

ÍNDICE GENERAL

1. Introducción General al Problema del Testimonio	3
1.1. Naturaleza de la pregunta sobre el testimonio	3
1.2. El testimonio en la Escritura: la Revelación como acción testi- monial de Dios	16
1.2.1. La Revelación descrita con estructura testimonial	16
1.2.2. El testimonio en el misterio y anuncio pascual	20
1.2.3. La acción testimonial de Dios en el Antiguo Testamento	25
1.2.4. La acción testimonial de Dios en el Nuevo Testamento .	30
1.3. El testimonio en el Magisterio: la Iglesia como signo sacramental	35
1.4. La Categoría del Testimonio como Problema	45
1.4.1. ¿Cuál es el valor epistemológico del testimonio?	49
1.4.2. ¿Hay justificación para valorar un hecho histórico como atestación divina?	55
1.4.3. ¿Tiene carácter veritativo el lenguaje teológico?	60
3. La Concepción de G. E. M. Anscombe sobre el Testimonio	65
3.1. Análisis Diacrónico	65
3.1.1. Prophecy and Miracles	65

3.1.2. Hume and Julius Caesar	78
3.1.3. Que se puede entender de la fe sin tenerla	91
3.1.4. Descripción de 'Fe'	91
3.1.5. ¿Qué es creer a alguien?	94

1.1 Naturaleza de la pregunta sobre el testimonio

Es una experiencia familiar en nuestras comunidades reunirnos en torno a la Sagrada Escritura y compartir la Palabra buscando en ella luz para nuestro presente. Podemos recurrir a este típico escenario para apoyar el primer paso de nuestra investigación sobre el testimonio. Imaginemos un domingo, específicamente un tercer domingo del Tiempo Ordinario. En el ciclo A, el Evangelio que se proclama ese día es este:

Al enterarse Jesús de que habían arrestado a Juan se retiró a Galilea. Dejando Nazaret se estableció en Cafarnaún, junto al mar, en el territorio de Zabulón y Neftalí, para que se cumpliera lo dicho por medio del profeta Isaías:

«Tierra de Zabulón y tierra de Neftalí, camino del mar, al otro lado del Jordán, Galilea de los gentiles. El pueblo que habitaba en tinieblas vio una luz grande; a los que habitaban en tierra y sombras de muerte, una luz les brilló».

Desde entonces comenzó Jesús a predicar diciendo: «Convertíos, porque está cerca el reino de los cielos».

Paseando junto al mar de Galilea vio a dos hermanos, a Simón, llamado Pedro, y a Andrés, que estaban echando la red en el mar, pues eran pescadores. Les dijo: «Venid en pos de mí y os haré pescadores de hombres». Inmediatamente dejaron las redes y lo siguieron. Y pasando adelante vio a otros dos hermanos, a Santiago, hijo de Zebedeo,

y a Juan, su hermano, que estaban en la barca repasando las redes con Zebedeo, su padre, y los llamó. Inmediatamente dejaron la barca y a su padre y lo siguieron. Jesús recorría toda Galilea enseñando en sus sinagogas, proclamando el evangelio del reino y curando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo.¹

No sería difícil ahora visualizar una variedad de situaciones en las que este texto pueda ser discutido en nuestro contexto eclesial. En enero de 2014 el Papa Francisco lo reflexionaba en el Ángelus en la Plaza de San Pedro y destacaba que la misión de Jesús comenzara en una zona periférica:

Es una tierra de frontera, una zona de tránsito donde se encuentran personas diversas por raza, cultura y religión. La Galilea se convierte así en el lugar simbólico para la apertura del Evangelio a todos los pueblos. Desde este punto de vista, Galilea se asemeja al mundo de hoy: presencia simultánea de diversas culturas, necesidad de confrontación y necesidad de encuentro. También nosotros estamos inmersos cada día en una «Galilea de los gentiles», y en este tipo de contexto podemos asustarnos y ceder a la tentación de construir recintos para estar más seguros, más protegidos. Pero Jesús nos enseña que la Buena Noticia, que Él trae, no está reservada a una parte de la humanidad, sino que se ha de comunicar a todos. Es un feliz anuncio destinado a quienes lo esperan, pero también a quienes tal vez ya no esperan nada y no tienen ni siquiera la fuerza de buscar y pedir.²

El Papa Benedicto XVI también había ofrecido su comentario unos años antes. En su caso el acento del relato lo encontró en la fuerza singular de esa «buena nueva» que Cristo comenzaba a anunciar:

¹ Mt 4,12-23

² FRANCISCO, *Angelus*, 26 de ene. de 2014, URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2014/documents/papa-francesco_angelus_20140126.html (visitado 19-03-2019)

El término «evangelio», en tiempos de Jesús, lo usaban los emperadores romanos para sus proclamas. Independientemente de su contenido, se definían «buenas nuevas», es decir, anuncios de salvación, porque el emperador era considerado el señor del mundo, y sus edictos, buenos presagios. Por eso, aplicar esta palabra a la predicación de Jesús asumió un sentido fuertemente crítico, como para decir: Dios, no el emperador, es el Señor del mundo, y el verdadero Evangelio es el de Jesucristo.

La «buena nueva» que Jesús proclama se resume en estas palabras: «El reino de Dios —o reino de los cielos— está cerca». ¿Qué significa esta expresión? Ciertamente, no indica un reino terreno, delimitado en el espacio y en el tiempo; anuncia que Dios es quien reina, que Dios es el Señor, y que su señorío está presente, es actual, se está realizando. Por tanto, la novedad del mensaje de Cristo es que en él Dios se ha hecho cercano, que ya reina en medio de nosotros, como lo demuestran los milagros y las curaciones que realiza.³

Ciertamente este texto no se le encontraría solamente en San Pedro, sino que estaría presente en la celebración de la eucaristía dominical resonando en las comunidades y parroquias alrededor del mundo; en las homilias, oraciones, reflexiones o cánticos, invitando a la conversión y haciendo nueva la invitación de Jesús: «Convertíos, porque está cerca el reino de los cielos». Quizás también se le oiga entre algún grupo juvenil donde Simón, Andrés, Santiago y Juan sean tratados como modelos de vocación a la vida consagrada o al apostolado, atendiendo con entusiasmo cómo lo dejaron todo en el momento para seguir a Jesús. Seguramente algún joven reconociendo aquella llamada: «Venid en pos de mí y os haré pescadores de hombres» sonando

³BENEDICTO XVI, *Angelus*, 27 de ene. de 2008, URL: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/angelus/2008/documents/hf_ben-xvi_ang_20080127.html (visitado 19-03-2019)

como voz dentro de sí.

El texto de la Escritura es tratado en estos contextos como testimonio de la vida de Jesucristo y de la vida de aquellos que le llaman maestro y que participan de su misión. No son, sin embargo, tratados como historias del pasado, sino como palabras para el presente. Es hoy que la Buena Noticia no está reservada a una parte de la humanidad, sino que ha de comunicarse a todos como insiste el Papa Francisco. Es hoy que Dios se hace cercano en Cristo para reinar en medio de nosotros como enseñó Benedicto XVI. Es hoy que Jesús nos invita a la conversión y a ir en pos de él.

Es sobre esta costumbre de la Iglesia que quisieramos formular una pregunta que ponga en marcha nuestra investigación. Para esto nos servirá emplear otra costumbre eclesial y acudir al pensamiento de San Agustín para encontrar algo de luz. En el capítulo XI de las *Confesiones* nos lo encontramos inquieto —como siempre— esta vez pensando en Dios y pensando en el tiempo, asaltado por una serie de preguntas:

¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento, para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo? Y cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, como sabemos o entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar a otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé.⁴

Agustín expresa su extrañeza de que un concepto empleado ordinariamente se torne tan desconocido cuando llega la hora de explicarlo. «¿Qué es el tiempo?» o «¿qué es conocer?», «¿la libertad?» y «¿qué es la fe?» son

⁴Confesiones XI.14 n.17

preguntas de este tipo; distintas, por ejemplo, a «¿cuál es el peso exacto de este objeto?» o «¿quién será la próxima persona en entrar por esa puerta?».⁵ Preguntar «¿qué es conocer una verdad para la vida por el testimonio de la Escritura?» sería, como la pregunta agustiniana sobre el tiempo, una pregunta sobre la naturaleza o esencia de este fenómeno. Un concepto familiar en la vida de la Iglesia como el testimonio queda enmarcado como problema cuando nos acercamos a él queriendo comprender su esencia.

Esto ya nos da una pista sobre el modo en que nos cuestionaremos acerca del testimonio. El siguiente elemento que servirá de clave para el estudio lo obtenemos si precisamos un poco cómo Elizabeth Anscombe se conduce a través de cuestiones filosóficas como las planteadas anteriormente. Así como telón de fondo podemos desplegar otro cierto modo de proceder como el que se encuentra en la investigación realizada a inicios del siglo XX por el psicólogo William James. Esto nos servirá para contrastar.

Al comienzo de sus conferencias sobre *religión natural* dedica una exposición breve para explicar algo del método de su estudio sobre las tendencias religiosas de las personas. Se apoya sobre la literatura de lógica de su época para distinguir dos niveles de investigación sobre cualquier tema: aquellas preguntas que se resuelven por medio de proposiciones *existenciales*, como «¿qué constitución, qué origen, qué historia tiene esto?» o «¿cómo se ha realizado esto?». En otro nivel están las preguntas que se responden con proposiciones de *valor* como «¿cuál es la importancia, sentido o significado actual de esto?». A este segundo juicio James lo denomina *juicio espiritual*. El enfoque de sus conferencias sobre la religión será el existencial, pero no deja de ser

⁵Cf. L. WITTGENSTEIN, *The Big Typescript: TS 213*, C. G. LUCKHARDT y M. A. E. AUE (eds.), (Oxford 2005), 304: (Questions of different kinds occupy us. For instance, "What is the specific weight of this body", "Will the weather stay nice today", "Who will come through the door next", etc. But among our questions there are those of a special kind. Here we have a different experience. These questions seem to be more fundamental than the others. And now I say: When we have this experience, we have arrived at the limits of language.)

interesante su apreciación de lo que sería un juicio espiritual aplicado a la Escritura:

«¿Bajo qué condiciones biográficas los escritores sagrados aportan sus diferentes contribuciones al volumen sacro?», «¿Cuál era exactamente el contenido intelectual de sus declaraciones en cada caso particular?». Por supuesto, éstas son preguntas sobre hechos históricos y no vemos cómo las respuestas pueden resolver, de súbito, la última pregunta: «¿De qué modo este libro, que nace de la forma descrita, puede ser una guía para nuestra vida y una revelación?». Para contestar habríamos de poseer alguna teoría general que nos mostrara con qué peculiaridades ha de contar una cosa para adquirir valor en lo que concierne a la revelación; y, en ella misma, tal teoría sería lo que antes hemos denominado un juicio espiritual.⁶

Desde esta perspectiva la pregunta sobre cómo el testimonio de la Escritura puede ser una guía para nuestra vida es una investigación sobre la importancia, sentido o significado que éste pueda tener de hecho. La respuesta emitida en conclusión sería un juicio de valor sobre este fenómeno testimonial. James propone que sería necesaria una teoría general que explicara qué características debería de tener alguna cosa para que merezca ser valorada como revelación. Así planteado, la pregunta sobre el testimonio de la Escritura sería atendida adecuadamente por medio de una investigación que indagara dentro de este fenómeno para descubrir los elementos que le otorgan el valor adecuado como para ser considerado como revelación o estimado como guía para nuestra vida. La explicación de dichos elementos configurarían una teoría que nos permitiría juzgar este testimonio concreto como valioso, o no, como revelación y guía para nuestras vidas.

⁶*Las Variedades de la Experiencia Religiosa. Estudio de la Naturaleza Humana*, trad. por J. F. YVARS, (Barcelona ¹2002), 27

Si traemos al frente ahora la metodología de Anscombe y la comparamos con la propuesta de William James se aprecian bien algunas distinciones características de su filosofía que de tener en cuenta nos evitarán confusiones en la travesía a lo largo de su obra y pensamiento. En efecto:

Parte de la dificultad en leer a Anscombe está en encontrar nuestro rumbo, y esto tiene que ver con su evasión de Sistema. Un sistema o teoría a menudo hace las cosas más fáciles para el lector. Una vez que haz captado la teoría de N, con frecuencia puedes inferir qué N tendría que decir sobre algún punto al simplemente “aplicar” la teoría. Pero frecuentemente puede ser difícil predecir de antemano qué Anscombe dirá acerca de alguna cosa dada. Tiene la exasperante tendencia a tomar cada caso en sus propios méritos.⁷

No quiere decir esto que Anscombe carezca de rigor o sistematicidad en sus escritos, sin embargo suele adentrarse «in medias res» en las discusiones con la intención de llegar a algún sitio por la fuerza de sus propias reflexiones sin detenerse a dar mucha explicación de sus presupuestos o del trasfondo de su discusión.⁸ Sin embargo en esta característica de su método hay una cuestión de fondo que tiene que ver con la influencia de Wittgenstein:

Hay una familiar filosófica, o meta-filosófica, cuestión aquí, concerniente a la utilidad o no de construir generalizaciones. Wittgenstein consideró prologar el texto de *Investigaciones Filosóficas* con el epígrafe “Te en-

⁷R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (2008), 1: Part of the difficulty in reading Anscombe is in finding your bearings, and this has to do with her eschewal of System. A system or theory often makes things easier for the reader. Once you have grasped N's theory, you can frequently infer what N would have to say on some point by simply 'applying' the theory. But it can often be hard to predict in advance what Anscombe will say about some given thing. She is infuriatingly prone to take each case on its merits.

⁸Cf. *ibid.*: [...] there is another reason for the lack of apparent systematicity in Anscombe's writings, and that is that her purpose in writing was typically to get somewhere in her own thoughts on some topic; she usually spends little or no time in providing a background, or in justifying her main 'assumptions', preferring to begin *in medias res*.

señaré diferencias”, y Anscombe ciertamente compartía la creencia de Wittgenstein de que pasar por encima de las diferencias era una de las principales fuentes de error en la filosofía.⁹

Efectivamente esta preocupación por el modo específico de confrontar un problema filosófico ocupa un lugar importante en *Investigaciones Filosóficas*. En el §89 se encuentra una referencia al texto antes citado de las *Confesiones* para describir la peculiaridad de las preguntas filosóficas:

Agustín dice en *Confesiones* XI. 14, «quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim nescio». —Esto no podría ser dicho de una pregunta propia de la ciencia natural («Cuál es la gravedad específica del hidrógeno», por ejemplo). Algo que uno conoce cuando nadie le pregunta pero que no conoce ya cuando alguien pide que lo explique, es algo que tiene que *ser traído a la mente*. (Y esto es obviamente algo que, por algún motivo, es difícil de traer a la mente.)¹⁰

Para Ludwig es de gran importancia atender el paso que damos para resolver la perplejidad causada por el reclamo de explicar un fenómeno. El deseo de aclararlo nos puede impulsar a buscar una explicación dentro del fenómeno mismo, o como él diría: «Nos sentimos como si tuviéramos que mirar directamente hacia dentro de los fenómenos».¹¹ Esta predisposición nos puede

⁹ibíd.: There is a familiar philosophical, or meta-philosophical, issue here, to do with the pointfulness or otherwise of constructing generalizations. Wittgenstein considered prefacing the text of the *Philosophical Investigations* with the epigraph 'I'll teach you differences', and Anscombe certainly shared Wittgenstein's belief that glossing over differences was one of the main sources of error in philosophy.

¹⁰L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, (Chichester⁴2009), §89: Augustine says in *Confessions* XI. 14, «quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim nescio». —This could not be said about a question of natural science («What is the specific gravity of hydrogen», for instance). Something that one knows when nobody asks one but no longer knows when one is asked to explain it, is something that has to be *called to mind*. (And it is obviously something which, for some reason, it is difficult to call to mind.)

¹¹ibíd., §90: We feel as if we had to see right into phenomena.

conducir a ignorar la amplitud del modo en que el lenguaje es empleado en la actividad humana para hablar de lo que se investiga y a enfocarnos sólo en un elemento particular del lenguaje sobre este fenómeno y tomarlo como un ejemplo paradigmático para construir un modelo abstrayendo explicaciones y generalizaciones sobre él. Esta manera de indagar, le parece a Wittgenstein, nos hunde cada vez más profundamente en un estado de frustración y confusión filosófica de modo que llegamos a imaginar que para alcanzar claridad:

tenemos que describir sutilezas extremas, las cuales una vez más somos bastante incapaces de describir con los medios que tenemos a nuestra disposición. Sentimos como si tuviéramos que reparar una telaraña rota usando nuestros dedos.¹²

La alternativa que Wittgenstein propone es una investigación que no esté dirigida hacia dentro del fenómeno, sino «como se podría decir, hacia “*posibilidades*” de fenómenos. Lo que eso significa es que traemos a la mente los *tipos de afirmaciones* que hacemos acerca de los fenómenos.»¹³ Este tipo de investigación la denomina «gramatical» y la describe diciendo:

Por tanto nuestra investigación es una gramatical. Y esta investigación arroja luz sobre nuestro problema al despejar los malentendidos. Malentendidos concernientes al uso de las palabras, suscitados, entre otras cosas, por ciertas analogías entre las formas de expresión en diferentes regiones de nuestro lenguaje. — Algunos de éstos pueden ser eliminados por medio de sustituir una forma de expresión por otra; esto puede ser llamado «analizar» nuestras formas de expresión,

¹²ibíd., §106: we have to describe extreme subtleties, which again we are quite unable to describe with the means at our disposal. We feel as if we had to repair a torn spider's web with our fingers.

¹³ibíd., §90: as one might say, towards the '*possibilities*' of phenomena. What that means is that we call to mind the *kinds of statement* that we make about phenomena.

puesto que a veces este procedimiento se parece a desarmar algo.¹⁴

El modo de salir de nuestra perplejidad, por tanto, consiste en prestar cuidadosa atención al uso que hacemos de hecho con las palabras y la aplicación que empleamos de las expresiones. Esto está al descubierto en nuestro uso del lenguaje de modo que la dificultad para *traer a la mente* aquello que aclare un fenómeno no está en descubrir algo oculto en éste, sino en aprender a valorar lo que tenemos ante nuestra vista: «Los aspectos de las cosas que son más importantes para nosotros están escondidos por su simplicidad y familiaridad. (Uno es incapaz de notar algo — porque lo tiene siempre ante sus ojos.)»¹⁵ La descripción de los hechos concernientes al uso del lenguaje en nuestra actividad humana ordinaria componen los pasos del tipo de investigación sugerido por Wittgenstein. Hay cierta insatisfacción en este modo de proceder, como él mismo afirma:

¿De dónde esta investigación adquiere su importancia, dado que parece solo destruir todo lo interesante: esto es, todo lo que es grandioso e importante? (Por así decirlo, todos los edificios, dejando solamente pedazos de piedra y escombros.) Pero lo que estamos destruyendo son solo casas de naipes, y estamos despejando el terreno del lenguaje donde estaban erigidas.¹⁶

La estrategia de Anscombe comparte estas actitudes explicadas por

¹⁴ibíd., §90: Our inquiry is therefore a grammatical one. And this inquiry sheds light on our problem by clearing misunderstandings away. Misunderstandings concerning the use of words, brought about, among other things, by certain analogies between the forms of expression in different regions of our language. — Some of them can be removed by substituting one form of expression for another; this may be called «analysing» our forms of expression, for sometimes this procedure resembles taking things apart.

¹⁵ibíd., §129: The aspects of things that are most important for us are hidden because of their simplicity and familiarity. (One is unable to notice something — because it is always before one's eyes.)

¹⁶ibíd., §118: Where does this investigation get its importance from, given that it seems only to destroy everything interesting: that is, all that is great and important? (As it were, all the buildings, leaving behind only bits of stone and rubble.) But what we are destroying are only houses of cards, and we are clearing up the ground of language on which they stood.

Wittgenstein. A la hora de atender una pregunta filosófica lo que Anscombe nos invita a *traer a la mente* no son elementos ocultos en el fenómeno que se estudia, sino los tipos de afirmaciones —que están claramente ante nuestra vista— empleados para expresar aquello que se está indagando. Al describir estas expresiones se aclara el uso del lenguaje y se disuelve el problema filosófico. Elizabeth adopta, por tanto, ese:

modo característicamente Wittgensteniano de rebatir la tendencia del filósofo de explicar alguna cuestión filosóficamente enigmática inventando una entidad o evento que la causa, así como los físicos inventan partículas como el gravitón.¹⁷

Ciertamente Anscombe no se limita exclusivamente a un solo método. El mismo Wittgenstein diría que «No hay un solo método filosófico, aunque ciertamente hay métodos, diferentes terapias por así decirlo.»¹⁸

Sin embargo cabe destacar esta estrategia porque la emplea con frecuencia. En escritos importantes de su obra podemos encontrarla empleando lenguajes o juegos de lenguaje imaginarios para arrojar luz sobre modos actuales de usar el lenguaje o esquemas conceptuales; del mismo modo su trabajo está lleno de ejemplos donde la encontramos examinando con detenimiento el uso que de hecho hacemos del lenguaje.¹⁹

¹⁷From *Plato to Wittgenstein*, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; Exeter 2011), xix: There is however a somehow characteristically Wittgenstenian way of countering the philosopher's tendency to explain a philosophically puzzling thing by inventing an entity or event which causes it, as physicists invent particles like the graviton.

¹⁸WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §133: There is not a single philosophical method, though there are indeed methods, different therapies as it were

¹⁹Cf. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 228–229: Another way which we can learn from Anscombe is by seeing *how* she does philosophy, and understanding why she does it the way she does. Here is the point where it might be useful to consider whether Anscombe can be called a 'linguistic philosopher', and if so, in what sense. A distinction worth making straight away is that between (a) philosophers who direct our attention to what we actually say, and to features of our actual language (or group of languages), and (b) philosophers who ask us to think about possible, as well as actual, languages and language-games. The first group of philosophers

El título de este trabajo promete que el análisis sobre el testimonio que será expuesto es el que se encuentra desarrollado en el pensamiento de Elizabeth Anscombe. La pregunta planteada al inicio: ¿qué es conocer una verdad para la vida por el testimonio de la Escritura?, entendida como investigación filosófica, será examinada en las descripciones que Anscombe realiza sobre el modo de usar el lenguaje sobre el creer, la confianza, la verdad, la fe y otros fenómenos relacionados con el conocer por testimonio. El modo en que Anscombe trata el lenguaje actual y posible en su metodología, no solo influirá en el capítulo dedicado a su obra, sino que orienta el desarrollo general de este estudio sobre la categoría del testimonio.

Como nuestro título también advierte, este estudio dirigido al pensamiento y obra de Anscombe es realizado en perspectiva teológica. Sobre la relación que pueda haber en una investigación teológica enfocada en el pensamiento filosófico de una autora como Elizabeth es iluminadora la perspectiva de Joseph Ratzinger en su respuesta a la pregunta «¿Qué es teología?»:

Me viene a las mientes, por un lado, [la expresión] [...]: *Dios todo en todos*, y el programa espiritual contenido [ahí] [...]; por otra parte, [...] un modo de interrogar total y absolutamente filosófico, que no se detiene en reales o supuestas comprobaciones históricas, en diagnósticos sociológicos o en técnicas pastorales, sino que se lanza implacablemente a la búsqueda de los fundamentos.

Según esto, cabría formular ya dos tesis que pueden servirnos de hilo conductor para nuestro interrogante sobre la esencia de la teología:

1. La teología se refiere a Dios.

might be called ordinary-language philosophers. Anscombe quite clearly belongs to (b), not to (a); examples of her imaginary languages include the language containing the self-referential 'A', the language containing the verb to REMEMBER [...], the language containing the verb to blip, analogous to 'promise' [...], and the language containing the primitive past-tense report 'red' [...]. The purpose of presenting these imaginary languages is of course to cast light on our actual languages and conceptual schemes.

2. El pensamiento teológico está vinculado al modo de cuestionar filosófico como a su método fundamental.

Podría parecer que estas tesis son contradictorias si, por un lado, se entiende por filosofía un pensamiento que, en virtud de su propia naturaleza, prescinde —y debe prescindir— de la revelación y si, por otro lado, se sustenta la opinión de que sólo se puede llegar al conocimiento de Dios por el camino de la revelación y en consecuencia, el problema de Dios no es, estrictamente hablando, un tema de la razón en cuanto tal. Estoy convencido de que esta postura [...] a largo plazo desembocará irremediabilmente en la paralización por un igual de la filosofía y de la teología.²⁰

Esta investigación sobre el testimonio como parte de la vida de la Iglesia será realizada atendiendo al modo de cuestionar filosófico realizado por Elizabeth Anscombe como método, examinando esta experiencia en referencia a Dios, es decir, como vivencia de su ser y de su obrar.

Hasta aquí simplemente se ha descrito un modo de andar a través de la discusión acerca de la categoría del testimonio atendiendo el hecho de que tanto la temática como la figura de Anscombe otorgan a este camino peculiaridades que hay que tener en cuenta para no caer en confusiones. Siendo conscientes de estas particularidades podríamos ahora ampliar más el horizonte respecto de dos cuestiones brevemente expuestas anteriormente. En primer lugar es necesario ampliar la descripción hecha hasta aquí del fenómeno del testimonio en la vida de la Iglesia, ya que aunque nos resulte familiar relacionarlo con el testimonio de la Sagrada Escritura, tanto en la vida eclesial, como en el Magisterio de la Iglesia, como en la propia Escritura, esta categoría se haya presente con una riqueza más grande y diversa. En segundo lugar

²⁰J. RATZINGER, *Teoría de los Principios Teológicos. Materiales para una teología fundamental*, trad. por M. VILLANUEVA, (Barcelona 12005), 380

habría que detallar todavía mejor lo problemático del testimonio, sobre todo cuando se considera su importancia en la transmisión de la fe y el anuncio del Evangelio en el mundo.

1.2 El testimonio en la Escritura: la Revelación como acción testimonial de Dios

1.2.1 La Revelación descrita con estructura testimonial

La Iglesia de hoy, como María, conserva el Evangelio meditándolo en su corazón.²¹ Así está presente en el centro de la comunidad creyente el anuncio de Cristo vivo como fundamento de su esperanza en cada etapa de la historia. Este motivo de esperanza conservado es también compartido y expresado, según la enseñanza del apóstol: «glorificad a Cristo en vuestros corazones, dispuestos siempre a dar explicación a todo el que os pida una razón de vuestra esperanza».²²

Este Evangelio atesorado como fundamento en el centro de la vida de la comunidad eclesial, así como Buena Nueva proclamada y transmitida en el tiempo y en el mundo puede ser comprendido como tres testimonios que son uno: «palabra vivida en el Espíritu».²³

La Evangelización puede ser entendida en este sentido como testimo-

²¹ Cf. Lc 2,19

²² 1Pe 3,15

²³ Cf. R. LATOURELLE, "Évangélisation et témoignage", en: M. DHAVAMONY S.J. (ed.), *Evangelisation*, vol. 9, (Documenta Missionaria; Roma 1975), 77-110, 110: Car c'est l'Esprit qui posse l'Eglise à poursuivre son oeuvre d'évangélisation; c'est l'Esprit qui inspire la foi, la nourrit et l'approfondit. C'est l'Esprit qui relie entre eux ces trois témoignages qui n'en font qu'un: celui de la parole-vécue-dans-l'Esprit. Par son témoignage, l'Esprit intériorise le témoignage extérieur de la Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ et le porte à l'accomplissement de la foi, qui est la réponse d'amour de l'humanité à l'appel d'amour du Père par le Christ. Ver también S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental. Dar Razón de la Esperanza*, (Salamanca 72009), 582 donde este triple testimonio sirve para orientar la reflexión sobre el testimonio como vía empírica de la credibilidad de la Iglesia.

nio de la «palabra de vida»²⁴ que los apóstoles anuncian como testigos de lo que han contemplado y palpado²⁵. Es también el testimonio de los cristianos que, acogiendo esta palabra, la viven, poniendo por obra lo que ella enseña. Es además testimonio del Espíritu Santo que interioriza el testimonio externo de la Buena Noticia y lo lleva al cumplimiento de la fe en cada persona.²⁶ Es el Espíritu el que santifica y fecunda la acción de los cristianos, es también el que impulsa y sostiene la acción de la Iglesia; es el Espíritu el que inspira la fe, la nutre y la profundiza.²⁷

Este dinamismo fundamental que puede encontrarse vivo hoy en la comunidad de la Iglesia ha actuado en ella desde su origen y le ha acompañado en cada época. Según esto es posible valorar lo que se transmite en la tradición eclesial como la perpetuación de la actividad de Cristo y los apóstoles, que es a su vez proyección del testimonio divino.²⁸

En la actividad de Cristo el testimonio divino queda proyectado como interpelación a la libertad realizada por la identidad propia de Jesús: «Si conocieras el don de Dios y quién es el que te dice “dame de beber” le pedirías tu, y él te daría agua viva»;²⁹ «“¿Crees tú en el Hijo del hombre?”[...] “¿Y quién es, Señor, para que crea en él?”[...] “Lo estás viendo: el que te está hablando, ese es”».³⁰ En la actividad apostólica, el testimonio divino sigue interpelando la libertad humana como manifestación de Jesús Resucitado. Los apóstoles actúan como testigos de los acontecimientos de la Pascua de Jesús y su valor

²⁴1Jn 1,1

²⁵ibíd.

²⁶Cf. LATOURELLE, “Évangélisation et témoignage”, 110.

²⁷Cf. ibíd.

²⁸Cf. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 573: «el testimonio divino se proyecta luego en el apostólico y se perpetúa en el testimonio eclesial. Por eso, el testimonio es revelación en la actividad de Cristo y de los apóstoles y es transmisión de la revelación en la tradición eclesial.»

²⁹Jn 4,10

³⁰Jn 9, 35–37

salvífico³¹ y este testimonio es descrito como acción del Espíritu que impulsa la tarea apostólica y que da nueva vida a los que acogen el anuncio de la Buena Noticia.

Puede encontrarse un ejemplo de esto en el testimonio de Felipe. El apóstol sale más allá de Jerusalén hacia Samaria, y todavía llega más lejos, al compartir la Buena Noticia de Jesús con un extranjero Etíope:

El Espíritu dijo a Felipe: «Acércate y pégate a la carroza». Felipe se acercó corriendo, le oyó leer el profeta Isaías, y le preguntó: «¿Entiendes lo que estás leyendo?». Contestó: «¿Y cómo voy a entenderlo si nadie me guía?». E invitó a Felipe a subir y a sentarse con él. El pasaje de la Escritura que estaba leyendo era este: *Como cordero fue llevado al matadero, como oveja muda ante el esquilador, así no abre su boca. En su humillación no se le hizo justicia. ¿Quién podrá contar su descendencia? Pues su vida ha sido arrancada de la tierra.* El eunuco preguntó a Felipe: «Por favor, ¿de quién dice esto el profeta?; ¿de él mismo o de otro?». Felipe se puso a hablarle y, tomando pie de este pasaje, le anunció la Buena Nueva de Jesús. Continuando el camino, llegaron a un sitio donde había agua, y dijo el eunuco: «Mira, agua. ¿Qué dificultad hay en que me bautice?». Mandó parar la carroza, bajaron los dos al agua, Felipe y el eunuco, y lo bautizó. Cuando salieron del agua, el Espíritu del Señor arrebató a Felipe. El eunuco no volvió a verlo, y siguió su camino lleno de alegría.³²

Además de ser ejemplo de la actividad apostólica, este relato puede servir como síntesis del modo en que la categoría del testimonio está presente en la Escritura.

³¹Cf. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 576.

³²Hch 8, 29–39

El testimonio comienza con la iniciativa de Dios mismo que impulsa tanto la palabra profética del Antiguo Testamento como el anuncio apostólico del Nuevo Testamento. Esta iniciativa de Dios tiende hacia el testimonio de la Palabra definitiva del Padre que es Cristo resucitado. En aquellos que creen en el testimonio de Dios se engendra alegría y vida nueva. En palabras de R. Latourelle:

En el trato de las tres personas divinas con los hombres existe un intercambio de testimonios que tiene la finalidad de proponer la revelación y de alimentar la fe. Son tres los que revelan o dan testimonio, y esos tres son más que uno. Cristo da testimonio del Padre, mientras que el Padre y el Espíritu dan testimonio del Hijo. Los apóstoles a su vez dan testimonio de lo que han visto y oído del verbo de la vida. Pero su testimonio no es la comunicación de una ideología, de un descubrimiento científico, de una técnica inédita, sino la proclamación de la salvación prometida y finalmente realizada.³³

De este modo el anuncio del apóstol Felipe sirve aquí como un ejemplo específico del testimonio, que ilustra sin embargo, una noción que «atraviesa toda la Escritura y se corresponde con la estructura misma de la revelación».³⁴ El testimonio está presente a lo largo de la Escritura junto a otras categorías como pueden ser la de «alianza», «palabra», «paternidad» o «filiación», como parte del «grupo de analogías empleadas por la Escritura para introducir al hombre en las riquezas del misterio divino».³⁵

Esta clave servirá para dar enfoque a un examen sobre la categoría del testimonio en la Escritura. ¿Qué nos dice el Antiguo y el Nuevo Testamento

³³R. LATOURELLE, "Testimonio", en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA y S. P. I. NINOT (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, 2, (2000), 1523-1542, 1531

³⁴J. M. PRADES, *Dar Testimonio. La Presencia de los Cristianos en la Sociedad Plural*, (Madrid 2015), 109

³⁵LATOURELLE, "Testimonio", 1523

de la revelación como acto testimonial de Dios? Esta pregunta supone que la revelación comparte los rasgos de la actividad humana que es el testimonio, sin embargo, como Latourelle advierte: «globalmente se puede decir que el testimonio bíblico asume pero al mismo tiempo exalta hasta sublimarlos, los rasgos del testimonio humano».³⁶

Cabe añadir una última consideración. La revelación de Dios entendida como acto testimonial suyo tiene como expresión definitiva el misterio pascual de Cristo.³⁷ Este misterio ocupa el lugar principal en el testimonio bíblico:

la Resurrección como «final» de la unicidad del acontecimiento de Jesucristo, encarnado, muerto y resucitado, subraya específicamente la definitividad de la existencia humana salvada por Dios en la carne de Jesús de Nazaret, ya que la autocomunicación de Dios ha alcanzado su palabra última en la Resurrección de Jesucristo, y por eso es prenda de la resurrección de todos los hombres.³⁸

Como tal, parece justo tratar el testimonio que es el misterio pascual en su propio apartado. Y será éste precisamente el punto de partida para esta descripción de la categoría del testimonio en la Escritura.

1.2.2 El testimonio en el misterio y anuncio pascual

«Cristo ha resucitado»³⁹ es la confesión que está en el núcleo del más primitivo anuncio del evangelio.⁴⁰ Creer en esta noticia conlleva acoger la manifestación más plena de la Revelación y la motivación más definitiva para creer. En este sentido:

³⁶ibíd., 1526

³⁷ PRADES, *Dar Testimonio*, 128: el misterio pascual al cual tiende toda la existencia terrena de Cristo, constituye el acto testimonial por excelencia de Dios.

³⁸ PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 404

³⁹Cf. 1 Tes 4,15; 1 Cor 15,12–20; Rom 6,4

⁴⁰Cf. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 403.

La Resurrección de Jesús mirada desde la perspectiva de la teología fundamental presupone un estatuto epistemológico peculiar, puesto que es el punto culminante y objeto de la Revelación y, a su vez, es su acreditación suprema y máximo motivo de credibilidad, tal como recuerda el texto citado de Pablo «si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación es vana y vana es nuestra fe» (1 Cor 15,14).⁴¹

Este misterio pascual no aparece como hecho desconectado del conjunto de la vida y misión de Jesús, sino que hacia él tienden sus obras y palabras desde el comienzo. Cristo pasó por el mundo haciendo el bien, como testimonio de la bondad de Dios, y esta acción va orientada a ese punto culminante que es su pasión, muerte y resurrección; «el testimonio que Jesús va ofreciendo durante su vida pública le va a reclamar una entrega definitiva a favor de los que lo han acogido y frente a la resistencia que ha generado en quienes le rechazan.»⁴²

A lo largo de este camino Jesús manifiesta su confianza en el Padre: «Padre, te doy gracias porque me has escuchado; yo sé que tu me escuchas siempre»;⁴³ esta relación queda afirmada plenamente ante la pasión como confianza puesta en su voluntad: «Padre [...] que no se haga mi voluntad, sino la tuya».⁴⁴ De este modo en el misterio pascual queda atestiguada la plena unidad de Cristo con el Padre, en la mayor confianza imaginable.⁴⁵

A lo largo de su misión, Cristo dió testimonio del amor del Padre «habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo...».⁴⁶ En el misterio pascual, donde «los amó hasta el extremo»,⁴⁷ queda confirmado definitivamente

⁴¹ibíd., 405

⁴²PRADES, *Dar Testimonio*, 127

⁴³Jn 11,41b-42a

⁴⁴Lc 22,42

⁴⁵Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 127.

⁴⁶Jn 13,1

⁴⁷ibíd.

como testigo del Padre. Con su entrega ofrece el testimonio pleno del amor salvador del Padre: «Porque tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna».⁴⁸

A lo largo de su vida, Cristo también es testigo de la necesidad del camino salvífico que es libre e irrevocable decisión trinitaria de redimir a los hombres⁴⁹: «¿No sabíais que yo debía estar en las cosas de mi Padre?»;⁵⁰ «El hijo del hombre tiene que padecer mucho, ser reprobado por los ancianos, sumos sacerdotes y escribas, ser ejecutado y resucitar a los tres días.»⁵¹ Este testimonio de la voluntad divina es comprendido por los discípulos por la luz del Resucitado; «les abrió el entendimiento para comprender las Escrituras... “así está escrito: el Mesías padecerá, resucitará entre los muertos al tercer día y en su nombre se proclamará la conversión”».⁵²

La intencionalidad de este testimonio que Jesús ofrece a lo largo de su vida hasta llegar al acto testimonial definitivo de Dios al mundo que es el misterio pascual aparece con claridad en la respuesta de Cristo a Pilato antes de la Pasión: «Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad escucha mi voz.»⁵³ En su vida pública y en su misión Cristo ha actuado como profeta que anuncia la verdad; da a conocer al Padre, a quien nadie ha visto nunca, pero que el Hijo sí conoce.⁵⁴ En el misterio pascual Jesús se manifiesta como verdadero profeta, acreditado por el hecho mismo de la Resurrección donde se ha realizado en

⁴⁸Jn 3,16

⁴⁹Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 128.

⁵⁰Lc 2, 49

⁵¹Mc 8,31

⁵²Lc 24,45–47a

⁵³Jn 18,37

⁵⁴Cf. Jn 1,18; Ver también J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, trad. por C. B. ÁLVAREZ, .1, (Colombia 12005), 28: En Jesús se cumple la promesa del nuevo profeta. En Él se ha hecho plenamente realidad lo que en Moisés era sólo imperfecto: Él vive ante el rostro de Dios no sólo como amigo, sino como Hijo; vive en la más íntima unidad con el Padre.

él mismo lo que ha revelado y prometido.⁵⁵

La resurrección de Cristo no sólo acredita su propio testimonio, sino que sostiene el testimonio apostólico. Si Cristo no ha resucitado sería vana cualquier argumentación, sin embargo, Jesús es «el Viviente», estuvo muerto, pero vive por los siglos de los siglos.⁵⁶

Los apóstoles son testigos de la vida de Cristo, de sus palabras y acciones, muerte y resurrección. De tal modo, son testigos en continuidad con el testimonio de Cristo. El testimonio apostólico es un anuncio de estos hechos que ellos conocen y cuyo valor han reconocido por la fe. Así Pedro proclama estas cosas el día de Pentecostés: «A este Jesús lo resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos».⁵⁷ El apóstol es testigo en la fe sobre un acontecimiento enraizado en la historia.⁵⁸

Así mismo es presentado el testimonio de Pedro en casa de Cornelio donde el centurión y todos lo que lo acompañaban esperaban reunidos para escuchar lo que el Señor quisiera comunicarles por medio del apóstol. Pedro, comprendiendo que la verdad de Dios no hace acepción de personas, narra los hechos que él bien conoce:

Vosotros conocéis lo que sucedió en toda Judea, comenzando por Galilea, después del bautismo que predicó Juan. Me refiero a Jesús de Nazaret, ungido por Dios con la fuerza del Espíritu Santo, que pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él. Nosotros somos testigos de todo lo que hizo en la tierra de los judíos y en Jerusalén. A este lo mataron, colgándolo de un madero. Pero Dios lo resucitó al tercer día y le concedió la gracia

⁵⁵ PRADES, *Dar Testimonio*, 128.

⁵⁶ Ap 1, 17–18

⁵⁷ Hch 2, 32

⁵⁸ Cf. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 402; 406.

de manifestarse, no a todo el pueblo, sino a los testigos designados por Dios: a nosotros, que hemos comido y bebido con él después de su resurrección de entre los muertos.⁵⁹

Este testimonio de los hechos queda enlazado con un testimonio de fe sobre el sentido profundo de lo que Pedro conoce, Jesús, a quien los apóstoles y el pueblo vieron y escucharon, es ahora juez de vivos y muertos:

Nos encargó predicar al pueblo, dando solemne testimonio de que Dios lo ha constituido juez de vivos y muertos. De él dan testimonio todos los profetas: que todos los que creen en él reciben, por su nombre, el perdón de los pecados.⁶⁰

El apóstol entiende estos hechos y su alcance religioso y salvífico interpretándolos en continuidad con la voluntad de Dios manifestada en su acción en favor del pueblo judío a quién habló por medio de los profetas; voluntad hecha manifiesta en definitiva en «Jesús el Nazareno, varón acreditado por Dios ante vosotros con los milagros, prodigios y signos que Dios realizó por medio de él, como vosotros mismos sabéis».⁶¹

Este anuncio es experiencia del Resucitado que comió y bebió con ellos; él mismo se apareció a los que él quiso dando testimonio de su resurrección. «Cristo glorificado manifiesta su verdad a los que él quiere y esta manifestación es simultáneamente testimonio de su identidad y testimonio de que él es la Vida (1Jn 5,11)»⁶²

El misterio divino que se manifiesta en la Pascua de Jesús no deja de expresarse en el anuncio pascual realizado por los apóstoles. Ellos son testigos de un hecho enraizado en la historia, que tiene un alcance religioso y

⁵⁹Hch 10,37-41

⁶⁰Hch 10,42-43

⁶¹Hch 2,22

⁶²PRADES, *Dar Testimonio*, 129

salvífico y que es interpretado desde la voluntad de Dios manifestada en los hechos y palabras de Cristo. Sin las obras que Jesús realizó, el testimonio apostólico se derrumba, no existe.⁶³ Sin la vida y obra, muerte y resurrección de Jesús «resultamos unos falsos testigos de Dios, porque hemos dado testimonio contra él, diciendo que ha resucitado a Cristo, a quien no ha resucitado».⁶⁴

En Cristo, testigo acreditado por su Resurrección, encuentra su cumplimiento la promesa hecha al pueblo de Israel: «El Señor, tu Dios, te suscitará de entre los tuyos, de entre tus hermanos, un profeta como yo. A él lo escucharéis».⁶⁵ Así como el misterio pascual y su anuncio no están desconectados de la vida de Cristo, tampoco lo están de la acción salvadora de Dios en el AT. Como veremos, el misterio divino se manifiesta a un pueblo que también está llamado a dar testimonio, reconociendo desde la confianza en Dios el valor salvífico de los sucesos de su historia.

1.2.3 La acción testimonial de Dios en el Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento encontramos ese «intercambio de testimonios» que existe en el trato de las tres personas divinas con los hombres.⁶⁶ También aquí la acción testimonial divina se despliega de diversos modos. En la vida del pueblo de la alianza YHWH da testimonio de sí a través de la creación, la ley y, de modo eminente, en personas elegidas y enviadas por él.⁶⁷ Esta manifestación divina implica como testigo al mismo pueblo, hacia quien ha sido dirigida la voz del Señor.

⁶³Cf. LATOURELLE, "Testimonio", 1529.

⁶⁴1Cor 15,15

⁶⁵Dt 18,15 y Hch 3,22; Cf. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 24ss

⁶⁶Cf. LATOURELLE, "Testimonio", 1531.

⁶⁷Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 114s.

La literatura sapiencial recoge la profundización en la experiencia de Dios que ha tenido el pueblo de Israel. En ella se describe el acceso posible al conocimiento de Dios a partir de los bienes visibles o de sus obras:

Son necios por naturaleza todos los hombres que han ignorado a Dios y no han sido capaces de conocer al que es a partir de los bienes visibles, ni de reconocer al artífice fijándose en sus obras, sino que tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa y a los luceros del cielo, regidores del mundo. Si, cautivados por su hermosura, los creyeron dioses, sepan cuánto los aventaja su Señor, pues los creó el mismo autor de la belleza. Y si los asombró su poder y energía, calculen cuánto más poderoso es quien los hizo, pues por la grandeza y hermosura de las criaturas se descubre por analogía a su creador.⁶⁸

El Dios que puede ser reconocido por analogía en el asombro y belleza de las criaturas es un Dios personal que concede sabiduría al piadoso: «Aún quedan misterios mucho más grandes: tan solo hemos visto algo de sus obras. Porque el Señor lo ha hecho todo y a los piadosos les ha dado la sabiduría.»⁶⁹ Esta sabiduría es justicia y raíz de inmortalidad:

Pero tú, Dios nuestro, eres bueno y fiel, eres paciente y todo lo gobiernas con misericordia. Aunque pequemos, somos tuyos y reconocemos tu poder, pero no pecaremos, sabiendo que te pertenecemos. Conocer a ti es justicia perfecta y reconocer tu poder es la raíz de la inmortalidad.⁷⁰

En este sentido la misma creación es acto testimonial de Dios donde se comunica su misterio y la vida que Él ofrece.

⁶⁸Sab 13,1–5

⁶⁹Eclo 43,32–3

⁷⁰Sab 15,1–3

YHWH también aparece en el Antiguo Testamento como testigo de los mandamientos contenidos en la Ley.⁷¹ Ésta queda grabada en las «tablas del testimonio» y confiadas a Moisés: «Cuando acabó de hablar con Moisés en la montaña del Sinaí, le dio las dos tablas del Testimonio, tablas de piedra escritas por el dedo de Dios.»⁷² Este testimonio se enfrenta a un pueblo con el corazón extraviado: «Al acercarse al campamento y ver el becerro y las danzas, Moisés, encendido en ira, tiró las tablas y las rompió al pie de la montaña.»⁷³ Sin embargo Dios no se detiene ante la dureza del pueblo. Las tablas del testimonio son reconstruidas:

El Señor dijo a Moisés: «Labra dos tablas de piedra como las primeras y yo escribiré en ellas las palabras que había en las primeras tablas que tú rompiste.» [...] «Escribe estas palabras: de acuerdo con estas palabras concierto alianza contigo y con Israel».⁷⁴

Moisés, que conoció el nombre del Señor (Ex 3,13s), y habló con Él como un amigo (Ex 33,11), aparece ante el pueblo como testigo del único Dios, y de su lealtad con el pueblo. Pertenece a aquellos que el Señor elige como testigos suyos en cada etapa de la historia del pueblo de Israel como testimonio suyo y de su fidelidad.

Este es el modo eminente en que el AT describe el testimonio que Dios dirige al pueblo. Los profetas y ungidos por YHWH son testigos del Señor y de su compromiso con el pueblo. La vida totalmente comprometida del profeta expresa tanto a Dios, absoluto que comunica, como su lealtad:

es Dios quien da testimonio de sí mismo y de sus obras y designios a través de las personas elegidas, que se comprometen en su integridad

⁷¹Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 115.

⁷²Ex 31,18

⁷³Ex 32,19

⁷⁴Ex 34,1.27

como testigos de YHWH incluso hasta la muerte si el testimonio les lleva a ello. Por eso, la autoridad del testimonio no descansa en los testigos, sino en el mismo YHWH, que es quien los escoge y envía.⁷⁵

En tanto que testigos, la acción de estos escogidos puede ser descrita según los rasgos que tiene la actividad humana de dar testimonio, sin embargo la noción de testigo que aplica a estos elegidos de Dios va más allá de la que encontraríamos en el lenguaje ordinario. La vida del profeta queda comprometida con un testimonio que no le pertenece, sino que «procede de una iniciativa absoluta, en cuanto a su origen y en cuanto a su contenido»⁷⁶ puesto que viene de Dios y es testimonio de sí. Aquí la categoría de testimonio significa mas allá de su uso ordinario en la actividad humana y adquiere un sentido religioso como dimensión totalmente nueva⁷⁷.

El testimonio de YHWH que el profeta proclama con su actividad y el compromiso de su vida implica al pueblo y le hace testigo:

Saca afuera a un pueblo que tiene ojos, pero está ciego, que tiene oídos, pero está sordo. Que todas las naciones se congreguen y todos los pueblos se reúnan. ¿Quién de entre ellos podría anunciar esto, o proclamar los hechos antiguos? Que presenten sus testigos para justificarse, que los oigan y digan: es verdad. Vosotros sois mis testigos —oráculo del Señor—, y también mi siervo, al que yo escogí, para que sepáis y creáis y comprendáis que yo soy Dios. Antes de mí no había sido formado ningún dios, ni lo habrá después. Yo, yo soy el Señor, fuera de mí no hay salvador. Yo lo anuncié y os salvé; lo anuncié y no hubo entre vosotros dios extranjero. Vosotros sois mis testigos —

⁷⁵ PRADES, *Dar Testimonio*, 116s

⁷⁶ *ibíd.*, 118

⁷⁷ *Cf. ibíd.*

—oráculo del Señor—: yo soy Dios.⁷⁸

El siervo es testigo que el Señor ha escogido para que el pueblo sepa, crea y comprenda que YHWH es el único Dios verdadero. Al compartir este saber de Dios con el pueblo, éstos también están llamados a ser testigos. Ninguna otra nación podría anunciar como ellos lo que YHWH ha hecho para proveer, liberar, salvar.

Así como el profeta, el pueblo es escogido y enviado por YHWH y por medio de él el Señor da testimonio de sí mismo y se propone como quien da sentido y consistencia a toda la realidad humana. Este testimonio tiene importancia social puesto que está llamado a ser proclamado, y esta proclamación implica el compromiso de los actos y la vida del testigo, es decir, del profeta y todo el pueblo.⁷⁹

El testimonio de Dios a través de personas escogidas por Él en el AT queda constituido por la narración de hechos que acontecen en la historia, estos hechos son interpretados en su valor absoluto y carácter redentor, y son confesados como actuación de Dios en la vida humana.⁸⁰ Esto vuelve a ponernos en conexión con la figura de Cristo como profeta acreditado por su Resurrección y los apóstoles como verdaderos testigos de un hecho enraizado en la historia, confesado desde la fe e interpretado desde la acción de Dios en Jesús. Esta sintonía anticipa lo que se verá a continuación sobre el testimonio en el Nuevo Testamento. En él la acción testimonial de Dios se describe en continuidad con la tradición veterotestamentaria y llegará a su manifestación plena en el misterio pascual.

⁷⁸Is 43,8–12

⁷⁹Cf. LATOURELLE, "Testimonio", 1526s.

⁸⁰Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 119.

1.2.4 La acción testimonial de Dios en el Nuevo Testamento

El Evangelio de Mateo enseña que el día que Jesús llegó a Cafarnaún a comenzar su predicación se cumplieron las promesas que Dios había hecho por medio de los profetas. Ese día el Reino de los cielos quedó desvelado en su cercanía. Allí la vida de los primeros discípulos cambió al punto y definitivamente. El testimonio de Cristo no es cualquier anuncio o cualquier hecho, sino que tiene un valor absoluto. Jesús de Nazaret «no se limita a proponer una cierta inspiración espiritual o un cierto sentido ético para el obrar de la persona o del pueblo, sino que pretende ser radicalmente “testimonio de la verdad” (Jn 18,37) de alcance universal.»⁸¹

Jesús es testimonio de carácter singular,⁸² en quien se da a conocer el momento de la plenitud de la salvación,⁸³ presencia del hombre nuevo y «paradigma universal de humanidad».⁸⁴ Este valor universal de la verdad que se comunica en Jesús se desarrolla y se manifiesta en sus acciones concretas: comiendo con los pecadores o sanando a los enfermos es donde se muestra «el camino, la verdad y la vida»⁸⁵ para todos.

Este testimonio de Cristo, su vida, actos y palabras, fue sometido al juicio de sus contemporáneos. Asombrados porque no enseña como los demás y por las signos que realiza, se cuestionan sobre su autoridad y poder. Entonces Jesús también tiene que ofrecer testimonio de su credibilidad. La respuesta a este juicio del pueblo se halla en su ministerio en sintonía con las Escrituras: «Hoy se ha cumplido esta Escritura que acabáis de oír»;⁸⁶ donde el pueblo puede encontrar la vida y el sentido que buscan: «estudiáis las Escritu-

⁸¹ ibíd., 126

⁸² Cf. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 279.

⁸³ Cf. ibíd., 290.

⁸⁴ Cf. ibíd., 291.

⁸⁵ Cf. Jn 14,6

⁸⁶ Lc 4,21

ras pensando encontrar en ellas vida eterna; pues ellas están dando testimonio de mí, ¡y no queréis venir a mí para tener vida!». ⁸⁷ El testimonio de credibilidad de Jesús ante el pueblo se encuentra también en sus obras, que son las obras del Padre y son confirmación y realización de sus enseñanzas: «Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis, pero si las hago, aunque no me creáis a mí, creed a las obras, para que comprendáis y sepáis que el Padre está en mí y yo en el Padre». ⁸⁸

El singular testimonio de Cristo es comunicación de la verdad con valor universal. El testimonio de Cristo es también su actividad e identidad que hacen creíble lo que comunica. De este modo entre lo que Jesús testimonia y la credibilidad que suscita su testimonio hay una circularidad constante:

La pretensión única que encerraba su testimonio resultaba tan exorbitante que hubiera sido inaceptable para los hombres si no fuera porque sus obras, sus palabras y, en rigor, su presencia misma, lo hacían profundamente razonable en su singularidad. ⁸⁹

Acoger el testimonio de Jesús es escuchar la Escritura y creer en las obras del Padre. Sin embargo la palabra de Cristo choca con el odio de aquellos que son hostiles a la verdad y que, rechazando su testimonio, se juzgan a sí mismos. ⁹⁰

Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado, pero ahora no tienen excusas de su pecado. El que me odia a mí, odia también a mi Padre. Si yo no hubiera hecho en medio de ellos obras que ningún otro ha hecho, no tendrían pecado, pero ahora las han visto

⁸⁷ Jn 5,39–40

⁸⁸ Jn 10,38

⁸⁹ PRADES, *Dar Testimonio*, 124

⁹⁰ LATOURELLE, "Testimonio", 1530: Pero la palabra de Cristo choca con la contestación y el odio. Enfrentados con Cristo, los judíos, que representan al conjunto del mundo hostil a la verdad, rechazan su testimonio y se juzgan a sí mismos.

y me han odiado a mí y a mi Padre⁹¹

Jesús es «la luz que brilla en la tiniebla y la tiniebla no la recibió».⁹² Jesús es el «unigénito, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer».⁹³ Este testimonio es manifestación de la comunión trinitaria. Cristo revela al Padre y comunica al Espíritu, y su identidad de Hijo es manifestada como acción del Padre y del Espíritu: «Apenas se bautizó Jesús, salió del agua; se abrieron los cielos y vio que el Espíritu de Dios bajaba como una paloma y se posaba sobre él. Y vino una voz de los cielos que decía: “Este es mi Hijo amado, en quien me complazco”.»⁹⁴

La acción testimonial de Dios que se describe en el Nuevo Testamento está concentrada en la persona de Cristo y en su relación manifiesta con el Padre y el Espíritu se expresa el testimonio de la Trinidad misma:

la Escritura describe la actividad reveladora de la trinidad en forma de testimonios mutuos. El Hijo es el testigo del padre, y como tal se da a conocer a los apóstoles. A su vez, el Padre da también testimonio de que Cristo es el Hijo, por la atracción que produce en las almas, por las obras que da al Hijo para que las realice y sobre todo por la resurrección, testimonio decisivo del Padre en favor del Hijo. El Hijo da testimonio del Espíritu porque promete enviarlo como educador, consolador, santificador. Y el Espíritu viene y da testimonio del hijo porque le recuerda, le da a conocer, descubre la plenitud de sentido de sus palabras, lo insinúa en las almas.⁹⁵

Esta actividad reveladora de la trinidad introduce al ser humano en la comu-

⁹¹ Jn 15,22–24

⁹² Jn 1,5

⁹³ Jn 1,18

⁹⁴ Mt 4,16–17

⁹⁵ R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, (Salamanca 101999), 410. Ver también: PRADES, *Dar Testimonio*, 131

nión trinitaria. Dios trino se comunica al ser humano actuando en su interior, atrayendo, inspirando; también se comunica externamente por las obras que realiza. Esta participación en la comunión divina viene bien expresada en la finalidad del testimonio apostólico: «Eso que hemos visto y oído os lo anunciamos, para que estéis en comunión con nosotros y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo.»⁹⁶

Jesús es el fundamento, testigo fiel y veraz para todo tiempo y lugar.⁹⁷ Creer su testimonio es acoger al absoluto en la historia, esta confianza la hace posible el Espíritu:

Cristo es, por tanto, el testigo absoluto, el que lleva en sí mismo la garantía de su testimonio. El hombre, sin embargo, no sería capaz de acoger por la fe este testimonio del absoluto, manifestado en la carne y el lenguaje de Jesús, sin una atracción interior (Jn 6,44), que es un don del Padre y un testimonio del Espíritu (1Jn 5,9–10).⁹⁸

Aquellos que creen en Cristo no sólo encuentran una respuesta a su búsqueda de vida y sentido, sino que «de sus entrañas manarán ríos de agua viva».⁹⁹ Y esto Jesús lo dice «refiriéndose al Espíritu que habían de recibir los que creyeran en él».¹⁰⁰ Esta promesa del Espíritu acontece en Pentecostés y sin ese testimonio postpascual del Espíritu quedaría incompleta la comunicación de Dios en el misterio Pascual.¹⁰¹ El envío y la acción del Espíritu prometido completa la acción testimonial de Dios:

Al haber «acompañado» al Hijo en la tierra de una manera singular desde el momento de su unción en el Jordán, que dispone al Hijo —

⁹⁶ 1Jn 1,3

⁹⁷ Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 132.

⁹⁸ LATOURELLE, "Testimonio"

⁹⁹ Jn 7,38

¹⁰⁰ Jn 7,39

¹⁰¹ Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 135.

concebido por obra del Espíritu Santo— para la misión en la carne, el Espíritu Santo vuelve al Padre portando en sí todo el misterio redentor del Hijo. De este modo, cuando el Resucitado lo envía a la Iglesia, el Espíritu vuelve como Testigo de la verdad completa, que incluye la perfecta glorificación de la carne del Hijo como plenitud de lo humano.¹⁰²

El Espíritu enviado por Cristo lleva a la verdad plena a los apóstoles: «cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad plena. Pues no hablará por cuenta propia, sino que hablará de lo que oye y os comunicará lo que está por venir».¹⁰³ Este testimonio del Espíritu completa también el testimonio de los apóstoles: «Cuando venga el Paráclito, que os enviaré desde el Padre, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí; y también vosotros daréis testimonio, porque desde el principio estáis conmigo».¹⁰⁴ Ellos han estado desde el principio con Cristo, así son testigos que pueden narrar lo que han visto y oído; su testimonio queda perfeccionado por el Espíritu que les introduce en el misterio del Hijo encarnado y les permite interpretar y comprender la verdad del Hijo, y por éste, la del Padre.¹⁰⁵

Los que han compartido con Jesús desde el principio son testigos del Evangelio, pero el Resucitado sigue eligiendo apóstoles y en virtud de la acción del Espíritu éstos son testigos del mismo misterio.¹⁰⁶ Así Matías no sólo es «uno de los que nos acompañaron todo el tiempo que convivió con nosotros el Señor Jesús»,¹⁰⁷ sino que es elegido por el Resucitado.¹⁰⁸ Igualmente Pablo es constituido testigo por la llamada del Resucitado, así puede decir «Yo mismo hermanos cuando vine a vosotros anunciaros el testimonio

¹⁰² *Ibid.*, 134s

¹⁰³ Jn 16,13

¹⁰⁴ Jn 15,26–27

¹⁰⁵ Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 139.

¹⁰⁶ Cf. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 576.

¹⁰⁷ Hch 1,21

¹⁰⁸ Cf. Hch 1,24–26

de Dios...».¹⁰⁹ De este modo la transmisión viva del testimonio cristiano esta constituida por un momento fundacional en la convivencia con Jesús y un momento continuante como dos aspectos históricos inseparables.¹¹⁰ Este momento continuante esta compuesto por los que han sido testigos oculares, como por los que no: «unos y otros son elegidos, llamados y enviados por Cristo, el Cristo histórico los primeros y el Cristo glorioso los segundos».¹¹¹ Aquel que recibe este testimonio y cree en él encuentra la vida nueva. «¿Qué dificultad hay en que me bautice?», decide aquel hombre que recibió el testimonio de Felipe y «siguió su camino lleno de alegría» después de haber encontrado a Dios. Considerar la revelación divina como acción testimonial de Dios conduce en definitiva a estimar la revelación misma como forma de amor y libertad de Dios que interpela el amor y libertad humano. En tanto que comunicación libre y amorosa, el testimonio de Dios atiende la naturaleza humana de su beneficiario; en tanto que don divino queda desvelado su origen y meta más allá de lo humano.¹¹²

1.3 El testimonio en el Magisterio: la Iglesia como signo sacramental

Nuestro recorrido comenzó al inicio de este capítulo tomando como punto de partida a la Iglesia como signo visible. La vida de la comunidad eclesial, sus costumbres y actitudes, son presencia histórica y realidad perceptible. La Iglesia puede ser reconocida hoy actuando según su costumbre de reunirse en torno a la Palabra de Dios para celebrarla y conocer la verdad para su vida. Lo que se vive hoy y se ha transmitido en la tradición eclesial lo hemos valorado como perpetuación de la actividad de Cristo y de los apóstoles y, por tanto, como proyección del testimonio divino. En este sentido hemos conside-

¹⁰⁹1 Cor 2,1

¹¹⁰Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 148.

¹¹¹ibíd.

¹¹²Cf. ibíd., 152.

rado la presencia de la Revelación divina en el corazón y anuncio de la Iglesia como triple testimonio usando la expresión de Latourelle: «palabra vivida en el Espíritu». Esta reflexión ha querido servir para describir la naturaleza de la Revelación como experiencia familiar en la vida de la Iglesia. La noción de la categoría del testimonio que atraviesa la escritura ha servido para valorar la naturaleza de la Revelación según su estructura testimonial.

Así como la categoría del testimonio ha servido para decir algo sobre la Revelación en la Escritura, ahora se pretende decir algo sobre lo que la categoría del testimonio puede aportar para comprender la identidad de la Iglesia y su misión en el mundo y cómo ésta forma parte del dinamismo de la Revelación divina.

Con Latourelle se ha dicho que el testimonio es una de esas categorías que la escritura emplea como analogía para introducirnos al misterio divino. El Concilio nos regala otra analogía que va de la mano con la categoría del testimonio en la comprensión de la Iglesia y su misión:

la sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrenal y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino. Por eso se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a Él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo¹¹³

La visibilidad de la Iglesia está al servicio del Espíritu Santo de modo

¹¹³LG 8

que su naturaleza humana sirve a la presencia divina como instrumento vivo de salvación.¹¹⁴ La presencia de la articulación social de la Iglesia en el mundo actúa de manera análoga a la presencia de Cristo. De este modo «la eclesiológia se resuelve en la Cristología y por eso el “lugar” de la Iglesia en el acto de creer será “análogo” al de Cristo».¹¹⁵ Esta relación con Cristo y el Espíritu otorgan a la Iglesia un valor sacramental:

Porque Cristo, levantado sobre la tierra, atrajo hacia sí a todos (cf. Jn 12, 32 gr.); habiendo resucitado de entre los muertos (Rm 6, 9), envió sobre los discípulos a su Espíritu vivificador, y por Él hizo a su Cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación; estando sentado a la derecha del Padre, actúa sin cesar en el mundo para conducir a los hombres a la Iglesia y, por medio de ella, unirlos a sí más estrechamente y para hacerlos partícipes de su vida gloriosa alimentándolos con su cuerpo y sangre. Así que la restauración prometida que esperamos, ya comenzó en Cristo, es impulsada con la misión del Espíritu Santo y por Él continúa en la Iglesia, en la cual por la fe somos instruidos también acerca del sentido de nuestra vida temporal, mientras que con la esperanza de los bienes futuros llevamos a cabo la obra que el Padre nos encomendó en el mundo y labramos nuestra salvación (cf. Flp 2, 12).¹¹⁶

Esta Iglesia que es sacramento es mediación de acción salvadora de Dios; comunica los dones de la gracia y manifiesta el misterio de Dios:

Todo el bien que el Pueblo de Dios puede dar a la familia humana al tiempo de su peregrinación en la tierra, deriva del hecho de que la Iglesia es “sacramento universal de salvación”, que manifiesta y al

¹¹⁴Una discusión más amplia de esta analogía en: PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 292ss

¹¹⁵*ibíd.*, 566

¹¹⁶LG 48

mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre.¹¹⁷

La Iglesia en el mundo es así uno de los signos contenidos en la Revelación que ayudan a la razón que busca la comprensión del misterio. El signo sacramental que es la Iglesia permite atestiguar desde la fe el misterio de Dios que en ella se expresa del mismo modo que ocurre con la Eucaristía o la presencia de Cristo encarnado:

Podemos fijarnos, en cierto modo, en el horizonte sacramental de la Revelación y, en particular, en el signo eucarístico donde la unidad inseparable entre la realidad y su significado permite captar la profundidad del misterio. Cristo en la Eucaristía está verdaderamente presente y vivo, y actúa con su Espíritu, pero como acertadamente decía Santo Tomás, «lo que no comprendes y no ves, lo atestigua una fe viva, fuera de todo el orden de la naturaleza. Lo que aparece es un signo: esconde en el misterio realidades sublimes». A este respecto escribe el filósofo Pascal: «Como Jesucristo permaneció desconocido entre los hombres, del mismo modo su verdad permanece, entre las opiniones comunes, sin diferencia exterior. Así queda la Eucaristía entre el pan común».¹¹⁸

El misterio sublime que aparece en un signo puede ser atestiguado por la fe viva. El asentimiento al signo sacramental por la fe supone el reconocimiento de que viene de Dios y por tanto es creer a quien es garante de su propia verdad. Este asentimiento implica a la persona por completo:

Desde la fe el hombre da su asentimiento a ese testimonio divino. Ello quiere decir que reconoce plena e integralmente la verdad de lo revelado, porque Dios mismo es su garante. Esta verdad, ofrecida al

¹¹⁷GS 45

¹¹⁸FR 13

hombre y que él no puede exigir, se inserta en el horizonte de la comunicación interpersonal e impulsa a la razón a abrirse a la misma y a acoger su sentido profundo. Por esto el acto con el que uno confía en Dios siempre ha sido considerado por la Iglesia como un momento de elección fundamental, en la cual está implicada toda la persona. Inteligencia y voluntad desarrollan al máximo su naturaleza espiritual para permitir que el sujeto cumpla un acto en el cual la libertad personal se vive de modo pleno.¹¹⁹

La acogida del misterio divino comunicado en el signo sacramental es así un acto de libertad plena que no sólo permite reconocer el misterio de Dios, sino que nos desvela nuestra vocación de comunión con Él, que es nuestro sentido más auténtico:

El conocimiento de fe, en definitiva, no anula el misterio; sólo lo hace más evidente y lo manifiesta como hecho esencial para la vida del hombre: Cristo, el Señor, «en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación», que es participar en el misterio de la vida trinitaria de Dios.¹²⁰

La Iglesia es signo sacramental unido inseparablemente al misterio divino que comunica, de modo análogo a la unión del Verbo divino y la naturaleza asumida por Él. El conocimiento de la fe abre la razón humana a la verdad revelada como comunicación interpersonal de Dios realizada por medio de este signo sacramental que es la Iglesia. Este acto de confianza es movimiento de la libertad como asentimiento y elección de Dios que se revela y acogida de su llamada a participar de la comunión trinitaria. Aquí sacramento y testimo-

¹¹⁹FR 13

¹²⁰FR 13

no son categorías que interactúan para describir el acceso al misterio divino que se comunica a través de signos. Esta Iglesia que es signo sacramental es signo creíble por el testimonio de la vida comprometida con el misterio de amor que significa:

La misión primera y fundamental que recibimos de los santos Misterios que celebramos es la de dar testimonio con nuestra vida. El asombro por el don que Dios nos ha hecho en Cristo infunde en nuestra vida un dinamismo nuevo, comprometiéndonos a ser testigos de su amor. Nos convertimos en testigos cuando, por nuestras acciones, palabras y modo de ser, aparece Otro y se comunica. Se puede decir que el testimonio es el medio con el que la verdad del amor de Dios llega al hombre en la historia, invitándolo a acoger libremente esta novedad radical. En el testimonio Dios, por así decir, se expone al riesgo de la libertad del hombre. Jesús mismo es el testigo fiel y veraz (cf. Ap 1,5; 3,14); vino para dar testimonio de la verdad (cf. Jn 18,37). Con estas reflexiones deseo recordar un concepto muy querido por los primeros cristianos, pero que también nos afecta a nosotros, cristianos de hoy: el testimonio hasta el don de sí mismos, hasta el martirio, ha sido considerado siempre en la historia de la Iglesia como la cumbre del nuevo culto espiritual: «Ofreced vuestros cuerpos» (Rm 12,1). Se puede recordar, por ejemplo, el relato del martirio de san Policarpo de Esmirna, discípulo de san Juan: todo el acontecimiento dramático es descrito como una liturgia, más aún como si el mártir mismo se convirtiera en Eucaristía. Pensemos también en la conciencia eucarística que san Ignacio de Antioquía expresa ante su martirio: él se considera «trigo de Dios» y desea llegar a ser en el martirio «pan puro de Cristo». El cristiano que ofrece su vida en el martirio entra en plena comunión con la Pascua de Jesucristo y así se convierte con Él en Eucaristía.

Tampoco faltan hoy en la Iglesia mártires en los que se manifiesta de modo supremo el amor de Dios. Sin embargo, aun cuando no se requiera la prueba del martirio, sabemos que el culto agradable a Dios implica también interiormente esta disponibilidad, y se manifiesta en el testimonio alegre y convencido ante el mundo de una vida cristiana coherente allí donde el Señor nos llama a anunciarlo.¹²¹

El testimonio hasta el don de nosotros mismos se convierte en signo sacramental, el cristiano que ofrece su vida por completo como testigo entra en comunión con la Pascua y se convierte con Cristo en Eucaristía. La vida entregada, este signo sacramental, es el medio adecuado para comunicar la comunión con Dios:

En efecto, la fe necesita un ámbito en el que se pueda testimoniar y comunicar, un ámbito adecuado y proporcionado a lo que se comunica. Para transmitir un contenido meramente doctrinal, una idea, quizás sería suficiente un libro, o la reproducción de un mensaje oral. Pero lo que se comunica en la Iglesia, lo que se transmite en su Tradición viva, es la luz nueva que nace del encuentro con el Dios vivo, una luz que toca la persona en su centro, en el corazón, implicando su mente, su voluntad y su afectividad, abriéndola a relaciones vivas en la comunión con Dios y con los otros. Para transmitir esta riqueza hay un medio particular, que pone en juego a toda la persona, cuerpo, espíritu, interioridad y relaciones. Este medio son los sacramentos, celebrados en la liturgia de la Iglesia. En ellos se comunica una memoria encarnada, ligada a los tiempos y lugares de la vida, asociada a todos los sentidos; implican a la persona, como miembro de un sujeto vivo, de un tejido de relaciones comunitarias. Por eso, si bien, por una parte,

¹²¹SCa 85

los sacramentos son sacramentos de la fe, también se debe decir que la fe tiene una estructura sacramental. El despertar de la fe pasa por el despertar de un nuevo sentido sacramental de la vida del hombre y de la existencia cristiana, en el que lo visible y material está abierto al misterio de lo eterno..¹²²

Al celebrar los sacramentos con fe viva, la comunidad eclesial se deja implicar por completo por la luz del Dios vivo que se comunica y el memorial que se encarna. Despertar a la fe en los sacramentos es también despertar al sentido sacramental que tiene la propia vida cristiana. Así como en los sacramentos los signos visibles comunican la luz de Dios, también la propia existencia del cristiano puede arrojar esa luz.

Este valor sacramental de la vida del cristiano y de la comunidad eclesial hace de su propia existencia un testimonio kerygmático:

La Buena Nueva debe ser proclamada en primer lugar, mediante el testimonio. Supongamos un cristiano o un grupo de cristianos que, dentro de la comunidad humana donde viven, manifiestan su capacidad de comprensión y de aceptación, su comunión de vida y de destino con los demás, su solidaridad en los esfuerzos de todos en cuanto existe de noble y bueno. Supongamos además que irradian de manera sencilla y espontánea su fe en los valores que van más allá de los valores corrientes, y su esperanza en algo que no se ve ni osarían soñar. A través de este testimonio sin palabras, estos cristianos hacen plantearse, a quienes contemplan su vida, interrogantes irresistibles: ¿Por qué son así? ¿Por qué viven de esa manera? ¿Qué es o quién es el que los inspira? ¿Por qué están con nosotros? Pues bien, este testimonio constituye ya de por sí una proclamación silenciosa, pero también

¹²²LF 40

muy clara y eficaz, de la Buena Nueva. Hay en ello un gesto inicial de evangelización. Son posiblemente las primeras preguntas que se plantearán muchos no cristianos, bien se trate de personas a las que Cristo no había sido nunca anunciado, de bautizados no practicantes, de gentes que viven en una sociedad cristiana pero según principios no cristianos, bien se trate de gentes que buscan, no sin sufrimiento, algo o a Alguien que ellos adivinan pero sin poder darle un nombre. Surgirán otros interrogantes, más profundos y más comprometedores, provocados por este testimonio que comporta presencia, participación, solidaridad y que es un elemento esencial, en general al primero absolutamente en la evangelización.¹²³

La acción testimonial de Dios que se manifiesta en Cristo y en los sacramentos instituidos por Él está análogamente presente en la vida comprometida del cristiano. El testimonio humano es respuesta de fe de aquellos que han reconocido a Dios en los signos que le encarnan y que corresponden con palabras y obras que quieren significar la vida nueva que viene del Señor. En esta correspondencia están hundidas las raíces de la misión de proclamar la Buena Nueva.

El testimonio es así acción propia de todo bautizado que ha quedado unido a Cristo y a la Iglesia.¹²⁴ Toda la Iglesia tiene la misión de dar testimonio; los obispos ofrecen al mundo el rostro de la Iglesia con su trato y trabajo pastoral (GS 43), los presbíteros, creciendo en el amor por el desempeño de su oficio, han de ser un vivo testimonio de Dios (LG 41), los fieles han de dar testimonio de verdad como testigos de la resurrección (LG 28 y LG 38), los religiosos deben ofrecer un testimonio sostenido por la integridad de la fe, por la caridad y el amor a la cruz y la esperanza de la gloria futura (PC 25),

¹²³EN 21

¹²⁴Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 188.

los profesores han de dar testimonio tanto con su vida como con su doctrina (GE 8), los misioneros han de ofrecer testimonio con una vida enteramente evangélica, con paciencia, longanimidad, suavidad, caridad sincera, y si es necesario hasta con la propia sangre(AG 24).

El signo que es la vida de los cristianos y, por tanto la Iglesia, esta llamado a purificarse y crecer. La contradicción entre la fe y la vida de los cristianos puede constituir un motivo de tropiezo, en lugar de dar a conocer la luz de Dios. El testimonio de la vida entregada, aún cuando ha sido estimado según su valor sacramental, es un signo imperfecto que debe ser madurado con una actitud vigilante:

Aunque la Iglesia, por la virtud del Espíritu Santo, se ha mantenido como esposa fiel de su Señor y nunca ha cesado de ser signo de salvación en el mundo, sabe, sin embargo, muy bien que no siempre, a lo largo de su prolongada historia, fueron todos sus miembros, clérigos o laicos, fieles al espíritu de Dios. Sabe también la Iglesia que aún hoy día es mucha la distancia que se da entre el mensaje que ella anuncia y la fragilidad humana de los mensajeros a quienes está confiado el Evangelio. Dejando a un lado el juicio de la historia sobre estas deficiencias, debemos, sin embargo, tener conciencia de ellas y combatirlas con máxima energía para que no dañen a la difusión del Evangelio. De igual manera comprende la Iglesia cuánto le queda aún por madurar, por su experiencia de siglos, en la relación que debe mantener con el mundo. Dirigida por el Espíritu Santo, la Iglesia, como madre, no cesa de “exhortar a sus hijos a la purificación y a la renovación para que brille con mayor claridad la señal de Cristo en el rostro de la Iglesia”.¹²⁵

¹²⁵GS 34

Es así que la vida de la Iglesia es peregrinación de maduración y perfeccionamiento sostenida por el Espíritu. Como afirma DV 8: «la Iglesia, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios».

La categoría del testimonio ha servido para acercarnos a algunos textos magisteriales y describir la vida de la Iglesia como signo sacramental. Las luminosas palabras de K. Wojtyła pueden servirnos aquí para concluir:

El significado del testimonio en la doctrina del Vaticano II es explícitamente analógico, puesto que el Concilio habla del testimonio de Dios y del hombre, que, de diversa manera, corresponde al divino, y a una respuesta multiforme a la revelación. En todo caso, sin embargo, la respuesta es testimonio y el testimonio, respuesta.¹²⁶

Este recorrido a través de algunos modos de emplear la categoría del testimonio en la Escritura y la doctrina magisterial ha servido para describir los dinamismos de la Revelación como acción libre y amorosa del Padre encarnada en la naturaleza humana asumida por el Verbo y sostenida por la acción interior del Espíritu. Esta acción de la libertad divina ha encontrado la correspondencia de la libertad humana que acoge la invitación al amor y se compromete por completo a la comunión con Dios. Este intercambio testimonial comunica el amor divino.

1.4 La Categoría del Testimonio como Problema

Hasta aquí se ha querido ofrecer una descripción general del modo en que se puede encontrar la categoría de testimonio empleada en la Escritura, el Magisterio y la vida de la Iglesia. En términos generales, al hablar del tes-

¹²⁶Para una discusión más amplia de la lectura de Wojtyła véase PRADES, *Dar Testimonio*, 194–197

testimonio en estos contextos en donde se le encuentra como «*cosa familiar y conocida*», se ha querido destacar el uso que se le da a esta categoría como analogía empleada para hablar de la acción divina en la Revelación. Ahora nos permitimos tratar al testimonio como algo que hay que esclarecer, algo que se encuentra presente en la actividad humana y sobre lo que se plantean preguntas, de modo que hay que «*traer a la mente*» una explicación adecuada.

Se pueden destacar varios objetivos al preguntarse sobre el testimonio. Desde el punto de vista teológico el hecho mismo de que esta categoría sea empleada en la Escritura sirve ya como justificación para estudiar mejor el fenómeno del testimonio, como dice Latourelle:

Si la revelación misma se apoya en la experiencia humana del testimonio para expresar una de las relaciones fundamentales que unen al hombre con Dios, la reflexión teológica se encuentra entonces autorizada a explorar los datos de esta experiencia.¹²⁷

Sin embargo el interés por la categoría del testimonio en la investigación teológica más reciente claramente está motivado por la presencia de esta noción en las reflexiones del Concilio Vaticano II y el magisterio post-conciliar: «La teología ha ido revalorizando el testimonio, que había quedado relegado a un segundo plano en otros momentos de la historia de la teología, hasta alcanzar una difusión realmente masiva en los años posteriores al Concilio.»¹²⁸ El testimonio es un tema privilegiado en el Concilio y se le encuentra presente como «*leitmotiv*» en las constituciones y decretos.¹²⁹ Vaticano II potencia así este termino que ya se encontraba presente en las reflexiones del Vaticano I:

Desde hace aproximadamente un siglo, la categoría testimonio se ha introducido de forma progresiva en el vocabulario eclesial. La concen-

¹²⁷ LATOURELLE, "Testimonio", 1523

¹²⁸ PRADES, *Dar Testimonio*, 81

¹²⁹ Cf. LATOURELLE, "Testimonio", 1523

tración y personalización operada por el Concilio Vaticano II conlleva la potenciación de un término nuevo como es el testimonio. [...] lo que el Vaticano I pretendía al tratar el signo de la Iglesia, que también era visto como “un testimonio” [DH 3013], se encuentra en la categoría testimonio, que con el Vaticano II irrumpe masivamente.¹³⁰

Tras el entusiasmo inicial por el testimonio en ámbitos pastorales y teológicos se ha ido advirtiendo en algunos textos magisteriales y teológicos el aviso de cierto peligro de ambigüedad o abuso en el uso de esta categoría:¹³¹

se ha hecho notar que el testimonio podía verse limitado a la manifestación de una especie de seriedad con lo humano, ya fuera en términos de reivindicación social o de autenticidad existencial, con la inevitable prevalencia del sujeto —individual o colectivo— pero sin llegar a remitir a la verdad de Cristo. [...]

Se trataría del riesgo de una reducción experiencialista del testimonio, donde lo más importante sería su carácter social-existencial y no tanto la efectiva verdad teológica transmitida. Se ha criticado consecuentemente la reducción del testimonio —y de la misma teología— a puro relato autobiográfico.

Si se recupera la profundidad implicada en el testimonio se contribuirá a salir del subjetivismo —antiguo y moderno—, con su carga correspondiente de individualismo, tan contrario a la verdadera naturaleza social del hombre y al carácter a la vez personal y comunitario de la salvación cristiana.¹³²

Atendiendo a estos datos, una investigación teológica sobre el testimonio tiene el interés de profundizar en una categoría valiosa en el ámbito teológico y

¹³⁰PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 572

¹³¹Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 83

¹³²*Ibid.*, 84

pastoral de modo que sea empleada y formulada adecuadamente.

Este interés interno de la discusión teológica está enmarcado en un contexto histórico actual del que también se derivan motivaciones para una valoración de la categoría del testimonio. Dos rasgos que cabe destacar de este momento presente son:

la tensión entre multiculturalismo y globalización como indicio de la dificultad para combinar positivamente el carácter individual y comunitario de la vida humana, y la discusión sobre el papel público de la religión, donde la tesis dominante de la «edad secular» se ve contrapesada por la irrupción de un nuevo paradigma que se denomina «postsecular».¹³³

En este contexto, el preguntarse sobre el testimonio tiene como objetivo un adecuado modo de entender la presencia pública de los cristianos en las sociedades plurales de occidente donde resulta problemática la comprensión del ser humano en su relación con Dios a través de la realidad.¹³⁴ Es importante que en este contexto la cuestión de la presencia del cristianismo en la sociedad no tiene como solución adecuada una «autorrelativización»¹³⁵ de sí mismo; igualmente:

no podemos presuponer el reconocimiento de su carácter universal por parte de los interlocutores ni podemos pretender alcanzarlo por una mera comparación de argumentos racionales que desnaturalice el carácter libre y singular de la revelación personal de Dios en Jesucristo.¹³⁶

El análisis de la categoría del testimonio viene a responder a la necesidad de

¹³³ibíd., 75 Un análisis detallado del contexto presente se encuentra en ibíd., 3–77

¹³⁴Cf. ibíd., 75

¹³⁵Cf. ibíd., 75; 40–44

¹³⁶ibíd., 75; Cf. 33–40

recuperar una concepción de la razón y de la verdad más rica y más amplia;

Es imprescindible repensar el nexo entre razón, afectos y libertad en la relación del hombre con lo real. Si se recupera esa visión amplia e integral de razón y de realidad se puede entonces mostrar convincentemente la credibilidad de la fe como asentimiento a una revelación personal en la historia.¹³⁷

Teniendo en cuenta estas motivaciones desarrollaremos los elementos que componen las cuestiones problemáticas del testimonio que serán estudiadas en el pensamiento de Anscombe. Para ello recuperamos la pregunta formulada al inicio de éste capítulo, que si ampliamos un poco queda: «¿qué es conocer una verdad para la vida por el testimonio de la revelación divina?». Desde esta pregunta se pueden distinguir ya dos cuestiones: ¿qué implica conocer una verdad por medio del testimonio? y ¿qué valor puede tener para la vida un testimonio de la revelación divina? —o incluso— ¿qué puede ser valorado como un testimonio de la revelación divina? Desde las perspectivas de diversas reflexiones filosóficas de la época moderna y contemporánea, agrupamos en tres cuestiones generales la problemática sobre el testimonio que será atendida en este estudio.

1.4.1 ¿Cuál es el valor epistemológico del testimonio?

Corresponde a la epistemología la tarea de estudiar la naturaleza del conocer y su justificación. ¿Cuáles son los componentes del conocimiento? ¿sus fuentes o condiciones? ¿sus límites?¹³⁸ La pregunta sobre el valor epis-

¹³⁷ibíd., 76

¹³⁸Cf. P. K. MOSER, (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, (New York 2002), 3: Epistemology, characterized broadly, is an account of knowledge. Within the discipline of philosophy, epistemology is the study of the nature of knowledge and justification: in particular, the study of (a) the defining components, (b) the substantive conditions or sources, and (c) the limits of knowledge and justification.

temológico del testimonio consiste en juzgar el lugar que éste ocupa en una descripción del conocimiento; ¿qué se puede decir del testimonio como estrategia para adquirir la verdad y evitar el error?¹³⁹

Podemos recurrir al análisis tradicional empleado para hablar del conocimiento proposicional y entenderlo como «creencia verdadera justificada».¹⁴⁰ Según esta composición tripartita la pregunta sobre el valor epistemológico del testimonio se puede plantear diciendo: «dada una comunicación que cualifique como testimonio y que sea al caso que la creencia formada desde esta comunicación está basada enteramente en el testimonio recibido,¹⁴¹ ¿cómo adquirimos efectivamente una creencia verdadera justificada sobre la base de lo que alguien nos ha dicho?»¹⁴² es decir, «¿cómo, precisamente, una creencia como esta puede ser contada satisfactoriamente como creencia justificada o una instancia de conocimiento?»¹⁴³

Las respuestas a esta pregunta central sobre la epistemología del testimonio se han situado en dos posturas que se han denominado «reduccionista» y «no-reduccionista».¹⁴⁴ Las raíces históricas de la primera postura se

¹³⁹Cf. *ibíd.*, 14: Any standard or strategy worthy of the title “epistemic” must have as its fundamental goal the acquisition of truth and the avoidance of error.

¹⁴⁰*ibíd.*, 4: Ever since Plato’s *Theaetetus*, epistemologists have tried to identify the essential, defining components of propositional knowledge. These components will yield an analysis of propositional knowledge. An influential traditional view, inspired by Plato and Kant among others, is that propositional knowledge has three individually necessary and jointly sufficient components: justification, truth, and belief. On this view, propositional knowledge is, by definition, justified true belief. This tripartite definition has come to be called “the standard analysis”.

¹⁴¹Cf. J. LACKEY y E. SOSA, (eds.), *The Epistemology of Testimony*, (New York 2006), 4: Even if an expression of thought qualifies as testimony and the resulting belief formed is entirely testimonially based for the hearer, however, there is the further question of how precisely such a belief successfully counts as justified belief or an instance of knowledge.

¹⁴²Cf. *ibíd.*, 2: how we successfully acquire justified belief or knowledge on the basis of what other people tell us. This, rather than what testimony is, is often taken to be the issue of central import from an epistemological point of view.

¹⁴³Cf. *ibíd.*, 4: how precisely such a belief successfully counts as justified belief or an instance of knowledge

¹⁴⁴Cf. *ibíd.*: Indeed, this is the question at the center of the epistemology of testimony, and the current philosophical literature contains two central options for answering it: non-reductionism and reductionism.

le suelen atribuir a Hume y de la segunda a Thomas Reid.

De acuerdo a los no-reduccionistas el testimonio es simplemente una fuente de justificación como lo sería la percepción de los sentidos, la memoria o la inferencia. Según esto, siempre que no haya una justificación contraria suficientemente relevante, el que escucha tiene justificación verdadera para creer las proposiciones del testimonio del que habla.¹⁴⁵

Hume, por su parte, «es uno de los pocos filósofos que ha ofrecido algo así como una descripción sostenida acerca del testimonio y si alguna perspectiva puede reclamar el título de ‘el punto de vista adoptado’ es la suya».¹⁴⁶ En la base de su valoración del testimonio está su estima de la relación de causa y efecto como fundamento de cualquier razonamiento concerniente a cuestiones de hecho.

Distinto a las relaciones de ideas, la evidencia de la veracidad de una cuestión de hecho no se demuestra a priori, sino que ha de ser descubierta en la experiencia. Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza de la evidencia de aquellas cuestiones de hecho que están más allá de la percepción de nuestros sentidos o de las impresiones de nuestra memoria?¹⁴⁷ Nuestros razonamientos relacionados con algún hecho se componen de inferencias realizadas a partir

¹⁴⁵Cf. ibíd.: According to non-reductionists —whose historical roots are standardly traced back to Reid— testimony is just as basic a source of justification (warrant, entitlement, knowledge, etc.) as sense perception, memory, inference, and the like. Accordingly, so long as there are no relevant defeaters, hearers can justifiably accept the assertions of speakers merely on the basis of a speaker's testimony.

¹⁴⁶C. COADY, *Testimony. A Philosophical Study*, (New York 1992), 79: is one of the few philosophers who has offered anything like a sustained account of testimony and if any view has a claim to the title of ‘the received view’ it is his

¹⁴⁷Cf. D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding. A Philosophical Study*, E. STEINBERG (ed.), (Indianapolis 2 1993), §4,1. 15: Matters of fact, which are the second objects of human reason, are not ascertained in the same manner; nor is our evidence of their truth, however great, of a like nature with the foregoing (relations of ideas) [...] The contrary of every matter of fact is still possible [...] We should, in vain, therefore attempt to demonstrate its falsehood. Were it demonstratively false, it would imply a contradiction, and could never be distinctly conceived by the mind [...] what is the nature of that evidence which assures us of any real existence and matter of fact, beyond the present testimony of our senses, or the records of our memory.

del conocimiento que tenemos de que a una causa se sigue su efecto.¹⁴⁸ Este conocimiento de la relación causa y efecto, a su vez, no consiste en un razonamiento a priori, «sino que surge completamente de la experiencia, cuando descubrimos que cualesquiera objetos particulares están constantemente unidos entre sí».¹⁴⁹ Es así que «tan solo por medio de esta relación, podemos ir más allá de nuestra memoria y sentidos».¹⁵⁰

Esta misma línea de razonamiento es la que se sigue en la descripción acerca del testimonio y su valor:

no hay un tipo de razonamiento más común, más útil, e incluso necesario para la vida humana, que aquel que se deriva del testimonio de los hombres, y los informes de testigos oculares y espectadores. Quizá uno pueda negar que esta clase de razonamiento esté fundada en la relación de causa y efecto. No discutiré por una palabra. Será suficiente observar, que nuestra confianza en un argumento de este tipo, no se deriva de otro principio que el de nuestra observación de la veracidad del testimonio humano, y la correspondencia habitual de los hechos con los informes de los testigos. Siendo esto una máxima general, que ningún caso de objetos tienen alguna conexión entre sí que pueda ser descubierta, y que todas las inferencias que podamos sacar de uno por el otro, son fundadas meramente en nuestra experiencia de su constante y regular conjunción; es evidente, que no deberíamos hacer una excepción a esta máxima en favor del testimonio humano, cuya conexión con cualquier evento parece, en sí misma, tan

¹⁴⁸Cf. *ibíd.*, §4,1. 16: All our reasonings concerning fact are of the same nature; and here it is constantly supposed that there is a connection between the present fact and that which is inferred from it. Were there nothing to bind them together, the inference would be entirely precarious.

¹⁴⁹*ibíd.*, §4,1. 17: that the knowledge of this relation is not, in any instance, attained by reasonings a priori, but arises entirely from experience, when we find that any particular objects are constantly conjoined with each other.

¹⁵⁰*ibíd.*, §4,1. 16: By means of that relation alone, we can go beyond the evidence of our memory and senses.

poco necesaria como cualquier otra. Si la memoria no fuera tenaz en cierto grado; si no tuvieran los hombres comúnmente una inclinación a la verdad y un principio de honradez; si no fueran sensibles a la vergüenza, cuando son descubiertos en la mentira; digo yo, si éstas no fueran cualidades que la experiencia descubre como inherentes a la naturaleza humana, jamas tendríamos la menor confianza en el testimonio humano. Un hombre delirante, o notorio por mentiroso o villano, no tiene ninguna clase de autoridad entre nosotros.¹⁵¹

Así como nuestra habitual experiencia de la relación de causa y efecto nos permite hacer inferencias acerca de las cuestiones de hecho que están más allá de nuestros sentidos, la conformidad que usualmente experimentamos entre los hechos y el informe que un testigo nos da de ellos nos permite inferir su veracidad. Según el análisis ofrecido por C. A. J. Coady, la teoría de Hume:

constituye una reducción del testimonio como una forma de evidencia o fundamento al estatuto de una especie (uno podría casi decir, una mutación) de inferencia inductiva. Y, una vez más, en tanto que la inferencia inductiva queda reducida por Hume a una especie de observación y consecuencias relacionadas con las observaciones, en con-

¹⁵¹ibíd., §10,1. 74: there is no species of reasoning more common, more useful, and even necessary to human life, than that which is derived from the testimony of men, and the reports of eye witnesses and spectators. This species of reasoning, perhaps, one may deny to be founded on the relation of cause and effect. I shall not dispute about a word. It will be sufficient to observe, that our assurance in any argument of this kind, is derived from no other principle than our observation of the veracity of human testimony, and of the usual conformity of facts to the reports of witnesses. It being a general maxim, that no objects have any discoverable connection together, and that all the inferences which we can draw from one to another, are founded merely on our experience of their constant and regular conjunction; it is evident, that we ought not to make an exception to this maxim in favour of human testimony, whose connection with any event seems, in itself, as little necessary as any other. Were not the memory tenacious to a certain degree; had not men commonly an inclination to truth and a principle of probity; were they not sensible to shame, when detected in a falsehood; were not these, I say, discovered by experience to be qualities inherent in human nature, we should never repose the least confidence in human testimony. A man delirious, or noted for falsehood and villany, has no manner of authority with us.

secuencia igualmente el testimonio corre la misma suerte¹⁵²

La valoración epistemológica del testimonio y la perspectiva ofrecida por Hume nos deja así con un primer desafío: «en la vida social cabe aceptar un conocimiento por testimonio a condición de que su grado de certeza se limite a la probabilidad, y a condición de que pueda ser siempre reconducido a una verificación por conocimiento directo».¹⁵³

Será interesante hacer notar aquí que el desafío expresado por Hume en la época moderna no deja de ser un reto en la época contemporánea. El mismo Coady lo constata cuando narra la acogida del tema del testimonio en los ámbitos en donde plantea la discusión:

Cuando comencé a ofrecer lecciones sobre este tema, las audiencias mayormente reaccionaban con incompreensión, o el tipo de incredulidad evocada por rechazos del más básico sentido común. Gradualmente, el clima del pensamiento ha cambiado y ahora hay más simpatía para el punto de vista de que el testimonio es un campo epistemológico prominente y poco explorado, aunque en qué tipo de rasgo consiste y con cuánta magnitud se impone son todavía cuestiones en debate.¹⁵⁴

De igual interés es también aquí el informe de Coady sobre las discusiones de Anscombe que generaron en él motivaciones para estudiar el testimonio:

Empecé por primera vez a pensar sobre la situación epistemológica del

¹⁵²COADY, *Testimony*, 79: constitutes a reduction of testimony as a form of evidence or support to the status of a species (one might almost say, a mutation) of inductive inference. And, again, in so far as inductive inference is reduced by Hume to a species of observation and consequences attendant upon observations, then in a like fashion testimony meets the same fate.

¹⁵³PRADES, *Dar Testimonio*, 294

¹⁵⁴COADY, *Testimony*, vii: When I began reading papers on the subject, my audiences mostly reacted with incomprehension, or the sort of disbelief evoked by denials of the merest common sense. Gradually, the climate of thought has changed and there is now more sympathy for the view that testimony is a prominent and underexplored epistemological landscape, although what sort of feature it is and how largely it looms are still naturally matters for disagreement.

testimonio en los años 60 cuando estuve escribiendo una tesis en Oxford sobre problemas en la teoría de la percepción. [...] Recuerdo haber quedado intrigado por algunas afirmaciones de Elizabeth Anscombe sobre el tema durante sus lecciones sobre los empiristas [...]¹⁵⁵

Estas consideraciones añaden algunos elementos a nuestra cuestión inicial. Conocer una verdad para la vida desde el testimonio implica que pueda obtenerse una creencia verdadera justificada basada en lo que una persona ha comunicado. La visión de Hume es que la evidencia que puede ofrecer un testimonio para justificar una creencia no es mayor que la probabilidad y esta evidencia está basada en la inferencia que nos permite la habitual experiencia de que el testimonio comunicado y la verdad de los hechos suelen ir unidos. Más adelante veremos qué tiene que decir Anscombe ante este desafío. Todavía podemos plantear una segunda cuestión; esta vez relacionada con la segunda parte de nuestra pregunta original.

1.4.2 ¿Hay justificación para valorar un hecho histórico como atestación divina?

El contexto de la reflexión de Hume sobre el testimonio es precisamente el de la creencia en los milagros. La preocupación de Hume es que el «hombre sabio» pueda verificar sus creencias de modo que no sea víctima de «engaños supersticiosos». Para esto, estima que ha encontrado un argumento que servirá para distinguir la superstición de la verdad.¹⁵⁶ Dice:

¹⁵⁵ibíd.: I first began thinking about the epistemological status of testimony in the 1960s when writing a thesis at Oxford on issues in the theory of perception. [...] I recall being intrigued by some remarks of Elizabeth Anscombe on the topic during her lectures on the empiricists [...]

¹⁵⁶Cf. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, §10,1. 73: I flatter myself, that I have discovered an argument of a like nature, which, if just, will, with the wise and learned, be an everlasting check to all kinds of superstitious delusion, and consequently will be useful as long as the world endures.

en nuestros razonamientos concernientes a cuestiones de hecho, se dan todos los grados imaginables de seguridad, desde la certeza más alta hasta las especies más bajas de evidencia moral. Un hombre sabio, por tanto, adecúa su creencia a la evidencia.¹⁵⁷

Entonces sugiere un criterio que permite ajustar las creencias a la evidencia:

‘Que ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, excepto si el testimonio es de tal tipo, que su falsedad sea más milagrosa que el hecho que se esfuerza por establecer; e, incluso en este caso, hay una mutua destrucción de argumentos; y el superior sólo nos da certeza apropiada al grado de fuerza que permanece después de restar el inferior.’¹⁵⁸

Esto tiene como consecuencia que lo razonable sea abandonar la razonabilidad de las verdades cristianas, comprendiendo que solo pueden ser contempladas desde la fe. Empleando su criterio ofrece una valoración de la revelación de la escritura como sigue:

Estoy más satisfecho con el método de razonar aquí expuesto, pues pienso que puede servir para confundir esos amigos peligrosos, o los enemigos disfrazados de la religión Cristiana, que se han propuesto defenderla con los principios de la razón humana. Nuestra más sagrada religión se funda en la fe, no en la razón; y es un modo seguro de exponerla, el someterla a una prueba que de ningún modo está ca-

¹⁵⁷ibíd., §10,1. 73: in our reasonings concerning matter of fact, there are all imaginable degrees of assurance, from the highest certainty to the lowest species of moral evidence. A wise man, therefore, proportions his belief to the evidence

¹⁵⁸ibíd., §10,1. 77: ‘That no testimony is sufficient to establish a miracle, unless the testimony be of such a kind, that its falsehood would be more miraculous than the fact which it endeavours to establish; and, even in that case, there is a mutual destruction of arguments; and the superior only gives us an assurance suitable to that degree of force which remains after deducting the inferior.’

pacitada para soportar. Para hacer esto más evidente examinemos los milagros relatados en la escritura y, para no perdernos en un campo demasiado amplio, limitémonos a los que encontramos en el Pentateúco, que examinaremos de acuerdo con los principios de aquellos supuestos Cristianos, no como la palabra o testimonio de Dios mismo, sino como la producción de un mero escritor e historiador humano. Aquí entonces hemos de considerar primero un libro que un pueblo bárbaro e ignorante nos presenta, escrito en una edad aún más bárbara y, con toda probabilidad, mucho después de los hechos que relata, no corroborado por testimonio concurrente alguno, y asemejándose a las narraciones fabulosas que toda nación da de su origen. Al leer este libro, lo encontramos lleno de prodigios y milagros. Ofrece un relato del estado del mundo y de la naturaleza humana totalmente distinto al presente: de nuestra pérdida de aquella condición; de la edad del hombre que alcanza a casi mil años; de la destrucción del mundo por un diluvio; de la elección arbitraria de un pueblo como el favorito del cielo y que dicho pueblo lo componen los compatriotas del autor; de su liberación de la servidumbre por los prodigios más asombrosos que se puede uno imaginar.

Invito a cualquiera a que ponga su mano sobre el corazón, y, tras sería consideración, declare, si piensa que la falsedad de tal libro, apoyado por tal testimonio, sería más extraordinaria y milagrosa que todos los milagros que narra; lo cual, sin embargo, es necesario para que sea aceptado de acuerdo con las medidas de probabilidad arriba establecidas.¹⁵⁹

¹⁵⁹ibíd., §10, l. 89: I am the better pleased with the method of reasoning here delivered, as I think it may serve to confound those dangerous friends, or disguised enemies to the Christian religion, who have undertaken to defend it by the principles of human reason. Our most holy religion is founded on faith, not on reason; and it is a sure method of exposing it, to put it to such a trial as it is by no means fitted to endure. To make this more evident, let us examine those miracles related in

¿Se puede afirmar que sería más «milagrosa» la falsedad de los milagros que atestigua la escritura? La posibilidad de recibir este testimonio como evidencia de alguna verdad descansaría sobre esta condición y una persona razonable debería medir la probabilidad de veracidad de estos relatos teniendo en cuenta que el estado de las cosas que describe es distinto al que experimentamos en el presente.

En una línea similar de pensamiento encontramos las reflexiones de G. E. Lessing. Dos cuestiones expresadas en *Sobre la demostración en Espíritu y Fuerza* merecen ser destacadas:

Porque las noticias de profecías cumplidas no son profecías cumplidas, porque las noticias de milagros no son milagros. Las profecías que se cumplen ante mis ojos, los milagros que suceden ante mis ojos, influyen *directamente*. Pero las noticias de profecías y milagros cumplidos, han de influir *mediante* algo que les quita toda la fuerza.¹⁶⁰

Lo que debería tener la fuerza para justificar la credibilidad queda debilitado por su medio de transmisión, entonces el problema es que «esa prueba en espíritu y fuerza ya no tiene ahora ni espíritu ni fuerza, sino que ha descen-

Scripture; and, not to lose ourselves in too wide a field, let us confine ourselves to such as we find in the Pentateuch, which we shall examine according to the principles of these pretended Christians, not as the word or testimony of God himself, but as the production of a mere human writer and historian. Here then we are first to consider a book, presented to us by a barbarous and ignorant people, written in an age when they were still more barbarous, and in all probability long after the facts which it relates, corroborated by no concurring testimony, and resembling those fabulous accounts which every nation gives of its origin. Upon reading this book, we find it full of prodigies and miracles. It gives an account of a state of the world and of human nature entirely different from the present: of our fall from that state; of the age of man extended to near a thousand years; of the destruction of the world by a deluge; of the arbitrary choice of one people, as the favourites of heaven, and that people the countrymen of the author; of their deliverance from bondage by prodigies the most astonishing imaginable.

I desire any one to lay his hand upon his heart, and, after a serious consideration, declare, whether he thinks that the falsehood of such a book, supported by such a testimony, would be more extraordinary and miraculous than all the miracles it relates; which is, however, necessary to make it be received according to the measures of probability above established.

¹⁶⁰G. E. LESSING, "Sobre la Demostración en Espíritu y Fuerza", en: trad. por A. A. RODRIGO, *Escritos Filosóficos y Teológicos*, (Madrid 1982), 480-487, 446

dido a la categoría de testimonio humano sobre el espíritu y la fuerza».¹⁶¹

Tal como lo plantea Lessing y teniendo en cuenta el criterio propuesto por Hume, el testimonio, en tanto que dinamismo humano, no tiene fuerza suficiente para justificar razonablemente creencias sobre Dios como verdadero conocimiento. Esta objeción nos lleva a la siguiente:

las noticias de aquellas profecías y milagros son tan atendibles como puedan serlo en todo caso las verdades históricas [...] Pero si *sólo* pueden ser tan atendibles, ¿por qué al mismo tiempo se las hace de hecho infinitamente más atendibles? [...] Si no puede demostrarse ninguna verdad histórica, tampoco podrá demostrarse nada *por medio* de verdades históricas. Es decir: *Las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón como necesarias que son.*¹⁶²

El punto que Lessing señala es infranqueable para él y para su intento de comprometerse con la verdad que la creencia cristiana pretende comunicar. La singularidad de la persona y obra de Jesús como manifestación de la realidad de Dios pierde para él toda su fuerza, puesto que no puede estimar estas verdades históricas como fundamento para una verdad necesaria como lo es la verdad de Dios. Esto nos deja con un problema adicional: «no se puede tener conocimiento directo de milagros y profecías [...] no se puede aceptar una comunicación divina que no sea inmediatamente dirigida al individuo».¹⁶³

Este desafío viene a poner en cuestión que un hecho histórico de la vida personal o colectiva pueda ser estimado como testimonio del absoluto. La revelación de Dios por medio de testigos no es un fenómeno que tenga justificación razonable para su veracidad, y por tanto sólo puede ser acogida

¹⁶¹ibíd.

¹⁶²ibíd.

¹⁶³PRADES, *Dar Testimonio*, 294

por una fe desconectada de la razón.

1.4.3 ¿Tiene carácter veritativo el lenguaje teológico?

Un tercer punto de nuestra problemática está representado en la crítica al lenguaje religioso planteada por el Círculo de Viena. Este fenómeno cultural fue una corriente de renovación del positivismo y empirismo sostenido por el interés de univocidad semántica en los terminos empleados por las ciencias, la búsqueda de rigor lógico-sintáctico en los sistemas científicos y un frenético intento de verificación empírica como justificación de las proposiciones veritativas.¹⁶⁴ Desde la perspectiva de esta corriente, los discursos metafísicos, entre ellos la teología, eran considerados como una forma de especulación incontrolada.

En su *Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Anscombe describe de modo general la actitud del Círculo como aplicación de una de las afirmaciones principales de esta obra:

Probablemente la tesis más conocida del *Tractatus* es que las afirmaciones 'metafísicas' no tienen sentido, y que las únicas cosas que pueden afirmarse son las proposiciones de las ciencias naturales (6.53). Ahora ciencia natural es ciertamente el ámbito de lo que puede ser descubierto empíricamente; y 'lo que puede ser descubierto empíricamente' es lo mismo que 'lo que puede ser verificado por los sentidos'. El pasaje entonces sugiere el siguiente modo fácil y rápido para lidiar con las proposiciones 'metafísicas': ¿qué observaciones-sensoriales las verificarían o falsificarían? Si ninguna, entonces son sin-sentido. Este fue el método adoptado por el Círculo de Viena y en este país

¹⁶⁴Cf. P. D. PRIETO, *La Analogía Teológica. Su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*, (Madrid 2009), 152

por el Professor A.J.Ayer.¹⁶⁵

Las expresiones de A.J. Ayer manifiestan la aplicación del método antes sugerido de modo que no solo no es posible demostrar de la existencia de un dios trascendente, sino incluso resulta imposible demostrar su probabilidad:

Si la existencia de tal dios fuese probable, la proposición de que existiera sería una hipótesis empírica. Y, en ese caso, sería posible deducir de ella, y de otras hipótesis científicas, ciertas proposiciones experienciales que no fuesen deducibles de esas otras hipótesis solas. Pero, en realidad esto no es posible. [...] Porque decir que “Dios existe” es realizar una expresión metafísica que no puede ser ni verdadera ni falsa. Y, según el mismo criterio, ninguna oración que pretenda describir la naturaleza de un Dios trascendente puede poseer ninguna significación literal.¹⁶⁶

Esta crítica, entonces, no se limita a cuestionar la justificación que pueda tener la creencia en Dios o las afirmaciones religiosas, sino que pone en duda la posibilidad de emplear este lenguaje como uno cuyas proposiciones comunican algún conocimiento:

La crítica del Círculo de Viena no se suma al “Dios ha muerto” de Nietzsche, sino que va aún más allá: lo que ha muerto es la misma palabra: “Dios”. Nos encontramos ante lo que podemos considerar una nueva y refinada especie de ateísmo: el ateísmo semántico. Esta forma de

¹⁶⁵G. E. M. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, (1971), 150: Probably the best known thesis of the *Tractatus* is that 'metaphysical' statements are nonsensical, and that the only sayable things are propositions of natural sciences (6.53). Now natural science is surely the sphere of the empirically discoverable; and the 'empirically discoverable' is the same as 'what can be verified by the senses'. The passage therefore suggests the following quick and easy way of dealing with 'metaphysical' propositions: what sense-observations would verify and falsify them? If none, then they are senseless. This was the method of criticism adopted by the Vienna Circle and in this country by Professor A.J.Ayer.

¹⁶⁶PRIETO, *La Analogía Teológica*, 155

ateísmo se sustenta en un equivocismo hermenéutico. No cabe comparar, arguyen los equivocistas, los nombres de supuestas realidades trascendentes con los de las realidades empíricas.¹⁶⁷

Anscombe advierte, sin embargo que «Hay ciertas dificultades para adscribir esta doctrina al *Tractatus*. No hay nada sobre verificación sensible ahí». ¹⁶⁸ Ciertamente, a juicio de Anscombe, la metodología creada por el Círculo de Viena no se corresponde con la tesis del *Tractatus*. Tampoco va en sintonía con los objetivos de Wittgenstein en su esfuerzo por purificar la metodología filosófica:

‘La psicología no es más semejante a la filosofía que cualquier otra ciencia natural. La teoría del conocimiento es filosofía de la psicología’ (4.1121). En este pasaje Wittgenstein está tratando de romper el control dictatorial sobre el resto de la filosofía que por largo tiempo ha sido ejercido por lo que se llama teoría del conocimiento—esto es, por la filosofía de la sensación, percepción, imaginación, y, en general, de la experiencia. No tuvo éxito. Él y Frege evitaron hacer de la teoría del conocimiento la teoría cardinal de la filosofía simplemente al no alimentarla; al no hacer ninguna, y concentrándose en la filosofía de la lógica. Sin embargo la influencia del *Tractatus* produjo el positivismo lógico, cuya doctrina principal es el ‘verificacionismo’; y en esa doctrina la teoría del conocimiento una vez más reinó, y una posición prominente se le dio a la prueba sobre la significación por el requisito de observaciones que pudieran verificar una afirmación.¹⁶⁹

¹⁶⁷ibíd.

¹⁶⁸ ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 150: There are certain difficulties about ascribing this doctrine to the *Tractatus*. There is nothing about sensible verification there.

¹⁶⁹ibíd., 152: ‘Psychology is no more akin to philosophy than any other natural science. Theory of knowledge is the philosophy of psychology’ (4.1121). In this passage Wittgenstein is trying to break the dictatorial control over the rest of philosophy that had long been exercised by what is called theory of knowledge—that is, by the philosophy of sensation, perception, imagination, and, generally, of ‘experience’. He did not succeed. He and Frege avoided making theory of knowledge

La influencia del Círculo de Viena, sin embargo, fue notable y las posturas de las reflexiones sucesivas fueron diversas. A. Flew propuso que dado que el lenguaje teológico no es falseable, tampoco es susceptible de afirmar alguna verdad o conocimiento proposicional.¹⁷⁰ R.M.Hare consideró el lenguaje religioso como uno evocativo, más que informativo.¹⁷¹ Van Buren consideró artificial la posibilidad de un antagonismo entre la Ciencia y la Teología puesto que:

el lenguaje de la Ciencia y el de la teología pertenecen a dos ámbitos tan distintos entre sí —equívocos— que al carecer de una semántica común, hasta la rivalidad resultaría artificial. Poniendo un ejemplo analógico: igual que no es posible oponer “voltios” a “sentimientos”, no es posible hacer entrar en conflicto la Ciencia con la Metafísica. ¿Es en verdad esto sostenible?¹⁷²

Los desafíos que representan las discusiones del Círculo de Viena vienen a ofrecernos la pregunta «¿es cognoscitivo el lenguaje religioso?». Esto no es una pregunta sobre si es significativo como lo pudiera ser el lenguaje poético o mítico, sino específicamente si es susceptible de ser verdadero o falso. ¿Existe un conocimiento religioso? ¿Cuál es su valor?¹⁷³ La pregunta se dirige específicamente hacia el lenguaje del testimonio. ¿Puede significar algo? ¿Puede comunicar un conocimiento? Un ejemplo propuesto por Anscombe tiene que ver con la ocasión de enseñar a un niño sobre la transubstanciación,

the cardinal theory of philosophy simply by cutting it dead; by doing none, and concentrating on the philosophy of logic. But the influence of the *Tractatus* produced logical positivism, whose main doctrine is 'verificationism'; and in that doctrine theory of knowledge once more reigned supreme, and a prominent position was given to the test for significance by asking for the observations that would verify a statement.

¹⁷⁰Cf. F. CONESA, *Creer y Conocer. El Valor Cognoscitivo de la Fe en la Filosofía Analítica*, (Navarra 1994), 27–30

¹⁷¹Cf. *ibíd.*, 35–36

¹⁷²PRIETO, *La Analogía Teológica*, 156

¹⁷³Cf. CONESA, *Creer y Conocer*, 23

para ello es útil señalar lo que ocurre y decir cómo está haciéndose presente Jesús y cómo hemos de reaccionar. Al hacer esto

le está enseñando una técnica, a la vez que le abre a un modo de relación con Dios y le enseña parte del mensaje revelado. Estos modos de conocimiento no solo están vinculados, sino también en una íntima relación: el saber proposicional conduce a conocer, éste a saber obrar, y viceversa.¹⁷⁴

Será en el pensamiento de Elizabeth Anscombe donde investigaremos respuestas y discusiones en torno a estas cuestiones problemáticas de la categoría del testimonio. Antes de entrar en este análisis resultará útil hacer un recorrido general por la vida, obra y pensamiento de Anscombe.

¹⁷⁴ibíd., 21

3.1 Análisis Diacrónico

3.1.1 Prophecy and Miracles

El *Philosophical Enquiry Group* se reunió anualmente entre 1954 y 1974 en el Centro de Conferencias de los Dominicos en *Spode House, Staffordshire*. Los encuentros tenían como objetivo la discusión de cuestiones relacionadas con las creencias y prácticas cristianas. Elizabeth Anscombe y Peter Geach estuvieron entre los primeros ponentes invitados y colaboraron durante los veinte años que se realizaron las conferencias.¹ Una de estas colaboraciones se encuentra en *Prophecy and Miracles*, publicado en *Faith in a Hard Ground* en 2008. Es con mucha probabilidad el texto de una ponencia ofrecida por Anscombe en la reunión del grupo en 1957.²

Anscombe introduce su contienda situando los puntos principales de su análisis en torno a tres documentos:

1. La constitución dogmática *Dei Filius*, específicamente el capítulo tercero:

¹Cf. M. GEACH y L. GORMALLY, (eds.), *Faith in a Hard Ground*, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008), x: [...] no information was found about a number of papers. Features of their physical format suggested that the group of three ('Prophecy', 'The Immortality of the soul', and 'On being in good faith', Nos. 3, 9 and 12) were all given in the late 1950s and early 1960s to the Philosophical Enquiry Group which met each year between 1954 and 1974 at the Dominican Conference Centre at Spode House in Staffordshire. [...] Among the first invitees were Elizabeth Anscombe and Peter Geach [...] The meetings focused on philosophical issues related to Christian belief and practice.

²Cf. G. E. M. ANSCOMBE, "Prophecy and Miracles", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008), nota a pie de página 20: From the undated typescript of a paper, probably delivered in 1957

Sin embargo, para que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón [cf. *Rm 12,1*], quiso Dios que a los auxilios internos del Espíritu Santo se juntaran argumentos externos de su revelación, a saber, hechos divinos y, ante todo, los milagros y profecías, que, mostrando de consuno luminosamente la omnipotencia y ciencia infinita de Dios, son signos ciertísimos y acomodados a la inteligencia de todos, de la revelación divina [*can. 3 et 4*]. Por eso, tanto Moisés y los profetas, como sobre todo el mismo Cristo Señor, hicieron y pronunciaron muchos y clarísimos milagros y profecías; y de los apóstoles leemos: «Y ellos marcharon y predicaron por todas partes, cooperando el Señor y confirmando su palabra con los signos que se seguían» [*Mc 16,20*]. Y nuevamente está: «Tenemos palabra profética más firme, a la que hacéis bien en atender como a una antorcha que brilla en un lugar tenebroso» [*2 Pe 1,19*].³

2. La advertencia del Deuteronomio:

Todo lo que yo os mando, lo debéis observar y cumplir; no añadirás ni suprimirás nada. Si surge en medio de ti un profeta o un visionario soñador y te propone: «Vamos en pos de otros dioses —que no conoces— y sirvámoslos», aunque te anuncie una señal o un prodigio y se cumpla la señal o el prodigio, no has de

³VATICANO I, “Constitución Dogmática Dei Filius”, en: H. DENZINGER y P. HÜNERMANN (eds.), *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, 2, (2000), 764-775, § 3009: Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum [cf. *Rm 12,1*] esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata [*can. 3 et 4*]. Quare tum Moyses et Prophetae, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt; et de Apostolis legimus: “Illi autem profecti praedicaverunt ubique, domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis” [*Mc 16,20*]. Et rursum scriptum est: “Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco” [*2 Pt 1,19*].

escuchar las palabras de ese profeta o visionario soñador. (Dt 13, 1–4a)

3. *On the proof of the spirit and of Power* de Lessing. Del cual considera varios puntos, pero se enfoca en su argumento central:

¿Quién lo niega —no lo hago yo— que los informes de esos milagros y profecías son tan dignos de confianza como puede ser cualquier verdad histórica? —Pero ahora: si solo son tan merecedores de confianza, ¿por qué de repente son empleados como si fueran infinitamente confiables? ¿Cómo? Al construir cosas bastante distintas, y más cosas, sobre ellos, de las que se está en autoridad de construir sobre verdades de evidencia histórica. Si ninguna verdad histórica puede ser demostrada, entonces tampoco ninguna otra cosa puede ser demostrada por medio de verdades históricas. Esto es: verdades contingentes en tanto que históricas nunca pueden llegar a ser prueba de verdades de razón en tanto que necesarias.⁴

Tras esta introducción, Anscombe comienza su discusión desenmarañando algunos puntos de los argumentos del ensayo. En su argumentación, Lessing emplea como ejemplo de verdad histórica nuestra creencia en que hubo en el pasado una persona llamada Alejandro, que conquistó casi toda Asia en corto tiempo. Entonces plantea el reto: «¿Quién, en consecuencia de esta creencia, estaría dispuesto a abjurar permanentemente de todo co-

⁴La traducción al inglés de este fragmento es de Anscombe, Cf. ANSCOMBE, "Prophecy and Miracles", 22: Who denies it —I do not— that the reports of those miracles and prophecies are just as trustworthy as any historical truth can be? —But now: if they are only so trustworthy, why are they so used as suddenly to make them infinitely more trustworthy? How? By building quite different things, and more things, on them, than one is entitled to build on historically evidenced truths. If no historical truth can be demonstrated, then neither can anything be demonstrated by historical truths. That is: accidental historical truths can never become the proof of necessary truths of reason.

nocimiento que pueda entrar en conflicto con ella?». Sugiere considerar que, después de todo, sería posible que la creencia en estas grandes conquistas podrían estar fundadas simplemente en los poemas de Quérilo que acompañó a Alejandro.⁵

Esta última propuesta resulta llamativa para Anscombe. Parece una alusión al hecho de que conocemos de Cristo por una fuente o tradición «única». Sin embargo Anscombe piensa más bien que viene a apoyar la afirmación de que las verdades históricas no pueden ser fundamentos de verdades necesarias. Una verdad metafísica o una verdad matemática no puede seguirse de un hecho histórico, éste tendría que contar con el mismo grado de certeza que estas verdades de razón; pero una verdad histórica es muy incierta, como lo serían las conquistas de Alejandro, si solo supiéramos de ellas por los poemas de Quérilo. Ahora bien, a juicio de Anscombe, esta premisa no merece gran atención. El supuesto de que cualquier cosa creíble sobre Dios tiene que ser una verdad necesaria de razón le parece una derivación de las nociones propuestas por Leibniz sobre la necesidad en relación con Dios. En adición a esto, es una premisa apoyada sobre el supuesto de que las verdades de la religión son de tal naturaleza que la razón humana podría haber llegado a pensarlas por sí misma.

Anscombe sí encuentra valor en la premisa acerca de no afirmar certezas más allá de las que las verdades históricas nos dan la autoridad de justificar. La constitución del Vaticano I habla de los milagros y profecías cumplidas como sólidos argumentos externos. ¿Puede una verdad histórica contar con certeza suficiente para representar un sólido argumento externo? No es el papel de estas manifestaciones ser una demostración que reemplace el rol del Espíritu en la fundamentación de la fe. Entonces parece que verdades his-

⁵Cf. LESSING, "Sobre la Demostración en Espíritu y Fuerza", 448

tóricas que no puedan ser estimadas más que como probabilidades podrían jugar ese papel. ¿Se podría conceder que la fe no necesita de argumentos externos ciertos para ser abrazada? ¿Podrían emplearse errores históricos y argumentaciones equivocadas como una escalera que se usa para llegar a la fe y luego se descarta? Para Anscombe sería un error pensar que una «escalera» como esta podría acercarnos adecuadamente a la fe. Aunque se descarte la idea de Lessing de que toda creencia sobre Dios tiene que ser una verdad necesaria, hay algo de valor en la idea de que una fe cierta no se puede afirmar simplemente en argumentos externos con fundamentos inciertos.

Es importante también tener en cuenta que la posición de Lessing ante el Cristianismo es incompatible con las creencias Cristianas. Emplea una analogía que ilustra su actitud:

Supongamos que se diera una verdad matemática, grande y útil, a la que su descubridor hubiera llegado siguiendo un palmario sofisma [...] ¿negaría yo por ello esa verdad y me negaría por eso a hacer uso de esa verdad? Pero ¿sería yo un ingrato calumniador del inventor, por no querer apoyarme en su agudeza, probada sí de otras maneras, para demostrar y mantener que el sofisma mediante el que dio con esa verdad no *puede* ser un sofisma?⁶

Su interés en Cristo es en la enseñanza que este maestro pueda ofrecer. Adicionalmente, su opinión es que lo que puede ser afirmado sobre Dios, no solo no pueden ser proposiciones que derivan su justificación desde afirmaciones históricas, sino que además no podrían ser afirmaciones incompatibles con lo que podría ser razonable en estimar como históricamente posible. Según esto, hace distinción entre la *religión Cristiana* y la *religión de Cristo*, atribuyendo a la *religión Cristiana* lo oscuro o confuso de la enseñanza de Cristo, y lo claro

⁶ibíd., 449

y útil a la *religión de Cristo*.

Una aclaración adicional que Anscombe destaca es que, a su juicio, Lessing exagera la certidumbre que (desde un punto de vista externo) podría tener Orígenes de los milagros y profecías cumplidas. Tanto en su tiempo como en el nuestro los milagros serían hechos completamente extraordinarios y serían estimados por los escépticos con tanta incredulidad entonces como ahora, mientras que los Católicos los aceptan.

Hechas estas consideraciones preliminares, Anscombe estudia el argumento central establecido por Lessing. Su impresión es que la objeción de Lessing consiste fundamentalmente en: «Pero estas cosas *pueden* no ser verdad, ¿cómo puedo emplearlas para apoyar el cristianismo?». El argumento es útil, puesto que no se orienta a atacar la veracidad de los milagros o cumplimiento de profecías que han quedado documentados, sino que pone en duda que estos testimonios o relatos puedan ser fundamento suficiente para sostener la creencia en el cristianismo como justificada. En esto está claramente en conflicto con la afirmación de Vaticano I.

Por su parte, la afirmación de *Dei Filius* es de extraordinario interés puesto que, a juicio de Anscombe, la experiencia más común es que creamos en las profecías cumplidas y los milagros porque creemos en la religión católica y estos forman parte de su enseñanza. Si tomamos esto en cuenta junto con la enseñanza del Deuteronomio y una reflexión razonable acerca de lo que la fe requiere, tendríamos que decir que para que se puedan tomar los milagros y las profecías cumplidas como «sólidos argumentos externos», estos tendrían que quedar determinados como tales antes de que quede afirmada la creencia en el cristianismo. Pero, ¿acaso no hay ya cierto elemento teológico en designar algo como una profecía cumplida o milagro? ¿En que situación está un juez o historiador indiferente de la religión que recibe noticias

de un milagro o de profecías cumplidas? ¿Pueden ser éstos sólidos argumentos externos para creer en la religión católica?

El análisis de Anscombe se desarrollará en torno a la posibilidad de sostener creencias ciertas teniendo como fundamento los informes de milagros; o la certeza de los relatos históricos; o las profecías cumplidas que puedan ser consideradas claras por su antigüedad, prioridad y realización.

En cuanto a los informes de milagros, Anscombe sostiene con Lessing que estos no apelarían a un juez que sea externo a las creencias religiosas. Podemos estimar la resurrección de Cristo como el signo principal empleado por la apologética. A la noticia de este milagro Lessing le concede tanta certeza como la que pueda tener un dato histórico, Anscombe, sin embargo, no está de acuerdo con esto. Le parece que no es irrazonable decir:

Dios sabe qué ocurrió para que se produjera esta creencia; yo no lo sé. Además conozco muy poco de lo que ocurre en las mentes humanas en los orígenes de abrazar una creencia religiosa nueva, como para sacar alguna conclusión [...] de las subsiguientes misiones de los Apóstoles [...] o de la repentina aparición y crecimiento de una nueva religión, de lo que después de todo es todo de lo que estoy perfectamente segura. Sí conozco una cosa: las religiones nuevas a veces se propagan como el fuego. Cómo funciona esto, y cómo queda establecido en ellas es oscuro. Concedo que esta es una religión impresionante también; pero ha tenido una religión impresionante tras ella: la del Antiguo Testamento. Recuerda que las creencias de eventos milagrosos en conexión con los fundadores o héroes de una religión son bastante comunes. Lo mayor que puedo conceder es que la noticia es bastante como si estas cosas hubieran ocurrido: ¡el modo no es

legendario, aunque la materia sí!⁷

Aquí la cuestión importante para Anscombe es cómo ha llegado a ocurrir que estos informes aparentemente fácticos hayan llegado a quedar escritos y transmitidos de este modo y qué tipo de hipótesis podría explicar este hecho. Si efectivamente estos hechos han ocurrido, ¿de qué naturaleza esperaríamos que fueran los documentos y noticias que nos los transmiten? Sin embargo, no sería razonable pedir a un historiador indiferente que resuelva este problema, sobre cómo han llegado a existir estos documentos y tradiciones, no sería irrazonable para él dejar sin respuestas estas preguntas.⁸

En donde Elizabeth estima que Lessing no tiene razón es en decir que ninguna certeza histórica puede ser suficientemente fuerte como para tener un peso absoluto. Lessing hace alusión al error que puede suponer saltar desde verdades históricas a conclusiones que son verdades de una clase distinta, pero da importancia también a esta otra cuestión sobre la fuerza que puede tener una afirmación histórica para justificar nuestras creencias. Si es la fuerza de la certeza lo que se está realmente poniendo en duda, le parece a Anscombe que no es cierto que la certeza histórica sea siempre demasiado débil como para fundamentar una certeza absoluta.

Lessing concede a un dato histórico como la existencia de Alejandro Magno el grado de certeza de probabilidad. Anscombe juzga que la probabi-

⁷ANSCOMBE, "Prophecy and Miracles", 26: 'Heaven knows what happened to produce this belief; I do not. And I know much too little about what may go on in human minds in the origins of embracing a new religious belief, to draw any conclusions (as I am so often pressed to do) from the subsequent careers of the Apostles (supposing them to be truly related in the main) or from the sudden appearance and growth of a new religion, which after all is all I am really perfectly certain of. I do know one thing: new religions sometimes spread like wildfire. How this works, and how it gets established in them is obscure. I concede that this is an impressive religion too; but then it had a very impressive religion behind it: that of the Old Testament. Remember that beliefs in miraculous events in connexion with the founders and heroes of religion are quite common. The most I can grant is that the record is quite as if these things had happened: the manner is not legendary, though the matter is!'

⁸Cf. *ibid.*, 37: it is not reasonable to ask an indifferent historian to solve this problem, of how such records came to be written; he can reasonably just leave it unsolved.

lidad, en oposición a la total certeza, entra en juego más tarde para un dato como este. Así afirma: «No me importaría arriesgar cualquier cosa en la existencia de Alejandro, o renunciar para siempre a cualquier ofrecimiento de aparente conocimiento que entre en conflicto con esto.»⁹ Donde empezaríamos a hablar en términos de probabilidad sería si nos preguntamos a quién nos referimos por «Alejandro», si en algún momento fue reemplazado por un impostor, por ejemplo, pero acerca de la existencia de Alejandro la certeza es de mayor grado. En definitiva, no todos los datos históricos tienen el mismo grado de certeza, y es un error no distinguir el valor fundamental que llegan a tener ciertas afirmaciones históricas; en palabras de Anscombe: «Estoy opuesta a su modo de amontonar todo lo histórico como de inferior certeza a mi propia experiencia».¹⁰

Para Anscombe hay proposiciones históricas que forman parte del conocimiento común de tal manera que no se pueden poner en duda sin más, puesto que si se duda de una proposición tan presente en el conocimiento general se hace imposible afirmar el conocimiento que pueda ofrecer del todo cualquier otra evidencia histórica. Es así que podríamos dudar de una experiencia personal, es probable que lo que creemos conocer por nuestra experiencia no haya sido tal, «mientras que cosas que hagan remotamente probable que no hubo un Alejandro son inconcebibles».¹¹ Esto se debe a que:

no podría haber razón alguna para pensar que sabemos qué podría sugerir del todo cualquier evidencia histórica, si un amplio rango de cosas en la historia no fuera del todo sólido. La experiencia, a no ser que sea hecha cierta por definición, no es mayor, sino de menor cer-

⁹ibíd., 26: I should not mind staking anything whatever on the existence of Alexander, or forswearing for ever any preferred appearance of knowledge that conflicted with it.

¹⁰ibíd., 27: I object to his lumping together everything historical as of inferior certainty to my own experience

¹¹ibíd.: whereas things making it remotely probable that there was no Alexander are inconceivable

teza; y lo que yo juzgo desde la experiencia puede, en parte, ser con mayor facilidad incorrecto.¹²

Ahora bien, ¿qué solidez tienen los datos históricos relacionados con Cristo?. Que Jesús existió, y predicó como lo hacían los profetas del Antiguo Testamento, y que fue al menos ostensiblemente crucificado bajo la autoridad romana y que los creyentes lo tomaron como el Mesías y el Hijo de Dios y creyeron que resucitó de los muertos; estos datos históricos cuentan con la solidez antes descrita. Que Jesús declaró ser el Hijo de Dios, y que resucitó de los muertos no son sólidos de esta manera. Si algún escrito, de Tácito digamos, afirmara que los cristianos creían que Jesús se habría escondido y no moriría nunca y visitaba en secreto a los creyentes; esto no sería evidencia de las genuinas creencias de los discípulos y de que nos equivocamos en nuestras impresiones actuales de estas creencias, sino que sería evidencia de que Tácito escribió descripciones mal informadas de las creencias de los cristianos. El conocimiento histórico general de las creencias de los cristianos de entonces sería la medida para juzgar el escrito de Tácito y no al revés.

Hay ciertas afirmaciones históricas que son sólidas y que pueden emplearse como justificación suficiente para certezas absolutas. Algunos datos relacionados con Jesús pueden ser valorados así y por tanto no pueden ponerse en duda sin más. Otras afirmaciones históricas sobre Jesús que no tienen esta solidez, sin embargo tampoco pueden ser razonablemente afirmadas como falsas. El hecho de la muerte, la ausencia de su cuerpo en el sepulcro, su reaparición tras la muerte, y también su declaración de ser el Hijo de Dios:

estas pertenecen al amplio campo de afirmaciones históricas de las

¹²ibíd.: there could be no reason to think one knew what any historical evidence suggested at all, if a great range of things in history were not quite solid. Experience, unless it is made right by definition, is not more but less certain; and what I judge from experience may, some of it, more easily be wrong.

cuales sería ciertamente absurdo afirmar certeza, pero el tiempo para refutarlas ya ha pasado [...] con estas no hay peligro de toparse con algo que las contradiga, y la mayor parte de ellas debe ser verdadera: pero de alguna en particular, no podemos decir que es perfectamente cierta. Podemos destacar que la muerte de Cristo sería refutada, en circunstancias ordinarias, justo por su reaparición en vida.¹³

Anscombe piensa que Lessing no está consciente de la existencia de esta clase de aserciones.

Tras estos análisis sobre las noticias de milagros y la fuerza de la certeza histórica, Anscombe dirige su discusión hacia las profecías. En el centro de su reflexión está el requisito propuesto por Lessing:

para poder decir 'Esto fue predicho, y ocurrió' tendríamos que juzgar que lo ocurrido, no solo puede ser descrito por las palabras que aparecen en la predicción, sino que es lo que fue predicho de hecho: de otro modo 'realización' es igual a 'aplicabilidad de estas palabras'; y ¿puede no ser esto simplemente un accidente?¹⁴

Anscombe sostiene que hay dificultades especiales acerca de la noción de la aplicabilidad de las palabras proféticas como *accidental*.

Elizabeth ofrece una ilustración para esto. Un personaje en una obra teatral se presenta como un personaje del pasado y describe hechos históricos de épocas posteriores a la suya y que nosotros conocemos, el efecto

¹³ibíd., 28: these belong to the very large realm of historical assertions which it would indeed be absurd to claim certainty for, but the time for disproving which is past [...] with them there is no danger of running up against a disproof of them, and the greater part of them must be true: but of any particular one, we cannot say it is perfectly certain. We may note that the death of Christ would be refuted, in normal circumstances, just by his reappearance alive.

¹⁴ibíd., 29: in order to say 'This was predicted, and it happened' we have to judge that the thing that happened, not merely was describable in the words occurring in the prediction, but was what was predicted: otherwise 'fulfilment' equals 'applicability of these words'; and can't this just be an accident?

sería ficticio, lo que el autor quiere decir estaría claro. Sin embargo, si sale a relucir que estas afirmaciones fueron realmente hechas por una persona en el pasado, entonces al instante se convierten en palabras vagas y problemáticas.

Esto es un punto lógico: de las muchas, muchas afirmaciones que podríamos hacer ahora acerca del presente o del pasado, las cuales tienen un sentido claro, por mucho la mayoría se vería irremediabilmente oscura si hubiera sido dicha antes, sobre el futuro: incluso aquellas que contienen nombres propios¹⁵

Anscombe insiste en distinguir que las afirmaciones sobre el pasado o el presente no significan de la misma manera que afirmaciones sobre el futuro. En este sentido, si alguien afirmara un hecho verdadero del pasado y resulta que ignoraba que había ocurrido, entonces es solo un accidente que sus palabras aplicaran; «pero es imposible conocer el futuro del mundo y de los asuntos humanos; así que esta prueba de accidente no puede ser hecha».¹⁶ La pregunta acerca de lo que un profeta quiso decir o qué tuvo en la mente cuando afirmó lo que predijo es sin sentido: «Este punto merece insistencia: alguien que cree en la posibilidad de la 'precognición' como comparable a la memoria queda así hecho incapaz de entender del todo la naturaleza de la profecía.»¹⁷

La imposibilidad de especificar con certeza qué quiso decir el profeta, o que tenía en la mente al profetizar, impone una restricción severa al campo de lo que pueda considerarse incluso como posible profecía. Quedaría limitado a predicciones con nombres propios y predicados con un sentido bastante definitivo. La consecuencia de esto es importante:

¹⁵ibíd., 31: This is a logical point: of the many, many utterances we might make now about the present or the past, which have a good sharp sense, by far the greater number would look hopelessly obscure if said earlier, of the future: even ones with proper names

¹⁶ibíd., 29: but it is impossible to know the future of the world and of human affairs; so this test for accident cannot be made

¹⁷ibíd.: This point needs stressing: someone who believes in a possibility of 'precognition' comparable to memory is thereby rendered incapable of understanding the nature of prophecy at all

Estas consideraciones resultan en un punto interesante: el principio crítico de que los escritos proféticos tienen que haber sido claramente inteligibles en su propio tiempo es *en sí mismo* una negación de la posibilidad de todo menos un restringido tipo de profecía.¹⁸

Teniendo estas cosas en cuenta habría que decir que para casi todas las profecías, tenerlas por cumplidas es interpretarlas, y la clave para interpretarlas es una noción teológica.

Aquí podríamos preguntarnos «¿por qué me tendría que impresionar la profecía?», «¿por qué debería de interesarme?». La respuesta a esto tiene que ver con el sentido o significado teológico de la profecía. «una profecía cumplida, o un milagro realizado, es supuesto que *testifica* algo».¹⁹ Una predicción cumplida que no testifica nada además de que lo predicho se realizó, no tiene sentido profético. Esta consideración nos trae a una última afirmación relacionada con la profecía.

Hay un sentido adicional a la noción de «accidental» distinto del empleado por Lessing. Decir que el cumplimiento de una predicción «fue accidental» puede ser decir «esto no fue una profecía». Si alguien afirma algo sobre el futuro, a modo de ilustrar algo en una discusión, por ejemplo, y se cumple la predicción, entonces hay algo de sentido en afirmar que «el cumplimiento fue accidental». Pero si esto mismo se afirmara como una profecía, entonces decir «fue accidental que se cumpliera» puede significar que el hecho cumplido no fue lo que quiso decir la persona, como afirmó Lessing, o que «no reconocemos que esto sea profecía, donde 'profecía' tiene un sentido *teológico*».²⁰

¹⁸ibíd., 31: This considerations result in an interesting point: the critical principle that prophetic writings must have been clearly intelligible in their own times is *itself* a denial of the possibility of all but prophecy of a very restricted type

¹⁹ibíd., 32: a prophecy fulfilled, or a miracle done, is supposed to *attest* something

²⁰ibíd., 34: we do not allow this to be prophecy, where 'prophecy' has a *theological* meaning

Después de este análisis Anscombe plantea algunas conclusiones. Se enfoca en el contraste entre dos situaciones desde las que una persona podría acercarse al argumento de las profecías y milagros. En primer lugar, como ha insistido, un observador imparcial e indiferente solo tendría delante suyo como datos seguros algunas profecías dispersas relacionadas con personas y ciudades y también noticias de milagros y de cumplimiento de profecías que sería absurdo pretender que debería de estimar como ciertamente verdaderas. En segundo lugar la situación en la que, a juicio de Anscombe, ha de hallarse alguien que pueda ser interpelado por el argumento de los milagros y profecías: «Solo si un hombre queda impresionado por el Antiguo Testamento, hasta tal punto que esté inclinado a tomarlo como su maestro, tiene el argumento desde las profecías y los milagros algún peso serio.»²¹

3.1.2 Hume and Julius Caesar

Los artículos *Hume and Julius Caesar* y “*Whatever has a beginning of existence must have a cause*”: *Hume’s Argument Exposed* de Anscombe, fueron publicados en la revista académica *Analysis* en octubre de 1973 y abril de 1974 respectivamente. Ambos están relacionados por el tema de la causalidad en Hume. En el trasfondo de los dos artículos está otro documento no publicado hasta 2011 con el título *Hume on causality: introductory*.

Anscombe again and again found in Hume a starting point for her discussions; and we must not be misled by her frequent dissent from his views into thinking of her as ‘anti-Humean’. Indeed, in her treatment of the topic of causation Anscombe can even be seen as continuing Hume’s work—as out-Huming Hume. teichmann 177

²¹: Only if a man is impressed by the Old Testament, to the extent of being inclined to take it as his teacher, has the argument from prophecies and miracles any serious weight.

Una de las actitudes características de Anscombe es su tendencia a quedar atraída por preguntas que representan cuestiones profundas, incluso en discusiones cuyos argumentos, método o conclusiones no le parecen tan interesantes.

Un autor que suele tener este efecto en ella es Hume. En *Modern Moral Philosophy* dice:

Las características de la filosofía de Hume que he mencionado, como muchas otras de sus características, me hacen inclinarme a pensar que Hume era un simple —brillante— sofista; y sus procedimientos son ciertamente sofísticos. Sin embargo me veo forzada, no a retractarme, sino a añadir a este juicio por la peculiaridad del filosofar de Hume: a saber, que aunque llega a sus conclusiones —con las que está enamorado— por métodos sofísticos, sus consideraciones constantemente abren problemas bien profundos e importantes. Frecuentemente es el caso que en el acto de exhibir la sofística uno se encuentra a sí mismo notando temas que merecen mucha exploración: lo obvio queda necesitado de investigación como resultado de los puntos que Hume pretende haber hecho.²²

En el artículo *Hume and Julius Caesar* la discusión que capta el interés de Anscombe se encuentra en la sección IV de la tercera parte del *Treatise of Human Nature* sobre el tema de la justificación de nuestro creer en cuestiones que están más allá de nuestra experiencia y memoria. Anscombe cita el texto

²²**anscombe1981mmph**: The features of Hume's philosophy which I have mentioned, like many other features of it, would incline me to think that Hume was a mere —brilliant— sophist; and his procedures are certainly sophistical. But I am forced, not to reverse, but to add to this judgement by a peculiarity of Hume's philosophizing: namely that, although he reaches his conclusions —with which he is in love— by sophistical methods, his considerations constantly open up very deep and important problems. It is often the case that in the act of exhibiting the sophistry one finds oneself noticing matters which deserve a lot of exploring: the obvious stands in need of investigation as a result of the points that Hume pretends to have made.

de Hume como sigue:

Cuando inferimos efectos partiendo de causas debemos establecer la existencia de estas causas...ya sea por la percepción inmediata de nuestra memoria o sentidos, o por la inferencia partiendo de otras causas; causas que debemos explicar de la misma manera por una impresión presente, o por una inferencia partiendo de sus causas, y así sucesivamente hasta que lleguemos a un objeto que vemos o recordamos. Es imposible para nosotros proseguir en nuestras inferencias al infinito, y lo único que puede detenerlas es una impresión de la memoria o los sentidos más allá de la cual no existe espacio para la duda o indagación.²³

Ya en la sección II de esta misma parte del *Treatise*, Hume ha planteado cómo es la causalidad la conexión que nos asegura la existencia o acción de un objeto que es seguido o precedido por la existencia o acción de otro.²⁴ Ahora en la sección IV esta relación de causa y efecto será tomada como un principio de asociación de ideas según el cual es posible inferir desde la impresión de alguna cosa, una idea sobre otra cosa.

Desde esta noción de causalidad se explica la posibilidad de acceder a hechos más allá de nuestra experiencia; estos son inferencias de efectos desde sus causas. De este modo: «Para Hume, la relación de causa y efecto es el único puente por el que se puede alcanzar creer en cuestiones más allá

²³ **anscombe1981hjc** When we infer effects from causes, we must establish the existence of these causes...either by an immediate perception of our memory or senses, or by an inference from other causes; which causes we must ascertain in the same manner either by a present impression, or by an inference from their causes and so on, until we arrive at some object which we see or remember. 'Tis impossible for us to carry on our inferences *in infinitum*, and the only thing that can stop them, is an impression of the memory or senses, beyond which there is no room for doubt or enquiry. (Selby-Bigge's edition, pp. 82–3)

²⁴ Cf. *Treatise* Sección II Parte III: 'Tis only causation, which produces such a connexion, as to give us assurance from the existence or action of one object, that 'twas follow'd or preceded by any other existence or action; nor can the other two relations be ever made use of in reasoning, except so far as they either affect or are affected by it.

de nuestras impresiones presentes o memorias.»²⁵

El paso adicional que Hume propone en esta sección es que al realizar estas inferencias es necesario establecer la existencia de las causas por medio de la percepción inmediata de los sentidos o por medio de una ulterior inferencia. Sin embargo, el establecimiento de la existencia de estas causas por medio de inferencias no puede continuar infinitamente, sino que tiene que llegar a una impresión de la memoria o los sentidos que sirva de justificación o fundamento definitivo.

Para ilustrar este paso, Hume hace una invitación interesante: «elegir cualquier punto en la historia, y considerar por qué razón lo creemos o rechazamos.»²⁶ Acerca de una creencia histórica se nos invita a considerar sobre qué se sostiene su justificación. ¿Cuál es su fundamento?:

Así, creemos que César fue asesinado en el Senado en los idus de Marzo; y esto porque el hecho está establecido basándose en el testimonio unánime de los historiadores, que concuerdan en asignar a este evento este tiempo y lugar precisos. Aquí ciertos caracteres y letras se hallan presentes a nuestra memoria o sentidos; caracteres que recordamos igualmente que han sido usados como signos de ciertas ideas; y estas ideas estuvieron ya en las mentes de los que se hallaron inmediatamente presentes a esta acción y que obtuvieron las ideas directamente de su existencia; o fueron derivadas del testimonio de otros, y éstas a su vez de otro testimonio, por una graduación visible, hasta llegar a los que fueron testigos oculares y espectadores del suceso. Es manifiesto que toda esta cadena de argumentos o conexión

²⁵**anscombe1981hjc**: For Hume, the relation of cause and effect is the one bridge by which to reach belief in matters beyond our present impressions or memories.

²⁶**humetreatise**: chuse any point of history, and consider for what reason we either believe or reject it.

de causas y efectos se halla fundada en un principio en los caracteres o letras que son vistos o recordados y que sin la autoridad de la memoria o los sentidos nuestro razonamiento entero sería quimérico o carecería de fundamento.²⁷

Anscombe comienza por reaccionar afirmando: «Esto no es inferir efectos partiendo de sus causas, sino más bien causas desde los efectos.»²⁸ Es decir, el ejemplo histórico de Hume consiste en una inferencia de la causa original, el asesinato de Julio César, desde su efecto remoto que es nuestra percepción en el presente. Creemos en el asesinato de César porque lo inferimos como la causa última en una cadena causal que llega hasta nuestra percepción de ciertas oraciones que leemos. El hecho de que estemos leyendo esta información es la percepción que justifica la creencia de que hay una cadena de causas y efectos que tiene como efecto esta experiencia. Esta inferencia pasa a través de una cadena de efectos de causas, que son efectos de causas... ¿Dónde empieza la cadena? La respuesta parece ser nuestra percepción presente. ¿Cómo hemos de entender, entonces, el argumento de que la cadena no puede continuar infinitamente? La propuesta de Hume es que la cadena ha de terminar en una impresión que no deje lugar a dudas o búsqueda mas allá, sin embargo, la cadena termina en el asesinato de Julio César, no en nuestra percepción. La imagen que Hume pretende ofrecer es la de una cadena fijada en sus dos extremos por algo distinto a los eslabones que

²⁷ **humetratise**: Thus we believe that Cæsar was kill'd in the senate-house on the ides of March; and that because this fact is establish'd on the unanimous testimony of historians, who agree to assign this precise time and place to that event. Here are certain characters and letters present either to our memory or senses; which characters we likewise remember to have been us'd as the signs of certain ideas; and these ideas were either in the minds of such as were immediately present at that action, and receiv'd the ideas directly from its existence; or they were deriv'd from the testimony of others, and that again from another testimony, by a visible gradation, 'till we arrive at those who were eye-witnesses and spectators of the event. 'Tis obvious all this chain of argument or connexion of causes and effects, is at first founded on those characters or letters, which are seen or remember'd, and that without the authority either of the memory or senses our whole reasoning wou'd be chimerical and without foundation.

²⁸ **anscombe1981hjc**: This is not to infer effects from causes, but rather causes from effects.

la componen, sin embargo, no lo logra, más bien parece describir un voladizo, una estructura apoyada en un punto, pero sin apoyo en el otro extremo.

La afirmación «Es imposible para nosotros proseguir en nuestras inferencias al infinito»²⁹ viene a significar, según la interpretación de Anscombe, que «la justificación de los fundamentos de nuestras inferencias no pueden continuar al infinito».³⁰ El argumento aquí mas bien es que tiene que haber un punto de partida para la inferencia de la causa original. La relación de inferencias propuesta por Hume en su ilustración acabaría siendo una inferencia hipotética según su propia definición. Anscombe explica diciendo:

Tendríamos que suponer que comenzamos con la idea familiar, meramente como una idea, de que César fue asesinado. Ahora si preguntamos por qué lo creemos hemos de, como hace Hume, señalar al testimonio histórico (los 'caracteres y letras'), lo cual en este punto no figura como lo que detiene que la inferencia siga al infinito. Sin embargo, si queremos explicar la conexión tenemos que formular la idea de la muerte del Cesar siendo recordada por testigos; y esos recuentos siendo recibidos por otros, quienes transmitieron un informe...etc. Aquí estamos realmente razonando desde la idea de una causa original a la idea de un efecto; estamos 'infiriendo efectos de causas', pero solo en el sentido de pasar de la idea de la causa a la idea del efecto.³¹

Desde este análisis, Anscombe resume lo argumentado por Hume en

²⁹'Tis impossible for us to carry on our inference in infinitum

³⁰the justification of the grounds of our inferences cannot go on in infinitum

³¹hume in causality: We must suppose ourselves to start with the familiar idea, merely as idea, of Caesar having been killed. Now if we ask why we believe it we shall, as Hume does, point to historical testimony (the 'characters and letters'), which doesn't at this point figure as what stops inference going on ad infinitum. However, if we want to explain the connection we shall form the idea of Caesar's death being recorded by eyewitnesses; and these records having been received by others, who transmitted an account ... etc. Here we really are arguing from the idea of an original cause to the idea of an effect; we are 'inferring effects from causes', though only in the sense of passing from the idea of the cause to the idea of the effect.

cuatro partes:

Primero, una cadena de razones para una creencia debe terminar en algo que se cree sin estar fundado en alguna otra cosa. Segundo, la creencia última debe ser de una naturaleza distinta a las creencias derivadas: Tiene que ser creencia perceptual, creer en algo percibido, or recordado en el presente. Tercero, la justificación inmediata de una creencia p , si la creencia no es una percepción, será otra creencia q , la cual se sigue, en la misma medida que implica, a p . Cuarto, creemos por inferencia a través de los eslabones en una cadena de relato.

Hay un corolario implícito: cuando creemos en información histórica perteneciente a un pasado remoto, creemos que ha habido una cadena de relato.³²

Sin embargo, Anscombe considera que esta no es la manera adecuada de establecer esta relación. Mas bien:

*Si los relatos escritos que vemos ahora son fundamento para nuestro creer, estos son primero y ante todo fundamento para la creencia en el asesinato de Cesar, creencia en que el asesinato es un pedazo sólido de historia. Entonces nuestra creencia en ese evento original es fundamento para el creer en mucha de la transmisión intermedia.*³³

¿Por qué creemos que hubo testigos del asesinato? Ciertamente porque cree-

³²humeandjulius 88: First, a chain of reasons for a belief must terminate in something that is believed without being founded on anything else. Second, the ultimate belief must be of a quite different character from derived beliefs: it must be perceptual belief, belief in something perceived, or presently remembered. Third, the immediate justification for a belief p , if the belief is not a perception, will be another belief q , which follows from, just as much as it implies, p . Fourth, we believe by inference through the links in a chain of record

There is an implicit corollary: when we believe in historical information belonging to the remote past, we believe that there has been a chain of record

³³hjc 88: *If the written records that we now see are grounds of our belief, they are first and foremost grounds for belief in Caesar's killing, belief that the assassination is a solid bit of history. Then our belief in that original event is a ground for belief in much of the intermediate transmission.*

mos que hubo un asesinato. La creencia de que hubo testigos es inferida de la creencia en el hecho.

Anscombe compara este modo de entender la cadena de transmisión de información histórica a nuestra creencia en la continuidad espacio-temporal. Si reconocemos en una ocasión a una persona conocida como alguien que vimos la semana pasada, nuestra creencia en que es la misma persona no es una inferencia de otra creencia acerca de la continuidad espacio-temporal de un patrón humano desde ahora hasta entonces, sino que más bien nuestra creencia en la continuidad espacio-temporal está inferida del reconocimiento de la identidad de la persona. Sin embargo, una evidencia sobre una interrupción en la continuidad sí alteraría nuestra creencia en la identidad.

Elizabeth entonces concluye que:

La creencia en los registros de la historia consiste en general la creencia de que ha habido una cadena de tradición de informes y registros que van hacia el conocimiento contemporáneo; no es una creencia en hechos históricos por una inferencia que pasa por los eslabones de una cadena como esta. Como mucho, esto sería muy raramente el caso.³⁴

Ahora bien, como se ha dicho antes, el interés de Anscombe no está simplemente en mostrar en qué se equivoca Hume, sino que considera que la cuestión toca el nervio de un problema con cierta profundidad: «El problema interesante que surge, entonces, es por qué las cosas que se nos dicen y los escritos que vemos son puntos de partida para nuestro creer en eventos distantes y así también en la cadena del relato intermedia.»³⁵

³⁴hjc 89: Belief in recorded history is on the whole a belief that there has been a chain of tradition of reports and records going back to contemporary knowledge; it is not a belief in the historical facts by an inference that passes through the links of such a chain. At most, that can very seldom be the case.

³⁵causality in hume 2855: The interesting problem that arises, then, is why the things we are

Para discutir esta cuestión Anscombe recurre a las reflexiones de Wittgenstein en *On Certainty*. La motivación para estos escritos de Wittgenstein son las propuestas de Moore en *Proof of the External World* y *Defence of Common Sense*. En estas obras sostiene que hay una serie de proposiciones que conocemos con seguridad, como «Aquí hay una mano, y aquí otra», o «La tierra ha existido por largo tiempo antes de mi nacimiento» y «Nunca he estado lejos de la superficie de la tierra». Estas reflexiones ocuparon a Wittgenstein durante los últimos años de su vida.³⁶

Un tema que aparece en esta discusión de Wittgenstein es que la justificación semántica, relacionada con el uso correcto del lenguaje, y la justificación epistémica, relacionada como tal con el afirmar la verdad, están más unidas entre sí de lo que se piensa. Según esto:

Wittgenstein nos invita a ver las reglas que gobiernan el uso correcto de las palabras como comparables con las reglas que gobiernan la aceptación o rechazo de las creencias (que desde luego son ellas mismas paradigmáticamente expresadas en palabras); una 'cosmovisión' está determinada tanto por nuestro lenguaje y su esquema conceptual relacionado como por lo que ordinariamente expresamos como nuestro conocimiento de las cosas. Los dos aspectos de la cosmovisión, los dos tipos de justificación, quedan unidos en el fenómeno de la certeza. [...] Una dirección hacia la que estos pensamientos parecen dirigirnos es a considerar ciertas cosmovisiones, o colecciones de creencias, o creencias generales, como no más susceptibles de justificación racional o crítica que la que tienen los conceptos.³⁷

told and the writings that we see are the starting points for our belief in the far distant events and so in the intermediate chain of record.

³⁶Cf. preface *On certainty*

³⁷teichmann 213: Wittgenstein invites us to view the rules governing the correct use of words as comparable to the rules governing the acceptance or rejection of beliefs (which are themselves of course paradigmatically expressed in words); a 'world view' is determined as much by our language

Anscombe aplica las lecciones de *On Certainty* al conocimiento histórico en la línea propuesta por Hume: “elegir cualquier punto en la historia, y considerar por qué razón lo creemos o rechazamos”. Elegir o rechazar una creencia como la propuesta implica la identificación de una justificación suficiente, y aquí esta búsqueda está regida por reglas comparables al correcto uso de las palabras. Los dos puntos principales destacados por Anscombe serán:

La opinión filosófica de Hume era que estos fundamentos-sin-fundamento definitivos eran impresiones de los sentidos. Pero yo digo que son ese tipo de creencias de las cuales uno dice ‘¡Todo el mundo sabe eso!’ o ‘¡Todo el que sabe algo de ese tema, sabe eso!’.³⁸

Junto a esto, es también parte de su argumento:

la declaración de que puede ser concebido que aparezca evidencia que mostrara que nunca ha habido una persona como Julio César no es suficiente hasta que se den detalles acerca del tipo de evidencia que ésta pudiera ser. Si intentamos hacer esto, sin embargo, lo más probable es que fracasemos.³⁹

and its attendant conceptual scheme as by what we would ordinarily term our knowledge of things. The two aspects of world view, the two kinds of justification, come together in the phenomenon of certainty. ‘I am sure’, ‘I cannot doubt’ are related to ‘It must be’, which expression can be prefixed to any statement of conceptual truth. One direction in which these thoughts seem to take us is towards regarding certain world views, or sets of beliefs, or very general beliefs, as no more susceptible of rational justification or criticism than are concepts. –This is just how we go on’ looks to be the final answer to a series of –Why?’ questions; and a language–game or practice can appear to be sealed off from external assessment. An appeal to the objective measure of Reality is empty in this context; we can of course –cite reality’ when giving reasons in justification of a belief or practice, but that our reasons count as good reasons is determined by norms or rules of reasoning whose status as rules depends on the existence of a surrounding language–game.

³⁸grounds of belief 183: Hume’s philosophical opinion was that these ultimate groundless grounds were sense impressions. But I say that they are such beliefs as those of which one will say ‘Everyone knows that!’ or ‘Everyone who knows anything on such matters at all, knows that!’

³⁹Leichmann 224: the mere statement that we can conceive of evidence turning up which showed there had never been such a person as Julius Caesar is no good until details are given of what sort of evidence that might be. If we try to do this, however, we are likely to fail.

Para entender su primera propuesta será útil recurrir a su explicación de este punto como está planteado en *On Certainty*:

Encontrar fundamentos, examinar, probar, razonar, confirmar, verificar son todos procesos que corresponden, diríamos, dentro de una u otra práctica lingüística viva de las que tenemos. Hay supuestos, creencias, que son 'fundamentos inmovibles' de estos modos de proceder. Con esto, Wittgenstein se refiere solamente a que son un fundamento que no es modificado por esos procesos.⁴⁰

En estos procesos o actividades hay proposiciones que sirven como bisagras, donde se apoya el movimiento del discurrir. Como tal, son creencias que si se ponen en duda impiden el progreso del razonamiento. Estas creencias son esas que forman parte del conocimiento común. En ese sentido, afirmar «aquí está mi mano» no es sostener algo sobre el estado de las cosas en el mundo, sino establecer unas reglas para la discusión. Por otra parte, poner en duda que tengo mi mano aquí delante supondría tratar con escepticismo un conocimiento común de tal manera que se podría decir «si esto es dudoso, ¿qué puede ser cierto?», entonces ¿desde qué fundamento podríamos sostener una discusión o razonamiento sobre el mundo en el que «aquí está mi mano» no es cierto?

Esto mismo ocurre con la creencia en el conocimiento común de la existencia de Julio César, si nos planteamos la hipótesis de que nunca existió, nos situaríamos entre dos alternativas, ya sea

[...] decir “¿Cómo se explican todas estas referencias e implicaciones entonces?...pero, pero *pero* si dudo de la existencia de César, si digo

⁴⁰QLI, 130: Finding grounds, testing, proving, reasoning, confirming, verifying are all processes that go on within, say, one or another living linguistic practice which we have. There are assumptions, beliefs, that are 'immovable foundations' of these proceedings. By this, Wittgenstein means only that they are a foundation which is not moved by any of these proceedings.

que podría razonablemente ponerlo en tela de juicio, entonces, con la misma razonabilidad tengo que dudar de la validez de las cosas que acabo de señalar”.⁴¹

O por otra parte: «[...] podría caer en cuenta inmediatamente de que la ‘duda’ me ha encerrado en un vacío en el cual no podría producir razones por las cuales estos u otros ‘datos históricos’ son más o menos dudosos.»⁴²

Hume escoge este punto histórico porque es un conocimiento presente en su cultura con un grado particular de certeza. Podría haber sometido a prueba algún detalle del suceso y cuestionar, por ejemplo, si podría dudarse la fecha o el lugar del asesinato, sin embargo, el que ese hombre, César, existió, y su vida terminó en un asesinato: esto solo podría cuestionarlo empleando la duda Cartseiana.

Elizabeth alude a la analogía hecha por Otto Neurath en *Anti-Spengler*, donde compara el conocimiento científico con un barco en el cual los que investigan son como marinos que reconstruyen el barco en altamar, verificando y reemplazando sus piezas mientras que se navega. Entonces propone que si la ilustración implica que se puede ir examinando cada pieza y reemplazarla de tal modo que se termina con un barco distinto, la analogía no sirve: «Pues hay cosas que están sobre superficie. Una razón epistemológica general para dudar de una será razón para dudar de todas, y entonces ninguna tendría cosa alguna que sirviera para evaluarla.»⁴³

What would one REALLY have grounds for saying or thinking, in such a

⁴¹HJC 91: [...] say: “How could one explain all these references and implications, then?...but, but, *but* if I doubt the existence of Caesar, if I say I may reasonably call it in question, then with equal reason I must doubt the status of the things I’ve just pointed to”

⁴²HJC91: [...] I should realize straight away that the ‘doubt’ put me in a vacuum in which I could not produce reasons why such and such ‘historical facts’ are more or less doubtful.

⁴³HJC 92: For there are things that are on a level. A general epistemological reason for doubting one will be a reason for doubting all, and then none of them would have anything to test it by.

case?’ In many of her articles, Anscombe refers to some view as a prejudice, or apparent prejudice. When is a belief a prejudice, and when is it bedrock? When is it a questionable ‘bit of Weltanschauung’, and when a ‘hinge proposition’? The answer to these questions must in large part have to do with how much, and what sort of, detail can be plausibly put into counter-examples to, or cases against, the belief in question.

My knowledge of the things among which and the places in which I live is not so much ‘theory laden’ as ‘common-knowledge laden’. I wish to say: it is a falsification here to speak of testimony: to say, for example, that it is by testimony that I know I was born. There is something else, not testimony, though acquired by education from human beings, which is, so to speak, thicker than testimony.

The work done, people could be taught what England was (no doubt still disputing some regions). Now those who learned thereafter can hardly be said to have knowledge by testimony. They were taught to call something ‘England’—something indeed which could in large part only be defined for them by hearsay; and they so taught those who came after them. I am an heir of this tradition. Now, I know I live in England. But by testimony? Some would say so. But there is something queer about it. What do I know? That the world is divided up into countries which have names, and that the one I live in is called England and is here on the map of the globe. This involves understanding the use of the globe to represent the earth. It is rather as if I had been taught to join in doing something, than to believe something—but because everyone is taught to do such things, an object of belief is generated. The belief is so certainly correct (for it follows the practice) that it is knowledge; for here knowledge is no other than certainly correct belief in pursuit of a practice. But the connection with testimony is remote and indirect.

3.1.3 Que se puede entender de la fe sin tenerla

En Oscott College, el seminario de la Archidiócesis de Birmingham, se comenzaron a celebrar las conferencias llamadas Wiseman Lectures en 1971. Para estas lecciones ofrecidas anualmente en memoria de Nicholas Wiseman se invitaba un ponente que tratara algún tema relacionado con la filosofía de la religión o alguna materia en torno al ecumenismo.⁴⁴

El 27 de octubre de 1975, para la quinta edición de las conferencias, Anscombe presentó una lección titulada simplemente *Faith*. Allí planteaba la siguiente cuestión:

Quiero decir qué puede ser entendido sobre la fe por alguien que no la tenga; alguien, incluso, que no necesariamente crea que Dios existe, pero que sea capaz de pensar cuidadosa y honestamente sobre ella. Bertrand Russell llamó a la fe 'certeza sin prueba'. Esto parece correcto. Ambrose Bierce tiene una definición en su *Devil's Dictionary*: 'La actitud de la mente de uno que cree sin evidencia a uno que habla sin conocimiento cosas sin parangón'. ¿Qué deberíamos pensar de esto?⁴⁵

3.1.4 Descripción de 'Fe'

El objetivo de Elizabeth sitúa su investigación en un contexto específico. Pretende describir el fenómeno de la fe como uno que tiene un carácter

⁴⁴Cf. «From Our Notebook», en: *Tablet* 225.6858 (nov. de 1971), 7.

⁴⁵G. E. M. ANSCOMBE, "Faith", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008), 115: «I want to say what might be understood about faith by someone who did not have it; someone, even, who does not necessarily believe that God exists, but who is able to think carefully and truthfully about it. Bertrand Russell called faith 'certainty without proof'. That seems correct. Ambrose Bierce has a definition in his *Devil's Dictionary*: 'The attitude of mind of one who believes without evidence one who tells without knowledge things without parallel.' What should we think of this?»

de razonabilidad tal que se puede «*pensar cuidadosa y honestamente*»⁴⁶. Su estrategia, característica del tipo de análisis empleado por Wittgenstein, se muestra aquí de nuevo como una descripción de usos familiares de la palabra siendo analizada que son articulados de tal manera que los patrones de estos usos sean estudiables⁴⁷. Se enfoca en un modo antiguo de usar la palabra 'fe' en el que se le empleaba para decir 'creer a alguien que *p*'. 'Fe humana' era creer a una persona humana, 'fe divina' era creer a Dios⁴⁸. Así por ejemplo: «Abrám creyó a Dios (ἐπίστευσεν τῷ Θεῷ) y ésto se le contó como justicia»⁴⁹. De tal modo que es llamado 'padre de la fe'.⁵⁰ Este enfoque hace que la pregunta '¿qué es creer a alguien?' quede situada en el centro del análisis⁵¹, y aquí también Anscombe dedica su atención a las presuposiciones implicadas en esta creencia.

Pueden ser destacados tres movimientos principales en el análisis realizado por Elizabeth en esta investigación. Primero establece una relación entre las presuposiciones implicadas en el creer y lo que se ha llamado los preámbulos de la fe. En segundo lugar describe lo relacionado a las presuposiciones implicadas en creer a una persona humana cuando ésta comunica algo. En tercer lugar examina el fenómeno particular de creer cuando la comunicación viene de Dios.

⁴⁶ibíd.: «think carefully and truthfully»

⁴⁷Cf. G. P. BAKER y P. M. S. HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Part II: Exegesis §§1–184*, vol. 1.2, *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations: 2009), 12.

⁴⁸Cf. G. E. M. ANSCOMBE, "What Is It to Believe Someone?", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008), 2.

⁴⁹Gn 15,6

⁵⁰Cf. Rm 4 y Ga 3,7

⁵¹Cf. ANSCOMBE, "Faith", 14.

- a) Las presuposiciones del creer como descripción de la razonabilidad de la fe

A lo largo de la investigación, Anscombe recurrirá a una descripción de las presuposiciones implicadas en el creer como una descripción razonable de la fe. Su apoyo para seguir esta ruta de análisis es el recuerdo de cierta discusión, de cierta apologética⁵². Trae a la memoria que:

Hubo en una época pasada un profuso entusiasmo por la racionalidad, quizás inspirado por la enseñanza del Vaticano I contra el fideísmo, ciertamente sostenidos por la promoción de estudios neo-tomístas [...] la noticia era que la fe Cristiana Católica era *racional*, y el problema, para aquellos capaces de sentirlo como tal, era cómo era *gratuita* ⁵³.

Distintas variantes de esta enseñanza —destaca Anscombe— ofrecían distintas argumentaciones, algunas más sobrias que otras, que servían como procesos de razonamientos que ofrecían una cierta demostración de la verdad de las enseñanzas de la Iglesia⁵⁴.

⁵²Cf. ibíd., 13.

⁵³ibíd., 11: «There was in a preceding time a professed enthusiasm for rationality, perhaps inspired by the teaching of Vatican I against fideism, certainly carried along by the promotion of neo-thomist studies [...] the word was that the Catholic Christian faith was *rational*, and a problem, to those able to feel it as a problem, was how it was *gratuitous*»

⁵⁴Cf. ibíd., 12.

- b) Las presuposiciones implicadas en creer a alguien
- c) 'Creer' cuando la comunicación viene de Dios

3.1.5 ¿Qué es creer a alguien?

- a) Naturaleza de la Investigación

Es útil recordar aquí en términos generales el modo en el que Anscombe actúa en una investigación filosófica. Wittgenstein inicialmente describió el análisis del lenguaje bajo la concepción de que la lógica conforma el orden que está debajo y que sostiene todo lenguaje posible. El trabajo del filósofo es analizar el lenguaje para sacar al descubierto el orden lógico que está debajo del lenguaje ordinario y que es la forma de la realidad. Wittgenstein abandonó esta concepción; en *Investigaciones Filosóficas* exclama:

Cuanto más de cerca examinamos el lenguaje actual, más crece el conflicto entre éste y nuestro requisito. (Pues la pureza cristalina de la lógica no era, por supuesto, algo que yo hubiera *descubierto*: era un requisito.) El conflicto se hace intolerable; el requisito llega ahora a estar en peligro de tornarse vacuo. — Nos hemos situado en hielo resbaladizo donde no hay fricción, y así, en cierto sentido, las condiciones son ideales; pero también, justo por eso, no somos capaces de caminar. Queremos caminar: así que necesitamos *fricción*. ¡De vuelta al terreno escarpado!⁵⁵.

⁵⁵WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §107: «The more closely we examine actual language, the greater becomes the conflict between it and our requirement. (For the crystalline purity of logic was, of course, not something I had *discovered*: it was a requirement.) The conflict becomes intolerable; the requirement is in danger of becoming vacuous. — We have got on to slippery ice where there is no friction, and so, in a certain sense, the conditions are ideal; but also, just because of that, we are unable to walk. We want to walk: so we need *friction*. Back to the rough ground!»

Los nombres, las proposiciones, el lenguaje, no tienen una forma esencial para ser puesta al descubierto por el análisis, sino que son familias de estructuras que están a plena vista y que pueden ser clarificadas por medio de la descripción⁵⁶. Wittgenstein le «da la vuelta a la búsqueda»⁵⁷, y trata a la lógica no como lo que está debajo del lenguaje para ser descubierto, sino como «una cuadrícula que imponemos sobre los argumentos para probar y demostrar su validez»⁵⁸.

Descartada la concepción sublime de la tarea filosófica, Wittgenstein describe los problemas filosóficos como formas de malentendidos o falta de entendimiento que pueden ser disueltos por medio de descripciones de los usos de las palabras. La tarea de la filosofía es la «clarificación gramatical que disuelve la perplejidad conceptual y ofrece una visión amplia o representación estudiable de un segmento de la gramática de nuestro lenguaje»⁵⁹. Esta metodología, por tanto, no pretende ofrecer teorías explicativas fruto de la deducción o la hipótesis; tampoco pretende ofrecer tesis dogmáticas o esencialistas. Más bien busca describir usos familiares de las palabras y ordenarlas de tal manera que los patrones de su uso sean estudiables⁶⁰. La metodología de Elizabeth está basada en esto.

b) Investigación Gramática de 'creer a x que p'.

Anscombe pone el interés de su investigación en la forma de la expresión 'creer a x que p'⁶¹. Su análisis se va desenvolviendo a lo largo de la

⁵⁶Cf. BAKER y HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, 12.

⁵⁷WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §108.

⁵⁸BAKER y HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, 12: «a grid we impose upon arguments to test and demonstrate their validity»

⁵⁹ibid.: «grammatical clarification that dissolves conceptual puzzlement and gives an overview of or surveyable representation of a segment of the grammar of our language»

⁶⁰Cf. ibid.

⁶¹Cf. ANSCOMBE, "What Is It to Believe Someone?", 2.

descripción de los usos de la expresión.

«*Si me dijeras 'Napoleón perdió la batalla de Waterloo' y te digo 'te creo' sería una broma*»⁶². A primer golpe 'creer a x que p ' parece que significa simplemente creer lo que alguien me dice, o creer que lo que me dice es verdadero. Sin embargo esto no es suficiente. Puede ser que ya crea lo que alguien me venga a decir. Puede ser que la comunicación suscite que forme mi propio juicio acerca de la verdad comunicada, pero aquí no podría decir que estoy creyendo al que comunica o que estoy contando con él para mi creer que p .

¿Entonces creer a alguien es creer algo apoyado en el hecho de que lo ha dicho? «*Puede que se le pregunte a un testigo '¿Por qué pensó que aquel hombre se estaba muriendo?' y que éste responda 'Porque el doctor me lo dijo' [...] 'no me hice ninguna opinión propia — yo sólo creí al doctor'*»⁶³. Éste puede ser un ejemplo de contar con x para la verdad de p . Esto, sin embargo, tampoco parece ser suficiente. Puedo imaginar el caso en el que esté convencido de que alguien a la vez cree lo opuesto a la verdad de p y quiera mentirme. Según este cálculo podría decir que creo en lo que ha dicho por el hecho de que me lo ha dicho, pero no estaría diciendo que le creo a él.

¿Qué se puede decir del «les creo a todos» de Eutidemo en la cuestión preliminar? Anscombe juzga que la exclamación no expresa simplemente una opinión apresurada o excesiva credulidad, sino más bien suena a locura⁶⁴. Eutidemo no puede estar diciendo la verdad cuando dice que les cree a todos. La expresión de C da pertinencia a lo que dice B , y la manera natural de

⁶²ibíd., 4: «If you tell me 'Napoleon lost the battle of Waterloo' and I say 'I believe you' that is a joke.»

⁶³ibíd.: «A witness might be asked 'Why did you think the man was dying?' and reply 'Because the doctor told me'. If asked further what his own judgement was, he may reply 'I had no opinion of my own — I just believed the doctor'.»

⁶⁴Ibíd., 5.

entender lo que dice *B* es como arrojando duda sobre lo que *A* ha dicho. ¿Se puede pensar que *A* todavía cree lo que ha dicho inicialmente? ¿Eutidemo puede creer a *A* sin saber cuál es su reacción a lo que *B* y *C* han dicho? Entonces Anscombe concluye, «*Para creer a N uno debe creer que N mismo cree lo que está diciendo*»⁶⁵ Creer a *N* sin saber si *N* cree lo que dice le suena a Elizabeth como una locura.

En este punto queda expuesta a la luz una segunda creencia involucrada en el creer a *x* que *p*. Anscombe fija su atención en esto. Creer a *x* que *p* conlleva otras creencias, éstas son presuposiciones implicadas en llegar a plantearse si creer o no. En primer lugar, si se cree a alguien, tiene que ser el caso que se cree que una comunicación es de alguien⁶⁶. Esta presuposición no parece tan problemática si se piensa en las ocasiones en las que creemos a alguien que es percibido. Sin embargo tiene más profundidad si se considera que con frecuencia recibimos la comunicación sin que esté presente el que habla, como cuando leemos un libro⁶⁷.

Se puede imaginar aquí una situación problemática. Supongamos que alguien recibe una carta en la que el autor no es el comunicador ostensible o aparente, es decir, quien firma la carta no es quien la ha escrito. ¿Se puede decir que el que recibe la carta cree o des cree al autor o al comunicador ostensible? Creer al autor, afirma Anscombe, conlleva un tipo de juicio y especulación que no son mediaciones ordinarias en el creer a alguien⁶⁸. Para decir que creo al autor tendría que discernir que la comunicación que viene bajo otro nombre es realmente de esta otra persona que además me quiere decir esto.

⁶⁵ibíd.: «To believe *N* one must believe that *N* himself believes what he is saying».

⁶⁶Cf. ibíd., 6.

⁶⁷Cf. ibíd., 5.

⁶⁸Cf. ibíd., 7.

Respecto de la posibilidad de decir que se cree al comunicador ostensible Anscombe distingue entre un comunicador ostensible que exista o no. Ante una comunicación que viene de parte de un comunicador aparente que no existe, alguien puede responder diciendo que cree o descrea al comunicador aparente, pero la decisión de decir esto —dice Anscombe— «*es una decisión de dar a estos verbos un uso 'intencional', como el verbo 'ir tras'*»⁶⁹. Esto lo ilustra añadiendo:

Y así uno podría hablar de alguien como creyendo al dios (Apolo, digamos), cuando consultó el oráculo del dios – sin que por esto uno estuviera implicando que uno mismo cree en la existencia del dios. Todo lo que queremos es que necesitamos saber lo que es llamado que el dios le diga algo⁷⁰.

'Creer' usado aquí intencionalmente viene a decir que se busca o se desea creer a x (Apolo en este caso) cuando se recibe aquello que alguien entiende como una comunicación suya.

En el caso de que el comunicador ostensivo sí exista, la noción de creerle manifiesta una cierta oscilación. Una tercera persona podría decir que 'aquel, pensando que N dijo esto, le creyó', o el comunicador aparente puede decir 'veo que pensaste que fui yo quien dijo esto y me creíste', sin embargo, si el que ha recibido la comunicación dijera 'naturalmente te creí', el comunicador aparente podría contestar 'ya que no lo he dicho yo, no me estabas creyendo

⁶⁹ibíd.: «is a decision to give those verbs an 'intentional' use like the verb 'to look for'» Ver: G. E. M. ANSCOMBE, "The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature", en: *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, vol. 2, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 3-20. Anscombe propone que un verbo es usado intencionalmente cuando tiene como objeto directo un 'objeto intencional' ('objeto' no en el sentido material, sino de finalidad).

⁷⁰ANSCOMBE, "What Is It to Believe Someone?", 7: «And so we might speak of someone as believing the god (Apollo, say), when he consulted the oracle of the god – without thereby implying that one believed in the existence of the god oneself. All we want is that we should know what is called the god's telling him something»

a mí⁷¹.

Estas consideraciones llevan a Anscombe a distinguir entre el que habla en una comunicación y el productor inmediato de la comunicación⁷². Éste puede ser cualquiera que pase hacia adelante alguna comunicación, un maestro o mensajero, o un intérprete o traductor; éste es «*el productor inmediato de aquello que se entiende, o incluye una reclamación interna de ser entendido como una comunicación de NN*»⁷³. Si digo que creo a un intérprete estoy afirmando que creo lo que ha dicho su principal, y mi contar con el intérprete consiste en la creencia de que ha reproducido lo que aquel ha dicho. En este sentido el intérprete no le falta rectitud si dice algo que no es verdadero pero no ha representado falsamente lo que ha dicho su principal. Por el contrario, al maestro sí le faltaría rectitud si lo que dice no es verdadero. Cuando se cree al maestro, aún en el caso que no sea de ninguna manera autoridad original de lo que comunica, se le cree a él sobre lo que transmite. Para Anscombe no es necesario que cuando se cree a alguien se le trate como una autoridad original⁷⁴. En esto el ejemplo del maestro como distinto del intérprete es ilustrativo. Un maestro puede conocer lo que enseña porque lo ha recibido de alguna tradición de información y al transmitir lo que enseña se le está creyendo a él.

Asoma aquí otro aspecto relacionado con esta presuposición. Al creer que una comunicación es de alguien se cree a una persona que puede tener distintos grados de autoridad sobre lo que dice. El maestro del que se ha hablado antes podría afirmar «Leonardo da Vinci dibujó diseños para una máquina voladora» y en esto no es para nada una autoridad original⁷⁵. Conoce esto porque lo ha escuchado, incluso si ha visto los diseños. Aún cuando los

⁷¹Cf. *ibíd.*, 8.

⁷²Cf. *ibíd.*

⁷³*ibíd.*: «we can speak of the immediate producer of what is taken, or makes an internal claim to be taken, as a communication from NN»

⁷⁴Cf. *ibíd.*, 5.

⁷⁵Cf. *ibíd.*, 6.

hubiera descubierto él mismo, tendría que haber contado con alguna información recibida de que esos diseños que ve son de Leonardo. En este caso sí sería una autoridad original en notar que estos diseños que ha escuchado que son de Leonardo son de máquinas voladoras. Anscombe explica la distinción diciendo:

[Alguien] es *una* autoridad original en aquello que él mismo ha hecho y visto y oído: digo *una* autoridad original porque sólo quiero decir que él mismo sí contribuye algo, es algún tipo de testigo por ejemplo, en lugar de alguien que sólo transmite información recibida. Pero su informe de aquello de lo que es testigo es con frecuencia [...] fuertemente influenciado o más bien casi del todo formado por la información que *él* ha recibido⁷⁶.

Además de ser *una* autoridad original sobre algún hecho, una persona puede ser una autoridad *totalmente* original. Si la distinción entre alguien que no es una autoridad original y alguien que sí lo es ha sido descrita como la contribución de algo propio que junto con la información recibida permite construir un informe, lo particular de una autoridad totalmente original es que no se apoya en ninguna información recibida para construir su informe de los hechos. Anscombe no entiende el lenguaje como información recibida. Pone como ejemplo de informe de una autoridad totalmente original a alguien que dice 'esta mañana comí una manzana' y dice:

si él está en la situación usual entre nosotros, sabe lo que una manzana es — es decir, puede reconocer una. Así que aún cuando se le ha 'enseñado el concepto' al aprender a usar el lenguaje en la vida

⁷⁶ibíd., 5: «He is *an* original authority on what he himself has done and seen and heard: I say *an* original authority because I only mean that he does himself contribute something, e.g. is in some sort a witness, as opposed to one who only transmits information received. But his account of what he is a witness to is very often [...] heavily affected or rather all but completely formed by what information *he* had received.»

ordinaria, no cuento esto como un caso de depender en información recibida.⁷⁷

Hasta aquí se ha visto que el creer a x que p implica otras creencias que son presuposiciones a la pregunta sobre si se cree o se descree a alguien y se ha descrito lo que tiene que ver con la creencia de que una comunicación viene de alguien. Anscombe examina otras presuposiciones más. También tiene que ser el caso que creamos que por la comunicación, la persona que habla quiere decir *esto*. En situaciones ordinarias no es difícil distinguir si alguien está diciendo o escribiendo algún lenguaje. Sin embargo, aún cuando el que habla use palabras que puedo 'hacer mías' y creer simplemente las palabras que dice, aquí queda espacio para decir que hay una creencia adicional de que se ha dicho 'tal cosa' en la comunicación. Elaboramos en aquello que hemos creído y usamos otras palabras distintas, nuestras creencias no están atadas a palabras específicas. También podríamos pensar que alguien diga que cree *esto* porque cree a x y que se le cuestione su creencia preguntando '¿qué tomaste como x diciéndote eso?'⁷⁸.

Otra presuposición más sería que se cree que la comunicación está *dirigida* a alguien, aunque sea 'a quien lea esto' o 'a quien pueda interesar'. Esta creencia se podría problematizar pensando en algún caso que alguien reciba una comunicación con otro destinatario, ¿estaría creyendo al que se comunica?. Anscombe opina que en un sentido extendido o reducido y considera que el tema parece de poca importancia⁷⁹.

Una persona a quien se dirige una comunicación puede *fallar en creerla* si no nota la comunicación, o si notándola no la interpreta como lenguaje, o

⁷⁷ibíd., 6: «if he is in the situation usual among us, he knows what an apple is — i.e. can recognise one. So though he was 'taught the concept' in learning to use language in everyday life, I do not count that as a case of reliance on information received.»

⁷⁸Cf. ibíd., 8.

⁷⁹Cf. ibíd., 7.

si notándola como lenguaje no la toma como dirigida hacia ella; o puede que crea todo esto, pero lo interprete incorrectamente, o puede que lo interprete bien pero no crea que viene realmente de *N*. En este tipo de casos la persona no ha descreído, sino que no ha llegado a estar en la situación de plantearse esa pregunta. Para poder llegar a preguntar si alguien cree a *x* que *p* habría que excluir o asumir como excluidos todos los casos en los que estas otras presuposiciones no se han cumplido. Es así que Anscombe concluye:

Supongamos que todas la presuposiciones están dadas. *A* está entonces en la situación —una muy común— donde surge la pregunta sobre si creer o dudar (suspender el juicio ante) *NN*. Sin confusión por todas las preguntas que surgen por las presuposiciones, podemos ver que creer a alguien (en el caso particular) es confiar en él para la verdad — en el caso particular.⁸⁰

Que *A* crea a *N* que *p* implica que *A* cree que en una comunicación, que puede venir de un productor inmediato, *N* es el que habla y lo que dice es *p* y esta comunicación está dirigida hacia *A*; entonces *A*, creyendo que *N* cree que *p*, confía en *N* sobre la verdad de *p*.

c) Acceso al mundo más allá de la experiencia

¿Cómo accedemos a una idea del mundo más allá de nuestra experiencia personal? Una de las cuestiones que Anscombe plantea como preámbulo a su análisis sobre el ‘creer a alguien’ tiene que ver con esta pregunta.

Hume diría que el puente que permite nuestro contacto con la realidad

⁸⁰ibíd., 9: «Let us suppose that all the presuppositions are in. *A* is then in the situation —a very normal one— where the question arises of believing or doubting (suspending judgement in face of) *NN*. Unconfused by all the questions that arise because of the presuppositions, we can see that believing someone (in the particular case) is trusting him for the truth — in the particular case.»

más allá de nuestra experiencia es la relación causa-y-efecto⁸¹. Inferimos las causas desde sus efectos porque estamos acostumbrados a ver que causa y efecto van juntas. Estas causas inferidas las verificamos en la percepción inmediata de nuestra memoria o nuestros sentidos, o por medio de la inferencia de otras causas verificadas del mismo modo⁸². Hume entonces propone que la relación entre el testimonio y la verdad es de la misma clase, inferimos la verdad del testimonio porque estamos acostumbrados a que vayan juntas⁸³.

Anscombe tacha de absurda esta visión del rol del testimonio en el conocimiento humano⁸⁴ y le parece que «*el misterio es cómo Hume la pudo haber llegado a sostener*»⁸⁵. Entonces explica:

Hemos de reconocer al testimonio como el que nos da nuestro mundo más grande en no menor grado, o incluso en un grado mayor, que la relación de causa y efecto; y creerlo es bastante distinto en estructura que el creer en causas y efectos. Tampoco es lo que el testimonio nos da una parte completamente desprendible, como el borde de grasa en un pedazo de filete. Es más bien como las manchas y rayas de grasa que están distribuidas a través de la buena carne; aunque hay nudos de pura grasa también⁸⁶.

Elizabeth considera que la mayor parte de nuestro conocimiento de la realidad está apoyado en la creencia que tenemos en las cosas que se nos han

⁸¹Cf. ibíd., 3.

⁸²Cf. G. E. M. ANSCOMBE, "Hume and Julius Caesar", en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 88.

⁸³Cf. ANSCOMBE, "What Is It to Believe Someone?", 3.

⁸⁴Cf. ibíd.

⁸⁵Cf. ibíd.: «the mystery is how Hume could ever have entertained it.»

⁸⁶ibíd.: «We must acknowledge testimony as giving us our larger world in no smaller degree, or even in a greater degree, than the relation of cause and effect; and believing it is quite dissimilar in structure from belief in causes and effects. Nor is what testimony gives us entirely a detachable part, like the thick fringe of fat on a chunk of steak. It is more like the flecks and streaks of fat that are distributed through good meat; though there are lumps of pure fat as well»

enseñado o dicho⁸⁷. Para ella, la investigación acerca de 'creer a alguien' no sólo es del interés de la teología o de la filosofía de la religión, sino de enorme importancia para la teoría del conocimiento⁸⁸.

La ruta de análisis que Anscombe abre con esta propuesta consiste en una descripción más adecuada de la 'estructura del creer en el testimonio' como una estructura distinta de la relación causa y efecto. Aquí la descripción vista sobre el 'creer a alguien' ha ofrecido ya pistas valiosas. Sin embargo, Anscombe aborda el tema en otras discusiones y es necesario tenerlas en cuenta para hacer una descripción más completa.

d) 'Creer a alguien' como 'Fe'

Una segunda cuestión que aparece como preámbulo en la investigación de Anscombe es planteada así: *«Si las palabras siempre guardaran sus antiguos valores, podría haber llamado mi tema 'Fe'. Este corto término ha sido usado en el pasado justo con este significado, el de creer a alguien»*⁸⁹. Este uso de la expresión será útil para Anscombe en su análisis del uso de la palabra 'fe'. Su descripción estará enfocada en 'fe' como 'creer a Dios que *p*'. Esta segunda ruta será explorada más adelante.

e) Creer a quien habla rectamente

Al final de la investigación, Anscombe propone una cuestión que se queda abierta. Tiene que ver con uno de los ejemplos relacionados a creer que la comunicación viene de alguien. Allí proponía imaginar el caso en el que estuviéramos convencidos de que alguien viene a decirnos lo que cree que

⁸⁷Cf. ibíd.

⁸⁸Cf. ibíd.

⁸⁹ibíd.: «If words always kept their old values, I might have called my subject 'Faith'. That short term has in the past been used in just this meaning, of believing someone.»

es falso, pero a la misma vez sabemos que lo que cree es lo contrario a la verdad. Al decir lo que cree que es falso estaría afirmando la verdad. En ese caso, afirmaba Anscombe, podría decir que creo en lo que dice y además creo porque lo dice, pero no le creo a él. Se podría preguntar ¿cuál es la diferencia entre llegar a la creencia de p porque alguien que está en lo correcto y es veraz me lo ha dicho, y llegar a la misma creencia porque me lo ha dicho alguien que está equivocado y miente? Ambos casos parecen implicar un cálculo, en uno se calcula que está en lo correcto y es veraz y en el otro se calcula que está equivocado y miente. ¿Por qué estamos dispuestos a decir que creemos al que habla sólo en el caso en que esté en lo correcto y sea veraz? ¿Acaso no llevan ambos casos a la misma creencia que p ?

Aquí Anscombe percibe que hay más que decir sobre la prioridad que damos a la rectitud y la veracidad en el creer lo que se nos dice sobre la realidad. De las tres rutas descritas, recorreremos ésta primero.

BIBLIOGRAFÍA

- G. E. M. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, (1971).
- "Hume and Julius Caesar", en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981).
- "The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature", en: *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, vol. 2, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 3-20.
- "Faith", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008).
- (eds.), *Faith in a Hard Ground*, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008).
- "Prophecy and Miracles", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008).
- "What Is It to Believe Someone?", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008).
- From Plato to Wittgenstein*, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; Exeter 2011).
- G. P. BAKER y P. M. S. HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Part II: Exegesis §§1–184*, vol. 1.2, An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations; 2009).

- BENEDICTO XVI, *Angelus*, 27 de ene. de 2008, URL: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/angelus/2008/documents/hf_ben-xvi_ang_20080127.html (visitado 19-03-2019).
- C. COADY, *Testimony. A Philosophical Study*, (New York 1992).
- F. CONESA, *Creer y Conocer. El Valor Cognoscitivo de la Fe en la Filosofía Analítica*, (Navarra 1994).
- FRANCISCO, *Angelus*, 26 de ene. de 2014, URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2014/documents/papa-francesco_angelus_20140126.html (visitado 19-03-2019).
- «From Our Notebook», en: *Tablet* 225.6858 (nov. de 1971).
- D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding. A Philosophical Study*, E. STEINBERG (ed.), (Indianapolis ²1993).
- J. LACKEY y E. SOSA, (eds.), *The Epistemology of Testimony*, (New York 2006).
- Las Variedades de la Experiencia Religiosa. Estudio de la Naturaleza Humana*, trad. por J. F. YVARS, (Barcelona ¹2002).
- R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, (Salamanca ¹⁰1999).
- R. LATOURELLE, “Évangélisation et témoignage”, en: M. DHAVAMONY S.J. (ed.), *Evangelisation*, vol. 9, (Documenta Missionaria; Roma 1975), 77-110.
- “Testimonio”, en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA y S. P. I. NINOT (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, 2, (²2000), 1523-1542.
- G. E. LESSING, “Sobre la Demostración en Espíritu y Fuerza”, en: trad. por A. A. RODRIGO, *Escritos Filosóficos y Teológicos*, (Madrid 1982), 480-487.
- P. K. MOSER, (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, (New York 2002).
- S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental. Dar Razón de la Esperanza*, (Salamanca ⁷2009).
- J. M. PRADES, *Dar Testimonio. La Presencia de los Cristianos en la Sociedad Plural*, (Madrid 2015).
- P. D. PRIETO, *La Analogía Teológica. Su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*, (Madrid 2009).

- J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, trad. por C. B. ÁLVAREZ, .1, (Colombia ¹2005).
- *Teoría de los Principios Teológicos. Materiales para una teología fundamental*, trad. por M. VILLANUEVA, (Barcelona ¹2005).
- R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (2008).
- VATICANO I, “Constitución Dogmática Dei Filius”, en: H. DENZINGER y P. HÜNNERMANN (eds.), *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, 2, (²2000), 764-775.
- L. WITTGENSTEIN, *The Big Typescript: TS 213*, C. G. LUCKHARDT y M. A. E. AUE (eds.), (Oxford 2005).
- *Philosophical Investigations*, (Chichester ⁴2009).