

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	17
1.2.1. La Revelación descrita con estructura testimonial	17
1.2.2. El testimonio en el misterio y anuncio pascual	22
1.2.3. La acción testimonial de Dios en el Antiguo Testamento	28
1.2.4. La acción testimonial de Dios en el Nuevo Testamento .	33
1.3. El testimonio en el Magisterio: la Iglesia como signo sacramental	39
1.4. La Categoría del Testimonio como Problema	50
1.4.1. ¿Cuál es el valor epistemológico del testimonio?	56
1.4.2. ¿Tiene fuerza un testimonio histórico del Absoluto? . . .	62
1.4.3. ¿Tiene carácter veritativo el lenguaje teológico?	67
3. La Concepción de G. E. M. Anscombe sobre el Testimonio	69
3.1. Acerca del Creer y Su Estructura	69

3.1.1. Un Peculiar Patrón de Argumento.	69
3.1.2. ¿Qué es creer a alguien?	73
3.1.3. Valoraciones Preliminares	84
3.2. Sobre la Primacía de la Verdad	88
3.2.1. ¿Qué es tener la verdad?	88
3.2.2. La primacía de la verdad sobre la falsedad	89
3.2.3. Solución de Anscombe	98
3.3. 'Fe' como 'creer a Dios'	101
3.3.1. Que se puede entender de la fe sin tenerla	101
3.3.2. Descripción de 'Fe'	102
3.4. Cuestión sobre la Estructura del Testimonio	104
3.5. Profecías y Milagros	106
3.5.1. <i>Hume on Miracles</i>	106
3.5.2. <i>Prophecy and Miracles</i>	106
3.6. Sentido del Misterio y Racionabilidad	107
3.7. La expresión de las creencias y el asentimiento	107

1 INTRODUCCIÓN GENERAL AL PROBLEMA DEL TESTIMONIO

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

¹ Mt 4,12-23

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:

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

²FRANCISCO, *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)

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)

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 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 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

⁴**confesiones**

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.)

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 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.

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:

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

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 enseñaré diferencias”, y Anscombe ciertamente compartía la creencia de Wittgenstein de que pasar por encima de las diferencias era una de las

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*.

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 tuvieramos 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 pue-

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.

den ser eliminados por medio de sustituir una forma de expresión por otra; esto puede ser llamado «analizar» nuestras formas de expresión, 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 len-

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.)

guaje donde estaban erigidas.¹⁶

La estrategia de Anscombe comparte estas actitudes explicadas por 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 ac-

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.

¹⁷ *From 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.

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

tuales de usar el lenguaje o esquemas conceptuales; del mismo modo su trabajo esta lleno de ejemplos donde la encontramos examinando con detenimiento el uso que de hecho hacemos del lenguaje.¹⁹

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?»:

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 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 REMBER [...], 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.

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.
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,

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

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 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 ex-

²¹Cf. Lc 2,19

presado, 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 testimonio 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

²² 1Pe 3,15

²³ Cf. R. LATOURELLE, "Évangélisation et témoignage", en: M. DHAVAMONY S.J. (ed.), *Evangelisation*, vol. 9, (Documenta Missionalia; 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 2009), 582 donde este triple testimonio sirve para orientar la reflexión sobre el testimonio como vía empírica de la credibilidad de la Iglesia.

²⁴ 1Jn 1,1

²⁵ ibíd.

²⁶ Cf. LATOURELLE, "Évangélisation et témoignage", 110.

²⁷ Cf. ibíd.

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 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

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

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

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.

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 inter-

³²Hch 8, 29–39

cambio 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 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

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

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:

La Resurrección de Jesús mirada desde la perspectiva de la teología

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.

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 pas-

⁴¹ibíd., 405

⁴²PRADES, *Dar Testimonio*, 127

⁴³Jn 11,41b-42a

⁴⁴Lc 22,42

⁴⁵Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 127.

⁴⁶Jn 13,1

cual, donde «los amó hasta el extremo»,⁴⁷ queda confirmado definitivamente 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

⁴⁷ibíd.

⁴⁸Jn 3,16

⁴⁹Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 128.

⁵⁰Lc 2, 49

⁵¹Mc 8,31

⁵²Lc 24,45–47a

⁵³Jn 18,37

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 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:

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.

⁵⁵PRADES, *Dar Testimonio*, 128.

⁵⁶Ap 1,17–18

⁵⁷Hch 2,32

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

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 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

⁵⁹Hch 10,37-41

⁶⁰Hch 10,42-43

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 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

⁶¹Hch 2,22

⁶²PRADES, *Dar Testimonio*, 129

⁶³Cf. LATOURELLE, "Testimonio", 1529.

⁶⁴1Cor 15,15

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

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.

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

⁶⁶Cf. LATOURELLE, "Testimonio", 1531.

⁶⁷Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 114s.

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.

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

⁶⁸Sab 13,1–5

⁶⁹Eclo 43,32–3

⁷⁰Sab 15,1–3

⁷¹Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 115.

⁷²Ex 31,18

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 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

⁷³Ex 32,19

⁷⁴Ex 34,1.27

⁷⁵PRADES, *Dar Testimonio*, 116s

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 —oráculo del Señor—: yo soy Dios.⁷⁸

El siervo es testigo que el Señor ha escogido para que el pueblo sepa, crea

⁷⁶ibíd., 118

⁷⁷Cf. ibíd.

⁷⁸Is 43,8–12

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.

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

⁸¹ibíd., 126

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

⁸³Cf. ibíd., 290.

⁸⁴Cf. ibíd., 291.

⁸⁵Cf. Jn 14,6

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 Escrituras 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

⁸⁶Lc 4,21

⁸⁷Jn 5,39–40

⁸⁸Jn 10,38

⁸⁹PRADES, *Dar Testimonio*, 124

⁹⁰LATOURELLE, "Testimonio", 1530: Pero la palabra de Cristo choca con la contestación y el

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 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

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.

⁹¹Jn 15,22–24

⁹²Jn 1,5

⁹³Jn 1,18

⁹⁴Mt 4,16–17

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 comunión 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

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

⁹⁶1Jn 1,3

⁹⁷Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 132.

⁹⁸LATOURELLE, "Testimonio"

busqueda 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 — 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

⁹⁹Jn 7,38

¹⁰⁰Jn 7,39

¹⁰¹Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 135.

¹⁰²ibíd., 134s

¹⁰³Jn 16,13

¹⁰⁴Jn 15,26–27

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 de Dios...».¹⁰⁹ De este modo la transmisión viva del testimonio cristiano está constituida por un momento fundacional en la convivencia con Jesús y un momento continuante como dos aspectos históricos inseparables.¹¹⁰ Este momento continuante está 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

¹⁰⁵Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 139.

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

¹⁰⁷Hch 1,21

¹⁰⁸Cf. Hch 1,24–26

¹⁰⁹1 Cor 2,1

¹¹⁰Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 148.

¹¹¹*ibíd.*

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 considerado 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

¹¹²Cf. *ibíd.*, 152.

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 terrestre 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 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

¹¹³LG 8

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

¹¹⁵*ibíd.*, 566

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 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 Re-

¹¹⁶LG 48

¹¹⁷GS 45

velación 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

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

¹¹⁹FR 13

¹²⁰FR 13

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 testimonio 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,

¹²¹SCa 85

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, 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 tes-

¹²²LF 40

timonio. 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 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 sacramen-

¹²³EN 21

tos 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), 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

¹²⁴Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 188.

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

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

¹²⁵GS 34

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 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

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

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 término 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-

¹²⁷LATOURELLE, "Testimonio", 1523

¹²⁸PRADES, *Dar Testimonio*, 81

¹²⁹Cf. 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

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

¹³¹Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 83

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 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:

¹³²ibíd., 84

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

¹³⁴Cf. ibíd., 75

¹³⁵Cf. ibíd., 75; 40–44

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 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? Para examinar mejor estas cuestiones acudiremos a reflexiones filosóficas de la época moderna y contemporánea.

¹³⁶ibíd., 75; Cf. 33–40

¹³⁷ibíd., 76

Aún cuando el testimonio ocupa un lugar vital en nuestro contacto con el mundo, no siempre ha gozado del interés de la investigación filosófica. Más recientemente, sin embargo, su importancia ha sido mejor apreciada y así lo refleja la variedad literatura que puede encontrarse en la filosofía contemporánea.¹³⁸ Uno de estos estudios es el que se encuentra en la obra *Testimony* de C. A. J. Coady y su informe sobre los inicios de sus discusiones sobre el testimonio confirman el creciente aprecio que ha ganado el estudio de esta categoría:

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.¹³⁹

Otro dato ofrecido por Coady sirve para orientar el planteamiento de la cuestión sobre el testimonio: Nos interesa otro dato ofrecido por Coady porque nos da

¹³⁸Cf. J. LACKEY y E. SOSA, (eds.), *The Epistemology of Testimony*, (New York 2006), 1: Despite the vital role that testimony occupies in our epistemic lives, traditional epistemological theories focused primarily on other sources, such as sense perception, memory, and reason, with relatively little attention devoted specifically to testimony. In recent years, however, the epistemic significance of testimony has been more fully appreciated, and the current literature has benefited from the publication of a considerable amount of interesting and innovative work in this area.

¹³⁹C. COADY, *Testimony. A Philosophical Study*, (New York 1992), 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.

una pista para nuestro propio estudio

Empecé por primera vez a pensar sobre la situación epistemológica del 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 [...]¹⁴⁰

Esta época mas prolija en discusiones no es, sin embargo, el origen de algunas posturas propuestas en torno al testimonio; éste lo encontramos más bien en la época moderna. Recurriremos, por tanto, a algunas aportaciones y desafíos ofrecidos por la filosofía moderna y contemporánea para expandir nuestra anterior pregunta y formular las cuestiones principales que servirán luego para navegar en el pensamiento de Elizabeth Anscombe.

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?¹⁴¹ La pregunta sobre el valor epistemológico del testimonio consiste en juzgar el lugar que éste ocupa en una descripción del conocimiento; ¿qué se puede decir del testimonio como estra-

¹⁴⁰ibíd.: 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 [...]

¹⁴¹Cf. 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.

tegia para adquirir la verdad y evitar el error?¹⁴²

Podemos recurrir al análisis tradicional empleado para hablar del conocimiento proposicional y entenderlo como «creencia verdadera justificada».¹⁴³ 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,¹⁴⁴ ¿cómo adquirimos efectivamente una creencia verdadera justificada sobre la base de lo que alguien nos ha dicho?»,¹⁴⁵ es decir, «¿cómo, precisamente, una creencia como esta puede ser contada satisfactoriamente como creencia justificada o una instancia de conocimiento?»¹⁴⁶

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».¹⁴⁷ Las raíces históricas de la primera postura se

¹⁴²Cf. 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.

¹⁴³ibíd., 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".

¹⁴⁴Cf. LACKEY y SOSA, *The Epistemology of Testimony*, 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.

¹⁴⁵Cf. 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.

¹⁴⁶Cf. ibíd., 4: how precisely such a belief successfully counts as justified belief or an instance of knowledge

¹⁴⁷Cf. 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.¹⁴⁸

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».¹⁴⁹ 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?¹⁵⁰ Nuestros razonamientos

¹⁴⁸Cf. *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 justifiedly accept the assertions of speakers merely on the basis of a speaker's testimony.

¹⁴⁹COADY, *Testimony*, 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

¹⁵⁰Cf. D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding. A Philosophical Study*, E. STEINBERG (ed.), (Indianapolis ²1993), §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

relacionados con algún hecho se componen de inferencias realizadas a partir del conocimiento que tenemos de que a una causa se sigue su efecto.¹⁵¹ 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».¹⁵² Es así que «tan solo por medio de esta relación, podemos ir más allá de nuestra memoria y sentidos».¹⁵³

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

of fact, beyond the present testimony of our senses, or the records of our memory.

¹⁵¹Cf. *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.

¹⁵²*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.

¹⁵³*ibíd.*, §4,1. 16: By means of that relation alone, we can go beyond the evidence of our memory and senses.

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 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, jamás 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.¹⁵⁴

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

¹⁵⁴ibíd., §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.

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 consecuencia igualmente el testimonio corre la misma suerte¹⁵⁵

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». ¹⁵⁶

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

¹⁵⁵COADY, *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.

¹⁵⁶PRADES, *Dar Testimonio*, 294

segunda parte de nuestra pregunta original.

1.4.2 ¿Tiene fuerza un testimonio histórico del Absoluto?

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 superstición de verdad.¹⁵⁷ Dice:

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, adecua su creencia a la evidencia.¹⁵⁸

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

¹⁵⁷ 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.

¹⁵⁸ *ibíd.*, §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

de restar el inferior.¹⁵⁹

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 capacitada 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 Pentatéuco, 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

¹⁵⁹ibíd., §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.'

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 seria 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.¹⁶⁰

¹⁶⁰ibíd., §10,1. 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 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.

¿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 *On the proof of the spirit and of power* merecen ser destacadas:

El problema es que las noticias de profecías cumplidas no son profecías cumplidas; que las noticias de milagros no son milagros. Estas, las profecías cumplidas ante mis ojos, los milagros que ocurren ante mis ojos, son inmediatos en su efecto. Pero esas—las noticias de profecías y milagros, tienen que pasar trabajosamente por un medio que les arrebatara toda su fuerza¹⁶¹

Lo que debería tener la fuerza para justificar la credibilidad queda debilitado por su medio de transmisión, entonces

«el problema es que esta prueba en espíritu y fuerza ya no tiene ningún espíritu ni fuerza, sino que se ha hundido al nivel de testimonios humanos de espíritu y de fuerza».¹⁶²

¹⁶¹The problem is that reports of fulfilled prophecies are not fulfilled prophecies; that reports of miracles are not miracles. These, the prophecies fulfilled before my eyes, the miracles that occur before my eyes, are immediate in their effect. But those—the reports of fulfilled prophecies and miracles, have to work through a medium which takes away all their force

¹⁶²the problem is that this proof of the spirit and of power no longer has any spirit or power, but has sunk to the level of human testimonies of spirit and power

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 que tenemos de estas profecías y milagros son tan fiables como lo puedan llegar a ser las verdades históricas [...] Pero si son tan fiables como éstas, ¿por qué son tratadas como si fueran infinitamente más fiables? [...] Si ninguna verdad histórica puede ser demostrada, entonces nada puede ser demostrado por medio de verdades históricas. Esto es: *verdades contingentes de la historia nunca pueden llegar a ser demostración de verdades de razón necesarias*¹⁶³

El punto que Lessing señala es infranqueable para su propio 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 una segunda problemática:

«no se puede tener conocimiento directo de milagros y profecías [...]

¹⁶³the reports which we have of these prophecies and miracles are as reliable as historical truths can ever be [...] But if they are as reliable as this, why are they treated as if they were infinitely more reliable? [...] If no historical truth can be demonstrated, then nothing can be demonstrated by means of historical truths. That is: *accidental truths of history can never become proof of necessary truths of reason.*

no se puede aceptar una comunicación divina que no sea inmediatamente dirigida al individuo». ¹⁶⁴

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 por una fe desconectada de la razón.

1.4.3 ¿Tiene carácter veritativo el lenguaje teológico?

Una problemática adicional está representada en la crítica al lenguaje religioso planteada por el Círculo de Viena. A.J. Ayer lo expresa como sigue:

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. ¹⁶⁵

La intención del Círculo es la unificación de la ciencia y como herramienta para este trabajo, empleó el análisis del lenguaje. Un análisis de la

¹⁶⁴ PRADES, *Dar Testimonio*, 294

¹⁶⁵ P. D. PRIETO, *La Analogía Teológica. Su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*, (Madrid 2009), 155

expresión lingüística empleada en el conocimiento científico permite distinguir las afirmaciones que pueden tener valor veritativo de las que no contienen esta posibilidad y, por tanto, no son lenguaje significativo. A. Flew, por ejemplo, considera que la Teología no es un lenguaje significativo porque no es posible su falsabilidad. De este modo:

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 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.¹⁶⁶

¹⁶⁶ibíd.

3.1 Acerca del Creer y Su Estructura

3.1.1 Un Peculiar Patrón de Argumento.

Peter Geach dedica un breve apartado a Anscombe en su “Autobiografía Filosófica”. Ambos se dedicaban a la filosofía y era común que cuestionaran a uno sobre el pensamiento del otro, sin embargo no era raro que no supieran cómo contestar. Los dos tenían distintos intereses en sus investigaciones y también un estilo diferente al acercarse a los problemas filosóficos. Geach lo describe así:

Como una filósofa madura, Elizabeth me parece ser una pensadora más intrépida que yo: es ella quien tiene ideas audaces y que a primera vista resultan meramente alocadas, a lo que en ocasiones he reaccionado con inicial indignación. (Cfr. sus escritos *The Intentionality of Sensation* y *The First Person*) Usualmente llego a pensar que estas audaces ideas son más justificables de lo que originalmente suponía¹.

El mismo libro que recoge estas memorias de Geach contiene un breve ar-

¹P. GEACH, “A Philosophical Autobiography”, en: H. A. LEWIS (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, (Synthese Library 213; Dordrecht 1991), 1-25, 11: «As a mature philosopher, Elizabeth strikes me as a more adventurous thinker than I am: it is she who gets bold and at first sight merely zany ideas, to which I sometimes reacted with initial outrage. (Cfr. her papers ‘The Intentionality of Sensation’ and ‘The First Person’) Usually I come to think these bold ideas are more defensible than I had originally supposed.»

título de Elizabeth titulado *On a Queer Pattern of Argument*² que ejemplifica adecuadamente las palabras antes referidas sobre su esposa.

En esta ocasión la consideración intrépida consistirá en indagar sobre la validez de principios lógicos familiares aplicándolos a diversos ejemplos de argumentaciones. El extraño patrón de argumento que da título a la investigación queda expresado de este modo:

1. Si p , entonces q .
 2. Si r , entonces no (si p entonces q).
 3. Si no p entonces r .
- ∴ p y q .

Se obtiene 'no r ' de las primeras dos premisas y entonces ' p ' de 'no r ' y la tercera premisa; con la primera premisa nuevamente y ' p ' obtenemos la conclusión.³ Hecha esta descripción, Anscombe entonces invita a considerar el siguiente argumento construido según el patrón anterior:

1. Si ese árbol cae, entonces interrumpirá el paso por el camino durante mucho tiempo.
2. Eso no es verdad si hay una máquina para remover árboles funcionando.
3. Si el árbol no cae, habrá una máquina para remover árboles funcionando.

²G. E. M. ANSCOMBE, "On a Queer Pattern of Argument", en: H. A. LEWIS (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, (Synthese Library 213; Dordrecht 1991), 121-135 En adelante la referencia al artículo será como aparece en: "On a Queer Pattern of Argument", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015), 299-312

³ibíd., 299 «We get 'not r ' from the first two premises and then ' p ' from 'not r ' and the third; with the first one again this gives us the conclusion».

∴ El árbol caerá e interrumpirá el paso por el camino durante mucho tiempo.

¿Qué resultado se obtiene si se intenta formar un juicio razonable o conocimiento desde este argumento? «Si ese árbol cae entonces interrumpirá el camino y si hay una maquina para remover árboles funcionando entonces no será verdad que si el árbol cae entonces interrumpira el camino.» ('Si p entonces q y si r entonces no [si p entonces q]'). De esta conjunción se sigue 'no habrá una maquina para remover árboles funcionando' ('no r '), pero ¿se podría considerar esta deducción un juicio razonable?. La segunda premisa se lee como arrojando duda sobre la primera, y la tercera premisa expresa la pertinencia de la segunda. Descartar la duda y afirmar la primera sugiere que ya se cree la primera premisa antes de evaluar la segunda. Pero en ese caso el argumento mismo no explicaría los fundamentos para la conclusión. Aún cuando se estuviera asintiendo a las otras dos premisas porque ya se cree la primera, estas trabajan junto a un hipotético para sostener la creencia⁴.

Anscombe entonces propone: «*Si todo esto es correcto, tenemos aquí un caso bastante interesante de una serie de proposiciones que implican una conclusión pero no son fundamentos posibles para llegar a esa conclusión*»⁵. El argumento no necesita que se juzgue como verdadera la conclusión o parte de ella para considerar verdadera alguna de las premisas, pero sí reclama que parte de la conclusión sea fundamento para aceptar la combinación de las premisas de modo que se pueda formar conocimiento o un juicio razonable⁶.

⁴Cf. ibíd., 300.

⁵ibíd. «If all this is right, we have here a rather interesting case of a set of propositions which entail a conclusion but are impossible grounds for coming to that conclusion»

⁶Cf. ibíd., 301

En este caso ' q ' no se sigue necesariamente de ' p ' y así, al no ser una verdad necesaria, sólo se puede aceptar la conjunción de las primeras dos premisas si se está independientemente seguro de que ' $\text{no } r$ '. No es común que estemos en la situación de pensar que ' $\text{si } p \text{ entonces } q$ ' y que sólo por eso esté claro que ' $\text{si } r \text{ entonces no (si } p \text{ entonces } q)$ ' y entonces poder deducir razonablemente de esto que ' $\text{no } r$ '. Es más común que al juzgar la conjunción de las primeras dos premisas, el antecedente de la segunda pierda fuerza. El punto de la segunda premisa es arrojar duda sobre la primera; la conjunción de la segunda premisa y la tercera refuerzan la pertinencia de la segunda. Sin embargo la segunda premisa sólo tendrá la fuerza de poner en duda la primera premisa —y no al revés— si, además de ser verdadera y pertinente, resulta imposible de descartar porque resulta necesario tomar en serio su antecedente ' $\text{si } r$ '.⁷

Anscombe acuña la expresión 'revocabilidad esencial'⁸ para denominar al carácter especial de hipotéticos teóricos cuyos consecuentes no se siguen lógicamente de sus antecedentes. En este caso esta característica es la que hace que incluso cuando ' $\text{no } r$ ' se sigue de ' $\text{si } p \text{ entonces } q \text{ y si } r, \text{ entonces no (si } p \text{ entonces } q)$ ', no sería razonable deducir ' $\text{no } r$ ' de esa conjunción. Elizabeth además observa que hay un gran número de juicios que son así. Al hacer una afirmación categórica con la seguridad apropiada, frecuentemente se descarta inmediatamente lo que la falsificaría sólo porque se sabe que ésta es verdadera. Sin embargo existe toda una clase de juicios como el que se ha

⁷Cf. *ibíd.*

⁸Cf. *ibíd.*: «Then we have perhaps discovered the special character of (theoretical) hypotheticals whose consequents don't follow logically from their antecedents. We might call this character 'essential defeasibility'».

analizado que al ser hechos no se descarta implícitamente como falso todo lo que los falsificaría⁹.

3.1.2 ¿Qué es creer a alguien?

a) Cuestión preliminar

En el análisis anterior Anscombe ha descrito un escenario en el que combinar varias premisas como conocimiento o juicio razonable resulta problemático a la hora de justificar el fundamento de la conclusión apoyándose sólo en las premisas y su relación lógica.

En su investigación titulada *What is it to believe someone?* Anscombe comienza describiendo otro escenario basado en el mismo argumento, situándose así en una situación que plantea la misma dificultad; también en el creer a alguien el fundamento para la combinación de las premisas en un juicio razonable parece estar más allá de las mismas premisas y sus relaciones. En esta ocasión cada premisa aparece atribuida a una persona distinta y la conclusión a un cuarto personaje. El pequeño relato aparece como sigue:

Había tres hombres, *A*, *B* y *C*, hablando en cierta aldea. *A* dijo: “Si ese árbol cae, interrumpiré el paso por el camino durante mucho tiempo.” “No será así si hay alguna máquina para remover árboles funcionando”, dijo *B*. *C* destacó: “*Habr*á una, si el árbol no cae.” El famoso sofista Eutidemo, un extraño en el lugar, estaba escuchando. Inmediatamente dijo: “Les creo a todos. Así que infiero que el árbol caerá e interrumpiré

⁹Cf. *ibíd.*, 302.

el paso por el camino.”¹⁰

¿En qué está mal Eutidemo? Si se evalúa la lógica del argumento antes expuesto no aparece ninguna contradicción, sin embargo hay algo extraño en la afirmación “les creo a todos”. Si la lógica del argumento parece permitir que la inferencia de Eutidemo sea posible, ¿por qué suena tan extraña la posibilidad de que les crea a todos y juzgue esa conclusión?

b) 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 vacío. — Nos hemos situado en hielo

¹⁰G. 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), 1 «There were three men, A, B and C, talking in a certain village. A said “If that tree falls down, it’ll block the road for a long time.” “That’s not so if there’s a tree-clearing machine working”, said B. C remarked “There *will* be one, if the tree doesn’t fall down.” The famous sophist Euthydemus, a stranger in the place, was listening. He immediately said “I believe you all. So I infer that the tree will fall and the road will be blocked.”»

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!¹¹.

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 descripción¹². Wittgenstein le «*da la vuelta a la búsqueda*»¹³, 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*»¹⁴.

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 estudiada de un segmento de la gramática de nuestro lenguaje*»¹⁵. Esta me-

¹¹WITTGENSTEIN, *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!»

¹²Cf. 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.

¹³WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §108.

¹⁴BAKER y HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, 12: «a grid we impose upon arguments to test and demonstrate their validity»

¹⁵ibíd.: «grammatical clarification that dissolves conceptual puzzlement and gives an overview of or surveyable representation of a segment of the grammar of our language»

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 estudiables¹⁶. La metodología de Elizabeth está basada en esto.

c) 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'¹⁷. Su análisis se va desarrollando a lo largo de la descripción de los usos de la expresión.

«Si me dijeras 'Napoleón perdió la batalla de Waterloo' y te digo 'te creo' sería una broma»¹⁸. 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

¹⁶Cf. ibíd.

¹⁷Cf. ANSCOMBE, "What Is It to Believe Someone?", 2.

¹⁸ibíd., 4: «If you tell me 'Napoleon lost the battle of Waterloo' and I say 'I believe you' that is a joke.»

*lo dijo' [...] 'no me hice ninguna opinión propia — yo sólo creí al doctor'»*¹⁹.

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 locura²⁰. 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 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*»²¹ 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

¹⁹ibíd.: «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'.»

²⁰ibíd., 5.

²¹ibíd.: «To believe N one must believe that N himself believes what he is saying».

caso que se cree que una comunicación es de alguien²². 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 libro²³.

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 descrea 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 alguien²⁴. 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.

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'»*²⁵.

²²Cf. *ibíd.*, 6.

²³Cf. *ibíd.*, 5.

²⁴Cf. *ibíd.*, 7.

²⁵*ibíd.*: «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).

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 algo²⁶.

‘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 a mí’²⁷.

Estas consideraciones llevan a Anscombe a distinguir entre el que habla en una comunicación y el productor inmediato de la comunicación²⁸. Éste puede ser cualquiera que pase hacia adelante alguna comunicación, un maestro o mensajero, o un interprete o traductor; éste es «*el productor inmediato*

²⁶ANScombe, “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»

²⁷Cf. *ibíd.*, 8.

²⁸Cf. *ibíd.*

*de aquello que se entiende, o incluye una reclamación interna de ser entendido como una comunicación de NN»*²⁹. 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 original³⁰. 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 original³¹. Conoce esto porque lo ha escuchado, incluso si ha visto los diseños. Aún cuando los 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

²⁹ibíd.: «we can speak of the immediate producer of what is taken, or makes an internal claim to be taken, as a communication from NN»

³⁰Cf. ibíd., 5.

³¹Cf. ibíd., 6.

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 recibido³².

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

³²ibíd., 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.³³

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 descreo 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?'.³⁴

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

³³ibíd., 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.»

³⁴Cf. ibíd., 8.

que el tema parece de poca importancia³⁵.

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 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.³⁶

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*.

³⁵Cf. *ibíd.*, 7.

³⁶*ibíd.*, 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.»

3.1.3 Valoraciones Preliminares

Hasta aquí hemos recorrido con Elizabeth una descripción de un tipo de juicio cuyo fundamento se encuentra más allá de la relación lógica de sus premisas. Formar un juicio razonable a partir de la creencia depositada en el informe de alguien acerca de algún hecho no sólo tiene como fundamento una valoración de la lógica de su argumentación, sino que implica, dadas las presuposiciones, confiar en el que habla, creyendo además que cree lo que dice.

El análisis de Anscombe también ofrece la posibilidad de hacer una descripción general de lo que significa 'creer a un testigo que p '. Anscombe ha hecho la distinción entre alguien que simplemente transmite información y alguien que puede ser considerado algún tipo de testigo. Un testigo es un ejemplo de autoridad original y alguien es una autoridad original acerca de lo que él mismo ha hecho y visto y oído. Un testigo que es una autoridad original aporta algo de lo que él mismo ha hecho y visto y oído y lo considera junto a información que ha recibido para comunicar su informe de algún hecho. Cuando el testigo no cuenta con información recibida, sino que habla sólo de lo que aporta él mismo, es una autoridad totalmente original. Aunque esta descripción del testigo es muy amplia, permite afirmar que cuando A cree a un testigo que p , A cree que en una comunicación, que puede venir de un productor inmediato, es esta autoridad original el que habla y que dice p y tiene a A como destinatario; entonces A , creyendo que esta autoridad original cree lo que dice, confía en el testigo sobre la verdad de p .

La investigación sobre el creer abre además varias rutas de análisis en torno al tema del testimonio. Dos de estas conexiones aparecen en la investigación de Anscombe a modo de preámbulo y la tercera queda planteada como una cuestión abierta al final.

a) 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 más allá de nuestra experiencia es la relación causa-y-efecto³⁷. 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 modo³⁸. 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 juntas³⁹.

Anscombe tacha de absurda esta visión del rol del testimonio en el conocimiento humano⁴⁰ y le parece que «*el misterio es cómo Hume la pudo haber llegado a sostener*»⁴¹. Entonces explica:

³⁷Cf. *ibíd.*, 3.

³⁸Cf. 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.

³⁹Cf. ANSCOMBE, "What Is It to Believe Someone?", 3.

⁴⁰Cf. *ibíd.*

⁴¹Cf. *ibíd.*: «the mystery is how Hume could ever have entertained it.»

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 también⁴².

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 enseñado o dicho⁴³. 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 conocimiento⁴⁴.

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.

⁴²ibíd.: «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»

⁴³Cf. ibíd.

⁴⁴Cf. ibíd.

b) '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*»⁴⁵. Este uso de la expresión sera 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.

c) 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 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

⁴⁵ibíd.: «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.»

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.

3.2 Sobre la Primacía de la Verdad

3.2.1 ¿Qué es tener la verdad?

Elizabeth Anscombe visitó muchas veces la Universidad de Navarra junto con Peter Geach. Allí impartió algunos seminarios y participó de las Reuniones Filosóficas.⁴⁶ En una de sus visitas, en octubre de 1983, ofreció dos lecciones tituladas: “Verdad” y “La unidad de la verdad”. Las dos investigaciones están apoyadas en algunas reflexiones de San Anselmo cuyos argumentos sirven a Anscombe para explorar modos de hablar de aquello de lo que decimos que tiene verdad. Anscombe dio inicio a su ponencia planteando la cuestión como sigue:

Hay verdad en muchas cosas. Mirando a mi título [‘Truth’] me quedo algo sobrecogida por él, pues lo que salta de la página hacia mi es uno de los nombres de Dios. ‘He amado la verdad’ me dijo una vez un profesor moribundo, después de hablarme de la dificultad que sentía sobre la idea de amar a Dios. Sin embargo: ‘He amado la verdad’. Y

⁴⁶Cf. J. M. TORRALBA y J. NUBIOLA, (eds.), *La Filosofía Analítica y la Espiritualidad del Hombre*, (S.A., Pamplona 2005), 15.

luego, temiendo que yo no malentendiera su afirmación: 'No me refiero, cuando digo eso, que *tenga* la verdad'.

Tener la verdad, estar en la verdad—¿qué es esto? ⁴⁷.

3.2.2 La primacía de la verdad sobre la falsedad

Este cuestionamiento lleva a Anscombe a indagar en una materia en la que Wittgenstein y San Anselmo —dice— son 'hermanos intelectuales': ¿cuál es la primacía de la verdad sobre la falsedad?⁴⁸.

San Anselmo queda prendado de esta pregunta como consecuencia de su indagación en el capítulo segundo del *De Veritate*: ¿qué es la verdad de la enunciación?⁴⁹. Anselmo elige indagar en las enunciaciones o proposiciones como aquellas clases de las cuales más naturalmente se puede pensar que contienen los posibles portadores del predicado 'verdadero'. Así lo expresa cuando dice «Busquemos, pues, en primer lugar qué es la verdad de la enunciación, puesto que es ésta la que calificamos con más frecuencia de verdadera o falsa»⁵⁰.

⁴⁷G. E. M. ANSCOMBE, "Truth: Anselm and Wittgenstein", en: *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; Exeter 2011), 71: «There is truth in many things. Looking at my title ['Truth'] I am somewhat awed by it, for what leaps out of the page at me is one of the names of God. 'I have loved the truth' a dying teacher once said to me, after speaking of the difficulty he felt about the idea of loving God. But: 'I have loved the truth'. And then, fearing lest I misconstrue his statement: 'I do not mean, when I say that, that I *have* the truth'. To have the truth, to stand in the truth – what are these?»

⁴⁸Cf. *ibíd.*, 73.

⁴⁹Cf. S. ANSELMO, "De la Verdad", en: O. P. JULIÁN ALAMEDA (ed.), *Obras Completas de San Anselmo*, vol. 82.I, (BAC; Madrid 1952), 487-535, 493 Para las citas del texto de San Anselmo se ha empleado la traducción de O. P. JULIÁN ALAMEDA, (ed.), *Obras Completas de San Anselmo*, vol. 82.I, BAC, (BAC; Madrid 1952) donde '*enuntiatio*' se traduce como 'enunciación', Anscombe lo traducirá como '*proposition*'. 'Enunciación' y 'proposición' se usarán aquí indistintamente.

⁵⁰ANSELMO, "De la Verdad", 493.

Wittgenstein recorre una ruta análoga en los apartados que conforman el §4.06 del *Tractatus*. Argumenta que «*Una proposición puede ser verdadera o falsa sólo en virtud de ser una imagen de la realidad*»⁵¹. Y advierte que

No debe ser pasado por alto que una proposición tiene un sentido que es independiente de los hechos: de otra manera uno podría fácilmente suponer que verdadero y falso son relaciones igualmente justificadas entre los signos y aquello que significan⁵².

Elizabeth realiza su investigación adentrándose en la misma cuestión trabajada por ambos autores. El primer movimiento que hace en su análisis es indagar en la distinción entre significado y verdad. Según se ha visto, la distinción es familiar en las elucidaciones del *Tractatus*: «*La proposición tiene un sentido que es independiente de los hechos*»⁵³ San Anselmo también lo considera. Una proposición no pierde su significado cuando no es verdadera. Si el significado (*significatio*) de una proposición fuera su verdad, ésta «*semper esset vera*»⁵⁴, siempre sería verdadera. Sin embargo el significado de una proposición «*manent ...et cum est quod enunciat, et cum non est*»⁵⁵, permanece lo mismo cuando lo que se afirma es el caso que es y cuando no lo es.

Significado y verdad en una proposición son distintos. Entonces, ¿qué es la verdad de una proposición?. Se podría querer responder que es la «*res enunciativa*», es decir, la realidad correspondiente, lo que la proposición verda-

⁵¹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Mineola, New York 1999), §4.06: «Propositions can be true or false only by being pictures of the reality.»

⁵² *Ibid.*, §4.061: «If one does not observe that propositions have a sense independent of the facts, one can easily believe that true and false are two relations between signs and things signified with equal rights.»

⁵³ *Ibid.*, § 4.061: «propositions have a sense independent of the fact»

⁵⁴ ANSELMO, «De la Verdad», 492.

⁵⁵ *Ibid.*

dera dice. Esta respuesta nos llevaría a confusión. “La verdad de una proposición es este hecho que es su significado”. Si esto es así, entonces cuando deja de ser verdadera también pierde su significado, pues el hecho que era su significado ya no es. Además, si la desaparición del hecho es la desaparición del significado y la verdad, ¿no será entonces que el hecho es la misma cosa que el significado y la verdad?⁵⁶. Sin embargo no es así, el hecho es lo que la hace verdadera: lo que la proposición verdadera dice, la *res enunciata* es la causa de la verdad de una proposición y no su verdad: «*non eius veritas, sed causa veritatis eius dicenda est*»⁵⁷.

La distinción abre otra línea de consideraciones. El hecho o la *res enunciata* por la proposición verdadera es la causa de la verdad del enunciado. La proposición tiene significado independientemente de si es verdadera o falsa. En este sentido, una proposición con significado puede guardar relación de verdad o de falsedad con los hechos. Una proposición falsa no carece de toda relación con el hecho, sino que contiene una descripción del hecho que hace a la proposición contraria verdadera⁵⁸. Podríamos pensar, entonces, que la proposición verdadera y la proposición falsa pueden intercambiar roles.

Wittgenstein sugiere esto cuando afirma que el hecho de «*que los signos “p” y “~p” (“no p”) pueden intercambiar roles es importante, pues muestra que “~” (“no”) no corresponde con nada en la realidad*»⁵⁹. Más aún “p” y “~p” son opuestos en significado pero a ambos enunciados corresponde una sola

⁵⁶Cf. ANSCOMBE, “Truth: Anselm and Wittgenstein”, 72.

⁵⁷ANSELMO, “De la Verdad”, 492.

⁵⁸Cf. ANSCOMBE, “Truth: Anselm and Wittgenstein”, 73.

⁵⁹WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §4.0621: «That, however, the signs “p” and “~p” can say the same thing is important, for it shows that the sign “~” corresponds to nothing in reality.»

realidad; esto es el hecho, la *res enunciata* por el enunciado verdadero. Esto permitiría sostener que verdadero y falso son tipos de relaciones entre el signo y la cosa significada que están igualmente justificadas. “*p*” y “ $\sim p$ ” significan la misma realidad, cualquiera de las dos posibilidades que resulte ser la realidad correspondería con ambas⁶⁰. La única distinción que Wittgenstein se reserva entre ambas proposiciones es que una significa falsamente lo que la otra significa verdaderamente. Sin embargo esta distinción puede quedar disuelta con facilidad si se considera que ‘significa verdaderamente’ o ‘significa falsamente’ no son descripciones de los sentidos de las proposiciones verdaderas o falsas. Se puede entender el sentido de “estoy sentado” o “no estoy sentado” sin conocer cuál enunciado se corresponde con la realidad o cuál de ambas expresiones está significando verdaderamente y cuál falsamente. En cuanto a la relación entre signo y significado ambas proposiciones no tienen diferencia⁶¹.

En San Anselmo esta noción de relaciones igualmente justificadas aparece bajo la forma de una pregunta planteada por el discípulo en el diálogo con su maestro. Dice:

enséñame a responder a aquel que me dijese que aun cuando el discurso exprese la existencia de lo que no existe, significa lo que debe, porque ha podido significar igualmente la existencia de lo que es y de lo que no es. En efecto, si no significara también la existencia de lo que no existe, no lo significaría. Por lo cual, aun cuando dice ser lo que no es, significa lo que debe. Pero si, al significar lo que debe, es recta y verdadera, como has demostrado, el discurso es verdadero

⁶⁰Cf. ANSCOMBE, “Truth: Anselm and Wittgenstein”, 73.

⁶¹Cf. *ibíd.*, 74.

aun cuando enuncia la existencia de lo que no existe⁶².

Las dos relaciones son expresadas como una paridad: «*pariter accepit significare esse, et quod est, et quod non est*»⁶³. Esta paridad es esencial ya que si la proposición no significara lo que significa igualmente cuando lo que significa es y también cuando tal cosa no es, no sería capaz de significar del todo.

A propósito de esta paridad, Wittgenstein plantea: «¿*Acaso no podríamos hacernos entender usando proposiciones falsas tal como hemos hecho hasta ahora por medio de las verdaderas, siempre y cuando sepamos que están significadas falsamente?*»⁶⁴. Anscombe compara este posible modo de actuar a una táctica de Santa Juana de Arco. La Santa empleaba un código en las comunicaciones con sus generales subordinados que consistía en que las cartas que ella marcaba con una cruz contenían proposiciones que debían ser interpretadas en el sentido contrario⁶⁵. El código es posible.

Hasta aquí Anscombe ha insitado en los argumentos de San Anselmo y de Wittgenstein que apoyan la idea de que las proposiciones falsas y verdaderas tienen igualdad de relación con la realidad significada. Wittgenstein ha advertido del supuesto de entender ambas relaciones como igualmente justificadas, sin embargo lo que ha propuesto hasta ahora parece apoyar esta idea. La paridad propuesta ha resultado esencial para el significado, el sentido o *significatio* del tipo de proposiciones que pueden ser verdaderas o falsas. La pregunta ahora es ¿qué, entonces, es desigual entre ellas? ¿Cuál es la

⁶²ANSELMO, "De la Verdad", 495.

⁶³Ibid., 494.

⁶⁴WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §4.062: «Can we not make ourselves understood by means of false propositions as hitherto with true ones, so long as we know that they are meant to be false?»

⁶⁵Cf. ANSCOMBE, "Truth: Anselm and Wittgenstein", 73.

primacia de la verdad?

La respuesta de Wittgenstein a esta pregunta llegará a ser: no se puede describir a alguien como comunicándose con proposiciones falsas entendidas como significadas falsamente ya que se tornan en proposiciones verdaderas al ser afirmadas⁶⁶. Esta es su respuesta a la pregunta ¿podemos darnos a entender con proposiciones falsas?: «¡No! Pues una proposición es verdadera si las cosas son así como estamos usándola para decir que son, y entonces si usamos “p” para decir que $\sim p$, y las cosas son como queremos decir que son, entonces “p” es verdadero en nuestro nuevo modo de tomarlo y no falso»⁶⁷. En la táctica antes descrita, Santa Juana de Arco no mentía con su código y, si no estaba en error acerca de los hechos, sus oraciones eran verdaderas y no falsas⁶⁸.

Para Anscombe, esta descripción de la primacía de la verdad no parece explicar cómo rechazar que verdadero y falso tengan relaciones igualmente justificadas ¿Acaso este tipo de imposibilidad general contiene toda la sustancia de las ‘relaciones no igualmente justificadas’? Se puede aceptar que verdadero y falso no son relaciones igualmente justificadas porque lo falso no podría hacerse cargo del rol de lo verdadero en las afirmaciones y en el pensamiento. Sin embargo, podemos mentir... o equivocarnos. La imposibilidad general de intercambiar los roles de verdadero y falso propuesta por Wittgenstein no considera ni el error ni la mentira. Esta imposibilidad general puede ofrecer

⁶⁶Cf. *ibid.*, 75.

⁶⁷WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §4.062: «No! For a proposition is true, if what we assert by means of it is the case; and if by “p” we mean $\sim p$, and what we mean is the case, then “p” in the new conception is true and not false.»

⁶⁸Cf. ANSCOMBE, “Truth: Anselm and Wittgenstein”, 75.

una cierta primacía de la verdad dentro de la teoría del significado, pero ¿se podría apoyar en esto el decir que la proposición verdadera tiene una relación mas *justificada* con la realidad que la falsa?⁶⁹.

En San Anselmo, por su parte, se puede encontrar una propuesta sobre la primacía de la verdad dentro de su definición de lo que la verdad es. Su punto de partida ha sido la pregunta: «¿*Cuál es el fin de la afirmación?*»⁷⁰ El diálogo se desarrolla de este modo:

Maestro.—¿Cuál te parece ser aquí la verdad?

Discípulo.—No sé más que, cuando significa existir lo que existe realmente, está en ella la verdad y es verdadera.

M.—¿Cuál es el fin de la afirmación?

D.—Expresar lo que es.

M.—¿Debe, pues, hacerlo?

D.—Ciertamente.

M.—Por consiguiente, cuando expresa la existencia de lo que existe, expresa lo que debe.

D.—Es evidente.

M.—Y cuando expresa lo que debe, expresa con exactitud.

D.—Así es.

M.—Pero cuando expresa con rectitud, ¿su significación es exacta?

D.—Sin duda ninguna.

M.—Cuando expresa la existencia de lo que es, ¿la significación es recta?

⁶⁹Cf. *ibíd.*

⁷⁰ANSELMO, "De la Verdad", 495.

D.—Es una conclusión que se impone.

M.—Igualmente, cuando significa la existencia de lo que existe, su significado es verdadero.

D.—Ciertamente es a la vez verdadera y recta cuando expresa la existencia de lo que es.

M.—¿Entonces es una misma y única cosa para ella el ser recta y verdadera, es decir, manifestar la existencia de lo que es?

D.—Es una sola y misma cosa.

M.—Por consiguiente, para ella, la verdad no es otra cosa que la rectitud.

D.—Sí; veo con claridad que la verdad no es más que esta rectitud.

M.—Lo mismo hay que decir cuando la enunciación expresa la no existencia de lo que existe⁷¹.

El discípulo ha visto que la verdad del enunciado no es la *res enunciata* por una proposición verdadera, tampoco está en la significación, o en cualquier cosa perteneciente a la definición, sino que «*Nihil aliud scio nisi quia cum significat esse quous est, tunc est in ea veritas et est vera*»⁷². Cuando una afirmación hace aquello para lo que es, la significación (*significatio*) está hecha rectamente. Esta rectitud es lo que la verdad es. Es aquí que el discípulo presenta la objeción antes expuesta: 'Cuando una expresión significa que es algo que no es, ¿se puede decir que está significando lo que debe?'. La respuesta del maestro será: «*veritatem tamen et rectitudinem habet, quia facit quod debet*»⁷³. Una expresión falsa hace lo que debe en significar aquello que le ha

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid., 492.

⁷³ Ibid., 494.

sido dado significar, hace aquello para lo que la expresión es. Sin embargo, teniendo este modo de ser verdadera, no solemos llamarla verdadera pues habitualmente decimos que la expresión es verdadera y correcta sólo cuando significa que es aquello que es y no cuando significa que es aquello que no es, pues tiene mayor deber de hacer aquello para lo que se le ha dado significar que para lo que no se le ha dado. Es sorprendente que el maestro no rechace la descripción del discípulo, más aún que la reitere. La objeción presentada no supone un impedimento para sostener esta descripción de la verdad. El maestro retiene su explicación apoyada en que la verdad de un enunciado es que hace lo que debe⁷⁴.

¿En qué consiste entonces la primacía de la verdad? La proposición verdadera hace lo que debe de dos maneras: significa justo aquello que se le ha dado significar —independientemente de si es el caso que es o no— y significa aquello para lo que se le ha dado esa significación, esto es, afirmar como que es el caso lo que es el caso. Calificamos de justa y verdadera la proposición en virtud de ese hacer doblemente lo que debe, es decir, por su rectitud y verdad.⁷⁵

Una observación adicional de Anselmo puede ser relacionada con la pregunta de Wittgenstein: ‘¿Podríamos darnos a entender por medio de proposiciones falsas?’. *«[la enunciación] no ha sido hecha para expresar que una cosa existe cuando no existe o que no existe cuando sí existe, porque fue imposible hacer que expresase solamente la existencia cuando ésta existe,*

⁷⁴Cf. ANSCOMBE, “Truth: Anselm and Wittgenstein”, 76.

⁷⁵Cf. ANSELMO, “De la Verdad”, 497.

o la no existencia cuando no existe»⁷⁶. A la proposición no se le podía dar significado que algo es solamente cuando eso que significa da el caso que es o su no ser sólo cuando es el caso que no es, solamente por eso puede significar lo contrario de lo que existe, aunque no ha sido hecha para eso⁷⁷. La observación se acerca a la respuesta de Wittgenstein. En este sentido, lo falso sólo es posible porque lo verdadero (en este tipo de proposiciones) no puede ser la única posibilidad.

La descripción de la verdad que Anselmo comienza aquí le llevará por medio de consideraciones sobre la verdad en el pensamiento, la voluntad, la acción y el ser de las cosas a su conocida definición de la verdad como *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*⁷⁸.

3.2.3 Solución de Anscombe

Anscombe no llega a proponer una respuesta suya a la cuestión planteada en *Truth*. Culmina constatando cómo San Anselmo y Wittgenstein indican una cierta primacia de la verdad en la materia del significado apoyados en distintas razones. Sin embargo en *Truth, Sense and Assertion*⁷⁹ quedan recogidas sus notas para una lección ofrecida en *Johns Hopkins University* en abril de 1987⁸⁰ en donde continúa su análisis y ofrece una solución propia.

La pregunta fundamental que plantea Anscombe en este análisis es:

⁷⁶Ibíd.

⁷⁷Cf. ANSCOMBE, "Truth: Anselm and Wittgenstein", 76.

⁷⁸ANSELMO, "De la Verdad", 522.

⁷⁹"Truth, Sense and Assertion", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015).

⁸⁰Cf. ibíd., 264 n. 1.

«¿Es la enunciación lo mismo que la significación?»⁸¹. El sentido de un enunciado es el mismo cuando éste es verdadero o falso, pero ¿se puede decir lo mismo de la enunciación?. La proposición verdadera tiene una *res enuntiata*, ¿hay algo enunciado cuando una proposición es falsa?

Curiosamente, Elizabeth hecha mano de los sofistas para formular su respuesta. Trae a la memoria cómo para el sofista todo lo que opina cualquier persona es verdad, lo que viene al pensamiento es como la percepción, es el modo en que las cosas se presentan a cada uno. Desde esta idea, el sofista inventa el argumento de que «*Aquel que piensa lo que es falso piensa lo que no es; pero lo que no existe no es nada; así que el que piensa lo que es falso no está pensando nada, pero si no está pensando nada, no está pensando*»⁸². Anscombe propone entonces lo que considera «*el último pedazo, la piedra angular del arco que representa las relaciones entre verdad, sentido y aserción*»⁸³, dice:

Se llega a donde los Sofistas estaban en lo correcto en mi formulación presente: la proposición falsa, mientras que sí *dice algo*, no es el caso, cuando es creída, que *enuncie* a sus creyentes cosa alguna. Así: aquel que piensa lo que es falso piensa lo que no es; piensa algo que le dice nada; pero esto no significa que piense nada, es decir, que no esté pensando en nada ⁸⁴.

⁸¹ibíd., 271: «Is enuntiation the same as signification?»

⁸²ibíd., 264: «'He who thinks what is false thinks what is not; but what is not isn't anything; so he who thinks what is false isn't thinking *anything*, but if he isn't thinking anything, he isn't thinking.'»

⁸³ibíd., 271: «the last bit, the keystone of the arch representing the relations of truth, sense and assertion»

⁸⁴ibíd. «Where the Sophists were right is reached in my present formulation: the false proposition, while it does *say something*, does not, being believed, *tell* its believers anything. So: he who thinks what is false thinks what is not; he thinks something which tells him nothing; but that does not

Según Anscombe una proposición verdadera refleja la existencia de lo que sí es, mientras que la situación analoga en la proposición falsa es que refleja la existencia de aquello que no es; ambos, la existencia reflejada y aquello que no es, son nada⁸⁵. En ese sentido, la proposición falsa, aunque dice o expresa un signo, no transmite o informa nada, puesto que lo que refleja no es.

Elizabeth establece una distinción adicional. Una aserción no sólo tiene como objeto la proposición afirmada, sino que también tiene un sujeto personal. La persona usa la proposición para afirmar lo que la proposición significa. La proposición cumple con la tarea de significar siendo falsa o cierta, la persona que la usa para afirmar, en este sentido, tiene un deber mayor de emplearla para significar la existencia de lo que sí es⁸⁶. Hecha esta distinción, se puede decir que una persona enuncie una falsedad, pero esta proposición, si es creída, no informa a su creyente. El pensamiento que se construya desde esa creencia dice algo que no informa de nada⁸⁷. Una paradoja, por otra parte, no sólo no informa o eununcia, sino que no dice o expresa nada⁸⁸.

La cuestión planteada al final de la investigación sobre creer a alguien quedó formulada diciendo: dada la posibilidad de adquirir la misma creencia 'p' de alguien que habla rectamente y es veraz o de alguien que habla equivocadamente y miente, ¿por qué hay una indisposición a llamar al segundo caso creer al que habla?.

mean he thinks nothing, i.e. does not think anything.»

⁸⁵Ibíd.

⁸⁶Cf. ibíd., 267.

⁸⁷Cf. ibíd., 271.

⁸⁸Cf. ibíd.

Después de examinar la descripción que Anscombe ha hecho sobre la verdad se puede añadir aquí que la proposición misma, aún teniendo significación, no enuncia nada (carece de *res enuntiata*) cuando es falsa; en ese sentido significa como debe (tiene esa rectitud) pero no hace aquello para lo que se le ha dado el significar. Cuando una persona hace una afirmación, usa la proposición para significar y en esto tiene rectitud, sin embargo tiene un deber mayor de emplear la proposición para el fin que se le ha dado el significar, es decir, reflejar la existencia de lo que sí es. Cuando una persona se equivoca y miente emplea una proposición que hace lo que debe al significar, y por tanto se puede 'calcular' su opuesto para llegar a la verdad; pero no es recta en su deber de emplear la proposición para el fin que se le ha dado el significar. Es esta rectitud en el uso de la proposición lo que generaría la disposición a decir que se cree a alguien, y no sólo lo que dice.

Después de este recorrido examinaremos el segundo punto derivado anteriormente desde la investigación sobre el creer: la descripción de 'fe' como 'creer a Dios'.

3.3 'Fe' como 'creer a Dios'

3.3.1 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.⁸⁹

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?⁹⁰

3.3.2 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 de razonabilidad tal que se puede «pensar cuidadosa y honestamente»⁹¹. Su estrategia, característica del tipo de análisis empleado por Wittgenstein, se muestra aquí de nuevo como una descripción de usos familiares de la palabra

⁸⁹Cf. «From Our Notebook», en: *Tablet* 225.6858 (nov. de 1971), 7.

⁹⁰G. 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?»

⁹¹ibíd.: «think carefully and truthfully»

siendo analizada que son articulados de tal manera que los patrones de estos usos sean estudiables⁹². 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 Dios⁹³. Así por ejemplo: «Abrám creyó a Dios (ἐπίστευσεν τῷ Θεῷ) y ésto se le contó como justicia»⁹⁴. De tal modo que es llamado 'padre de la fe'.⁹⁵ Este enfoque hace que la pregunta '¿qué es creer a alguien?' quede situada en el centro del análisis⁹⁶, 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.

- 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

⁹²Cf. BAKER y HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, 12.

⁹³Cf. ANSCOMBE, "What Is It to Believe Someone?", 2.

⁹⁴Gn 15,6

⁹⁵Cf. Rm 4 y Ga 3,7

⁹⁶Cf. ANSCOMBE, "Faith", 14.

de la fe. Su apoyo para seguir esta ruta de análisis es el recuerdo de cierta discusión, de cierta apologética⁹⁷. 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-tomistas [...] la noticia era que la fe Cristiana Católica era *racional*, y el problema, para aquellos capaces de sentirlo como tal, era cómo era *gratuita*⁹⁸.

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 Iglesia⁹⁹.

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

3.4 Cuestión sobre la Estructura del Testimonio

«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

⁹⁷Cf. *ibíd.*, 13.

⁹⁸*ibíd.*, 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*»

⁹⁹Cf. *ibíd.*, 12.

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»¹⁰⁰

«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 [...] But also, [for him] cause and effect are inferentially symmetrical.»¹⁰¹

«Belief in recorded history is on the whole a belief that there has been a chain of tradition of reports going back to contemporary knowledge; it is not a belief in the historical facts by inference that passes through the links of such a chain. At most, that can seldom be the case.»¹⁰²

«I cannot check that there was such a person as Julius Caesar. No one can except by finding out the status of the information about him.»¹⁰³

«The most I can do is: frame the hypothesis that Caesar never existed, or was assassinated, and see that it is incapable of status even as a wild hypothesis.»¹⁰⁴

«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.»¹⁰⁵

¹⁰⁰ ANSCOMBE, "What Is It to Believe Someone?", 3.

¹⁰¹ ANSCOMBE, "Hume and Julius Caesar", 87.

¹⁰² *Ibid.*, 89.

¹⁰³ *Ibid.*, 90.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 91.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 92.

3.5 Profecías y Milagros

3.5.1 *Hume on Miracles*

«Hume's Chapter or, as it is often called, Essay on miracles [...] ostensibly sets out to give the 'wise and learned' an argument purporting which will forever arm them against any defence of religion»¹⁰⁶

«The principle which Hume sets up for rejecting all testimony as to miracles is this: 'Suppose ...that the fact, which the testimony endeavours to establish, partakes of the extraordinary and the marvellous ; in that case, evidence, resulting from testimony, admits a diminution, greater or less, in proportion as the fact is more or less unusual'.»¹⁰⁷

«An argument of such a kind, to show that no testimony can have any weight, must be fallacious if the finite probability is conceded; for the ratio of the probability that the event will be reported if it has occurred [...] to the probability that, if has not occurred, that particular lie should be invented, may be high. It is in this ratio that the consequent odds [...] exceed the antecedent odds in favour of the event.»¹⁰⁸

3.5.2 *Prophecy and Miracles*

«My problems are contained in three documents: The decree of the Vatican Council [Dei Filius, Chapter 3], the warning in [Dt 13, 1–3], Lessing's

¹⁰⁶G. E. M. ANSCOMBE, "Hume on Miracles", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008), 40.

¹⁰⁷Ibíd., 46.

¹⁰⁸Ibíd.

'On the proof of the Spirit and of Power'.»¹⁰⁹

«I think the argument must rather be that if a prophet who is apparently teaching the truth, dares to foretell something contingent, then this is presumption of him unless he has it from God and must say it. Now if he teaches a lie straight away afterwards, or if the thing does not happen, then he is proved presumptuous. But if he is not proved presumptuous, then we ought not dare not to believe and obey him: so long as what he says does not conflict with the known truth.»¹¹⁰

3.6 Sentido del Misterio y Racionabilidad

«A form of: whatever can be said at all can be said clearly. Someone who thought this might think "There may be the inexpressible." And so in that sense think "There may be what can't be thought". – But he wouldn't be exercised by any definite claimant to be that which can't be grasped in thought. Mystery would be illusion – either the thought expressing something mysterious could be clarified, and then no mystery, or the impossibility of clearing it up would show it was really a non-thought. The trouble is, there doesn't seem to be any ground for holding this position. It is a sort of prejudice.»¹¹¹

3.7 La expresión de las creencias y el asentimiento

¹⁰⁹G. 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), 20.

¹¹⁰Ibíd.

¹¹¹G. E. M. ANSCOMBE, "Parmenides, Mystery and Contradiction", en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 8.

BIBLIOGRAFÍA

- 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).
- "Parmenides, Mystery and Contradiction", 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.
- "On a Queer Pattern of Argument", en: H. A. LEWIS (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, (Synthese Library 213; Dordrecht 1991), 121-135.
- "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).
- "Hume on Miracles", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (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. E. M. ANSCOMBE, “Truth: Anselm and Wittgenstein”, en: *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; Exeter 2011).
- S. ANSELMO, “De la Verdad”, en: O. P. JULIÁN ALAMEDA (ed.), *Obras Completas de San Anselmo*, vol. 82.I, (BAC; Madrid 1952), 487-535.
- (ed.), *Obras Completas de San Anselmo*, vol. 82.I, BAC, (BAC; Madrid 1952).
- 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: ²2009).
- 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).
- 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).

- M. GEACH y L. GORMALLY, (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015).
- “On a Queer Pattern of Argument”, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015), 299-312.
- “Truth, Sense and Assertion”, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015).
- P. GEACH, “A Philosophical Autobiography”, en: H. A. LEWIS (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, (Synthese Library 213; Dordrecht 1991), 1-25.
- D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding. A Philosophical Study*, E. STEINBERG (ed.), (Indianapolis ²1993).
- J. M. TORRALBA y J. NUBIOLA, (eds.), *La Filosofía Analítica y la Espiritualidad del Hombre*, (S.A., Pamplona 2005).
- 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.
- 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).
- L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Mineola, New York 1999).
- *The Big Typescript: TS 213*, C. G. LUCKHARDT y M. A. E. AUE (eds.), (Oxford 2005).
- *Philosophical Investigations*, (Chichester ⁴2009).