



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

| | |
|--|----------|
| I. INTRODUCCIÓN GENERAL AL PROBLEMA DEL TESTIMONIO | 1 |
| 1. Estudio del testimonio como clave de comprensión de la Revelación | 1 |
| 2. La Revelación descrita con estructura testimonial en la Escritura y el Magisterio | 5 |
| 3. La categoría del testimonio como objeto de estudio teológico . . . | 15 |
| 3.1. ¿Cuál es el valor epistemológico del testimonio? | 19 |
| 3.2. ¿Hay justificación para valorar un hecho histórico como atestación divina? | 24 |
| 3.3. ¿Tiene carácter veritativo el lenguaje teológico? | 26 |

I. INTRODUCCIÓN GENERAL AL PROBLEMA DEL TESTIMONIO

Teniendo en cuenta que la categoría de testimonio representa un amplio campo de estudio, resulta necesario dedicar los primeros pasos de esta discusión a detallar brevemente el ámbito y alcance de la investigación. En este capítulo introductorio se proponen en términos simples algunas nociones sobre el enfoque y motivaciones de este estudio en cuanto que investigación en perspectiva teológico-fundamental. También se destacan algunas peculiaridades generales propias del método de la filosofía analítica empleado por Anscombe. Finalmente se detallan propiamente tres cuestiones fundamentales que orientarán el análisis de la categoría de testimonio dentro de la obra de Elizabeth Anscombe.

1. Estudio del testimonio como clave de comprensión de la Revelación

Podemos comenzar considerando una ilustración simple. 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 imaginar un domingo, por ejemplo el 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». Pasean-

do 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 (Mt 4,12-23).

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

Es una tierra de frontera, una zona de tránsito donde se encuentran personas diversas por raza, cultura y religión. La Galilea se convierte así en el lugar simbólico para la apertura del Evangelio a todos los pueblos. Desde este punto de vista, Galilea se asemeja al mundo de hoy: presencia simultánea de diversas culturas, necesidad de confrontación y necesidad de encuentro. También nosotros estamos inmersos cada día en una «Galilea de los gentiles», y en este tipo de contexto podemos asustarnos y ceder a la tentación de construir recintos para estar más seguros, más protegidos. Pero Jesús nos enseña que la Buena Noticia, que Él trae, no está reservada a una parte de la humanidad, sino que se ha de comunicar a todos. Es un feliz anuncio destinado a quienes lo esperan, pero también a quienes tal vez ya no esperan nada y no tienen ni siquiera la fuerza de buscar y pedir¹.

¹ FRANCISCO, *Angelus*, 26 de ene. de 2014, en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2014/documents/papa-francesco_angelus_20140126.html (visitado 19-03-2019).

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 realiza².

Ciertamente este texto no se proclamaría 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 reconocería aquella llamada: “Venid en pos de

² BENEDICTO XVI, *Angelus*, 27 de ene. de 2008, en: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/angelus/2008/documents/hf_ben-xvi_ang_20080127.html (visitado 19-03-2019).

mí y os haré pescadores de hombres” sonando como voz dentro de sí.

Este ejemplo que acabamos de describir sirve de clave para nuestro enfoque. Podemos identificar en el relato de Mateo una síntesis de la dinámica de la Revelación Divina; Dios, por amor, se ha comunicado a sí mismo en Cristo, Verbo encarnado, y nos ha hablado como amigos y nos ha invitado a la comunión con Él (Cf. DV 2). Esta comunicación del Absoluto en la historia se nos describe en el texto evangélico como la llegada de la luz prometida en el anuncio profético, presencia cercana del Reino de Dios, mirada comprensiva y llamada al seguimiento, acción sanadora y palabras que anuncian el Reino. Todo esto realizado en Jesús.

Si atendemos desde esta perspectiva a las reflexiones del Papa Benedicto y del Papa Francisco podemos encontrar en ellas una descripción de esta dinámica de la Revelación como hecho que continúa en nuestro presente: “Galilea se asemeja al mundo de hoy...” y el Reino de Dios “está presente, es actual, se está realizando”. Dios, por amor, sigue comunicándose por medio de Cristo y esta Buena Nueva es anuncio de salvación destinado a todos. Tanto el texto de la Escritura como las palabras de los Pontífices describen esta obra de Dios que implica a la Iglesia: “también nosotros estamos inmersos cada día en una ‘Galilea de los Gentiles’...” y, según la enseñanza de Jesús, esta Buena Noticia “se ha de comunicar a todos”. Esto también es visible en el modo en el que la Palabra de Dios se celebra, se proclama y se acoge en la Iglesia en todo el mundo.

Incluso en esta descripción general y básica, no es difícil identificar el carácter testimonial que tiene la Revelación. Jesús se comunica como testigo definitivo de Dios y la Iglesia comparte esta misión. En este sentido el análisis de la categoría de testimonio consiste en un modo de acercarnos al hecho de la Revelación. La motivación para este acercamiento específico nos lo da en primer lugar la propia enseñanza de la Escritura y el Magisterio donde el fenómeno de la Revelación divina se ha descrito en clave testimonial. Es desde esta premisa que parte el deseo de analizar la Revelación en tanto que testimonio

divino para comprender adecuadamente el ser y actuar de Dios y también la misión, vocación e identidad de la Iglesia que es testigo y ha de ser testigo para el mundo de hoy³.

Para un examen detallado de la categoría de testimonio como clave de comprensión de la Revelación y su presencia en la Escritura y el Magisterio referimos a algunos estudios especializados como son J. PRADES, *Dar Testimonio*; S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental* y R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, «Évangélisation et témoignage» en *Evangelisation* y «Testimonio» en *Diccionario de Teología Fundamental*. En el siguiente apartado nos limitaremos a destacar algunas claves generales que estimamos relevantes para nuestro estudio. La noción básica que quisieramos considerar de la descripción de la Revelación en clave testimonial que encontramos en la enseñanza de la Escritura y del Magisterio consiste en que la Revelación es un dinamismo complejo que está integrado por un elemento humano y otro divino y esta composición puede ser entendida por analogía teniendo como referente el misterio del Verbo Encarnado. La importancia de esta idea la encontramos en que nos permite comprender la actividad de Cristo, la acción del Espíritu y el anuncio evangelizador de la Iglesia como aspectos de un único proceso de comunicación divina.

2. La Revelación descrita con estructura testimonial en la Escritura y el Magisterio

La Iglesia de hoy, como María, conserva el Evangelio meditándolo en su corazón (Cf. Lc 2,19). Así está presente en el centro de la comunidad creyente el anuncio de Cristo vivo como fundamento de su esperanza en cada etapa de la historia. Este motivo de esperanza conservado es también compartido y expresado, según la enseñanza del apóstol: «glorificad a Cristo en vuestros corazones, dispuestos siempre a dar explicación a todo el que os pida una razón

³ En términos generales este acercamiento está orientado por la descripción de la identidad y articulación de la Teología Fundamental propuesta por Salvador Pié-Ninot. Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental. Dar Razón de la Esperanza*, (Secretariado Trinitario, Salamanca ⁷2009), 74-85.

de vuestra esperanza» (1Pe 3,15).

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"⁴.

La Evangelización puede ser entendida en este sentido como testimonio de la 'palabra de vida' (1Jn 1,1) que los apóstoles anuncian como testigos de lo que han contemplado y palpado. 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 persona⁵. 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 profundiza⁶.

Este dinamismo fundamental que puede encontrarse vivo hoy en la comunidad de la Iglesia ha actuado en ella desde su origen y le ha acompañado en cada época. Según esto es posible valorar lo que se transmite en la tradición eclesial como la perpetuación de la actividad de Cristo y los apóstoles, que es a su vez proyección del testimonio divino⁷.

En la actividad de Cristo el testimonio divino queda proyectado como interpelación a la libertad realizada por la identidad propia de Jesús: «Si conocieras

⁴ Cf. R. LATOURELLE, *Évangélisation et témoignage*, en: M. DHAVAMONY S.J. (ed.), *Evangelisation*, (Documenta Missionalia 9; Università Gregoriana Editrice, Roma 1975), 77-110, 110: «Car c'est l'Esprit qui pose 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 PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 582, donde este triple testimonio sirve para orientar la reflexión sobre el testimonio como vía empírica de la credibilidad de la Iglesia.

⁵ Cf. LATOURELLE, "Évangélisation et témoignage", 110.

⁶ Cf. *ibid.*

⁷ Cf. 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».

el don de Dios y quién es el que te dice «dame de beber» le pedirías tu, y él te daría agua viva» (Jn 4,10); «¿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»» (Jn 9,35-37). 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 salvífico⁸ 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.

Un ejemplo que ilustra toda esta dinámica puede encontrarse en el relato de la tarea evangelizadora de Felipe. El apóstol sale más allá de Jerusalén hacia Samaria, y todavía llega más lejos, al compartir la Buena Noticia de Jesús con un extranjero etíope:

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

⁸ Cf. ibíd., 576.

lleno de alegría (Hch 8, 29-39).

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 intercambio de testimonios que tiene la finalidad de proponer la revelación y de alimentar la fe. Son tres los que revelan o dan testimonio, y esos tres no 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 realizada⁹.

De este modo el anuncio del apóstol Felipe sirve aquí como un ejemplo específico del testimonio, que ilustra una noción que «atraviesa toda la Escritura y se corresponde con la estructura misma de la revelación»¹⁰. 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»¹¹.

⁹ 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, 1530.

¹⁰ J. PRADES, *Dar Testimonio. La Presencia de los Cristianos en la Sociedad Plural*, (BAC, Madrid 2015), 109.

¹¹ LATOURELLE, "Testimonio", 1523.

En cuanto a la enseñanza del Magisterio, encontramos una valoración similar ofrecida por K. Wojtyła:

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, respuesta¹².

La Revelación en tanto que testimonio es 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.

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 salvación¹³. 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 eclesiología se resuelve en la Cristología y por eso el “lugar” de la Iglesia en el acto de creer será “análogo” al de Cristo»¹⁴. Esta relación con Cristo y el Espíritu otorgan a la Iglesia un valor sacramental:

Porque Cristo, levantado sobre la tierra, atrajo hacia sí a todos (cf. Jn 12, 32 gr.); habiendo resucitado de entre los muertos (Rm 6, 9), envió sobre los discípulos a su Espíritu vivificador, y por Él hizo a su Cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación; estando sentado a la derecha del Padre, actúa sin cesar en el mundo para conducir a los hombres a la Iglesia y, por medio de ella, unirlos a sí más estrechamente y para hacerlos partícipes de su vida gloriosa alimentándolos con su

¹² Para una discusión más amplia de la lectura de Wojtyła véase PRADES, *Dar Testimonio*, 194-197.

¹³ Una discusión más amplia de esta analogía en: PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 292-297.

¹⁴ *Ibíd.*, 566.

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) (LG 48).

Esta Iglesia, que es sacramento, es mediación de la 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 (GS 45).

La Iglesia es signo sacramental unido inseparablemente al misterio divino que comunica, de modo análogo a la unión del Verbo divino y la naturaleza asumida por Él. El conocimiento de la fe abre la razón humana a la verdad revelada como comunicación interpersonal de Dios realizada por medio de este signo sacramental que es la Iglesia. Este acto de confianza es movimiento de la libertad como asentimiento y elección de Dios que se revela y acogida de su llamada a participar de la comunión trinitaria. Aquí sacramento y 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. Igualmente, los sacramentos celebrados en la liturgia de la Iglesia constituyen el ámbito y medio adecuado donde se transmite la luz nueva del encuentro con Cristo vivo (Cf. LF 40). 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 (Cf. SCa 85).

¿Cómo podemos caracterizar el modo en que la pregunta sobre el fenómeno de la Revelación divina puede ser atendida dentro del contexto de la filosofía analítica?

¿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 sé¹⁵.

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?”¹⁶. Preguntar “¿qué es conocer una verdad para la vida por el testimonio de la Revelación divina?” 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.

Esta preocupación por el modo específico de afrontar un problema filosófico ocupa un lugar importante en *Investigaciones Filosóficas* De Ludwig Wittgen-

¹⁵ Confesiones XI.14 n.17.

¹⁶ Cf. L. WITTGENSTEIN, *The Big Typescript: TS 213*, C. G. LUCKHARDT y M. A. E. AUE (eds.), (Wiley-Blackwell, 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.)».

stein. 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.)¹⁷

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»¹⁸.

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»¹⁹. 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

¹⁷ L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, (Wiley Blackwell, 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.)».

¹⁸ Ibid., §90: «We feel as if we had to see right into phenomena».

¹⁹ Ibid.: «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».

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 algo²⁰.

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 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.)»²¹ 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 erigidas²².

²⁰ Ibid.: «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».

²¹ 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.)».

²² 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».

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»²³.

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»²⁴. 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 lenguaje²⁵.

²³ 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 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».

²⁴ WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §133: «There is not a single philosophical method, though there are indeed methods, different therapies as it were».

²⁵ 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

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 a partir de 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.

Sobre la relación que pueda haber en una investigación teológica enfocada en el pensamiento filosófico de una autora como Elizabeth es iluminadora la manera en que Joseph Ratzinger responde a la pregunta “¿Qué es teología?” en su *Teoría de los Principios Teológicos*. Inspirado en la vida y obra del Cardenal Hermann Volk y en su divisa *Dios todo en todos*, habla de la teología como un programa espiritual y como un modo de interrogar dirigido hacia los fundamentos. Entonces sugiere dos tesis que considera que no son contradictorias: «La teología se refiere a Dios» y «El pensamiento teológico está vinculado al modo de cuestionar filosófico como a su método fundamental»²⁶. Esta investigación sobre el testimonio como expresión de la vida de la Iglesia será realizada atendiendo al modo de cuestionar filosófico realizado por Elizabeth Anscombe como método, examinando esta experiencia en referencia a Dios, es decir, como vivencia de su ser y de su obrar. Tras estas consideraciones metodológicas generales, en los apartados siguientes, estudiaremos el testimonio dentro del contexto de la Sagrada Escritura y del Magisterio, para luego plantearnos algunas líneas de investigación al examinar el testimonio como objeto de estudio teológico.

3. La categoría del testimonio como objeto de estudio teológico

En la Escritura, el Magisterio y la vida de la Iglesia, hablar del testimonio 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

‘red’ [...]. The purpose of presenting these imaginary languages is of course to cast light on our actual languages and conceptual schemes».

²⁶ Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los Principios Teológicos. Materiales para una teología fundamental*, M. VILLANUEVA (trad.), (Herder, Barcelona 2005), 380.

hablar de la acción divina en la Revelación. Ahora nos permitimos tratar al testimonio como algo que hay que esclarecer, algo que se encuentra presente en la actividad humana y sobre lo que se plantean preguntas, de modo que hay que “traer a la mente” una explicación adecuada.

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

Si la revelación misma se apoya en la experiencia humana del testimonio para expresar una de las relaciones fundamentales que unen al hombre con Dios, la reflexión teológica se encuentra entonces autorizada a explorar los datos de esta experiencia²⁷.

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»²⁸. El testimonio es un tema privilegiado en el Concilio y se le encuentra presente como ‘*leitmotiv*’ en las constituciones y decretos²⁹. 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 concentración 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 testimo-

²⁷ LATOURELLE, “Testimonio”, 1523.

²⁸ PRADES, *Dar Testimonio*, 81.

²⁹ Cf. LATOURELLE, “Testimonio”, 1523.

nio, que con el Vaticano II irrumpe masivamente³⁰.

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 categoría³¹:

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 cristiana³².

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 difi-

³⁰ PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 572.

³¹ Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 83.

³² *Ibíd.*, 84.

cultad 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».³³

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 realidad³⁴. Es importante que en este contexto la cuestión de la presencia del cristianismo en la sociedad no tiene como solución adecuada una 'autorrelativización'³⁵ 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 Jesucristo³⁶.

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 historia³⁷.

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 for-

³³ Ibid., 75. Un análisis detallado del contexto presente se encuentra en ibíd., 3-77.

³⁴ Cf. ibíd., 75.

³⁵ Cf. ibíd., 75; 40-44.

³⁶ Ibid., 75; Cf. 33-40.

³⁷ Ibid., 76.

mulada al inicio de este capítulo, que si ampliamos un poco queda de este modo: ¿qué es conocer una verdad para la vida por el testimonio de la revelación divina?. Desde esta pregunta se pueden distinguir ya dos cuestiones: ¿qué implica conocer una verdad por medio del testimonio? y ¿qué valor puede tener para la vida un testimonio de la revelación divina? —o incluso— ¿qué puede ser valorado como un testimonio de la revelación divina? Desde las perspectivas de diversas reflexiones filosóficas de la época moderna y contemporánea, agrupamos en tres cuestiones generales la problemática sobre el testimonio que será atendida en este estudio.

3.1. ¿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”³⁸. 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 el caso que la creencia formada desde esta comunicación está basada enteramente en el testimonio recibido”³⁹, “¿cómo adquirimos efectiva-

³⁸ P. K. MOSER, (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, (Oxford University Press, New York 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”».

³⁹ 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».

mente una creencia verdadera justificada sobre la base de lo que alguien nos ha dicho?”⁴⁰, es decir, “¿cómo, precisamente, una creencia como esta puede ser contada satisfactoriamente como creencia justificada o una instancia de conocimiento?”⁴¹

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’⁴². 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 habla⁴³.

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»⁴⁴. 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 ra-

⁴⁰ 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».

⁴¹ Cf. *ibíd.*, 4: «how precisely such a belief successfully counts as justified belief or an instance of knowledge».

⁴² 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».

⁴³ 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 justifiedly accept the assertions of speakers merely on the basis of a speaker’s testimony».

⁴⁴ 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».

zonamientos 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 cosas⁴⁵.

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 inferencias 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

⁴⁵ Cf. D. HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano*, J. de SALAS ORTUETA (trad.), (Alianza Editorial, Madrid 1988), §4, 1. 47-54.

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 nosotros⁴⁶.

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 suerte⁴⁷

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»⁴⁸.

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

⁴⁶ Ibid., §10,1. 135-136.

⁴⁷ 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».

⁴⁸ PRADES, *Dar Testimonio*, 294.

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 debate⁴⁹.

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 empiristas⁵⁰

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

⁴⁹ 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».

⁵⁰ *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».

3.2. ¿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 verdad⁵¹. 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 evidencia⁵².

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»⁵³.

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

⁵¹ Cf. HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano*, §10,1. 134.

⁵² *Ibid.*, §10,1. 134-135.

⁵³ *Ibid.*, §10,1. 140.

gros que narra; lo cual sin embargo es necesario para que sea aceptado, de acuerdo con las medidas de probabilidad arriba establecidas⁵⁴.

¿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 fuerza⁵⁵.

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 a la categoría de testimonio humano sobre el espíritu y la fuerza»⁵⁶.

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

⁵⁴ Ibid., §10,2. 157-158.

⁵⁵ 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.

⁵⁶ Ibid..

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*⁵⁷.

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»⁵⁸.

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.

3.3. ¿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 veritati-

⁵⁷ Ibid..

⁵⁸ PRADES, *Dar Testimonio*, 294.

vas⁵⁹. 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.Ayer⁶⁰.

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

⁵⁹ Cf. P. D. PRIETO, *La Analogía Teológica. Su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*, (Publicaciones San Dámaso, Madrid 2009), 152.

⁶⁰ 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 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».

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 literal⁶¹.

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 empíricas⁶².

Anscombe advierte, sin embargo que «Hay ciertas dificultades para adscribir esta doctrina al *Tractatus*. No hay nada sobre verificación sensible ahí»⁶³. Ciertamente, a juicio de Anscombe, la metodología creada por el Círculo de Viena no se corresponde con la tesis del *Tractatus*. Tampoco va en sintonía con los objetivos de Wittgenstein en su esfuerzo por purificar la metodología filosófica⁶⁴.

⁶¹ Cf. PRIETO, *La Analogía Teológica*, 155.

⁶² *Ibid.*.

⁶³ 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».

⁶⁴ Cf. *ibid.*, 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,

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 proposicional⁶⁵. R. M. Hare consideró el lenguaje religioso como evocativo, más que informativo⁶⁶. 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 —equivocos— 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?⁶⁷

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?⁶⁸. La pregunta se dirige específicamente hacia el lenguaje del testimonio. ¿Puede significar algo? ¿Puede comunicar un conocimiento? Un ejemplo propuesto por Anscombe tiene que ver con la ocasión de enseñar a un niño sobre la transubstanciación, 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

and a prominent position was given to the test for significance by asking for the observations that would verify a statement».

⁶⁵ Cf. F. CONESA, *Creer y Conocer. El Valor Cognoscitivo de la Fe en la Filosofía Analítica*, (EUNSA, Navarra 1994), 27-30.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, 35-36.

⁶⁷ PRIETO, *La Analogía Teológica*, 156.

⁶⁸ Cf. CONESA, *Creer y Conocer*, 23.

relación: el saber proposicional conduce a conocer, este a saber obrar, y viceversa⁶⁹.

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.

⁶⁹ 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

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

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).

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

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., *Évangélisation et témoignage*, en: M. DHAVAMONY S.J. (ed.), *Evangelisation*, (Documenta Missionalia 9; Università Gregoriana Editrice, Roma 1975), 77-110.

— *Testimonio*, en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA y S. P. I. NINOT (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, 2, (San Pablo, Madrid ²2000), 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, Salamanca⁷2009).
- PRIETO, P. D., *La Analogía Teológica. Su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*, (Publicaciones San Dámaso, Madrid 2009).
- RATZINGER, J., *Teoría de los Principios Teológicos. Materiales para una teología fundamental*, M. VILLANUEVA (trad.), (Herder, Barcelona 2005).
- TEICHMANN, R., *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (Oxford University Press, Oxford 2008).
- WITTGENSTEIN, L., *The Big Typescript: TS 213*, C. G. LUCKHARDT y M. A. E. AUE (eds.), (Wiley-Blackwell, Oxford 2005).
- *Philosophical Investigations*, (Wiley Blackwell, Chichester⁴2009).