

## ÍNDICE GENERAL

---

<b>1. Introducción General al Problema del Testimonio</b>	<b>2</b>
1.1. Naturaleza de la pregunta sobre el testimonio . . . . .	2

## 1 INTRODUCCIÓN GENERAL AL PROBLEMA DEL TESTIMONIO

---

### 1.1 Naturaleza de la pregunta sobre el testimonio

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

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

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

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

Paseando junto al mar de Galilea vio a dos hermanos, a Simón, llamado Pedro, y a Andrés, que estaban echando la red en el mar, pues

eran pescadores. Les dijo: «Venid en pos de mí y os haré pescadores de hombres». Inmediatamente dejaron las redes y lo siguieron. Y pasando adelante vio a otros dos hermanos, a Santiago, hijo de Zebedeo, y a Juan, su hermano, que estaban en la barca repasando las redes con Zebedeo, su padre, y los llamó. Inmediatamente dejaron la barca y a su padre y lo siguieron. Jesús recorría toda Galilea enseñando en sus sinagogas, proclamando el evangelio del reino y curando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo.<sup>1</sup>

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

---

<sup>1</sup>Mt 4,12-23

destinado a quienes lo esperan, pero también a quienes tal vez ya no esperan nada y no tienen ni siquiera la fuerza de buscar y pedir.<sup>2</sup>

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

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

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

---

<sup>2</sup>FRANCISCO, *Angelus*, 26 de ene. de 2014, URL: [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2014/documents/papa-francesco\\_angelus\\_20140126.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2014/documents/papa-francesco_angelus_20140126.html) (visitado 19-03-2019)

<sup>3</sup>BENEDICTO XVI, *Angelus*, 27 de ene. de 2008, URL: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/angelus/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_ang\\_20080127.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/angelus/2008/documents/hf_ben-xvi_ang_20080127.html) (visitado 19-03-2019)

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

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

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

tiempo, asaltado por una serie de preguntas:

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

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?».<sup>5</sup> Preguntar «¿qué es conocer una verdad para la vida por el testimonio de la Escritura?» sería, como la pregunta agustiniana sobre el tiempo, una pregunta sobre la naturaleza o esencia de este fenómeno. Un concepto familiar en la vida de la Iglesia como el testimonio queda enmarcado como problema cuando nos acercamos a él queriendo comprender su esencia.

Esto ya nos da una pista sobre el modo en que nos cuestionaremos acerca del testimonio. El siguiente elemento que servirá de clave para el estudio lo obtenemos si precisamos un poco cómo Elizabeth Anscombe se con-

---

<sup>4</sup>confesiones

<sup>5</sup>Cf. L. WITTGENSTEIN, *The Big Typescript: TS 213*, C. G. LUCKHARDT y M. A. E. AUE (eds.), (Oxford 2005), 304.

duce a través de cuestiones filosóficas como las planteadas anteriormente. Así como telón de fondo podemos desplegar otro cierto modo de proceder como el que se encuentra en la investigación realizada a inicios del siglo XX por el psicólogo William James. Esto nos servirá para contrastar.

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

«¿Bajo qué condiciones biográficas los escritores sagrados aportan sus diferentes contribuciones al volumen sacro?», «¿Cuál era exactamente el contenido intelectual de sus declaraciones en cada caso particular?». Por supuesto, éstas son preguntas sobre hechos históricos y no vemos cómo las respuestas pueden resolver, de súbito, la última pregunta: «¿De qué modo este libro, que nace de la forma descrita, puede ser una guía para nuestra vida y una revelación?». Para contestar habríamos de poseer alguna teoría general que nos mostrara

con qué peculiaridades ha de contar una cosa para adquirir valor en lo que concierne a la revelación; y, en ella misma, tal teoría sería lo que antes hemos denominado un juicio espiritual.<sup>6</sup>

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

La

Parte de la dificultad en leer a Anscombe está en encontrar nuestro rumbo, y esto tiene que ver con su evasión de Sistema. Un sistema o teoría a menudo hace las cosas más fáciles para el lector. Una vez que haz captado la teoría de N, con frecuencia puedes inferir qué N tendría que decir sobre algún punto simplemente por 'aplicar' la teo-

---

<sup>6</sup>*Las Variedades de la Experiencia Religiosa. Estudio de la Naturaleza Humana*, trad. por J. F. YVARS, (Barcelona <sup>1</sup>2002), 27



ría. Pero frecuentemente puede ser difícil predecir de antemano qué Anscombe dirá acerca de alguna cosa dada. Tiene la exasperante tendencia a tomar cada caso en sus propios méritos. Hay una familiar filosófica, o meta-filosófica, cuestión aquí, concerniente a la utilidad o no de construir generalizaciones. Wittgenstein consideró prologar el texto de *Investigaciones Filosóficas* con el epígrafe 'Te enseñaré diferencias', y Anscombe ciertamente compartía la creencia de Wittgenstein de que pasar por encima de las diferencias era una de las principales fuentes de error en la filosofía. Pero hay otro motivo para la falta de aparente sistematización en los escritos de Anscombe, y esto es que su propósito al escribir era típicamente llegar a alguna parte por sus propios pensamientos en algún tema; usualmente dedica poco o nada de tiempo en proveer un trasfondo, o en justificar sus principales 'suposiciones', prefiriendo comenzar *in media res*.<sup>7</sup>

Si se compara la metodología de Elizabeth Anscombe con la valoración propuesta por James se aprecian bien algunas distinciones que es necesario identificar. A la base de su manera de hacer filosofía está el método desarrollado por Ludwig Wittgenstein. En el segundo capítulo se verá con más

---

<sup>7</sup>R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (2008), 1: Part of the difficulty in reading Anscombe is in finding your bearings, and this has to do with her eschewal of System. A system or theory often makes things easier for the reader. Once you have grasped N's theory, you can frequently infer what N would have to say on some point by simply 'applying' the theory. But it can often be hard to predict in advance what Anscombe will say about some given thing. She is infuriatingly prone to take each case on its merits. There is a familiar philosophical, or meta-philosophical, issue here, to do with the pointfulness or otherwise of constructing generalizations. Wittgenstein considered prefacing the text of the *Philosophical Investigations* with the epigraph 'I'll teach you differences', and Anscombe certainly shared Wittgenstein's belief that glossing over differences was one of the main sources of error in philosophy. But there is another reason for the lack of apparent systematicity in Anscombe's writings, and that is that her purpose in writing was typically to get somewhere in her own thoughts on some topic; she usually spends little or no time in providing a background, or in justifying her main 'assumptions', preferring to begin *in media res*.

detalle las implicaciones de su influencia, sin embargo, será útil para orientarnos en estos primeros pasos, anticipar ahora algo acerca del modo en que ambos se encaminan a la hora de atender una investigación filosófica.

En *Investigaciones Filosóficas* §89 Wittgenstein hace 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>8</sup>

Para Wittgenstein 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>9</sup>. Esta predisposición nos puede conducir a ignorar la amplitud del modo en que el lenguaje es empleado

---

<sup>8</sup>L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, (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 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>9</sup>ibíd., §90: We feel as if we had to see right into phenomena.

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

tenemos que describir sutilezas extremas, las cuales una vez más somos bastante incapaces de describir con los medios que tenemos a nuestra disposición. Sentimos como si tuvieramos que reparar una telaraña rota usando nuestros dedos.<sup>10</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>11</sup> Este tipo de investigación la llama «gramatical» y la describe diciendo:

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

---

<sup>10</sup>ibíd., §106: we have to describe extreme subtleties, which again we are quite unable to describe with the means at our disposal. We feel as if we had to repair a torn spider's web with our fingers.

<sup>11</sup>ibíd., §90: as one might say, towards the *'possibilities'* of phenomena. What that means is that we call to mind the *kinds of statement* that we make about phenomena.

otra; esto puede ser llamado «analizar» nuestras formas de expresión, puesto que a veces este procedimiento se parece a desarmar algo.<sup>12</sup>

El modo de salir de nuestra perplejidad, por tanto, consiste en prestar cuidadosa atención al uso que hacemos de hecho con las palabras y la aplicación que empleamos de las expresiones. Esto está al descubierto en nuestro uso del lenguaje de modo que la dificultad para *traer a la mente* aquello que aclare un fenómeno no está en descubrir algo oculto en éste, sino en aprender a valorar lo que tenemos ante nuestra vista: «*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>13</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:

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.

The results of philosophy are the discovery of some piece of plain non-

---

<sup>12</sup>ibíd., §90: Our inquiry is therefore a grammatical one. And this inquiry sheds light on our problem by clearing misunderstandings away. Misunderstandings concerning the use of words, brought about, among other things, by certain analogies between the forms of expression in different regions of our language. — Some of them can be removed by substituting one form of expression for another; this may be called «analysing» our forms of expression, for sometimes this procedure resembles taking things apart.

<sup>13</sup>§129

sense and the bumps that the understanding has got running up against the limit of language. They – these bumps – make us see the value of that discovery.

Anscombe, al igual que Wittgenstein, no se limita a emplear un sólo método para hacer filosofía, como afirma el mismo Wittgenstein: «*There is not a single philosophical method, though there are indeed methods, different therapies as it were*». <sup>14</sup> Sin embargo si atendemos a su modo de hacer filosofía 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 esta lleno de ejemplos donde la encontramos examinando con detenimiento el uso que de hecho hacemos del lenguaje. <sup>15</sup> Es visible en ella 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>16</sup>

Según el título de este trabajo ha prometido, el análisis sobre el testimonio que será expuesto es el que se encuentra desarrollado en el pensamiento de Elizabeth Anscombe. La pregunta planteada al inicio: ¿qué es conocer una verdad para la vida por el testimonio de la Escritura?, entendida como investigación filosófica, será examinada en las descripciones que Anscombe realiza sobre el modo de usar el lenguaje sobre el creer, la confianza, la ver-

---

<sup>14</sup>§133

<sup>15</sup>cf. teichmann p. 228-229

<sup>16</sup>There is however a somehow chracteristically 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. From plato to witt intro xix

dad, la fe y otros fenómenos relacionados con el conocer por testimonio. Nuestro título advierte además que ésta es una investigación en perspectiva teológica, cabe inmediatamente añadir algo breve al respecto.

¿Qué es teología?, se preguntaba Joseph Ratzinger en su alocución en el 75 aniversario del nacimiento del cardenal Hermann Volk en 1978, e introducía sucintamente su respuesta a esa pregunta tan grande diciendo:

Cuando se intenta decir algo sobre esta materia, precisamente como tributo al cardenal Volk y a su pensamiento, se asocian, poco menos que automáticamente, dos ideas. Me viene a las mentes, por un lado, su divisa (y título de uno de sus libros): *Dios todo en todos*, y el programa espiritual contenido en ella; por otra parte, se aviva el recuerdo de lo que ya antes se ha insinuado: un modo de interrogar total y absolutamente filosófico, que no se detiene en reales o supuestas comprobaciones históricas, en diagnósticos sociológicos o en técnicas pastorales, sino que se lanza implacablemente a la búsqueda de los fundamentos.

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

1. La teología se refiere a Dios.
2. El pensamiento teológico está vinculado al modo de cuestionar filosófico como a su método fundamental.<sup>17</sup>

Esta investigación sobre el testimonio como parte de la vida de la Iglesia será realizada atendiendo al modo de cuestionar filosófico realizado por Elizabeth

---

<sup>17</sup>teoría de los principios teológicos, p 380

Anscombe como método, examinando esta experiencia en referencia a Dios, es decir, como vivencia de su ser y de su obrar.

Hasta aquí simplemente se ha descrito un modo de andar a través de la discusión acerca de la categoría del testimonio atendiendo el hecho de que tanto la temática como la figura de Anscombe otorgan a este camino peculiaridades que hay que tener en cuenta. Siendo concientes de estas particularidades podríamos ahora ampliar más el horizonte respecto de dos cuestiones brevemente expuestas anteriormente. En primer lugar es necesario ampliar la descripción hecha hasta aquí del fenómeno del testimonio en la vida de la Iglesia, ya que aunque nos resulte familiar relacionarlo con el testimonio de la Sagrada Escritura, tanto en el Magisterio de la Iglesia como en la propia Escritura se haya presente la categoría del testimonio con una riqueza que merece la pena explorar. En segundo lugar habría que detallar todavía mejor lo problemático del testimonio, sobre todo cuando se considera su importancia en la transmisión de la fe y el anuncio del Evangelio en el mundo.

## BIBLIOGRAFÍA

---

BENEDICTO XVI, *Angelus*, 27 de ene. de 2008, URL: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/angelus/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_ang\\_20080127.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/angelus/2008/documents/hf_ben-xvi_ang_20080127.html) (visitado 19-03-2019).

FRANCISCO, *Angelus*, 26 de ene. de 2014, URL: [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2014/documents/papa-francesco\\_angelus\\_20140126.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2014/documents/papa-francesco_angelus_20140126.html) (visitado 19-03-2019).

*Las Variedades de la Experiencia Religiosa. Estudio de la Naturaleza Humana*, trad. por J. F. YVARS, (Barcelona <sup>1</sup>2002).

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

L. WITTGENSTEIN, *The Big Typescript: TS 213*, C. G. LUCKHARDT y M. A. E. AUE (eds.), (Oxford 2005).

——— *Philosophical Investigations*, (Chichester <sup>4</sup>2009).