



VERITATIS VERBUM COMMUNICANTES  
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

FACULTAD DE TEOLOGÍA  
TESINA DE LICENCIATURA

**LA CATEGORÍA DE TESTIMONIO EN EL  
PENSAMIENTO DE ELIZABETH  
ANSCOMBE. VALORACIÓN Y CRÍTICA EN  
PERSPECTIVA  
TEOLÓGICO-FUNDAMENTAL.**

Autor: Joel E. Del Cueto  
Director: Prof. Javier Prades

**MADRID 2019**



## Índice general

<b>I. INTRODUCCIÓN GENERAL AL PROBLEMA DEL TESTIMONIO</b>	<b>1</b>
1. La categoría del testimonio como objeto de estudio teológico . . .	1
1.1. ¿Cuál es el valor epistemológico del testimonio? . . . . .	9
1.2. ¿Hay justificación para valorar un hecho histórico como atestación divina? . . . . .	14
1.3. ¿Tiene carácter veritativo el lenguaje teológico? . . . . .	17

## I. INTRODUCCIÓN GENERAL AL PROBLEMA DEL TESTIMONIO

### 1. La categoría del testimonio como objeto de estudio teológico

Se pueden destacar diversas motivaciones para 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 dentro de la actividad humana, 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<sup>1</sup>.

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»<sup>2</sup>. El testimonio es un tema privilegiado en el Concilio y se le encuentra presente como '*leitmotiv*' en las constituciones y decretos<sup>3</sup>. 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-

---

<sup>1</sup> R. LATOURELLE, *Testimonio*, en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA y S. P. I. NINOT (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, 2, (San Pablo, Madrid 2000), 1523-1542, 1523.

<sup>2</sup> J. PRADES, *Dar Testimonio. La Presencia de los Cristianos en la Sociedad Plural*, (BAC, Madrid 2015), 81.

<sup>3</sup> Cf. LATOURELLE, "Testimonio", 1523.

tración y personalización operada por el Concilio Vaticano II conlleva la potenciación de un término nuevo como es el testimonio. [...] lo que el Vaticano I pretendía al tratar el signo de la Iglesia, que también era visto como “un testimonio” [DH 3013], se encuentra en la categoría testimonio, que con el Vaticano II irrumpe masivamente<sup>4</sup>.

Tras este 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<sup>5</sup>:

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

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

Si se recupera la profundidad implicada en el testimonio se contribuirá a salir del subjetivismo —antiguo y moderno—, con su carga correspondiente de individualismo, tan contrario a la verdadera naturaleza social del hombre y al carácter a la vez personal y comunitario de la salvación cristiana<sup>6</sup>.

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.

---

<sup>4</sup> S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental. Dar Razón de la Esperanza*, (Secretariado Trinitario, Salamanca<sup>7</sup>2009), 572.

<sup>5</sup> Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 83.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 84.

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».<sup>7</sup>

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<sup>8</sup>. Es importante que en este contexto la cuestión de la presencia del cristianismo en la sociedad no tiene como solución adecuada una 'autorrelativización'<sup>9</sup> de sí mismo; igualmente:

no podemos presuponer el reconocimiento de su carácter universal por parte de los interlocutores ni podemos pretender alcanzarlo por una mera comparación de argumentos racionales que desnaturalice el carácter libre y singular de la revelación personal de Dios en Jesucristo<sup>10</sup>.

Ante esto, 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 convincente-

---

<sup>7</sup> Ibid., 75. Un análisis detallado del contexto presente se encuentra en ibíd., 3-77.

<sup>8</sup> Cf. ibíd., 75.

<sup>9</sup> Cf. ibíd., 75; 40-44.

<sup>10</sup> Ibid., 75; Cf. 33-40.

mente la credibilidad de la fe como asentimiento a una revelación personal en la historia<sup>11</sup>.

La obra de Elizabeth Anscombe ofrece amplias oportunidades para estudiar este nexo desde la perspectiva de la filosofía analítica basada en el lenguaje. Sus discusiones han determinado la ruta de esta investigación. Adicionalmente, varios estudios especializados en perspectiva teológico-fundamental han servido como marco de referencia general: *Dar Testimonio* de J. Prades, *La Teología Fundamental* de S. Pié-Ninot y *Teología de la Revelación*, «Évangélisation et témoignage» en *Evangelisation* y «Testimonio» en *Diccionario de Teología Fundamental* de R. Latourelle. Remitimos a estos trabajos para una visión más amplia del testimonio como clave para el análisis de la revelación y su pretensión de verdad como propuesta sensata de credibilidad y la presencia de esta categoría teológica en la Escritura y el Magisterio.

Aquí, sin embargo, será útil destacar algunas nociones fundamentales que estas referencias ofrecen a nuestro enfoque. La primera se deriva de una comprensión de la Iglesia:

Cristo, el único Mediador, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos. Mas 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 Santo, que

---

<sup>11</sup> Ibid., 76.

la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo (cf. Ef 4,16)(LG 8).

Esta descripción de la Iglesia como un complejo compuesto por un elemento humano y otro divino que puede ser comprendido teniendo como referente el misterio del Verbo encarnado sirve para comprender también el dinamismo de la revelación. La comunicación divina también tiene como referente central la presencia de Cristo en el mundo y se puede comprender desde él como un hecho que está compuesto por un elemento humano y uno divino.

Esta composición queda clara cuando se describe el carácter testimonial de la revelación:

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) (SCa 85).

La vida entregada del cristiano, en correspondencia al don que Dios hace de sí en Cristo en los misterios que celebramos, constituye el «signo histórico de la verdad de Dios trino en la historia»<sup>12</sup>. Su entrega es acción testimonial que corresponde con la naturaleza de la revelación y su transmisión:

Se trata, efectivamente, de la verdad revelada en su índole propia, que

---

<sup>12</sup> Cf. *ibíd.*, 399. Dos claves sintéticas importantes relacionadas con esta noción se encuentran, por un lado, en la valoración hecha por K. Wojtyła del testimonio en los documentos conciliares: «el testimonio consiste en creer y profesar la fe, es decir, acoger el testimonio del mismo Dios y, al tiempo, responder a aquel con el propio testimonio», ver: *Ibíd.*, 194-197; adicionalmente en la categoría de «culto razonable» (Rom 12,1) propuesta por J. Prades como compendio del testimonio cristiano, ver: *Ibíd.*, 405-430.



se transmite y comunica mediante la humanidad del Verbo encarnado, con hechos y palabras intrínsecamente ligados (DV 2). Fue así en la primera proclamación evangélica y sigue siendo así por analogía en la tradición apostólica que acontece mediante la totalidad del cuerpo eclesial, en íntima relación de Palabra, sacramento, carismas y ministerio (DV 7-8; LG cap. I).<sup>13</sup>

Nuestro estudio del carácter testimonial de la revelación divina dentro de la obra de Anscombe tendrá en el centro una descripción de la naturaleza especial de la creencia que es la fe, entendida como correlato de la Revelación<sup>14</sup>. Empleando el lenguaje de *Fides et Ratio* podemos decir que las investigaciones de Anscombe nos ofrecen nociones valiosas para describir «la posibilidad de discernir la revelación divina de otros fenómenos, en el reconocimiento de su credibilidad» y «la aptitud del lenguaje humano para hablar de forma significativa y verdadera incluso de lo que supera toda experiencia humana»<sup>15</sup>.

Esta preocupación por el modo específico de afrontar un problema filosófico ocupa un lugar importante en *Investigaciones Filosóficas* De Ludwig Wittgenstein. En la §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.)<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Ibid., 419-420.

<sup>14</sup> Cf. F. CONESA, *Creer y Conocer. El Valor Cognoscitivo de la Fe en la Filosofía Analítica*, (EUNSA, Navarra 1994), 185. Este punto se desarrollará más adelante en: (§??, p. ??).

<sup>15</sup> Cf. FR 67 y PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 198-201.

<sup>16</sup> L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, (Wiley Blackwell, Chichester<sup>4</sup>2009), §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

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»<sup>17</sup>.

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»<sup>18</sup>. Este tipo de investigación la denomina 'gramatical' y la describe diciendo:

Por tanto nuestra investigación es 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 estos pueden ser eliminados si se sustituye 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<sup>19</sup>.

El modo de salir de nuestra perplejidad, por tanto, consiste en prestar cuidadosa atención al uso que hacemos de hecho de las palabras y la aplicación que asignamos a las expresiones. Esto queda al descubierto en nuestro uso del lenguaje de modo que la dificultad para *traer a la mente* aquello que aclare un

---

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.)».

<sup>17</sup> *Ibíd.*, §90: «We feel as if we had to see right into phenomena».

<sup>18</sup> *Ibíd.*: «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».

<sup>19</sup> *Ibíd.*: «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».

fenómeno no está en descubrir algo oculto en este, 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.)»<sup>20</sup> 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 adquiere su importancia esta investigación, dado que parece solo destruir todo lo interesante: esto es, todo lo que es grandioso e importante? (Por así decirlo, todos los edificios, dejando solamente pedazos de piedra y escombros.) Pero lo que estamos destruyendo son solo casas de naipes, y estamos despejando el terreno del lenguaje donde estaban erigidas<sup>21</sup>.

La estrategia de Elizabeth 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 disipa 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»<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Ibid., §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.)».

<sup>21</sup> Ibid., §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».

<sup>22</sup> M. GEACH y L. GORMALLY, (eds.), *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic, Exeter 2011), xix: «There is however a somehow character-

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»<sup>23</sup>. Sin embargo cabe destacar esta estrategia porque la emplea con frecuencia. En escritos importantes de su obra podemos encontrarla empleando lenguajes o juegos de lenguaje imaginarios para arrojar luz sobre modos actuales de usar el lenguaje o esquemas conceptuales; del mismo modo su trabajo está lleno de ejemplos donde la encontramos examinando con detenimiento el uso que de hecho hacemos del lenguaje<sup>24</sup>.

### 1.1. ¿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? La pregunta sobre el valor epistemológico del testimonio consiste en juzgar el lugar que este ocupa en una descripción del conocimiento; ¿qué se puede decir del testimonio como estrategia para adquirir la verdad y evitar el error?

Podemos recurrir al análisis tradicional empleado para hablar del conocimiento proposicional y entenderlo como “creencia verdadera justificada”<sup>25</sup>. Según es-

---

istically Wittgensteinian 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».

<sup>23</sup> WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §133: «There is not a single philosophical method, though there are indeed methods, different therapies as it were».

<sup>24</sup> Cf. R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (Oxford University Press, Oxford 2008), 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».

<sup>25</sup> P. K. MOSER, (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, (Oxford University Press, New York

ta composición tripartita la pregunta sobre el valor epistemológico del testimonio se puede plantear diciendo: “dada una comunicación que cualifique como testimonio y que sea el caso que la creencia formada desde esta comunicación está basada enteramente en el testimonio recibido”<sup>26</sup>, “¿cómo adquirimos efectivamente una creencia verdadera justificada sobre la base de lo que alguien nos ha dicho?”<sup>27</sup>, es decir, “¿cómo, precisamente, una creencia como esta puede ser contada satisfactoriamente como creencia justificada o una instancia de conocimiento?”<sup>28</sup>

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’<sup>29</sup>. Las raíces históricas de la primera postura se 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<sup>30</sup>.

2002), 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”».

<sup>26</sup> Cf. J. LACKEY y E. SOSA, (eds.), *The Epistemology of Testimony*, (Oxford University Press, New York 2006), 4: «Even if an expression of thought qualifies as testimony and the resulting belief formed is entirely testimonially based for the hearer, however, there is the further question of how precisely such a belief successfully counts as justified belief or an instance of knowledge».

<sup>27</sup> Cf. *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».

<sup>28</sup> Cf. *ibíd.*, 4: «how precisely such a belief successfully counts as justified belief or an instance of knowledge».

<sup>29</sup> Cf. *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».

<sup>30</sup> Cf. *ibíd.*: «According to non-reductionists —whose historical roots are standardly traced back to Reid— testimony is just as basic a source of justification (warrant, entitlement, knowledge, etc.) as sense perception, memory, inference, and the like. Accordingly, so long as there are no relevant defeaters, hearers can justifiably accept the assertions of speakers merely on the basis of a speaker's

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 común’ es la suya»<sup>31</sup>. 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.

Hume explica en la §4,1 del *Enquiry* que los objetos de nuestros razonamientos son relaciones de ideas o cuestiones de hecho. Mientras que las primeras pueden ser demostradas *a priori*, las segundas dependen de las evidencias de nuestras experiencias presentes ante nuestros sentidos o memoria. Según esta concepción, la posibilidad de conocer algo más allá de nuestra experiencia es fruto de la inferencia que podemos hacer desde las relaciones que habitualmente experimentamos entre los hechos y las cosas<sup>32</sup>.

Esta misma línea de razonamiento es la que se sigue en la descripción acerca del testimonio y su valor. Así lo sostiene uno de los grandes especialistas en la epistemología del testimonio, C. A. J. Coady, del que tomo esta larga cita:

no hay un tipo de razonamiento más común, más útil o incluso más necesario para la vida humana que el derivado de los testimonios de los hombres y los informes de los testigos presenciales y de los espectadores. Quizá uno pueda negar que esta clase de razonamiento esté fundado en la relación causa-efecto. No discutiré sobre la palabra. Bastará con apuntar que nuestra seguridad, en cualquier argumento de esta clase, no deriva de ningún otro principio que la observación de la veracidad del testimonio humano y de la habitual conformidad de los hechos con los informes de los testigos. Siendo un principio general que ningún objeto tiene una conexión con otro que pueda descubrirse, y que todas las in-

---

testimony».

<sup>31</sup> C. COADY, *Testimony. A Philosophical Study*, (Oxford University Press, New York 1992), 79: «is one of the few philosophers who has offered anything like a sustained account of testimony and if any view has a claim to the title of ‘the received view’ it is his».

<sup>32</sup> Cf. D. HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano*, J. de SALAS ORTUETA (trad.), (Alianza Editorial, Madrid 1988), §4, 1. 47-54.

ferencias que podemos sacar del uno al otro están meramente fundadas en nuestra experiencia de regularidad y constancia de su conjunción, es evidente que no debemos hacer una excepción de este principio en el caso del testimonio humano, cuya conexión con otro suceso cualquiera parece en sí misma tan poco necesaria como cualquier otra conexión. Si la mente no fuera en cierto grado tenaz, si los hombres no tuvieran comúnmente una inclinación a la verdad y conciencia moral, si no sintieran vergüenza cuando se les coge mintiendo, si estas no fueran cualidades que la *experiencia* descubre como inherentes a la naturaleza humana, jamás tendríamos la menor confianza en el testimonio humano. Un hombre que delira o que es conocido por su falsedad y vileza no tiene ninguna clase de autoridad entre nosotros<sup>33</sup>.

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 Coady, la teoría de Hume:

constituye una reducción del testimonio como una forma de evidencia o fundamento al estatuto de una especie (uno podría casi decir, una mutación) de inferencia inductiva. Y, una vez más, en tanto que la inferencia inductiva queda reducida por Hume a una especie de observación y consecuencias relacionadas con las observaciones, en un modo similar, el testimonio corre la misma suerte<sup>34</sup>

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 proba-

---

<sup>33</sup> Ibid., §10,1. 135-136.

<sup>34</sup> COADY, *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».

bilidad, y a condición de que pueda ser siempre reconducido a una verificación por conocimiento directo»<sup>35</sup>.

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

Cuando comencé a ofrecer lecciones sobre este tema, las audiencias mayormente reaccionaban con incompreensión, o el tipo de incredulidad evocada por rechazos del más básico sentido común. Gradualmente, el clima del pensamiento ha cambiado y ahora hay más simpatía para el punto de vista de que el testimonio es un campo epistemológico prominente y poco explorado, aunque en qué tipo de rasgo consiste y con cuánta magnitud se impone son todavía cuestiones en debate<sup>36</sup>.

De igual interés es también aquí la apreciación de Coady sobre las discusiones de Anscombe que le movieron a estudiar el testimonio:

Empecé por primera vez a pensar sobre la situación epistemológica del testimonio en los años 60 cuando escribía 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<sup>37</sup>

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

---

<sup>35</sup> PRADES, *Dar Testimonio*, 294.

<sup>36</sup> COADY, *Testimony*, vii: «When I began reading papers on the subject, my audiences mostly reacted with incomprehension, or the sort of disbelief evoked by denials of the merest common sense. Gradually, the climate of thought has changed and there is now more sympathy for the view that testimony is a prominent and underexplored epistemological landscape, although what sort of feature it is and how largely it looms are still naturally matters for disagreement».

<sup>37</sup> *Ibid.*: «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».



ha comunicado. La visión de Hume es que la evidencia que puede ofrecer un testimonio para justificar una creencia no es mayor que la probabilidad y esta evidencia está basada en la inferencia que nos permite la habitual experiencia de que el testimonio comunicado y la verdad de los hechos suelen ir unidos. Más adelante veremos qué tiene que decir Anscombe ante este desafío. Todavía podemos plantear una segunda cuestión; esta vez relacionada con la segunda parte de nuestra pregunta original.

## **1.2. ¿Hay justificación para valorar un hecho histórico como atestación divina?**

El contexto de la reflexión de Hume sobre el testimonio es precisamente el de la creencia en los milagros. La preocupación de Hume es que el 'hombre sabio' pueda verificar sus creencias de modo que no sea víctima de 'engaños supersticiosos'. Para esto, estima que ha encontrado un argumento que servirá para distinguir la superstición de la verdad<sup>38</sup>. Dice el filósofo escocés:

en nuestros razonamientos acerca de las cuestiones de hecho se dan todos los grados imaginables de seguridad, desde la máxima certeza hasta la clase más baja de certeza moral. Por tanto, un hombre sabio adecúa su creencia a la evidencia<sup>39</sup>.

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

«que ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, a no ser que el testimonio sea tal que su falsedad fuera más milagrosa que el hecho que intenta establecer; e incluso en este caso hay una destrucción mutua de argumentos, y el superior solo nos da una seguridad adecuada al grado de fuerza que queda después de deducir el inferior»<sup>40</sup>.

Esto tiene como consecuencia que lo razonable sea abandonar la razonabilidad de las verdades cristianas, comprendiendo que solo pueden ser sostenidas por

---

<sup>38</sup> Cf. HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano*, §10,1. 134.

<sup>39</sup> *Ibid.*, §10,1. 134-135.

<sup>40</sup> *Ibid.*, §10,1. 140.

la fe. Argumenta que examinar si hay algún fundamento razonable para lo que creemos de la religión cristiana es «someterla a una prueba que no está capacitada para soportar» y, respecto de los hechos extraordinarios que la Escritura narra, hace la siguiente exhortación:

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<sup>41</sup>.

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

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

Porque las noticias de profecías cumplidas no son profecías cumplidas, porque las noticias de milagros no son milagros. Las profecías que se cumplen ante mis ojos, los milagros que suceden ante mis ojos, influyen *directamente*. Pero las noticias de profecías y milagros cumplidos, han de influir *mediante* algo que les quita toda la fuerza<sup>42</sup>.

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

---

<sup>41</sup> Ibid., §10,2. 157-158.

<sup>42</sup> G. E. LESSING, *Sobre la Demostración en Espíritu y Fuerza*, en: A. A. RODRIGO (trad.), *Escritos Filosóficos y Teológicos*, (Editora Nacional, Madrid 1982), 445-452, 446.

a la categoría de testimonio humano sobre el espíritu y la fuerza»<sup>43</sup>.

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

las noticias de aquellas profecías y milagros son tan atendibles como puedan serlo en todo caso las verdades históricas [...] Pero si *sólo* pueden ser tan atendibles, ¿por qué al mismo tiempo se las hace de hecho infinitamente más atendibles? [...] Si no puede demostrarse ninguna verdad histórica, tampoco podrá demostrarse nada *por medio* de verdades históricas. Es decir: *Las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón como necesarias que son*<sup>44</sup>.

El punto que Lessing señala es infranqueable para él y para su intento de comprometerse con la verdad que la creencia cristiana pretende comunicar. La singularidad de la persona y obra de Jesús como manifestación de la realidad de Dios pierde para él toda su fuerza, puesto que no puede estimar estas verdades históricas como fundamento para una verdad necesaria como lo es la verdad de Dios. Esto nos deja con un problema adicional: «no se puede tener conocimiento directo de milagros y profecías [...] no se puede aceptar una comunicación divina que no sea inmediatamente dirigida al individuo»<sup>45</sup>.

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 solo puede ser acogida por una fe desconectada de la razón.

---

<sup>43</sup> Ibid..

<sup>44</sup> Ibid..

<sup>45</sup> PRADES, *Dar Testimonio*, 294.

### 1.3. ¿Tiene carácter veritativo el lenguaje teológico?

Un tercer punto de nuestra problemática está representado en la crítica al lenguaje religioso planteada por el Círculo de Viena. Este fenómeno cultural fue una corriente de renovación del positivismo y empirismo sostenido por el interés de univocidad semántica en los términos empleados por las ciencias, la búsqueda de rigor lógico-sintáctico en los sistemas científicos y un frenético intento de verificación empírica como justificación de las proposiciones veritativas<sup>46</sup>. Desde la perspectiva de esta corriente, los discursos metafísicos, entre ellos la teología, eran considerados como una forma de especulación incontrolada.

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

Probablemente la tesis más conocida del *Tractatus* es que las afirmaciones 'metafísicas' no tienen sentido, y que las únicas cosas que pueden afirmarse son las proposiciones de las ciencias naturales (6.53). Ahora ciencia natural es ciertamente el ámbito de lo que puede ser descubierto empíricamente; y 'lo que puede ser descubierto empíricamente' es lo mismo que 'lo que puede ser verificado por los sentidos'. El pasaje entonces sugiere el siguiente modo fácil y rápido para lidiar con las proposiciones 'metafísicas': ¿qué observaciones sensoriales las verificarían o falsificarían? Si no hay ninguna, entonces son sin-sentido. Este fue el método adoptado por el Círculo de Viena y en este país por el Profesor A.J. Ayer<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Cf. P. D. PRIETO, *La Analogía Teológica. Su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*, (Publicaciones San Dámaso, Madrid 2009), 152.

<sup>47</sup> G. E. M. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, (St. Augustine's Press, Indiana 1971), 150: «Probably the best known thesis of the *Tractatus* is that 'metaphysical' statements are nonsensical, and that the only sayable things are propositions of natural sciences (6.53). Now natural science is surely the sphere of the empirically discoverable; and the 'empirically discoverable' is the same as 'what can be verified by the senses'. The passage therefore suggests the following quick and easy way of dealing with 'metaphysical' propositions: what sense-observations would verify and

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

Si la existencia de tal dios fuese probable, la proposición de que existiera sería una hipótesis empírica. Y, en ese caso, sería posible deducir de ella, y de otras hipótesis científicas, ciertas proposiciones experienciales que no fuesen deducibles de esas otras hipótesis solas. Pero, en realidad esto no es posible. [...] Porque decir que "Dios existe" es realizar una expresión metafísica que no puede ser ni verdadera ni falsa. Y, según el mismo criterio, ninguna oración que pretenda describir la naturaleza de un Dios trascendente puede poseer ninguna significación literal<sup>48</sup>.

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

La crítica del Círculo de Viena no se suma al "Dios ha muerto" de Nietzsche, sino que va aún más allá: lo que ha muerto es la misma palabra: "Dios". Nos encontramos ante lo que podemos considerar una nueva y refinada especie de ateísmo: el ateísmo semántico. Esta forma de 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<sup>49</sup>.

Anscombe advierte, sin embargo que «Hay ciertas dificultades para adscribir esta doctrina al *Tractatus*. No hay nada sobre verificación sensible ahí»<sup>50</sup>. Ciertamente, a juicio de Anscombe, la metodología creada por el Círculo de

---

falsify them? If none, then they are senseless. This was the method of criticism adopted by the Vienna Circle and in this country by Professor A.J.Ayer».

<sup>48</sup> Cf. PRIETO, *La Analogía Teológica*, 155.

<sup>49</sup> Ibid..

<sup>50</sup> ANSCOMBE, *Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 150: «There are certain difficulties about ascribing this doctrine to the *Tractatus*. There is nothing about sensible verification there».

Viena no se corresponde con la tesis del *Tractatus*. Tampoco va en sintonía con los objetivos de Wittgenstein en su esfuerzo por purificar la metodología filosófica<sup>51</sup>.

La influencia del Círculo de Viena, sin embargo, fue notable y las posturas de las reflexiones sucesivas fueron diversas. A. Flew propuso que dado que el lenguaje teológico no es falseable, tampoco es susceptible de afirmar alguna verdad o conocimiento proposicional<sup>52</sup>. R. M. Hare consideró el lenguaje religioso como evocativo, más que informativo<sup>53</sup>. Van Buren consideró artificial la posibilidad de un antagonismo entre la Ciencia y la Teología puesto que:

el lenguaje de la Ciencia y el de la Teología pertenecen a dos ámbitos tan distintos entre sí —equívocos— que al carecer de una semántica común, hasta la rivalidad resultaría artificial. Poniendo un ejemplo analógico: igual que no es posible oponer “voltios” a “sentimientos”, no es posible hacer entrar en conflicto la Ciencia con la Metafísica. ¿Es en verdad esto sostenible?<sup>54</sup>

Los desafíos que representan las discusiones del Círculo de Viena vienen a ofrecernos la pregunta “¿es cognoscitivo el lenguaje religioso?”. Esto no es una pregunta sobre si es significativo como lo pudiera ser el lenguaje poético o mítico, sino específicamente si es susceptible de ser verdadero o falso. ¿Existe un conocimiento religioso? ¿Cuál es su valor?<sup>55</sup>. La pregunta se dirige específicamente hacia el lenguaje del testimonio. ¿Puede significar algo? ¿Puede co-

---

<sup>51</sup> Cf. *ibíd.*, 152: «‘Psychology is no more akin to philosophy than any other natural science. Theory of knowledge is the philosophy of psychology’ (4.1121). In this passage Wittgenstein is trying to break the dictatorial control over the rest of philosophy that had long been exercised by what is called theory of knowledge—that is, by the philosophy of sensation, perception, imagination, and, generally, of ‘experience’. He did not succeed. He and Frege avoided making theory of knowledge the cardinal theory of philosophy simply by cutting it dead; by doing none, and concentrating on the philosophy of logic. But the influence of the *Tractatus* produced logical positivism, whose main doctrine is ‘verificationism’; and in that doctrine theory of knowledge once more reigned supreme, and a prominent position was given to the test for significance by asking for the observations that would verify a statement».

<sup>52</sup> Cf. CONESA, *Creer y Conocer*, 27-30.

<sup>53</sup> Cf. *ibíd.*, 35-36.

<sup>54</sup> PRIETO, *La Analogía Teológica*, 156.

<sup>55</sup> Cf. CONESA, *Creer y Conocer*, 23.

municar un conocimiento? Un ejemplo propuesto por Anscombe tiene que ver con la ocasión de enseñar a un niño sobre la transubstanciación, para ello es útil señalar lo que ocurre y decir cómo está haciéndose presente Jesús y cómo hemos de reaccionar. Al hacer esto

le está enseñando una técnica, a la vez que le abre a un modo de relación con Dios y le enseña parte del mensaje revelado. Estos modos de conocimiento no solo están vinculados, sino también en una íntima relación: el saber proposicional conduce a conocer, este a saber obrar, y viceversa<sup>56</sup>.

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

---

<sup>56</sup> Ibid., 21.

## Bibliografía

### Textos de G. E. M. Anscombe

ANSCOMBE, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, (St. Augustine's Press, Indiana 1971).

GEACH, M. y GORMALLY, L., (eds.), *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic, Exeter 2011).

### Bibliografía Secundaria

COADY, C., *Testimony. A Philosophical Study*, (Oxford University Press, New York 1992).

CONESA, F., *Creer y Conocer. El Valor Cognoscitivo de la Fe en la Filosofía Analítica*, (EUNSA, Navarra 1994).

HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, J. de SALAS ORTUETA (trad.), (Alianza Editorial, Madrid 1988).

LACKEY, J. y SOSA, E., (eds.), *The Epistemology of Testimony*, (Oxford University Press, New York 2006).

LATOURELLE, R., *Testimonio*, en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA y S. P. I. NINOT (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, 2, (San Pablo, Madrid <sup>2</sup>2000), 1523-1542.

LESSING, G. E., *Sobre la Demostración en Espíritu y Fuerza*, en: A. A. RODRIGO (trad.), *Escritos Filosóficos y Teológicos*, (Editora Nacional, Madrid 1982), 445-452.

MOSER, P. K., (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, (Oxford University Press, New York 2002).

PIÉ-NINOT, S., *La Teología Fundamental. Dar Razón de la Esperanza*, (Secretariado Trinitario, Salamanca <sup>7</sup>2009).



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

TEICHMANN, R., *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (Oxford University Press, Oxford 2008).

WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Investigations*, (Wiley Blackwell, Chichester<sup>4</sup>2009).