

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. (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

1 Introducción General al Problema del Testimonio

lugar simbólico para la apertura del Evangelio a todos los pueblos. Desde este punto de vista, Galilea se asemeja al mundo de hoy: presencia simultánea de diversas culturas, necesidad de confrontación y necesidad de encuentro. También nosotros estamos inmersos cada día en una «Galilea de los gentiles», y en este tipo de contexto podemos asustarnos y ceder a la tentación de construir recintos para estar más seguros, más protegidos. Pero Jesús nos enseña que la Buena Noticia, que Él trae, no está reservada a una parte de la humanidad, sino que se ha de comunicar a todos. Es un feliz anuncio destinado a quienes lo esperan, pero también a quienes tal vez ya no esperan nada y no tienen ni siquiera la fuerza de buscar y pedir. (FRANCISCO, *Angelus*, 26 de ene. de 2014, URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2014/documents/papa-francesco_angelus_20140126.html (visitado 19-03-2019))

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

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:

1.1 Naturaleza de la pregunta sobre el testimonio

«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. (Confesiones XI.14 n.17)

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?». ¹ Preguntar «¿qué es conocer una verdad para la vida por el testimonio de la Escritura?» sería, como la pregunta agustiniana sobre el tiempo, una pregunta sobre la naturaleza o esencia de este fenómeno. Un concepto familiar en la vida de la Iglesia como el testimonio queda enmarcado como problema cuando nos acercamos a él queriendo comprender su esencia.

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

Al comienzo de sus conferencias sobre *religión natural* dedica una exposición breve para explicar algo del método de su estudio sobre las tendencias religiosas de las per-

¹Cf. L. WITTGENSTEIN, *The Big Typescript: TS 213*, C. G. LUCKHARDT y M. A. E. AUE (eds.), (Oxford 2005), 304: (Questions of different kinds occupy us. For instance, “What is the specific weight of this body”, “Will the weather stay nice today”, “Who will come through the door next”, etc. But among our questions there are those of a special kind. Here we have a different experience. These questions seem to be more fundamental than the others. And now I say: When we have this experience, we have arrived at the limits of language.)

1 Introducción General al Problema del Testimonio

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

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

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

Parte de la dificultad en leer a Anscombe está en encontrar nuestro rumbo, y esto tiene que ver con su evasión de Sistema. Un sistema o teoría a menudo hace las cosas más fáciles para el lector. Una vez que haz captado la teoría de N, con frecuencia puedes inferir qué N tendría que decir sobre algún punto al simplemente “aplicar” la teoría. Pero frecuentemente puede ser difícil predecir de antemano qué Anscombe dirá acerca de alguna cosa dada. Tiene la exasperante tendencia a tomar cada caso en sus propios méritos. (R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (2008),

1.1 Naturaleza de la pregunta sobre el testimonio

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.)

No quiere decir esto que Anscombe carezca de rigor o sistematicidad en sus escritos, sin embargo suele adentrarse «in medias res» en las discusiones con la intención de llegar a algún sitio por la fuerza de sus propias reflexiones sin detenerse a dar mucha explicación de sus presupuestos o del trasfondo de su discusión.² Sin embargo en esta característica de su método hay una cuestión de fondo que tiene que ver con la influencia de Wittgenstein:

Hay una familiar filosófica, o meta-filosófica, cuestión aquí, concerniente a la utilidad o no de construir generalizaciones. Wittgenstein consideró prologar el texto de *Investigaciones Filosóficas* con el epígrafe “Te enseñaré diferencias”, y Anscombe ciertamente compartía la creencia de Wittgenstein de que pasar por encima de las diferencias era una de las principales fuentes de error en la filosofía. (ibíd.: 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.)

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

Agustín dice en *Confesiones* XI. 14, «quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim nescio». —Esto no podría ser dicho de una pregunta propia de la ciencia natural («Cuál es la gravedad específica del hidrógeno», por ejemplo). Algo que uno conoce cuando nadie le pregunta pero que no conoce ya cuando alguien pide que lo explique, es algo que tiene que *ser traído a la mente*. (Y esto es obviamente algo que, por algún motivo, es difícil de traer a la mente.) (L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, (Chichester ⁴2009), §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

²Cf. R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (2008), 1: [...] there is another reason for the lack of apparent systematicity in Anscombe’s writings, and that is that her purpose in writing was typically to get somewhere in her own thoughts on some topic; she usually spends little or no time in providing a background, or in justifying her main ‘assumptions’, preferring to begin *in medias res*.

1 Introducción General al Problema del Testimonio

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.)

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» (ibíd., §90: We feel as if we had to see right into phenomena.). Esta predisposición nos puede conducir a ignorar la amplitud del modo en que el lenguaje es empleado en la actividad humana para hablar de lo que se investiga y a enfocarnos sólo en un elemento particular del lenguaje sobre este fenómeno y tomarlo como un ejemplo paradigmático para construir un modelo abstrayendo explicaciones y generalizaciones sobre él. Esta manera de indagar, le parece a Wittgenstein, nos hunde cada vez más profundamente en un estado de frustración y confusión filosófica de modo que llegamos a imaginar que para alcanzar claridad: «tenemos que describir sutilezas extremas, las cuales una vez más somos bastante incapaces de describir con los medios que tenemos a nuestra disposición. Sentimos como si tuviéramos que reparar una telaraña rota usando nuestros dedos.» (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.)

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.» (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.) Este tipo de investigación la denomina «gramatical» y la describe diciendo:

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

1.1 Naturaleza de la pregunta sobre el testimonio

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

¿De dónde esta investigación adquiere su importancia, dado que parece solo destruir todo lo interesante: esto es, todo lo que es grandioso e importante? (Por así decirlo, todos los edificios, dejando solamente pedazos de piedra y escombros.) Pero lo que estamos destruyendo son solo casas de naipes, y estamos despejando el terreno del lenguaje donde estaban erigidas. (ibíd., §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 Anscombe comparte estas actitudes explicadas por Wittgenstein. A la hora de atender una pregunta filosófica lo que Anscombe nos invita a *traer a la mente* no son elementos ocultos en el fenómeno que se estudia, sino los tipos de afirmaciones —que están claramente ante nuestra vista— empleados para expresar aquello que se está indagando. Al describir estas expresiones se aclara el uso del lenguaje y se disuelve el problema filosófico. Elizabeth adopta, por tanto, ese: «modo característicamente Wittgensteniano de rebatir la tendencia del filósofo de explicar alguna cuestión filosóficamente enigmática inventando una entidad o evento que la causa, así como los físicos inventan partículas como el gravitón.» (*From Plato to Wittgenstein*, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; Exeter 2011), xix: There is however a somehow characteristically Wittgenstenian way of countering the philosopher's tendency to explain a philosophically puzzling thing by inventing an entity or event which causes it, as physicists invent particles like the graviton.)

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

Sin embargo cabe destacar esta estrategia porque la emplea con frecuencia. En escritos importantes de su obra podemos encontrarla empleando lenguajes o juegos

1 Introducción General al Problema del Testimonio

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.³

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

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

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

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

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

Podría parecer que estas tesis son contradictorias si, por un lado, se entiende por filosofía un pensamiento que, en virtud de su propia naturaleza, prescinde —y debe prescindir— de la revelación y si, por otro lado, se sustenta la opinión de que sólo se puede llegar al conocimiento de Dios por el

³Cf. *ibíd.*, 228–229: Another way which we can learn from Anscombe is by seeing *how* she does philosophy, and understanding why she does it the way she does. Here is the point where it might be useful to consider whether Anscombe can be called a ‘linguistic philosopher’, and if so, in what sense. A distinction worth making straight away is that between (a) philosophers who direct our attention to what we actually say, and to features of our actual language (or group of languages), and (b) philosophers who ask us to think about possible, as well as actual, languages and language-games. The first group of philosophers might be called ordinary-language philosophers. Anscombe quite clearly belongs to (b), not to (a); examples of her imaginary languages include the language containing the self-referential ‘A’, the language containing the verb to REMBER [...], the language containing the verb to blip, analogous to ‘promise’ [...], and the language containing the primitive past-tense report ‘red’ [...]. The purpose of presenting these imaginary languages is of course to cast light on our actual languages and conceptual schemes.

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

camino de la revelación y en consecuencia, el problema de Dios no es, estrictamente hablando, un tema de la razón en cuanto tal. Estoy convencido de que esta postura [...] a largo plazo desembocará irremediabilmente en la paralización por un igual de la filosofía y de la teología. (J. RATZINGER, *Teoría de los Principios Teológicos. Materiales para una teología fundamental*, trad. por M. VILLANUEVA, (Barcelona ¹2005), 380)

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

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

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

1.2.1. La Revelación descrita con estructura testimonial

La Iglesia de hoy, como María, conserva el Evangelio meditándolo en su corazón.⁴ Así está presente en el centro de la comunidad creyente el anuncio de Cristo vivo como fundamento de su esperanza en cada etapa de la historia. Este motivo de esperanza conservado es también compartido y expresado, según la enseñanza del apóstol: «glorificad a Cristo en vuestros corazones, dispuestos siempre a dar explicación a todo el que os pida una razón de vuestra esperanza» (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».⁵

⁴Cf. Lc 2,19

⁵Cf. R. LATOURELLE, “Évangélisation et témoignage”, en: M. DHAVAMONY S.J. (ed.), *Evangelisation*, vol. 9, (Documenta Missionaria; Roma 1975), 77-110, 110: Car c’est L’Esprit qui posse l’Eglise à poursuivre son oeuvre d’évangélisation; c’est l’Esprit qui inspire la foi, la nourrit et l’approfondit. C’est l’Esprit qui relie entre eux ces trois témoignages qui n’en font qu’un: celui de la parole-vécue-dans-l’Esprit. Par son témoignage, l’Esprit intériorise le témoignage extérieur de la Bonne

1 Introducción General al Problema del Testimonio

La Evangelización puede ser entendida en este sentido como testimonio de la «palabra de vida»⁶ que los apóstoles anuncian como testigos de lo que han contemplado y palpado⁷. Es también el testimonio de los cristianos que, acogiendo esta palabra, la viven, poniendo por obra lo que ella enseña. Es además testimonio del Espíritu Santo que interioriza el testimonio externo de la Buena Noticia y lo lleva al cumplimiento de la fe en cada persona.⁸ Es el Espíritu el que santifica y fecunda la acción de los cristianos, es también el que impulsa y sostiene la acción de la Iglesia; es el Espíritu el que inspira la fe, la nutre y la profundiza.⁹

Este dinamismo fundamental que puede encontrarse vivo hoy en la comunidad de la Iglesia ha actuado en ella desde su origen y le ha acompañado en cada época. Según esto es posible valorar lo que se transmite en la tradición eclesial como la perpetuación de la actividad de Cristo y los apóstoles, que es a su vez proyección del testimonio divino.¹⁰

En la actividad de Cristo el testimonio divino queda proyectado como interpelación a la libertad realizada por la identidad propia de Jesús: «Si conocieras el don de Dios y quién es el que te dice “dame de beber” le pedirías tu, y él te daría agua viva» (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”».¹¹ 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 salvífico¹² y este testimonio es descrito como acción del Espíritu que impulsa la tarea apostólica y que da nueva vida a los que acogen el anuncio de la Buena Noticia.

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

El Espíritu dijo a Felipe: «Acércate y pégate a la carroza». Felipe se acercó corriendo, le oyó leer el profeta Isaías, y le preguntó: «¿Entiendes lo que estás leyendo?». Contestó: «¿Y cómo voy a entenderlo si nadie me guía?». E invitó a Felipe a subir y a sentarse con él. El pasaje de la Escritura que estaba leyendo era este: *Como cordero fue llevado al matadero, como oveja muda ante el esquilador, así no abre su boca. En su humillación no*

Nouvelle du salut en Jésus-Christ et le porte à l'accomplissement de la foi, qui est la réponse d'amour de l'humanité à l'appel d'amour du Père par le Christ. Ver también S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental. Dar Razón de la Esperanza*, (Salamanca 2009), 582 donde este triple testimonio sirve para orientar la reflexión sobre el testimonio como vía empírica de la credibilidad de la Iglesia.

⁶ Jn 1,1

⁷ ibíd.

⁸ Cf. LATOURELLE, “Évangélisation et témoignage”, 110.

⁹ Cf. ibíd.

¹⁰ 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.»

¹¹ Jn 9, 35–37

¹² Cf. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 576.

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

se le hizo justicia. ¿Quién podrá contar su descendencia? Pues su vida ha sido arrancada de la tierra. El eunuco preguntó a Felipe: «Por favor, ¿de quién dice esto el profeta?; ¿de él mismo o de otro?». Felipe se puso a hablarle y, tomando pie de este pasaje, le anunció la Buena Nueva de Jesús. Continuando el camino, llegaron a un sitio donde había agua, y dijo el eunuco: «Mira, agua. ¿Qué dificultad hay en que me bautice?». Mandó parar la carroza, bajaron los dos al agua, Felipe y el eunuco, y lo bautizó. Cuando salieron del agua, el Espíritu del Señor arrebató a Felipe. El eunuco no volvió a verlo, y siguió su camino lleno de alegría. (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 son más que uno. Cristo da testimonio del Padre, mientras que el Padre y el Espíritu dan testimonio del Hijo. Los apóstoles a su vez dan testimonio de lo que han visto y oído del verbo de la vida. Pero su testimonio no es la comunicación de una ideología, de un descubrimiento científico, de una técnica inédita, sino la proclamación de la salvación prometida y finalmente realizada. (R. LATOURELLE, “Testimonio”, en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA y S. P. I. NINOT (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, 2, (2000), 1523-1542, 1531)

De este modo el anuncio del apóstol Felipe sirve aquí como un ejemplo específico del testimonio, que ilustra sin embargo, una noción que «atraviesa toda la Escritura y se corresponde con la estructura misma de la revelación» (J. M. PRADES, *Dar Testimonio. La Presencia de los Cristianos en la Sociedad Plural*, (Madrid 2015), 109). 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» (LATOURELLE, “Testimonio”, 1523).

Esta clave servirá para dar enfoque a un examen sobre la categoría del testimonio en la Escritura. ¿Qué nos dice el Antiguo y el Nuevo Testamento de la revelación como acto testimonial de Dios? Esta pregunta supone que la revelación comparte los rasgos de la actividad humana que es el testimonio, sin embargo, como Latourelle advierte: «globalmente se puede decir que el testimonio bíblico asume pero al mismo tiempo exalta hasta sublimarlos, los rasgos del testimonio humano» (ibíd., 1526).

Cabe añadir una última consideración. La revelación de Dios entendida como acto

1 Introducción General al Problema del Testimonio

testimonial suyo tiene como expresión definitiva el misterio pascual de Cristo.¹³ Este misterio ocupa el lugar principal en el testimonio bíblico:

la Resurrección como «final» de la unicidad del acontecimiento de Jesucristo, encarnado, muerto y resucitado, subraya específicamente la definitividad de la existencia humana salvada por Dios en la carne de Jesús de Nazaret, ya que la autocomunicación de Dios ha alcanzado su palabra última en la Resurrección de Jesucristo, y por eso es prenda de la resurrección de todos los hombres. (S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental. Dar Razón de la Esperanza*, (Salamanca 72009), 404)

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

1.2.2. El testimonio en el misterio y anuncio pascual

«Cristo ha resucitado»¹⁴ es la confesión que está en el núcleo del más primitivo anuncio del evangelio.¹⁵ Creer en esta noticia conlleva acoger la manifestación más plena de la Revelación y la motivación más definitiva para creer. En este sentido:

La Resurrección de Jesús mirada desde la perspectiva de la teología fundamental presupone un estatuto epistemológico peculiar, puesto que es el punto culminante y objeto de la Revelación y, a su vez, es su acreditación suprema y máximo motivo de credibilidad, tal como recuerda el texto citado de Pablo «si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación es vana y vana es nuestra fe» (1 Cor 15,14). (ibíd., 405)

Este misterio pascual no aparece como hecho desconectado del conjunto de la vida y misión de Jesús, sino que hacia él tienden sus obras y palabras desde el comienzo. Cristo pasó por el mundo haciendo el bien, como testimonio de la bondad de Dios, y esta acción va orientada a ese punto culminante que es su pasión, muerte y resurrección; «el testimonio que Jesús va ofreciendo durante su vida pública le va a reclamar una entrega definitiva a favor de los que lo han acogido y frente a la resistencia que ha generado en quienes le rechazan.» (PRADES, *Dar Testimonio*, 127)

A lo largo de este camino Jesús manifiesta su confianza en el Padre: «Padre, te doy gracias porque me has escuchado; yo sé que tu me escuchas siempre» (Jn 11,41b–42a); esta relación queda afirmada plenamente ante la pasión como confianza puesta en su voluntad: «Padre [...] que no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Lc 22,42). De este modo en el misterio pascual queda atestiguada la plena unidad de Cristo con el Padre, en la mayor confianza imaginable.¹⁶

¹³J. M. PRADES, *Dar Testimonio. La Presencia de los Cristianos en la Sociedad Plural*, (Madrid 2015), 128: el misterio pascual al cual tiende toda la existencia terrena de Cristo, constituye el acto testimonial por excelencia de Dios.

¹⁴Cf. 1Tes 4,15; 1Cor 15,12–20; Rom 6,4

¹⁵Cf. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 403.

¹⁶Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 127.

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

A lo largo de su misión, Cristo dió testimonio del amor del Padre «habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo...» (Jn 13,1). En el misterio pascual, donde «los amó hasta el extremo» (ibíd.), queda confirmado definitivamente como testigo del Padre. Con su entrega ofrece el testimonio pleno del amor salvador del Padre: «Porque tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16).

A lo largo de su vida, Cristo también es testigo de la necesidad del camino salvífico que es libre e irrevocable decisión trinitaria de redimir a los hombres¹⁷: «¿No sabíais que yo debía estar en las cosas de mi Padre?» (Lc 2, 49); «El hijo del hombre tiene que padecer mucho, ser reprobado por los ancianos, sumos sacerdotes y escribas, ser ejecutado y resucitar a los tres días.» (Mc 8,31) Este testimonio de la voluntad divina es comprendido por los discípulos por la luz del Resucitado; «les abrió el entendimiento para comprender las Escrituras...“así está escrito: el Mesías padecerá, resucitará entre los muertos al tercer día y en su nombre se proclamará la conversión”» (Lc 24,45-47a).

La intencionalidad de este testimonio que Jesús ofrece a lo largo de su vida hasta llegar al acto testimonial definitivo de Dios al mundo que es el misterio pascual aparece con claridad en la respuesta de Cristo a Pilato antes de la Pasión: «Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad escucha mi voz.» (Jn 18,37) En su vida pública y en su misión Cristo ha actuado como profeta que anuncia la verdad; da a conocer al Padre, a quien nadie ha visto nunca, pero que el Hijo sí conoce.¹⁸ En el misterio pascual Jesús se manifiesta como verdadero profeta, acreditado por el hecho mismo de la Resurrección donde se ha realizado en él mismo lo que ha revelado y prometido.¹⁹

La resurrección de Cristo no sólo acredita su propio testimonio, sino que sostiene el testimonio apostólico. Si Cristo no ha resucitado sería vana cualquier argumentación, sin embargo, Jesús es «el Viviente», estuvo muerto, pero vive por los siglos de los siglos.²⁰

Los apóstoles son testigos de la vida de Cristo, de sus palabras y acciones, muerte y resurrección. De tal modo, son testigos en continuidad con el testimonio de Cristo. El testimonio apostólico es un anuncio de estos hechos que ellos conocen y cuyo valor han reconocido por la fe. Así Pedro proclama estas cosas el día de Pentecostés: «A este Jesús lo resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos» (Hch 2,32). El apóstol es testigo en la fe sobre un acontecimiento enraizado en la historia.²¹

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

¹⁷Cf. ibíd., 128.

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

¹⁹PRADES, *Dar Testimonio*, 128.

²⁰Ap 1,17-18

²¹Cf. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 402; 406.

1 Introducción General al Problema del Testimonio

Vosotros conocéis lo que sucedió en toda Judea, comenzando por Galilea, después del bautismo que predicó Juan. Me refiero a Jesús de Nazaret, ungido por Dios con la fuerza del Espíritu Santo, que pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él. Nosotros somos testigos de todo lo que hizo en la tierra de los judíos y en Jerusalén. A este lo mataron, colgándolo de un madero. Pero Dios lo resucitó al tercer día y le concedió la gracia de manifestarse, no a todo el pueblo, sino a los testigos designados por Dios: a nosotros, que hemos comido y bebido con él después de su resurrección de entre los muertos. (Hch 10,37-41)

Este testimonio de los hechos queda enlazado con un testimonio de fe sobre el sentido profundo de lo que Pedro conoce, Jesús, a quien los apóstoles y el pueblo vieron y escucharon, es ahora juez de vivos y muertos: «Nos encargó predicar al pueblo, dando solemne testimonio de que Dios lo ha constituido juez de vivos y muertos. De él dan testimonio todos los profetas: que todos los que creen en él reciben, por su nombre, el perdón de los pecados.» (Hch 10,42-43)

El apóstol entiende estos hechos y su alcance religioso y salvífico interpretándolos en continuidad con la voluntad de Dios manifestada en su acción en favor del pueblo judío a quien habló por medio de los profetas; voluntad hecha manifiesta en definitiva en «Jesús el Nazareno, varón acreditado por Dios ante vosotros con los milagros, prodigios y signos que Dios realizó por medio de él, como vosotros mismos sabéis» (Hch 2,22).

Este anuncio es experiencia del Resucitado que comió y bebió con ellos; él mismo se apareció a los que él quiso dando testimonio de su resurrección. «Cristo glorificado manifiesta su verdad a los que él quiere y esta manifestación es simultáneamente testimonio de su identidad y testimonio de que él es la Vida (1Jn 5,11)» (ibíd., 129)

El misterio divino que se manifiesta en la Pascua de Jesús no deja de expresarse en el anuncio pascual realizado por los apóstoles. Ellos son testigos de un hecho enraizado en la historia, que tiene un alcance religioso y salvífico y que es interpretado desde la voluntad de Dios manifestada en los hechos y palabras de Cristo. Sin las obras que Jesús realizó, el testimonio apostólico se derrumba, no existe.²² Sin la vida y obra, muerte y resurrección de Jesús «resultamos unos falsos testigos de Dios, porque hemos dado testimonio contra él, diciendo que ha resucitado a Cristo, a quien no ha resucitado» (1Cor 15,15).

En Cristo, testigo acreditado por su Resurrección, encuentra su cumplimiento la promesa hecha al pueblo de Israel: «El Señor, tu Dios, te suscitará de entre los tuyos, de entre tus hermanos, un profeta como yo. A él lo escucharéis» (Dt 18,15 y Hch 3,22; Cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, trad. por C. B. ÁLVAREZ, .1, (Colombia ¹2005), 24ss). Así como el misterio pascual y su anuncio no están desconectados de la vida de Cristo, tampoco lo están de la acción salvadora de Dios en el AT. Como veremos, el misterio divino se manifiesta a un pueblo que también está llamado a dar testimonio, reconociendo desde la confianza en Dios el valor salvífico de los sucesos de su historia.

²²Cf. R. LATOURELLE, "Testimonio", en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA y S. P. I. NINOT (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, 2, (²2000), 1523-1542, 1529.

1.2.3. La acción testimonial de Dios en el Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento encontramos ese «intercambio de testimonios» que existe en el trato de las tres personas divinas con los hombres.²³ También aquí la acción testimonial divina se despliega de diversos modos. En la vida del pueblo de la alianza YHWH da testimonio de sí a través de la creación, la ley y, de modo eminente, en personas elegidas y enviadas por él.²⁴ Esta manifestación divina implica como testigo al mismo pueblo, hacia quien ha sido dirigida la voz del Señor.

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

Son necios por naturaleza todos los hombres que han ignorado a Dios y no han sido capaces de conocer al que es a partir de los bienes visibles, ni de reconocer al artífice fijándose en sus obras, sino que tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa y a los luceros del cielo, regidores del mundo. Si, cautivados por su hermosura, los creyeron dioses, sepan cuánto los aventaja su Señor, pues los creó el mismo autor de la belleza. Y si los asombró su poder y energía, calculen cuánto más poderoso es quien los hizo, pues por la grandeza y hermosura de las criaturas se descubre por analogía a su creador. (Sab 13,1-5)

El Dios que puede ser reconocido por analogía en el asombro y belleza de las criaturas es un Dios personal que concede sabiduría al piadoso: «Aún quedan misterios mucho más grandes: tan solo hemos visto algo de sus obras. Porque el Señor lo ha hecho todo y a los piadosos les ha dado la sabiduría.» (Eclo 43,32-3) Esta sabiduría es justicia y raíz de inmortalidad:

Pero tú, Dios nuestro, eres bueno y fiel, eres paciente y todo lo gobiernas con misericordia. Aunque pequemos, somos tuyos y reconocemos tu poder, pero no pecaremos, sabiendo que te pertenecemos. Conocer a ti es justicia perfecta y reconocer tu poder es la raíz de la inmortalidad. (Sab 15,1-3)

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

YHWH también aparece en el Antiguo Testamento como testigo de los mandamientos contenidos en la Ley.²⁵ Ésta queda grabada en las «tablas del testimonio» y confiadas a Moisés: «Cuando acabó de hablar con Moisés en la montaña del Sinaí, le dio las dos tablas del Testimonio, tablas de piedra escritas por el dedo de Dios.» (Ex 31,18) Este testimonio se enfrenta a un pueblo con el corazón extraviado: «Al acercarse al campamento y ver el becerro y las danzas, Moisés, encendido en ira, tiró las tablas y las rompió al pie de la montaña.» (Ex 32,19) Sin embargo Dios no se detiene ante la dureza del pueblo. Las tablas del testimonio son reconstruidas: «El Señor dijo

²³Cf. *ibíd.*, 1531.

²⁴Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 114s.

²⁵Cf. *ibíd.*, 115.

1 Introducción General al Problema del Testimonio

a Moisés: “Labra dos tablas de piedra como las primeras y yo escribiré en ellas las palabras que había en las primeras tablas que tú rompiste.” [...] “Escribe estas palabras: de acuerdo con estas palabras concierto alianza contigo y con Israel.”» (Ex 34,1.27) Moisés, que conoció el nombre del Señor (Ex 3,13s), y habló con Él como un amigo (Ex 33,11), aparece ante el pueblo como testigo del único Dios, y de su lealtad con el pueblo. Perteneció a aquellos que el Señor elige como testigos suyos en cada etapa de la historia del pueblo de Israel como testimonio suyo y de su fidelidad.

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

es Dios quien da testimonio de sí mismo y de sus obras y designios a través de las personas elegidas, que se comprometen en su integridad como testigos de YHWH incluso hasta la muerte si el testimonio les lleva a ello. Por eso, la autoridad del testimonio no descansa en los testigos, sino en el mismo YHWH, que es quien los escoge y envía. (PRADES, *Dar Testimonio*, 116s)

En tanto que testigos, la acción de estos escogidos puede ser descrita según los rasgos que tiene la actividad humana de dar testimonio, sin embargo la noción de testigo que aplica a estos elegidos de Dios va más allá de la que encontraríamos en el lenguaje ordinario. La vida del profeta queda comprometida con un testimonio que no le pertenece, sino que «procede de una iniciativa absoluta, en cuanto a su origen y en cuanto a su contenido» (ibíd., 118) puesto que viene de Dios y es testimonio de sí. Aquí la categoría de testimonio significa más allá de su uso ordinario en la actividad humana y adquiere un sentido religioso como dimensión totalmente nueva²⁶.

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

Saca afuera a un pueblo que tiene ojos, pero está ciego, que tiene oídos, pero está sordo. Que todas las naciones se congreguen y todos los pueblos se reúnan. ¿Quién de entre ellos podría anunciar esto, o proclamar los hechos antiguos? Que presenten sus testigos para justificarse, que los oigan y digan: es verdad. Vosotros sois mis testigos —oráculo del Señor—, y también mi siervo, al que yo escogí, para que sepáis y creáis y comprendáis que yo soy Dios. Antes de mí no había sido formado ningún dios, ni lo habrá después. Yo, yo soy el Señor, fuera de mí no hay salvador. Yo lo anuncié y os salvé; lo anuncié y no hubo entre vosotros dios extranjero. Vosotros sois mis testigos —oráculo del Señor—: yo soy Dios. (Is 43,8–12)

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

²⁶Cf. ibíd., 118.

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

Así como el profeta, el pueblo es escogido y enviado por YHWH y por medio de él el Señor da testimonio de sí mismo y se propone como quien da sentido y consistencia a toda la realidad humana. Este testimonio tiene importancia social puesto que está llamado a ser proclamado, y esta proclamación implica el compromiso de los actos y la vida del testigo, es decir, del profeta y todo el pueblo.²⁷

El testimonio de Dios a través de personas escogidas por Él en el AT queda constituido por la narración de hechos que acontecen en la historia, estos hechos son interpretados en su valor absoluto y carácter redentor, y son confesados como actuación de Dios en la vida humana.²⁸ Esto vuelve a ponernos en conexión con la figura de Cristo como profeta acreditado por su Resurrección y los apóstoles como verdaderos testigos de un hecho enraizado en la historia, confesado desde la fe e interpretado desde la acción de Dios en Jesús. Esta sintonía anticipa lo que se verá a continuación sobre el testimonio en el Nuevo Testamento. En él la acción testimonial de Dios se describe en continuidad con la tradición veterotestamentaria y llegará a su manifestación plena en el misterio pascual.

1.2.4. La acción testimonial de Dios en el Nuevo Testamento

El Evangelio de Mateo enseña que el día que Jesús llegó a Cafarnaún a comenzar su predicación se cumplieron las promesas que Dios había hecho por medio de los profetas. Ese día el Reino de los cielos quedó desvelado en su cercanía. Allí la vida de los primeros discípulos cambió al punto y definitivamente. El testimonio de Cristo no es cualquier anuncio o cualquier hecho, sino que tiene un valor absoluto. Jesús de Nazaret «no se limita a proponer una cierta inspiración espiritual o un cierto sentido ético para el obrar de la persona o del pueblo, sino que pretende ser radicalmente “testimonio de la verdad” (Jn 18,37) de alcance universal.» (ibíd., 126)

Jesús es testimonio de carácter singular,²⁹ en quien se da a conocer el momento de la plenitud de la salvación,³⁰ presencia del hombre nuevo y «paradigma universal de humanidad».³¹ Este valor universal de la verdad que se comunica en Jesús se desarrolla y se manifiesta en sus acciones concretas: comiendo con los pecadores o sanando a los enfermos es donde se muestra «el camino, la verdad y la vida» (Cf. Jn 14,6) para todos.

Este testimonio de Cristo, su vida, actos y palabras, fue sometido al juicio de sus contemporáneos. Asombrados porque no enseña como los demás y por las signos que realiza, se cuestionan sobre su autoridad y poder. Entonces Jesús también tiene que ofrecer testimonio de su credibilidad. La respuesta a este juicio del pueblo se halla en su ministerio en sintonía con las Escrituras: «Hoy se ha cumplido esta Escritura que acabáis de oír» (Lc 4,21); donde el pueblo puede encontrar la vida y el sentido que buscan: «estudiáis las Escrituras pensando encontrar en ellas vida eterna; pues ellas están dando testimonio de mí, ¡y no queréis venir a mí para tener vida!» (Jn 5,39–40).

²⁷Cf. LATOURELLE, “Testimonio”, 1526s.

²⁸Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 119.

²⁹Cf. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 279.

³⁰Cf. ibíd., 290.

³¹Cf. ibíd., 291.

1 Introducción General al Problema del Testimonio

El testimonio de credibilidad de Jesús ante el pueblo se encuentra también en sus obras, que son las obras del Padre y son confirmación y realización de sus enseñanzas: «Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis, pero si las hago, aunque no me creáis a mí, creed a las obras, para que comprendáis y sepáis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (Jn 10,38).

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

«La pretensión única que encerraba su testimonio resultaba tan exorbitante que hubiera sido inaceptable para los hombres si no fuera porque sus obras, sus palabras y, en rigor, su presencia misma, lo hacían profundamente razonable en su singularidad.» (ibíd., 124)

Acoger el testimonio de Jesús es escuchar la Escritura y creer en las obras del Padre. Sin embargo la palabra de Cristo choca con el odio de aquellos que son hostiles a la verdad y que, rechazando su testimonio, se juzgan a sí mismos.³²

Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado, pero ahora no tienen excusas de su pecado. El que me odia a mí, odia también a mi Padre. Si yo no hubiera hecho en medio de ellos obras que ningún otro ha hecho, no tendrían pecado, pero ahora las han visto y me han odiado a mí y a mi Padre (Jn 15,22-24)

Jesús es «la luz que brilla en la tiniebla y la tiniebla no la recibió» (Jn 1,5). Jesús es el «unigénito, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer» (Jn 1,18). Este testimonio es manifestación de la comunión trinitaria. Cristo revela al Padre y comunica al Espíritu, y su identidad de Hijo es manifestada como acción del Padre y del Espíritu: «Apenas se bautizó Jesús, salió del agua; se abrieron los cielos y vio que el Espíritu de Dios bajaba como una paloma y se posaba sobre él. Y vino una voz de los cielos que decía: “Este es mi Hijo amado, en quien me complazco”.» (Mt 4,16-17)

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

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

³²LATOURELLE, “Testimonio”, 1530: Pero la palabra de Cristo choca con la contestación y el odio. Enfrentados con Cristo, los judíos, que representan al conjunto del mundo hostil a la verdad, rechazan su testimonio y se juzgan a sí mismos.

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

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

Esta actividad reveladora de la trinidad introduce al ser humano en la comunión trinitaria. Dios trino se comunica al ser humano actuando en su interior, atrayendo, inspirando; también se comunica externamente por las obras que realiza. Esta participación en la comunión divina viene bien expresada en la finalidad del testimonio apostólico: «Eso que hemos visto y oído os lo anunciamos, para que estéis en comunión con nosotros y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo.» (1Jn 1,3)

Jesús es el fundamento, testigo fiel y veraz para todo tiempo y lugar.³³ Creer su testimonio es acoger al absoluto en la historia, esta confianza la hace posible el Espíritu:

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

Aquellos que creen en Cristo no sólo encuentran una respuesta a su búsqueda de vida y sentido, sino que «de sus entrañas manarán ríos de agua viva» (Jn 7,38). Y esto Jesús lo dice «refiriéndose al Espíritu que habían de recibir los que creyeran en él» (Jn 7,39). Esta promesa del Espíritu acontece en Pentecostés y sin ese testimonio postpascual del Espíritu quedaría incompleta la comunicación de Dios en el misterio Pascual.³⁴ El envío y la acción del Espíritu prometido completa la acción testimonial de Dios:

Al haber «acompañado» al Hijo en la tierra de una manera singular desde el momento de su unción en el Jordán, que dispone al Hijo —concebido por obra del Espíritu Santo— para la misión en la carne, el Espíritu Santo vuelve al Padre portando en sí todo el misterio redentor del Hijo. De este modo, cuando el Resucitado lo envía a la Iglesia, el Espíritu vuelve como Testigo de la verdad completa, que incluye la perfecta glorificación de la carne del Hijo como plenitud de lo humano. (PRADES, *Dar Testimonio*, 134s)

El Espíritu enviado por Cristo lleva a la verdad plena a los apóstoles: «cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad plena. Pues no hablará por cuenta propia, sino que hablará de lo que oye y os comunicará lo que está por venir» (Jn 16,13). Este testimonio del Espíritu completa también el testimonio de los apóstoles: «Cuando venga el Paráclito, que os enviaré desde el Padre, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí; y también vosotros daréis testimonio, porque desde el principio estáis conmigo» (Jn 15,26-27). Ellos han estado desde el principio con Cristo, así son testigos que pueden narrar lo que han visto y oído; su testimonio queda perfeccionado por el Espíritu que les introduce en el misterio

³³Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 132.

³⁴Cf. *ibíd.*, 135.

1 Introducción General al Problema del Testimonio

del Hijo encarnado y les permite interpretar y comprender la verdad del Hijo, y por éste, la del Padre.³⁵

Los que han compartido con Jesús desde el principio son testigos del Evangelio, pero el Resucitado sigue eligiendo apóstoles y en virtud de la acción del Espíritu éstos son testigos del mismo misterio.³⁶ Así Matías no sólo es «uno de los que nos acompañaron todo el tiempo que convivió con nosotros el Señor Jesús» (Hch 1,21), sino que es elegido por el Resucitado.³⁷ Igualmente Pablo es constituido testigo por la llamada del Resucitado, así puede decir «Yo mismo hermanos cuando vine a vosotros anunciaros el testimonio de Dios...» (1 Cor 2,1). De este modo la transmisión viva del testimonio cristiano esta constituida por un momento fundacional en la convivencia con Jesús y un momento continuante como dos aspectos históricos inseparables.³⁸ Este momento continuante esta compuesto por los que han sido testigos oculares, como por los que no: «unos y otros son elegidos, llamados y enviados por Cristo, el Cristo histórico los primeros y el Cristo glorioso los segundos» (ibíd., 148). Aquel que recibe este testimonio y cree en él encuentra la vida nueva. «¿Qué dificultad hay en que me bautice?», decide aquel hombre que recibió el testimonio de Felipe y «siguió su camino lleno de alegría» después de haber encontrado a Dios. Considerar la revelación divina como acción testimonial de Dios conduce en definitiva a estimar la revelación misma como forma de amor y libertad de Dios que interpela el amor y libertad humano. En tanto que comunicación libre y amorosa, el testimonio de Dios atiende la naturaleza humana de su beneficiario; en tanto que don divino queda desvelado su origen y meta más allá de lo humano.³⁹

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

Nuestro recorrido comenzó al inicio de este capítulo tomando como punto de partida a la Iglesia como signo visible. La vida de la comunidad eclesial, sus costumbres y actitudes, son presencia histórica y realidad perceptible. La Iglesia puede ser reconocida hoy actuando según su costumbre de reunirse en torno a la Palabra de Dios para celebrarla y conocer la verdad para su vida. Lo que se vive hoy y se ha transmitido en la tradición eclesial lo hemos valorado como perpetuación de la actividad de Cristo y de los apóstoles y, por tanto, como proyección del testimonio divino. En este sentido hemos considerado la presencia de la Revelación divina en el corazón y anuncio de la Iglesia como triple testimonio usando la expresión de Latourelle: «palabra vivida en el Espíritu». Esta reflexión ha querido servir para describir la naturaleza de la Revelación como experiencia familiar en la vida de la Iglesia. La noción de la categoría del testimonio que atraviesa la escritura ha servido para valorar la naturaleza de la Revelación según su estructura testimonial.

³⁵Cf. ibíd., 139.

³⁶Cf. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 576.

³⁷Cf. Hch 1,24-26

³⁸Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 148.

³⁹Cf. ibíd., 152.

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

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

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

la sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino. Por eso se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a Él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo (LG 8)

La visibilidad de la Iglesia está al servicio del Espíritu Santo de modo que su naturaleza humana sirve a la presencia divina como instrumento vivo de salvación.⁴⁰ 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» (PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 566). Esta relación con Cristo y el Espíritu otorgan a la Iglesia un valor sacramental:

Porque Cristo, levantado sobre la tierra, atrajo hacia sí a todos (cf. Jn 12, 32 gr.); habiendo resucitado de entre los muertos (Rm 6, 9), envió sobre los discípulos a su Espíritu vivificador, y por Él hizo a su Cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación; estando sentado a la derecha del Padre, actúa sin cesar en el mundo para conducir a los hombres a la Iglesia y, por medio de ella, unirlos a sí más estrechamente y para hacerlos partícipes de su vida gloriosa alimentándolos con su cuerpo y sangre. Así que la restauración prometida que esperamos, ya comenzó en Cristo, es impulsada con la misión del Espíritu Santo y por Él continúa en la Iglesia, en la cual por la fe somos instruidos también acerca del sentido de nuestra vida temporal, mientras que con la esperanza de los bienes futuros llevamos a cabo la obra que el Padre nos encomendó en el mundo y labramos nuestra salvación (cf. Flp 2, 12). (LG 48)

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

Todo el bien que el Pueblo de Dios puede dar a la familia humana al tiempo de su peregrinación en la tierra, deriva del hecho de que la Iglesia

⁴⁰Una discusión más amplia de esta analogía en: PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 292ss

1 Introducción General al Problema del Testimonio

es “sacramento universal de salvación”, que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre. (GS 45)

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

Podemos fijarnos, en cierto modo, en el horizonte sacramental de la Revelación y, en particular, en el signo eucarístico donde la unidad inseparable entre la realidad y su significado permite captar la profundidad del misterio. Cristo en la Eucaristía está verdaderamente presente y vivo, y actúa con su Espíritu, pero como acertadamente decía Santo Tomás, «lo que no comprendes y no ves, lo atestigua una fe viva, fuera de todo el orden de la naturaleza. Lo que aparece es un signo: esconde en el misterio realidades sublimes». A este respecto escribe el filósofo Pascal: «Como Jesucristo permaneció desconocido entre los hombres, del mismo modo su verdad permanece, entre las opiniones comunes, sin diferencia exterior. Así queda la Eucaristía entre el pan común». (FR 13)

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

Desde la fe el hombre da su asentimiento a ese testimonio divino. Ello quiere decir que reconoce plena e integralmente la verdad de lo revelado, porque Dios mismo es su garante. Esta verdad, ofrecida al hombre y que él no puede exigir, se inserta en el horizonte de la comunicación interpersonal e impulsa a la razón a abrirse a la misma y a acoger su sentido profundo. Por esto el acto con el que uno confía en Dios siempre ha sido considerado por la Iglesia como un momento de elección fundamental, en la cual está implicada toda la persona. Inteligencia y voluntad desarrollan al máximo su naturaleza espiritual para permitir que el sujeto cumpla un acto en el cual la libertad personal se vive de modo pleno. (FR 13)

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

El conocimiento de fe, en definitiva, no anula el misterio; sólo lo hace más evidente y lo manifiesta como hecho esencial para la vida del hombre: Cristo, el Señor, «en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación», que es participar en el misterio de la vida trinitaria de Dios. (FR 13)

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

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:

La misión primera y fundamental que recibimos de los santos Misterios que celebramos es la de dar testimonio con nuestra vida. El asombro por el don que Dios nos ha hecho en Cristo infunde en nuestra vida un dinamismo nuevo, comprometiéndonos a ser testigos de su amor. Nos convertimos en testigos cuando, por nuestras acciones, palabras y modo de ser, aparece Otro y se comunica. Se puede decir que el testimonio es el medio con el que la verdad del amor de Dios llega al hombre en la historia, invitándolo a acoger libremente esta novedad radical. En el testimonio Dios, por así decir, se expone al riesgo de la libertad del hombre. Jesús mismo es el testigo fiel y veraz (cf. Ap 1,5; 3,14); vino para dar testimonio de la verdad (cf. Jn 18,37). Con estas reflexiones deseo recordar un concepto muy querido por los primeros cristianos, pero que también nos afecta a nosotros, cristianos de hoy: el testimonio hasta el don de sí mismos, hasta el martirio, ha sido considerado siempre en la historia de la Iglesia como la cumbre del nuevo culto espiritual: «Ofreced vuestros cuerpos» (Rm 12,1). Se puede recordar, por ejemplo, el relato del martirio de san Policarpo de Esmirna, discípulo de san Juan: todo el acontecimiento dramático es descrito como una liturgia, más aún como si el mártir mismo se convirtiera en Eucaristía. Pensemos también en la conciencia eucarística que san Ignacio de Antioquía expresa ante su martirio: él se considera «trigo de Dios» y desea llegar a ser en el martirio «pan puro de Cristo». El cristiano que ofrece su vida en el martirio entra en plena comunión con la Pascua de Jesucristo y así se convierte con Él en Eucaristía. Tampoco faltan hoy en la Iglesia mártires en los que se manifiesta de modo supremo el amor de Dios. Sin embargo, aun cuando no se requiera la prueba del martirio, sabemos que el culto agradable a Dios implica también interiormente esta disponibilidad, y se manifiesta en el testimonio alegre y convencido ante el mundo de una vida cristiana coherente allí donde el Señor nos llama a anunciarlo. (SCa 85)

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

En efecto, la fe necesita un ámbito en el que se pueda testimoniar y comunicar, un ámbito adecuado y proporcionado a lo que se comunica. Para

1 *Introducción General al Problema del Testimonio*

transmitir un contenido meramente doctrinal, una idea, quizás sería suficiente un libro, o la reproducción de un mensaje oral. Pero lo que se comunica en la Iglesia, lo que se transmite en su Tradición viva, es la luz nueva que nace del encuentro con el Dios vivo, una luz que toca la persona en su centro, en el corazón, implicando su mente, su voluntad y su afectividad, abriéndola a relaciones vivas en la comunión con Dios y con los otros. Para transmitir esta riqueza hay un medio particular, que pone en juego a toda la persona, cuerpo, espíritu, interioridad y relaciones. Este medio son los sacramentos, celebrados en la liturgia de la Iglesia. En ellos se comunica una memoria encarnada, ligada a los tiempos y lugares de la vida, asociada a todos los sentidos; implican a la persona, como miembro de un sujeto vivo, de un tejido de relaciones comunitarias. Por eso, si bien, por una parte, los sacramentos son sacramentos de la fe, también se debe decir que la fe tiene una estructura sacramental. El despertar de la fe pasa por el despertar de un nuevo sentido sacramental de la vida del hombre y de la existencia cristiana, en el que lo visible y material está abierto al misterio de lo eterno. (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.

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

La Buena Nueva debe ser proclamada en primer lugar, mediante el testimonio. Supongamos un cristiano o un grupo de cristianos que, dentro de la comunidad humana donde viven, manifiestan su capacidad de comprensión y de aceptación, su comunión de vida y de destino con los demás, su solidaridad en los esfuerzos de todos en cuanto existe de noble y bueno. Supongamos además que irradian de manera sencilla y espontánea su fe en los valores que van más allá de los valores corrientes, y su esperanza en algo que no se ve ni osarían soñar. A través de este testimonio sin palabras, estos cristianos hacen plantearse, a quienes contemplan su vida, interrogantes irresistibles: ¿Por qué son así? ¿Por qué viven de esa manera? ¿Qué es o quién es el que los inspira? ¿Por qué están con nosotros? Pues bien, este testimonio constituye ya de por sí una proclamación silenciosa, pero también muy clara y eficaz, de la Buena Nueva. Hay en ello un gesto inicial de evangelización. Son posiblemente las primeras preguntas que se plantearán muchos no cristianos, bien se trate de personas a las que Cristo no había sido nunca anunciado, de bautizados no practicantes, de gentes que viven en una sociedad cristiana pero según principios no cristianos, bien se trate de gentes que buscan, no sin sufrimiento, algo o a Alguien que ellos adivinan pero sin poder darle un nombre. Surgirán otros interrogantes, más profundos y más comprometedores, provocados por este testimonio

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

que comporta presencia, participación, solidaridad y que es un elemento esencial, en general al primero absolutamente en la evangelización. (EN 21)

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

El testimonio es así acción propia de todo bautizado que ha quedado unido a Cristo y a la Iglesia.⁴¹ Toda la Iglesia tiene la misión de dar testimonio; los obispos ofrecen al mundo el rostro de la Iglesia con su trato y trabajo pastoral (GS 43), los presbíteros, creciendo en el amor por el desempeño de su oficio, han de ser un vivo testimonio de Dios (LG 41), los fieles han de dar testimonio de verdad como testigos de la resurrección (LG 28 y LG 38), los religiosos deben ofrecer un testimonio sostenido por la integridad de la fe, por la caridad y el amor a la cruz y la esperanza de la gloria futura (PC 25), los profesores han de dar testimonio tanto con su vida como con su doctrina (GE 8), los misioneros han de ofrecer testimonio con una vida enteramente evangélica, con paciencia, longanimidad, suavidad, caridad sincera, y si es necesario hasta con la propia sangre (AG 24).

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

Aunque la Iglesia, por la virtud del Espíritu Santo, se ha mantenido como esposa fiel de su Señor y nunca ha cesado de ser signo de salvación en el mundo, sabe, sin embargo, muy bien que no siempre, a lo largo de su prolongada historia, fueron todos sus miembros, clérigos o laicos, fieles al espíritu de Dios. Sabe también la Iglesia que aún hoy día es mucha la distancia que se da entre el mensaje que ella anuncia y la fragilidad humana de los mensajeros a quienes está confiado el Evangelio. Dejando a un lado el juicio de la historia sobre estas deficiencias, debemos, sin embargo, tener conciencia de ellas y combatir las con máxima energía para que no dañen a la difusión del Evangelio. De igual manera comprende la Iglesia cuánto le queda aún por madurar, por su experiencia de siglos, en la relación que debe mantener con el mundo. Dirigida por el Espíritu Santo, la Iglesia, como madre, no cesa de “exhortar a sus hijos a la purificación y a la renovación para que brille con mayor claridad la señal de Cristo en el rostro de la Iglesia” (GS 34).

Es así que la vida de la Iglesia es peregrinación de maduración y perfeccionamiento sostenida por el Espíritu. Como afirma DV 8: «la Iglesia, en el decurso de los siglos,

⁴¹Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 188.

1 Introducción General al Problema del Testimonio

tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios».

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

El significado del testimonio en la doctrina del Vaticano II es explícitamente analógico, puesto que el Concilio habla del testimonio de Dios y del hombre, que, de diversa manera, corresponde al divino, y a una respuesta multiforme a la revelación. En todo caso, sin embargo, la respuesta es testimonio y el testimonio, respuesta. (Para una discusión más amplia de la lectura de Wojtyła véase PRADES, *Dar Testimonio*, 194–197)

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

1.4. La Categoría del Testimonio como Problema

Hasta aquí se ha querido ofrecer una descripción general del modo en que se puede encontrar la categoría de testimonio empleada en la Escritura, el Magisterio y la vida de la Iglesia. En términos generales, al hablar del testimonio en estos contextos en donde se le encuentra como «*cosa familiar y conocida*», se ha querido destacar el uso que se le da a esta categoría como analogía empleada para hablar de la acción divina en la Revelación. Ahora nos permitimos tratar al testimonio como algo que hay que esclarecer, algo que se encuentra presente en la actividad humana y sobre lo que se plantean preguntas, de modo que hay que «*traer a la mente*» una explicación adecuada.

Se pueden destacar varios objetivos al preguntarse sobre el testimonio. Desde el punto de vista teológico el hecho mismo de que esta categoría sea empleada en la Escritura sirve ya como justificación para estudiar mejor el fenómeno del testimonio, como dice Latourelle: «Si la revelación misma se apoya en la experiencia humana del testimonio para expresar una de las relaciones fundamentales que unen al hombre con Dios, la reflexión teológica se encuentra entonces autorizada a explorar los datos de esta experiencia.» (LATOURELLE, “Testimonio”, 1523) 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.» (PRADES, *Dar Testimonio*, 81) El testimonio es un tema privilegiado en el Concilio y se

1.4 La Categoría del Testimonio como Problema

le encuentra presente como «*leitmotiv*» en las constituciones y decretos.⁴² 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 testimonio, que con el Vaticano II irrumpe masivamente. (PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 572)

Tras el entusiasmo inicial por el testimonio en ámbitos pastorales y teológicos se ha ido advirtiendo en algunos textos magisteriales y teológicos el aviso de cierto peligro de ambigüedad o abuso en el uso de esta categoría:⁴³

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

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

Si se recupera la profundidad implicada en el testimonio se contribuirá a salir del subjetivismo —antiguo y moderno—, con su carga correspondiente de individualismo, tan contrario a la verdadera naturaleza social del hombre y al carácter a la vez personal y comunitario de la salvación cristiana. (PRADES, *Dar Testimonio*, 84)

Atendiendo a estos datos, una investigación teológica sobre el testimonio tiene el interés de profundizar en una categoría valiosa en el ámbito teológico y pastoral de modo que sea empleada y formulada adecuadamente.

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

la tensión entre multiculturalismo y globalización como indicio de la dificultad para combinar positivamente el carácter individual y comunitario de la vida humana, y la discusión sobre el papel público de la religión, donde la tesis dominante de la «edad secular» se ve contrapesada por la irrupción de un nuevo paradigma que se denomina «postsecular». (ibíd., 75 Un análisis detallado del contexto presente se encuentra en ibíd., 3–77)

⁴²Cf. LATOURELLE, “Testimonio”, 1523

⁴³Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 83

1 Introducción General al Problema del Testimonio

En este contexto, el preguntarse sobre el testimonio tiene como objetivo un adecuado modo de entender la presencia pública de los cristianos en las sociedades plurales de occidente donde resulta problemática la comprensión del ser humano en su relación con Dios a través de la realidad.⁴⁴ Es importante que en este contexto la cuestión de la presencia del cristianismo en la sociedad no tiene como solución adecuada una “«autorrelativización»”⁴⁵ de sí mismo; igualmente:

no podemos presuponer el reconocimiento de su carácter universal por parte de los interlocutores ni podemos pretender alcanzarlo por una mera comparación de argumentos racionales que desnaturalice el carácter libre y singular de la revelación personal de Dios en Jesucristo. (ibíd., 75; Cf. 33–40)

El análisis de la categoría del testimonio viene a responder a la necesidad de recuperar una concepción de la razón y de la verdad más rica y más amplia;

Es imprescindible repensar el nexo entre razón, afectos y libertad en la relación del hombre con lo real. Si se recupera esa visión amplia e integral de razón y de realidad se puede entonces mostrar convincentemente la credibilidad de la fe como asentimiento a una revelación personal en la historia. (ibíd., 76)

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

1.4.1. ¿Cuál es el valor epistemológico del testimonio?

Corresponde a la epistemología la tarea de estudiar la naturaleza del conocer y su justificación. ¿Cuáles son los componentes del conocimiento? ¿sus fuentes o condiciones? ¿sus límites?⁴⁶ La pregunta sobre el valor epistemológico del testimonio consiste

⁴⁴Cf. ibíd., 75

⁴⁵Cf. ibíd., 75; 40–44

⁴⁶Cf. P. K. MOSER, (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, (New York 2002), 3: Epistemology, characterized broadly, is an account of knowledge. Within the discipline of philosophy, epistemology is the study of the nature of knowledge and justification: in particular, the study of (a) the defining components, (b) the substantive conditions or sources, and (c) the limits of knowledge and justification.

1.4 La Categoría del Testimonio como Problema

en juzgar el lugar que éste ocupa en una descripción del conocimiento; ¿qué se puede decir del testimonio como estrategia para adquirir la verdad y evitar el error?⁴⁷

Podemos recurrir al análisis tradicional empleado para hablar del conocimiento proposicional y entenderlo como «creencia verdadera justificada».⁴⁸ Según esta composición tripartita la pregunta sobre el valor epistemológico del testimonio se puede plantear diciendo: «dada una comunicación que cualifique como testimonio y que sea al caso que la creencia formada desde esta comunicación está basada enteramente en el testimonio recibido,⁴⁹ ¿cómo adquirimos efectivamente una creencia verdadera justificada sobre la base de lo que alguien nos ha dicho?»,⁵⁰ es decir, «¿cómo, precisamente, una creencia como esta puede ser contada satisfactoriamente como creencia justificada o una instancia de conocimiento?»⁵¹

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».⁵² Las raíces históricas de la primera postura se le suelen atribuir a Hume y de la segunda a Thomas Reid.

De acuerdo a los no-reduccionistas el testimonio es simplemente una fuente de justificación como lo sería la percepción de los sentidos, la memoria o la inferencia. Según esto, siempre que no haya una justificación contraria suficientemente relevante, el que escucha tiene justificación verdadera para creer las proposiciones del testimonio del que habla.⁵³

Hume, por su parte, «es uno de los pocos filósofos que ha ofrecido algo así como una descripción sostenida acerca del testimonio y si alguna perspectiva puede reclamar el título de ‘el punto de vista adoptado’ es la suya» (C. COADY, *Testimony. A Philosophical Study*, (New York 1992), 79: is one of the few philosophers who has offered

⁴⁷Cf. *ibíd.*, 14: Any standard or strategy worthy of the title “epistemic” must have as its fundamental goal the acquisition of truth and the avoidance of error.

⁴⁸*ibíd.*, 4: Ever since Plato’s *Theaetetus*, epistemologists have tried to identify the essential, defining components of propositional knowledge. These components will yield an analysis of propositional knowledge. An influential traditional view, inspired by Plato and Kant among others, is that propositional knowledge has three individually necessary and jointly sufficient components: justification, truth, and belief. On this view, propositional knowledge is, by definition, justified true belief. This tripartite definition has come to be called “the standard analysis”.

⁴⁹Cf. J. LACKEY y E. SOSA, (eds.), *The Epistemology of Testimony*, (New York 2006), 4: Even if an expression of thought qualifies as testimony and the resulting belief formed is entirely testimonially based for the hearer, however, there is the further question of how precisely such a belief successfully counts as justified belief or an instance of knowledge.

⁵⁰Cf. *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.

⁵¹Cf. *ibíd.*, 4: how precisely such a belief successfully counts as justified belief or an instance of knowledge

⁵²Cf. *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.

⁵³Cf. *ibíd.*: According to non-reductionists —whose historical roots are standardly traced back to Reid— testimony is just as basic a source of justification (warrant, entitlement, knowledge, etc.) as sense perception, memory, inference, and the like. Accordingly, so long as there are no relevant defeaters, hearers can justifiably accept the assertions of speakers merely on the basis of a speaker’s testimony.

1 Introducción General al Problema del Testimonio

anything like a sustained account of testimony and if any view has a claim to the title of 'the received view' it is his). En la base de su valoración del testimonio está su estima de la relación de causa y efecto como fundamento de cualquier razonamiento concerniente a cuestiones de hecho.

Distinto a las relaciones de ideas, la evidencia de la veracidad de una cuestión de hecho no se demuestra a priori, sino que ha de ser descubierta en la experiencia. Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza de la evidencia de aquellas cuestiones de hecho que están más allá de la percepción de nuestros sentidos o de las impresiones de nuestra memoria?⁵⁴ Nuestros razonamientos relacionados con algún hecho se componen de inferencias realizadas a partir del conocimiento que tenemos de que a una causa se sigue su efecto.⁵⁵ Este conocimiento de la relación causa y efecto, a su vez, no consiste en un razonamiento a priori, «sino que surge completamente de la experiencia, cuando descubrimos que cualesquiera objetos particulares están constantemente unidos entre sí» (D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding. A Philosophical Study*, E. STEINBERG (ed.), (Indianapolis 21993), §4,1. 17: that the knowledge of this relation is not, in any instance, attained by reasonings a priori, but arises entirely from experience, when we find that any particular objects are constantly conjoined with each other.). Es así que «tan solo por medio de esta relación, podemos ir más allá de nuestra memoria y sentidos» (ibíd., §4,1. 16: By means of that relation alone, we can go beyond the evidence of our memory and senses.).

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

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

⁵⁴Cf. D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding. A Philosophical Study*, E. STEINBERG (ed.), (Indianapolis 21993), §4,1. 15: Matters of fact, which are the second objects of human reason, are not ascertained in the same manner; nor is our evidence of their truth, however great, of a like nature with the foregoing (relations of ideas) [...] The contrary of every matter of fact is still possible [...] We should, in vain, therefore attempt to demonstrate its falsehood. Were it demonstratively false, it would imply a contradiction, and could never be distinctly conceived by the mind [...] what is the nature of that evidence which assures us of any real existence and matter of fact, beyond the present testimony of our senses, or the records of our memory.

⁵⁵Cf. ibíd., §4,1. 16: All our reasonings concerning fact are of the same nature; and here it is constantly supposed that there is a connection between the present fact and that which is inferred from it. Were there nothing to bind them together, the inference would be entirely precarious.

1.4 La Categoría del Testimonio como Problema

humano, cuya conexión con cualquier evento parece, en sí misma, tan poco necesaria como cualquier otra. Si la memoria no fuera tenaz en cierto grado; si no tuvieran los hombres comúnmente una inclinación a la verdad y un principio de honradez; si no fueran sensibles a la vergüenza, cuando son descubiertos en la mentira; digo yo, si éstas no fueran cualidades que la experiencia descubre como inherentes a la naturaleza humana, jamás tendríamos la menor confianza en el testimonio humano. Un hombre delirante, o notorio por mentiroso o villano, no tiene ninguna clase de autoridad entre nosotros. (ibíd., §10,1. 74: there is no species of reasoning more common, more useful, and even necessary to human life, than that which is derived from the testimony of men, and the reports of eye witnesses and spectators. This species of reasoning, perhaps, one may deny to be founded on the relation of cause and effect. I shall not dispute about a word. It will be sufficient to observe, that our assurance in any argument of this kind, is derived from no other principle than our observation of the veracity of human testimony, and of the usual conformity of facts to the reports of witnesses. It being a general maxim, that no objects have any discoverable connection together, and that all the inferences which we can draw from one to another, are founded merely on our experience of their constant and regular conjunction; it is evident, that we ought not to make an exception to this maxim in favour of human testimony, whose connection with any event seems, in itself, as little necessary as any other. Were not the memory tenacious to a certain degree; had not men commonly an inclination to truth and a principle of probity; were they not sensible to shame, when detected in a falsehood; were not these, I say, discovered by experience to be qualities inherent in human nature, we should never repose the least confidence in human testimony. A man delirious, or noted for falsehood and villany, has no manner of authority with us.)

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

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

1 Introducción General al Problema del Testimonio

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» (PRADES, *Dar Testimonio*, 294).

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

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

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

Empecé por primera vez a pensar sobre la situación epistemológica del testimonio en los años 60 cuando estuve escribiendo una tesis en Oxford sobre problemas en la teoría de la percepción. [...] Recuerdo haber quedado intrigado por algunas afirmaciones de Elizabeth Anscombe sobre el tema durante sus lecciones sobre los empiristas [...] (ibíd.: 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 [...])

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

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

El contexto de la reflexión de Hume sobre el testimonio es precisamente el de la creencia en los milagros. La preocupación de Hume es que el «hombre sabio» pueda verificar sus creencias de modo que no sea víctima de «engaños supersticiosos». Para esto, estima que ha encontrado un argumento que servirá para distinguir la superstición de la verdad.⁵⁶ Dice: «en nuestros razonamientos concernientes a cuestiones de hecho, se dan todos los grados imaginables de seguridad, desde la certeza más alta hasta las especies más bajas de evidencia moral. Un hombre sabio, por tanto, adecúa su creencia a la evidencia» (HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, §10,1. 73: in our reasonings concerning matter of fact, there are all imaginable degrees of assurance, from the highest certainty to the lowest species of moral evidence. A wise man, therefore, proportions his belief to the evidence).

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

‘Que ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, excepto si el testimonio es de tal tipo, que su falsedad sea más milagrosa que el hecho que se esfuerza por establecer; e, incluso en este caso, hay una mutua destrucción de argumentos; y el superior sólo nos da certeza apropiada al grado de fuerza que permanece después de restar el inferior.’ (ibíd., §10,1. 77: ‘That no testimony is sufficient to establish a miracle, unless the testimony be of such a kind, that its falsehood would be more miraculous than the fact which it endeavours to establish; and, even in that case, there is a mutual destruction of arguments; and the superior only gives us an assurance suitable to that degree of force which remains after deducting the inferior.’)

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

Estoy más satisfecho con el método de razonar aquí expuesto, pues pienso que puede servir para confundir esos amigos peligrosos, o los enemigos disfrazados de la religión Cristiana, que se han propuesto defenderla con los principios de la razón humana. Nuestra más sagrada religión se funda en la fe, no en la razón; y es un modo seguro de exponerla, el someterla a una prueba que de ningún modo está capacitada para soportar. Para hacer esto más evidente examinemos los milagros relatados en la escritura y, para no perdernos en un campo demasiado amplio, limitémonos a los que encontramos en el Pentatéuco, que examinaremos de acuerdo con los principios de aquellos supuestos Cristianos, no como la palabra o testimonio de Dios mismo, sino como la producción de un mero escritor e historiador humano.

⁵⁶Cf. ibíd., §10,1. 73: I flatter myself, that I have discovered an argument of a like nature, which, if just, will, with the wise and learned, be an everlasting check to all kinds of superstitious delusion, and consequently will be useful as long as the world endures.

1 *Introducción General al Problema del Testimonio*

Aquí entonces hemos de considerar primero un libro que un pueblo bárbaro e ignorante nos presenta, escrito en una edad aún más bárbara y, con toda probabilidad, mucho después de los hechos que relata, no corroborado por testimonio concurrente alguno, y asemejándose a las narraciones fabulosas que toda nación da de su origen. Al leer este libro, lo encontramos lleno de prodigios y milagros. Ofrece un relato del estado del mundo y de la naturaleza humana totalmente distinto al presente: de nuestra pérdida de aquella condición; de la edad del hombre que alcanza a casi mil años; de la destrucción del mundo por un diluvio; de la elección arbitraria de un pueblo como el favorito del cielo y que dicho pueblo lo componen los compatriotas del autor; de su liberación de la servidumbre por los prodigios más asombrosos que se puede uno imaginar.

Invito a cualquiera a que ponga su mano sobre el corazón, y, tras seria consideración, declare, si piensa que la falsedad de tal libro, apoyado por tal testimonio, sería más extraordinaria y milagrosa que todos los milagros que narra; lo cual, sin embargo, es necesario para que sea aceptado de acuerdo con las medidas de probabilidad arriba establecidas. (ibid., §10, l. 89: I am the better pleased with the method of reasoning here delivered, as I think it may serve to confound those dangerous friends, or disguised enemies to the Christian religion, who have undertaken to defend it by the principles of human reason. Our most holy religion is founded on faith, not on reason; and it is a sure method of exposing it, to put it to such a trial as it is by no means fitted to endure. To make this more evident, let us examine those miracles related in Scripture; and, not to lose ourselves in too wide a field, let us confine ourselves to such as we find in the Pentateuch, which we shall examine according to the principles of these pretended Christians, not as the word or testimony of God himself, but as the production of a mere human writer and historian. Here then we are first to consider a book, presented to us by a barbarous and ignorant people, written in an age when they were still more barbarous, and in all probability long after the facts which it relates, corroborated by no concurring testimony, and resembling those fabulous accounts which every nation gives of its origin. Upon reading this book, we find it full of prodigies and miracles. It gives an account of a state of the world and of human nature entirely different from the present: of our fall from that state; of the age of man extended to near a thousand years; of the destruction of the world by a deluge; of the arbitrary choice of one people, as the favourites of heaven, and that people the countrymen of the author; of their deliverance from bondage by prodigies the most astonishing imaginable.

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

1.4 La Categoría del Testimonio como Problema

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

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

Porque las noticias de profecías cumplidas no son profecías cumplidas, porque las noticias de milagros no son milagros. Las profecías que se cumplen ante mis ojos, los milagros que suceden ante mis ojos, influyen *directamente*. Pero las noticias de profecías y milagros cumplidos, han de influir *mediante* algo que les quita toda la fuerza. (G. E. LESSING, “Sobre la Demostración en Espíritu y Fuerza”, en: trad. por A. A. RODRIGO, *Escritos Filosóficos y Teológicos*, (Madrid 1982), 480-487, 446)

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» (ibíd.).

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

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

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» (PRADES, *Dar Testimonio*, 294).

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

1.4.3. ¿Tiene carácter veritativo el lenguaje teológico?

Un tercer punto de nuestra problemática está representado en la crítica al lenguaje religioso planteada por el Círculo de Viena. Este fenómeno cultural fue una corriente de renovación del positivismo y empirismo sostenido por el interés de univocidad semántica en los terminos empleados por las ciencias, la búsqueda de rigor lógico-sintáctico en los sistemas científicos y un frenético intento de verificación empírica como justificación de las proposiciones veritativas.⁵⁷ Desde la perspectiva de esta corriente, los discursos metafísicos, entre ellos la teología, eran considerados como una forma de especulación incontrolada.

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

Probablemente la tesis más conocida del *Tractatus* es que las afirmaciones 'metafísicas' no tienen sentido, y que las únicas cosas que pueden afirmarse son las proposiciones de las ciencias naturales (6.53). Ahora ciencia natural es ciertamente el ámbito de lo que puede ser descubierto empíricamente; y 'lo que puede ser descubierto empíricamente' es lo mismo que 'lo que puede ser verificado por los sentidos'. El pasaje entonces sugiere el siguiente modo fácil y rápido para lidiar con las proposiciones 'metafísicas': ¿qué observaciones-sensoriales las verificarían o falsificarían? Si ninguna, entonces son sin-sentido. Este fue el método adoptado por el Círculo de Viena y en este país por el Professor A.J.Ayer. (G. E. M. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, (1971), 150: Probably the best known thesis of the *Tractatus* is that 'metaphysical' statements are nonsensical, and that the only sayable things are propositions of natural sciences (6.53). Now natural science is surely the sphere of the empirically discoverable; and the 'empirically discoverable' is the same as 'what can be verified by the senses'. The passage therefore suggests the following quick and easy way of dealing with 'metaphysical' propositions: what sense-observations would verify and falsify them? If none, then they are senseless. This was the method of criticism adopted by the Vienna Circle and in this country by Professor A.J.Ayer.)

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

Si la existencia de tal dios fuese probable, la proposición de que existiera sería una hipótesis empírica. Y, en ese caso, sería posible deducir de ella, y de otras hipótesis científicas, ciertas proposiciones experienciales que no fuesen deducibles de esas otras hipótesis solas. Pero, en realidad esto no es posible. [...] Porque decir que "Dios existe" es realizar una expresión metafísica que no puede ser ni verdadera ni falsa. Y, según el mismo

⁵⁷Cf. P. D. PRIETO, *La Analogía Teológica. Su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*, (Madrid 2009), 152

1.4 La Categoría del Testimonio como Problema

criterio, ninguna oración que pretenda describir la naturaleza de un Dios trascendente puede poseer ninguna significación literal. (P. D. PRIETO, *La Analogía Teológica. Su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*, (Madrid 2009), 155)

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

La crítica del Círculo de Viena no se suma al “Dios ha muerto” de Nietzsche, sino que va aún más allá: lo que ha muerto es la misma palabra: “Dios”. Nos encontramos ante lo que podemos considerar una nueva y refinada especie de ateísmo: el ateísmo semántico. Esta forma de ateísmo se sustenta en un equivocismo hermenéutico. No cabe comparar, arguyen los equivocistas, los nombres de supuestas realidades trascendentes con los de las realidades empíricas. (ibíd.)

Anscombe advierte, sin embargo que «Hay ciertas dificultades para adscribir esta doctrina al *Tractatus*. No hay nada sobre verificación sensible ahí» (ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 150: There are certain difficulties about ascribing this doctrine to the *Tractatus*. There is nothing about sensible verification there.). Ciertamente, a juicio de Anscombe, la metodología creada por el Círculo de Viena no se corresponde con la tesis del *Tractatus*. Tampoco va en sintonía con los objetivos de Wittgenstein en su esfuerzo por purificar la metodología filosófica:

‘La psicología no es más semejante a la filosofía que cualquier otra ciencia natural. La teoría del conocimiento es filosofía de la psicología’ (4.1121). En este pasaje Wittgenstein está tratando de romper el control dictatorial sobre el resto de la filosofía que por largo tiempo ha sido ejercido por lo que se llama teoría del conocimiento—esto es, por la filosofía de la sensación, percepción, imaginación, y, en general, de la experiencia. No tuvo éxito. Él y Frege evitaron hacer de la teoría del conocimiento la teoría cardinal de la filosofía simplemente al no alimentarla; al no hacer ninguna, y concentrándose en la filosofía de la lógica. Sin embargo la influencia del *Tractatus* produjo el positivismo lógico, cuya doctrina principal es el ‘verificacionismo’; y en esa doctrina la teoría del conocimiento una vez más reinó, y una posición prominente se le dio a la prueba sobre la significación por el requisito de observaciones que pudieran verificar una afirmación. (ibíd., 152: ‘Psychology is no more akin to philosophy than any other natural science. Theory of knowledge is the philosophy of psychology’ (4.1121). In this passage Wittgenstein is trying to break the dictatorial control over the rest of philosophy that had long been exercised by what is called theory of knowledge—that is, by the philosophy of sensation, perception, imagination, and, generally, of ‘experience’. He did not succeed. He and Frege avoided making theory of knowledge the cardinal theory of philosophy simply by cutting it dead; by doing none, and concentrating on the philosophy of logic. But the influence

1 Introducción General al Problema del Testimonio

of the *Tractatus* produced logical positivism, whose main doctrine is ‘verificationism’; and in that doctrine theory of knowledge once more reigned supreme, and a prominent position was given to the test for significance by asking for the observations that would verify a statement.)

La influencia del Círculo de Viena, sin embargo, fue notable y las posturas de las reflexiones sucesivas fueron diversas. A. Flew propuso que dado que el lenguaje teológico no es falseable, tampoco es susceptible de afirmar alguna verdad o conocimiento proposicional.⁵⁸ R.M.Hare consideró el lenguaje religioso como uno evocativo, más que informativo.⁵⁹ Van Buren consideró artificial la posibilidad de un antagonismo entre la Ciencia y la Teología puesto que:

el lenguaje de la Ciencia y el de la teología pertenecen a dos ámbitos tan distintos entre sí —equívocos— que al carecer de una semántica común, hasta la rivalidad resultaría artificial. Poniendo un ejemplo analógico: igual que no es posible oponer “voltios” a “sentimientos”, no es posible hacer entrar en conflicto la Ciencia con la Metafísica. ¿Es en verdad esto sostenible? (PRIETO, *La Analogía Teológica*, 156)

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?⁶⁰ 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 relación: el saber proposicional conduce a conocer, éste a saber obrar, y viceversa. (F. CONESA, *Creer y Conocer. El Valor Cognoscitivo de la Fe en la Filosofía Analítica*, (Navarra 1994), 21)

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

⁵⁸Cf. F. CONESA, *Creer y Conocer. El Valor Cognoscitivo de la Fe en la Filosofía Analítica*, (Navarra 1994), 27–30

⁵⁹Cf. *ibíd.*, 35–36

⁶⁰Cf. *ibíd.*, 23

2 Vida y Pensamiento de G. E. M. Anscombe

2.1. Biografía y desarrollo filosófico G. E. M. Anscombe

Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe nació el 18 de marzo de 1919, la tercera hija de Gertrude Elizabeth y Alan Wells Anscombe. Aquel año la familia se hallaba en Irlanda donde el Capitán Anscombe había sido asignado como parte de un regimiento de los *Royal Welch Fusiliers* instalado en Limerick. Al terminar la guerra la familia regresó a Londres donde Alan era profesor de secundaria en *Dulwich College*.¹

Elizabeth hizo sus estudios de bachillerato en *Sydenham High School*, una escuela independiente localizada a las afueras de Londres y fundada en 1887 por el *Girl's Public Day School Trust* con el fin de ofrecer oportunidades de educación para mujeres. Se graduó en el curso 1936–1937. Tras su graduación de *Sydenham*, recibió una beca y fue admitida en *St. Hugh's College* en la Universidad de Oxford. Allí estudió *Litterae Humaniores*, un programa de cuatro años dividido en dos periodos: *Classical Honour Moderations* ('Mods') y *Final Honour School* ('Greats').

Con doce años de edad Anscombe descubrió el Catolicismo leyendo testimonios de las obras y sufrimientos de los sacerdotes recusantes en Inglaterra a finales del siglo XVI. Esta y otras lecturas realizadas entre los doce y los quince motivaron su conversión a la fe católica.²

En esta misma época Elizabeth se inició, con el rigor y energía que le caracterizaría, en lo que sería para ella ardua actividad el resto de su vida: la filosofía. El primer tema que le interesó fue la causalidad, sin saber aún que se trataba de una cuestión filosófica. Entre sus lecturas en la época de su conversión dió con una obra llamada 'Teología Natural' escrita por un jesuita del siglo XIX. Allí se discutía una doctrina llamada '*scientia media*', según la cual Dios tiene conocimiento, por ejemplo, de lo que alguien podría haber hecho si no hubiera muerto cuando murió. A Elizabeth le parecía que lo que hubiera ocurrido si lo que pasó no hubiera pasado simplemente no existe; no hay qué conocer. Y no podía creer esto. En el mismo libro encontró un argumento sobre la existencia de la 'Causa Primera' y el tratado ofrecía como preliminar al argumento una demostración de un 'principio de causalidad' según el cual todo cuanto existe tiene que tener una causa. Anscombe notó, escasamente escondido en una premisa, un presupuesto de la conclusión del propio argumento. Aquel *petitio principii*

¹Cf. J. TEICHMAN, "Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001", en: F. M. L. THOMPSON (ed.), *Biographical Memoirs of Fellows I*, vol. 115, (Proceedings of the British Academy; 2002), 31.

²Cf. *ibíd.*, 33.

2 Vida y Pensamiento de G. E. M. Anscombe

le pareció un simple descuido y resolvió, por tanto, escribir una versión mejorada de la demostración. Durante los siguientes dos o tres años produjo unas cinco versiones que le parecían satisfactorias, sin embargo eventualmente descubría que contenían la misma falacia, cada vez disimulada más astutamente. Todo este esfuerzo lo realizó sin ninguna enseñanza formal en filosofía, incluso su último intento de argumento lo hizo antes de estudiar ‘Greats’.³

Otra de sus lecturas en esta época tras su conversión fue *The Nature of Belief* de Martin D’Arcy. Esta le llevó a interesarse por el tema de la percepción. Durante años ocupaba su tiempo, en cafeterías, por ejemplo, mirando fijamente objetos, diciéndose a sí misma: «Veo un paquete. ¿Pero qué veo realmente? ¿Cómo puedo decir que veo algo más que una extensión amarilla?» (*Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, vol. 2, The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), viii: «I see a packet. But what do I really see? How can I say that I see here anything else than a yellow expanse?») Al principio su impresión era que lo que veía eran objetos: «Estaba segura de que veía objetos, como paquetes de cigarrillos o tazas o...cualquier cosa más o menos sustancial servía.» (ibíd.: «I was sure that I saw objects, like packets of cigarettes or cups or...any more or less substantial thing would do.») Además creía que debemos de conocer la categoría de un objeto cuando hablamos de él, eso corresponde a la lógica del término usado para hablar del objeto y no de algún descubrimiento empírico. Estas ideas, sin embargo, las había desarrollado fijándose en artefactos urbanos. Los ejemplos de percepción de la naturaleza que más la impactaron fueron ‘madera’ y el cielo. Este último le hizo retractarse de su creencia sobre el conocimiento lógico de la categoría de los objetos.⁴

Sus indagaciones sobre la percepción, así como sus investigaciones sobre la causalidad, fueron previas al periodo de ‘Greats’ donde estudiaría formalmente la filosofía. Ya desde ‘Mods’ asistía a las lecciones de H. H. Price sobre percepción y fenomenalismo. De todos los que escuchó en Oxford fue quién le inspiró mayor respeto, no porque estuviera de acuerdo con lo que decía, sino porque hablaba de lo que había que hablar. El único libro suyo que le pareció realmente bueno fue *Hume’s Theory of the External World* y lo leyó sin interrupción de principio a fin. Fue Price quien despertó en ella un intenso interés por el capítulo de Hume sobre “*Del escepticismo con respecto a los sentidos*”. Aunque le parecía que Price tendía a suavizar a Hume, el hecho de que escribiera sobre él le parecía que era escribir sobre las cosas mismas que merecía la pena discutir. Anscombe, sin embargo, odiaba el fenomenalismo y se sentía que la atrapaba, no sabía salir de él, o rebatirlo. La postura escéptica tampoco la convencía como para adoptarla y no la dejaba satisfecha. Esta insatisfacción no haría más que crecer en sus años en Oxford.⁵

En 1939 Anscombe recibió *Second Class* en ‘Mods’ compuesto por estudios en latín y griego y literatura antigua que servían como preparación para el segundo periodo.

³Cf. *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, vol. 2, The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), vii.

⁴Cf. ibíd., viii.

⁵Cf. ANSCOMBE, *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, viii; y J. M. TORRALBA, *Acción Intencional y Razonamiento Práctico Según G.E.M. Anscombe*, vol. 189, Colección Filosófica, (Colección Filosófica; S.A., Pamplona 2005), 26.

2.1 Biografía y desarrollo filosófico G. E. M. Anscombe

En 1941 recibió *First Class* en *Litterae Humaniores* cuando culminó los exámenes de 'Greats' que comprendía estudios de filosofía y de historia.

El desempeño de Anscombe en las pruebas finales en *St. Hugh's* manifestó su clara preferencia por la filosofía. Fue premiada con honores de primera clase aún cuando su desempeño en las pruebas de historia fue bastante menos que espectacular.⁶

Durante su primer año en Oxford recibió formación en la fe del sacerdote dominico Richard Kehoe, profesor del *Blackfriar's Private Hall*, centro docente perteneciente a la Orden de Predicadores. El 27 de abril de 1938 fue recibida en la Iglesia Católica.

En la procesión del *Corpus Christi* de aquel año conoció a otro catecúmeno del Padre Kehoe, su nombre era Peter Geach. Había recibido su admisión a la Iglesia unas semanas después de Elizabeth, estudiaba en *Balliol College*, su madre era polaca, su padre maestro de filosofía. Había sido instruido en lógica por su padre teniendo como libros de texto *Formal Logic* de Neville Keynes y *Principia Mathematica* de Bertrand Russell. Tras la procesión, Peter se acercó a Elizabeth; «Miss Anscombe» —le dijo— «I like your mind». ⁷ A los pocos meses se habían comprometido y el 26 de diciembre de 1941 Elizabeth y Peter se casaron en el *Brompton Oratory* de Londres.⁸ Tendrían siete hijos: Barbara, John, Mary, Charles, More, Jennifer y Tamsin.

En el tiempo en el que Anscombe estuvo en St. Hugh's el programa de lecciones manifestaba la transformación ocurrida en la universidad durante los últimos cincuenta años; desde una docencia e interés de carácter teológico hacia una orientación más secular. En el periodo de 'Greats' los estudios de filosofía se fundaban en la República de Platón y la Ética Nicomáquea de Aristóteles. Además de las lecciones dedicadas a los clásicos se estudiaba a filósofos modernos como Berkeley, Locke, Hume y Kant. Al estudio de la *Crítica de la Razón Pura* se le dedicaban lecciones que ocupaban los tres periodos lectivos de un año académico. Había interés por temas de ética y teoría del conocimiento, así como por temas relacionados con psicología y ética: motivación, acción, libertad. Se estudiaba también a Hobbes y Rosseau y teoría política. Sin embargo, había pocas lecciones dedicadas a cuestiones metafísicas o estéticas. De filosofía medieval se ofrecía solo una lección dedicada a Tomás de Aquino.⁹

Los estudiantes de Oxford contaban con un tutor en la preparación de sus materias. Anscombe contó con la supervisión de G. Ryle quien en 1939 ofreció el curso de introducción a la filosofía y también otro curso sobre el *Tractatus* de Wittgenstein, junto con el joven A. J. Ayer. Adicionalmente disponía de la ayuda de Peter Geach que había terminado sus estudios en 1939.¹⁰

En 1941 Anscombe continuó en Oxford como *Research Student* y en 1942 obtuvo una *Research Fellowship* en el *Newnham College* en Cambridge. El ambiente filosófico en Cambridge era distinto a Oxford. La influencia de Russell —apoyado en el trabajo de Frege— con sus investigaciones en la estructura lógica del lenguaje, además del creciente peso de las reflexiones y metodología de Wittgenstein, había generado un

⁶Cf. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 3.

⁷Cf. A. KENNY, "Peter Thomas Geach 1916–2013", en: *Biographical Memoirs of Fellows XIV*, vol. 14, (Biographical Memoirs of Fellows; 2016), 187.

⁸Cf. TEICHMAN, "Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919–2001", 33.

⁹Cf. TORRALBA, *Acción Intencional y Razonamiento Práctico Según G.E.M. Anscombe*, 23–24.

¹⁰Cf. *ibíd.*, 24.

denominado ‘giro lingüístico’¹¹ prácticamente ausente en Oxford. El efecto de Wittgenstein en Anscombe queda bien expresado en las palabras de Geach: «Elizabeth recibió mucha enseñanza filosófica de mí; podía ver que era buena en la materia, pero su verdadero progreso habría de surgir sólo bajo el poderoso estímulo de las lecciones de Wittgenstein y de sus conversaciones personales con él.» (P. GEACH, “A Philosophical Autobiography”, en: H. A. LEWIS (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, (Synthese Library 213; Dordrecht 1991), 1-25, 11: «Elizabeth had a lot of philosophical teaching from me; I could see she was good at the subject, but her real development was to come only under the powerful stimulus of Wittgenstein’s lectures and her personal conversations with him.»)

Elizabeth empezó sus estudios en Cambridge en el periodo Michaelmas¹² de 1942. Allí asistió a las lecciones de Wittgenstein. Eran unos diez estudiantes en clase, se reunían los sábados y la materia discutida era sobre los fundamentos de las matemáticas. Wittgenstein trabajaba en *Guy’s Hospital* en Newcastle desde noviembre del 41 y en abril de 1943 interrumpió sus clases para dedicarse de lleno a los esfuerzos realizados en el hospital por atender los daños de la Segunda Guerra Mundial. Regresó a Cambridge en octubre de 1944 y el 16 del mismo mes reanudó sus lecciones con seis estudiantes, Anscombe entre ellos. Al comienzo de sus lecciones en 1944 Wittgenstein escribió a su amigo Rush Rhees: «mis clases no han ido tan mal [...] Thouless esta asistiendo, y una mujer, ‘Mrs so and so’ que se llama a sí misma ‘Miss Anscombe’, que ciertamente es inteligente, aunque no del calibre de Kreisel.» (B. MCGUINNESS, (ed.), *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911-1951*, (2012), 371: «my classes haven’t gone too bad [...] THouless is coming to them, and a woman, Mrs so and so who calls herself Miss Anscombe, who certainly is intelligent, though not of Kreisel’s caliber.») Un año más tarde escribía a Norman Malcolm: «Mi clase ahora es bastante grande, 19 personas. [...] Smythies esta viniendo, y una mujer que es muy buena, es decir, *más* que solamente *inteligente*.» (ibíd., 388: «My class just now is fairly large, 19 people. [...] Smythies is coming and a woman who’s very good, i.e., *more* than just *intelligent*.») Aquellos años no sólo creció en Wittgenstein la apreciación de la capacidad de Anscombe, sino que se afianzó entre ellos una estrecha amistad. Los temas trabajados en estas lecciones son correspondientes con los números §189–§241 de *Investigaciones Filosóficas*. En el curso 1945–1946 Elizabeth asistió junto a otros dieciocho estudiantes a lecciones sobre filosofía de la psicología.¹³

A comienzos del año 1946 a Anscombe se le acabó la beca en Newnham. En otoño del mismo año aceptó un puesto como *Research Fellow* en *Sommerville College* en Oxford. Peter Geach fue objetor de conciencia para la Segunda Guerra mundial y fue asignado a trabajar en producción de madera en el sur de Inglaterra.¹⁴ Al terminar la guerra en 1945 había decidido que la filosofía sería su medio de sustento, pero antes de

¹¹Cf. P. GEACH, “A Philosophical Autobiography”, en: H. A. LEWIS (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, (Synthese Library 213; Dordrecht 1991), 1-25, 14.

¹²El año lectivo en Cambridge esta dividido en tres periodos académicos: Michaelmas (octubre a diciembre), Lent (enero a marzo) e Easter (abril a junio).

¹³Cf. J. C. KLAGGE y A. NORDMAN, (eds.), *Ludwig Wittgenstein. Public and Private Occasions*, (Maryland 2003), 354–356.

¹⁴Cf. TEICHMAN, “Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001”, 34.

2.1 Biografía y desarrollo filosófico G. E. M. Anscombe

aspirar a un puesto de enseñanza tenía que darse a conocer en el mundo filosófico.¹⁵ Los seis años posteriores al final de la guerra se los dedicó a la investigación. Así fue como ocurrió que, entre 1946 y 1951, Anscombe se hospedaba en Oxford y viajaba a Cambridge para estar con Geach y sus dos primeros hijos, Barbara y John. En 1950 Anscombe adquirió la tenencia del 27 *St. John Street* en Oxford. En 1951 Peter consiguió trabajo en Birmingham y la familia se mudó del 19 *FitzWilliam Street* en Cambridge para Oxford.¹⁶ Ese mismo año nacería Mary, la tercera hija.

El curso 46-47 fue el último en el que Wittgenstein ofreció clases en Cambridge. Norman Malcolm describe el cargado itinerario de Ludwig:

Wittgenstein le dedicó una gran cantidad de tiempo a los estudiantes aquel año. Tenía sus dos clases semanales de dos horas cada una, dos horas semanales en su casa, una tarde completa conmigo, otra tarde completa dedicada a Elizabeth Anscombe y W. A. Hijab y finalmente las reuniones semanales con el *Moral Science Club* que usualmente atendía. (J. C. KLAGGE y A. NORDMAN, (eds.), *Ludwig Wittgenstein. Public and Private Occasions*, (Maryland 2003), 358: «Wittgenstein devoted a great deal of time to students that year. There were his two weekly classes of two hours each, his weekly at-home of two hours, a whole afternoon spent with me, another whole afternoon spent with Elizabeth Anscombe and W. A. Hijab, and finally the weekly evening meeting of the Moral Science Club which he usually attended.»)

Las discusiones en las tardes que Anscombe compartía con W. A. Hijab y Wittgenstein eran dedicadas a filosofía de la religión.

En Oxford el ambiente filosófico estaba dominado por los catedráticos Ryle, Austin y Price. Desde su incorporación a *Sommerville*, Anscombe colaboró con Phillipa Foot en la formación de las estudiantes de filosofía. Foot ocupaba el único puesto de *tutor* en el *college* hasta que en 1964 se trasladó a Estados Unidos y Anscombe asumió el puesto. En el tiempo que compartieron en *Sommerville* se hicieron grandes amigas, Foot decía: «Eramos amigas cercanas a pesar de mi ateísmo y su intransigente Catolicismo...fue una filosofa importante y una gran maestra. Muchos dicen 'le debo todo a ella' y yo lo digo también de mi propia experiencia.» (J. TEICHMAN, "Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001", en: F. M. L. THOMPSON (ed.), *Biographical Memoirs of Fellows I*, vol. 115, (Proceedings of the British Academy; 2002), 35: «We were close friends in spite of my atheism and her intransigent Catholicism...she was an important philosopher and a great teacher. Many say 'I owe everything to her' and I say it too on my own account.»)

A lo largo de su tiempo en Oxford, Elizabeth ofreció tutorías a estudiantes de *Litterae Humaniores* en lógica y obras de Platón y Aristóteles, también supervisó a estudiantes de licenciatura y doctorado en filosofía. A sus lecciones y seminarios asistían

¹⁵Cf. GEACH, "A Philosophical Autobiography", 12.

¹⁶Cf. C. E. ERBACHER y S. KREBS, «The First Nine Months of Editing Wittgenstein - Letters from G.E.M. Anscombe and Rush Rhees to G.H. von Wright», en: *Nordic Wittgenstein Review* (2015), 195-231, 208.

académicos de Europa y América, además de los estudiantes de la Universidad.¹⁷

El 25 de noviembre de 1949 Wittgenstein fue diagnosticado con cáncer¹⁸. Durante los próximos dos años trabajaría por la publicación de *Investigaciones Filosóficas* y Anscombe le ayudaría con la traducción al inglés.

Wittgenstein pasó el invierno del 49 en la casa de su familia en Viena. En febrero del año siguiente su hermana Hermine murió de cáncer. Anscombe se hallaba en Viena para familiarizarse con el alemán como parte de su preparación para la traducción de las *Investigaciones*. A pesar de su enfermedad y la pérdida de su hermana, Wittgenstein contó con la salud suficiente como para encontrarse con Anscombe dos o tres veces cada semana.¹⁹

Al regresar de Viena, Ludwig se hospedó en la casa de Anscombe en *St. John Street* desde finales de abril hasta octubre y nuevamente de principios de diciembre hasta principios de febrero de 1951 cuando se mudaría a la casa del Dr. Bevans en *Storey's End*.²⁰ Allí moriría el 29 de abril.

El testamento de Wittgenstein nombraba como albaceas literarios a Elizabeth Anscombe, G. H. von Wright y Rush Rhees quienes continuaron el trabajo para publicar las *Investigaciones Filosóficas*. Anscombe le ofreció la publicación a *Basil Blackwell* en 1952 y en 1953 fue publicado el texto en alemán editado por von Wright junto con la traducción al inglés de Anscombe. Otras traducciones de la obra de Wittgenstein realizadas por Elizabeth incluyen *Remarks on the Foundation of Mathematics*, *Notebooks 1914-1916*, *Zettel*, *Philosophical Remarks*, *On Certainty* (con Denis Paul) y *Remarks on the Philosophy of Psychology*.²¹

En aquellos años Anscombe también publicó una de sus obras más importantes: *Intention* en 1957. La premisa de este escrito comenzó en el artículo *Mr. Truman's Degree*, publicado en 1956 donde Elizabeth expresó su oposición al honoris causa que la Universidad de Oxford quiso otorgar al presidente Harry S. Truman.²² También publicó en esta época *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (1959) y una parte de *Three Philosophers* (1961) con Peter Geach.²³

En 1964 Elizabeth recibió la *Official Fellowship* en Oxford, en 1967 fue admitida en la *British Academy* y en 1970 fue nombrada al *Chair of Philosophy* de la Universidad de Cambridge, la misma cátedra ocupada por Wittgenstein. Cuando la recién nombrada Anscombe pasó por la oficina de administración para su salario fue recibida por el recepcionista con: «¿Es usted una de las nuevas empleadas de limpieza?». Elizabeth, que sin duda llevaba su habitual chaqueta y pantalones desaliñados, contestó suavemente: «No, soy la nueva Profesora de Filosofía».²⁴ El 6 de mayo pronunció la lección inaugural de la Universidad con el título *Causality and Determination* en la que discutió uno de los temas con los que se había iniciado en la filosofía.

¹⁷Cf. TEICHMAN, "Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001", 32.

¹⁸Cf. R. MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, (1991), 559.

¹⁹Cf. ibíd., 562.

²⁰Cf. ibíd., 567.

²¹Cf. TEICHMAN, "Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001", 38.

²²Cf. E. GRIMI, *G.E.M. Anscombe. The Dragon Lady*, (Siena 2014), 101.

²³Cf. TEICHMAN, "Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001", 39.

²⁴Cf. ibíd., 37.

2.2 La Filosofía de Wittgenstein como trasfondo de la Filosofía de Anscombe

Anscombe estuvo como *Professor* en Cambridge hasta que se retiró en 1986. En ese tiempo una de sus tareas fue la moderación de las reuniones del *Moral Sciences Club*. En 1981 publicó 48 de sus artículos en tres volúmenes titulados *Collected philosophical Papers*. Sus lecciones en esos años estuvieron centradas filosofía de la mente, causalidad, metafísica y teoría de la acción y trató con más frecuencia las discusiones de Platón, Aristóteles, Descartes, Locke, Hume y Wittgenstein.²⁵

Tras su retiro continuó su actividad filosófica, dedicándole especial atención a temas de Bioética. Durante esa época Recibió doctorados Honoris Causa de la Universidad de Notre Dame en 1986, de la Universidad de Navarra en 1989 y de la Universidad de Lovaina la nueva en 1990. También recibió la medalla *Pro Ecclesia et Pontifice* por su trabajo filosófico.²⁶

En 1997 sufrió un accidente tráfico que dejaría deteriorada su salud hasta su muerte el 5 de enero de 2001. Tras recuperarse del accidente pudo ofrecer lo que sería su última ponencia en Lichtenstein. Elizabeth murió en el hospital de *Addenbrooke* junto a su esposo y cuatro de sus hijos.²⁷

2.2. La Filosofía de Wittgenstein como trasfondo de la Filosofía de Anscombe

2.2.1. Naturaleza y método de la filosofía

Para comprender el método filosófico de Anscombe hay que tener en cuenta la filosofía de Wittgenstein. En este apartado se ofrece una descripción, que no pretende ser exhaustiva, de la manera en que Ludwig entiende la filosofía y de algunos puntos fundamentales de las dos etapas de su pensamiento.

Una de las constantes importantes del pensamiento de Wittgenstein fue su definición de la naturaleza de los problemas filosóficos. Para él las cuestiones de la filosofía no son problemáticas por ser erróneas, sino por no tener significado.²⁸ Una proposición sin significado que no es puesta al descubierto como tal atrapa al filósofo dentro de una confusión del lenguaje que no le permite acceder a la realidad. Salir de la confusión no consiste en refutar una doctrina y plantear una teoría alternativa, sino en examinar las operaciones hechas con las palabras para llegar a manejar una visión clara del empleo de nuestras expresiones. La filosofía no es un cuerpo doctrinal, sino una actividad²⁹ y una terapia³⁰.

La actitud terapéutica adoptada por Wittgenstein en su atención de las confusiones filosóficas fue su respuesta más definitiva a la naturaleza de estos problemas. Para ello halló los más eficaces remedios en sus investigaciones sobre el significado y el sentido del

²⁵Cf. TORRALBA, *Acción Intencional y Razonamiento Práctico Según G.E.M. Anscombe*, 46.

²⁶Cf. *ibíd.*, 48.

²⁷Cf. TEICHMAN, "Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001", 50.

²⁸Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. por J. MUÑOZ e I. REGUERA, (Madrid 1992), §4.003.

²⁹Cf. *ibíd.*, §4.112.

³⁰Cf. L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, (Chichester 42009), §133.

lenguaje. Ordinariamente tomamos parte en esta actividad humana que es el lenguaje. Jugamos el juego del lenguaje. —¿Jugarlo es entenderlo?— A la vista de Wittgenstein saltaban extraños problemas sobre las reglas de este juego; entonces no podía evitar escudriñarlas al detalle.³¹ En este análisis del lenguaje está la raíz de sus ideas sobre el sentido, el significado y la verdad.

Durante su vida sostuvo dos grandes descripciones del significado. Originalmente describió el lenguaje como una imagen que representa el posible estado de las cosas en el mundo. En una segunda etapa se distanció de esta analogía para describir al lenguaje como una herramienta cuyo significado consiste en la suma de las múltiples semejanzas familiares que aparecen en los distintos usos para los cuales el lenguaje es empleado en la actividad humana. Dentro de la primera descripción una expresión sin significado es una cuyos elementos no componen una representación del posible estado de las cosas. Dentro de la segunda descripción una expresión sin significado resulta del empleo de una expresión propia de un “juego del lenguaje” fuera de su contexto.

Estas dos etapas del pensamiento de Wittgenstein son representadas por dos importantes tratados. El *'Tractatus Logico-Philosophicus'*, publicado en 1921, recoge sus esfuerzos por elaborar un gran tratado filosófico comenzados en 1911 y culminados durante la Primera Guerra Mundial. El segundo, *'Philosophische Untersuchungen'*, o *'Investigaciones Filosóficas'*, traducido por Anscombe y publicado posthumamente en 1953, fue elaborado a partir de múltiples manuscritos desarrollados por Wittgenstein desde su regreso a Cambridge en 1929 hasta su muerte en 1951.

«Wittgenstein es extraordinario entre los filósofos por haber generado dos épocas, o cortes, en la historia de la filosofía.» (G. E. M. ANSCOMBE, “Wittgenstein's 'two cuts' in the history of philosophy”, en: *From Plato to Wittgenstein*, (2011), 181: «Wittgenstein is extraordinary among philosophers for having made two epochs, or cuts, in the history of philosophy.») Con estas palabras Anscombe comenzaría su discurso inaugural para el Sexto Simposio Internacional de Wittgenstein unos treinta años después de la publicación de las *'Investigaciones Filosóficas'*. Y explica: «un filósofo hace un corte si genera un cambio en el modo en que la filosofía es hecha: la filosofía tras el corte no puede ser la misma de antes.» (ibíd.: «a philosopher makes a cut if he makes a difference to the way philosophy is done: philosophy after the cut cannot be the same as before.»)

Estos cambios de época generados por la influencia de Wittgenstein vinieron caracterizados por el esfuerzo de comprender cada libro tras su publicación, tarea complicada en ambos casos por la dificultad intrínseca de los tratados, ofuscada a su vez por los prejuicios filosóficos proyectados a cada obra por sus lectores. Elizabeth explica que: «la presunción, por ejemplo, de que *'Investigaciones Filosóficas'* presenta una teoría del lenguaje —quizás sobre cómo los sonidos se tornan en discursos significativos— nos dejaría situados lejos de las preguntas que genuinamente ocupan a Wittgenstein.» (Cf. ibíd., 183: «the assumption that the *Philosophical Investigations* presents us a theory of language —a theory, say, of how sounds become significant speech— will quickly place us at a distance from the very questions which Wittgenstein is occupied with.») Ahora bien, la comprensión adecuada de su pensamiento y método trae consigo, a

³¹Cf. MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, 356.

2.2 La Filosofía de Wittgenstein como trasfondo de la Filosofía de Anscombe

juicio de Anscombe, cierto efecto curativo.

Según Anscombe el método general adecuado de discutir los problemas filosóficos propuesto por Wittgenstein consiste en mostrar que la persona no ha provisto significado (o referencia) para ciertos signos en sus expresiones³². Creía que el camino que lleva a formular estos problemas está frecuentemente trazado por la mala comprensión de la lógica de nuestro lenguaje.

Cada obra de Wittgenstein representa su esfuerzo de superar estas confusiones y propone un método para remediarlas. Su primera propuesta plantea que el modo de aclarar las confusiones de los problemas filosóficos consiste en identificar en el lenguaje el límite de lo que expresa pensamiento; lo que queda al otro lado de esta frontera sería simplemente sinsentido. En otras palabras: «lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar, hay que callar» (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. por J. MUÑOZ e I. REGUERA, (Madrid 1992), 11). Con esta expresión Wittgenstein resumió el sentido de la obra que ahora examinaremos.

2.2.2. Las elucidaciones del *Tractatus*

Desde las proposiciones principales del *Tractatus* queda claro que el tema central del libro es la conexión entre el lenguaje, o el pensamiento, y la realidad. En este nexo es donde la actividad filosófica ha de buscar esclarecer el pensamiento. La tesis básica sobre esta relación consiste en que las proposiciones, o su equivalente en la mente, son imágenes de los hechos. La proposición es la misma imagen tanto si es cierta como si es falsa, es decir, es la misma imagen sin importar que lo que se corresponde a esta es el caso que es cierto o no. El mundo es la totalidad de los hechos, a saber, de lo equivalente en la realidad a las proposiciones verdaderas. Solo las situaciones que pueden ser plasmadas en imágenes pueden ser afirmadas en proposiciones. Adicionalmente hay mucho que es inexpresable, lo cual no debemos intentar enunciar, sino más bien contemplar sin palabras³³.

La filosofía como actividad

La filosofía es la actividad que tiene como objeto la clarificación lógica de los pensamientos.³⁴ El problema de muchas de las proposiciones y preguntas que se han escrito acerca de asuntos filosóficos no es que sean falsas, sino carentes de significado. Wittgenstein continúa:

De ahí que no podamos dar respuesta en absoluto a interrogantes de este tipo, sino solo constatar su condición de absurdos. La mayor parte de los interrogantes y proposiciones de los filósofos estriban en nuestra falta de comprensión de nuestra lógica lingüística. (Son del tipo del interrogante

³²Cf. G. E. M. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, (1971), 151: «The general method that Wittgenstein does suggest is that of 'showing that a man has supplied no meaning [or perhaps: "no reference"] for certain signs in his sentences'»

³³Cf. *ibíd.*, 19: «There is indeed much that is inexpressible — which we must not try to state, but must contemplate without words.»

³⁴WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §4.112.

acerca de si lo bueno es más o menos idéntico que lo bello). Y no es de extrañar que los más profundos problemas *no* sean problema *alguno*. (ibíd., §4.003)

Es así que el precipitado de la reflexión filosófica que el Tractatus recoge no pretende componer un cuerpo doctrinal articulado por proposiciones filosóficas, sino más bien ofrecer ‘elucidaciones’ que sirven como etapas escalonadas y transitorias que al ser superadas conducen a ver el mundo correctamente. Este esfuerzo hace de pensamientos opacos e indistintos unos claros y con límites bien definidos.³⁵ La posibilidad de llegar a una visión clara del mundo es fruto de la posibilidad de lograr aclarar la lógica del lenguaje. El lenguaje, a su vez, está compuesto de la totalidad de las proposiciones, y estas, cuando tienen sentido, representan el pensamiento.³⁶ Sin embargo, el mismo lenguaje que puede expresar el pensamiento lo disfraza:

El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de un modo tal, en efecto, que de la forma externa del ropaje no puede deducirse la forma del pensamiento disfrazado; porque la forma externa del ropaje está construida de cara a objetivos totalmente distintos que el de *permitir* reconocer la forma del cuerpo. (ibíd., §4.002)

El intento de llegar desde el lenguaje al pensamiento por medio de las proposiciones con significado es el esfuerzo por conocer una imagen de la realidad. El pensamiento es la imagen lógica de los hechos, en él se contiene la posibilidad del estado de las cosas que son pensadas y la totalidad de los pensamientos verdaderos es una imagen del mundo.³⁷

El pensamiento como representación

El pensamiento es representación de la realidad por la identidad existente entre la posibilidad de la estructura de una proposición y la posibilidad de la estructura un hecho:

Los objetos —que son simples— se combinan en situaciones elementales. El modo en el que se sujetan juntos en una situación tal es su *Estructura*. *Forma* es la posibilidad de esa estructura. No todas las estructuras posibles son actuales: una que es actual es un ‘hecho elemental’. Nosotros formamos imágenes de los hechos, de hechos posibles ciertamente, pero algunos de ellos son actuales también. Una imagen consiste en *sus* elementos combinados en un modo específico. Al estar así presentan a los objetos denominados por ellos como combinados específicamente en ese mismo modo. La combinación de los elementos de la imagen —la combinación siendo presentada— se llama su estructura y su posibilidad se llama la forma de representación de la imagen.

³⁵ Cf. ibíd., §4.112 y §6.54.

³⁶ Cf. ibíd., §4 y §4.001.

³⁷ Cf. ibíd., §3 y §3.001.

2.2 La Filosofía de Wittgenstein como trasfondo de la Filosofía de Anscombe

Esta ‘forma de representación’ es la posibilidad de que las cosas están combinadas como lo están los elementos de la imagen. (G. E. M. ANSCOMBE, “The Simplicity of the Tractatus”, en: *From Plato to Wittgenstein*, (2011), 171: «Objects —which are simples— combine into elementary situations. The kind of way they hang together in such a situation is its *Structure*. *Form* is the possibility of the structure. Not all possible structures are actual: one that is actual is an ‘elementary fact’. We form pictures of facts, of possible facts indeed, but some of them are actual too. A picture consists in *its* elements combining in a particular kind of way. Their doing so presents the objects named by them as combined in just that way. The combination of the elements of the picture —the presenting combination— is called *its* structure and its possibility the form of representation of the picture. This ‘form of representation’ is the possibility that things are combined as are the elements of the picture.»; Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §2.15)

La representación y los hechos tienen en común la forma lógica: «Lo que cualquier figura, sea cual fuere su forma, ha de tener en común con la realidad para poder siquiera —correcta o falsamente— figurarla, es la forma lógica, esto es, la forma de la realidad.» (ibíd., §2.18)

Las proposiciones como proyecciones con polos de verdad-falsedad

La imagen de la realidad se convierte en proposición en el momento en que nosotros correlacionamos sus elementos con las cosas actuales³⁸. La condición de posibilidad de entablar dicha correlación es la relación interna entre los elementos de la imagen en una estructura con sentido³⁹. De este modo:

Frege dice: cualquier proposición formada correctamente debe tener un sentido; y yo digo: cualquier proposición posible está correctamente formada y si carece de sentido ello solo puede deberse a que no hemos dado *significado* a algunas de sus partes integrantes. (ibíd., §5.4733)

La proposición expresa el pensamiento perceptiblemente por medio de signos. Usamos los signos de las proposiciones como proyecciones del estado de las cosas y las proposiciones son el signo proposicional en su relación proyectiva con el mundo. A la proposición le corresponde todo lo que le corresponde a la proyección, pero no lo que es proyectado, de tal modo, que la proposición no contiene aún su sentido, sino la posibilidad de expresarlo; la forma de su sentido, pero no su contenido.⁴⁰

La proposición no ‘contiene su sentido’ porque la correlación la hacemos nosotros, al ‘pensar su sentido’. Hacemos esto cuando usamos los elementos de la proposición

³⁸Cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 73: «a picture (in the ordinary sense) becomes a proposition the moment we correlate its elements with actual things.»

³⁹Cf. ibíd., 68: «only if significant relations hold among the elements of the picture *can* they be correlated with objects outside so as to stand for them»

⁴⁰Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §3.1, §3.11–§3.13.

para representar los objetos cuya posible configuración estamos reproduciendo en la disposición de los elementos de la proposición. Esto es lo que significa que la proposición sea llamada una imagen de la realidad⁴¹.

Toda proposición-imagen tiene dos acepciones. Puede ser una descripción de la existencia de una configuración de objetos o puede ser una descripción de la no-existencia de una configuración de objetos⁴². Esta doble acepción es el resultado de que la proposición-imagen puede ser una proyección hecha en sentido positivo o negativo⁴³. Esto queda ilustrado en una analogía: «La proposición, la figura, el modelo, son, en sentido negativo, como un cuerpo sólido que limita la libertad de movimiento de los demás; en sentido positivo, como el espacio limitado por substancia sólida, en el que un cuerpo ocupa un lugar.» (ibíd., §4.463)

De este modo toda proposición-imagen tiene dos polos; de verdad y de falsedad. Las tautologías y las contradicciones, por su parte, no son imágenes de la realidad ya que no representan ningún posible estado de las cosas. Así continúa la ilustración anterior: «La tautología deja a la realidad el espacio lógico entero —infinito—; la contradicción llena todo el espacio lógico y no deja a la realidad punto alguno. De ahí que ninguna de las dos pueda determinar en modo alguno la realidad.» (ibíd., §4.463)

La verdad de las proposiciones es posible, de las tautologías es cierta y de las contradicciones imposible. La tautología y la contradicción son los casos límite de la combinación de signos —específicamente— su disolución.⁴⁴ Las tautologías son proposiciones sin sentido (carecen de polos de verdad y falsedad), su negación son las contradicciones. Los intentos de decir lo que solo puede ser mostrado resultan en esto, en formaciones de palabras que carecen de sentido, es decir, son formaciones que parecen oraciones, cuyos componentes resultan no tener significado en esa forma de oración⁴⁵.

La distinción entre el decir y el mostrar

La conexión entre las tautologías y aquello que no se puede decir, sino mostrar, es que estas —siendo proposiciones lógicas sin sentido— muestran la 'lógica del mundo'⁴⁶. Esta 'lógica del mundo' o 'de los hechos' es la que más prominentemente aparece en el *Tractatus* entre las cosas que no pueden ser dichas, sino mostradas. Esta lógica no

⁴¹cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 69: «The reason why the proposition doesn't 'contain its sense' is that the correlations are made by us; we mean the objects by the components of the proposition in 'thinking its sense'»

⁴²Cf. ibíd., 72: «Every picture-proposition has two senses, in one of which it is a description of the existence, in the other of the non-existence, of a configuration of objects; and it is that by being a projection.»

⁴³Cf. ibíd., 74: «Thus we can consider the T and F poles of the picture-proposition as giving two senses, positive and negative (as it were, the different methods of projection), in which the picture-proposition can be thought.»

⁴⁴Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §4.464 y §4.466.

⁴⁵Cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 163: «attempts to say what is 'shewn' produce 'non-sensical' formations of words—i.e. sentence-like formations whose constituents turn out not to have any meaning in those forms of sentences»

⁴⁶Cf. ibíd.: «tautologies shew the 'logic of the world'. But what they shew is not what they are an attempt to say: for Wittgenstein does not regard them as an attempt to say anything.»

2.2 La Filosofía de Wittgenstein como trasfondo de la Filosofía de Anscombe

solo se muestra en las tautologías, sino en todas las proposiciones. Queda exhibida en las proposiciones diciendo aquello que pueden decir.

La forma lógica no puede expresarse desde el lenguaje, pues es la forma del lenguaje mismo, se hace manifiesta en este, no es representativa de los objetos y tampoco puede ser representada por signos, tiene que ser mostrada: «La posibilidad de la proposición descansa sobre el principio de la representación de objetos por medio de signos. Mi idea fundamental es que las “constantes lógicas” no representan nada. Que la *lógica* de los hechos no puede representarse.» (ibíd., §4.0312)

La lógica es, por tanto, trascendental, no en el sentido de que las proposiciones sobre lógica afirmen verdades trascendentales, sino en que todas las proposiciones muestran algo que permea todo lo decible, pero es en sí mismo indecible⁴⁷.

Otra cuestión notoria entre aquello que no puede ser dicho, sino mostrado es la cuestión acerca de la verdad del solipsismo. Los límites del mundo son los límites de la lógica, lo que no podemos pensar, no podemos pensarlo, y por tanto tampoco decirlo. Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo.⁴⁸ De este modo:

lo que el solipsismo *entiende* es plenamente correcto, solo que esno no se puede *decir*, sino que se muestra.

Que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites *del* lenguaje (del lenguaje que solo yo entiendo) significan los límites de *mi* mundo. (ibíd., §5.62)

Así como la lógica del mundo y la verdad del solipsismo quedan mostradas, también, las verdades éticas y religiosas, aunque no expresables, se manifiestan a sí mismas en la vida.

Existe, por tanto lo inexpressable que se muestra a sí mismo, esto es lo místico.⁴⁹

De la voluntad como sujeto de la ética no podemos hablar⁵⁰. El mundo es independiente de nuestra voluntad ya que no hay conexión lógica entre esta y los hechos. La voluntad y la acción como fenómenos, por tanto, interesan solo a la psicología⁵¹.

El significado del mundo tiene que estar fuera del mundo⁵² y Dios no se revela *en* el mundo⁵³. Esto se sigue de la teoría de la representación; una proposición y su negación son ambas posibles, cuál es verdad es accidental⁵⁴. Si hay un valor que valga la pena para el mundo tiene que estar fuera de lo que es el caso que es; lo que hace que el

⁴⁷Cf. ibíd., 166 §2: «when the *Tractatus* tells us that ‘Logic is transcendental’, it does not mean that the propositions of logic state transcendental truths; it means that they, like all other propositions, shew something that pervades everything sayable and is itself unsayable.»

⁴⁸Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §5.6 y §5.61.

⁴⁹Cf. ibíd., §6.522.

⁵⁰Cf. ibíd., §6.423.

⁵¹cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 171: «there is no logical connection between will and world [...] In so far as an event in the world can be described as voluntary, and volition be studied, the will, and therefore action, is ‘a phenomenon, of interest only to psychology’.»

⁵²Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §6.41.

⁵³Cf. ibíd., §6.432.

⁵⁴Cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 170: «This follows from the picture theory; a proposition and its negation are both possible; which one is true is accidental.»

mundo tenga un valor no-accidental tiene que estar fuera de lo accidental, tiene que estar fuera del mundo.⁵⁵

Finalmente, aplicar el límite de lo que puede ser expresado a la actividad filosófica significa que:

El método correcto de la filosofía sería propiamente este: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía—, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio —no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto. (ibíd., §6.53)

La frase usada para describir la obra: “de lo que no podemos hablar, de eso hemos de guardar silencio”, pretende expresar tanto una verdad logico-filosófica como un precepto ético. El sinsentido que resulta de tratar de decir lo que solo puede ser mostrado no solo es lógicamente insostenible, sino éticamente indeseable⁵⁶. Wittgenstein explicó esta finalidad ética de su obra en una carta a Ludwig von Ficker de este modo:

el punto del libro es ético. Hubo un tiempo en que quise ofrecer en el prefacio algunas palabras que ya no están ahí, estas, sin embargo, quiero escribirtelas ahora porque pueden ser clave para ti: quise escribir que mi trabajo consiste en dos partes: en la que está aquí, y en todo lo que *no* he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la importante. Pues lo Ético es delimitado desde dentro, por así decirlo, por mi libro; y estoy convencido de que, *estrictamente* hablando, este SOLO puede ser delimitado de este modo. En resumen, pienso que: todo de lo que *muchos* están *masculando* hoy en día, lo he definido en mi libro al mantenerme en silencio sobre ello. (*How to Read Wittgenstein*, (New York 2005), 22–23: «the point of the book is ethical. I once wanted to give a few words in the foreword which now are actually not in it, which, however, I'll write to you now because they might be a key for you: I wanted to write that my work consists on two parts: of the one which is here, and of everything which I have *not* written. And precisely this second part is the important one. For the Ethical is delimited from within, as it were, by my book; and I'm convinced that, *strictly* speaking, it can ONLY be delimited in this way. In brief, I think: All of that whcih *many* are *babbling* today, I have defined in my book by remaning silent about it.»)

⁵⁵Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §6.41.

⁵⁶Cf. MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, 156: «The famous last sentence of the book —‘Whereof one cannot speak, thereof one must be silent’— expresses both a logico-philosophical truth and an ethical precept.»

2.2.3. *Investigaciones Filosóficas* y el nuevo método de Wittgenstein

Anscombe conoció a Wittgenstein en la segunda etapa de su pensamiento, y trabajó con él para traducir *Investigaciones Filosóficas*, así que hemos de atribuir a esta etapa tardía la mayor influencia en el pensamiento de Elizabeth. Sin embargo, como vimos en el apartado anterior, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, constituye una de las discusiones más amplias del pensamiento de Wittgenstein en la obra de Anscombe. El mismo Wittgenstein reiteró que su pensamiento tardío solo puede entenderse a la luz del *Tractatus*, sin embargo esto no terminaría de explicar el interés de Anscombe en esa obra. Quizás es correcto decir que *Tractatus*, con su énfasis en el tema de la verdad, no dejó de ser una reflexión con mérito para Elizabeth como complemento de la atención que presta *Investigaciones Filosóficas* al tema del sentido⁵⁷. En este apartado veremos algunos aspectos generales de las discusiones de Wittgenstein en esta segunda obra. El análisis de los artículos de Anscombe nos darán la oportunidad de profundizar en algunos aspectos de esta etapa del pensamiento de Ludwig que no se tratarán aquí.

Para ilustrar el cambio que hay en la concepción del lenguaje entre el *Tractatus* e *Investigaciones Filosóficas* podemos recurrir a algunas reflexiones de Wittgenstein sobre los fundamentos de las matemáticas hechas entre 1937 y 1938, se plantea la siguiente pregunta: “¿Cómo sé que al calcular la serie +2 debo escribir ‘20004, 20006’ y no ‘20004, 20008’?” La pregunta tiene que ver con el modo en el que actuamos según una regla. Al calcular esta serie se ha ofrecido +2 como norma para el cálculo. Ahora la pregunta es cómo se sabe qué hacer con ese conocimiento previo cuando llega el momento de ponerlo en acto. Si se ha comprendido la guía inicial se tendrá certeza sobre qué hacer después de 20004, y esta certeza no implica que 20006 haya quedado determinado de antemano, sino en que ante cualquier número ofrecido se tiene la capacidad de ofrecer el siguiente. Entonces continúa:

“¿Pero entonces en qué consiste la peculiar inexorabilidad de las matemáticas?” — ¿No será acaso la inexorabilidad con la que dos sigue a uno y tres a dos un buen ejemplo? — Pero presuntamente esto significa: se sigue así en la *serie de números cardinales*; pues en una serie distinta se seguiría de un modo distinto. Pero ¿acaso esta serie no está definida precisamente por esta secuencia? — “¿Hay que suponer que esto significa que cualquier modo en el que una persona cuente es igualmente correcto, y que cualquiera puede contar en el orden que quiera?” — Probablemente no lo llamaríamos ‘contar’ si todo el mundo dijera los números uno después de otro *de cualquier manera*; pero por supuesto esto no se trata simplemente de un problema sobre el nombre que se usa. Pues lo que llamamos ‘contar’ es una parte importante de las actividades de nuestras vidas. Contar y calcular no son —por ejemplo— un simple pasatiempo. Contar (y eso significa: contar *así*) es una técnica que es empleada diariamente en las operaciones más variadas de nuestras vidas. Y por eso es que aprendemos a contar co-

⁵⁷Cf. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 191–193.

mo lo hacemos: con prácticas interminables, con despiadada exactitud; por eso es que es inexorablemente insistido que hemos de decir “dos” después de “uno”, “tres” después de “dos” y así sucesivamente. — “Pero entonces este contar es sólo un *uso*; ¿acaso no hay alguna verdad que se corresponda con esta secuencia?” La *verdad* es que contar ha demostrado que paga. — “Entonces quieres decir que ‘ser verdad’ significa: ser utilizable (o útil)?” — No, no eso; pero que no puede ser dicho de la serie de números naturales — y tampoco de nuestro lenguaje — que es verdad, pero: que es utilizable, y, sobre todo que *se usa de hecho*. (Esta larga cita se ha tomado de la traducción al inglés realizada por Anscombe: L. WITTGENSTEIN, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, (1956), I, §4; una traducción española puede encontrarse en: L. WITTGENSTEIN, *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, trad. por I. REGUERA, (2007), 17–18)

A la pregunta sobre cómo continuar la serie, Wittgenstein añade la observación: «la pregunta “¿cómo sé que este color es ‘rojo’?” es similar.» La cuestión planteada no solo tiene que ver con el modo en el que vamos según una serie, sino con las operaciones que hacemos con las palabras. También con las palabras hay una comprensión inicial de su uso que luego se aplica en cada caso. ¿Cómo sé que en esta ocasión estoy empleando una expresión según la regla que es su uso?

En *Investigaciones Filosóficas* §380 encontramos:

¿Cómo reconozco que esto es rojo? — “Veo que es *esto*; y entonces sé que eso es lo que esto es llamado” ¿Esto? — ¿Qué?! ¿Qué tipo de respuesta a esta pregunta tiene sentido? (Sigues girando hacia una explicación ostensiva interna.) No podría aplicar ninguna regla a una transición *privada* desde lo que es visto a las palabras. Aquí las reglas realmente quedarían suspendidas en el aire; pues la institución para su aplicación esta ausente. (WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §380: «How do I recognize that this is red? — “I see that it is *this*; and then I know that that is what is called.” This? — What?! What kind of answer to this question makes sense? (You keep on steering towards an inner ostensive explanation.) I could not apply any rules to a *private* transition from what is seen to words. Here the rules really would hang in the air; for the institution of their application is lacking.»)

Y añade en §381: «¿Cómo reconozco que este color es rojo? — Una respuesta sería: “He aprendido [castellano]”.» (ibíd., §380: «How do I recognize that this colour is red? — One answer would be: “I have learnt English.”») Ir según una regla es ir según una costumbre, un uso, una institución; «Entender una oración significa entender un lenguaje, entender un lenguaje significa dominar una técnica.» (ibíd., §199: «To understand a sentence means to understand a language. To understand a language means to have mastered a technique.») La gramática de la expresión ‘seguir una regla’ supone la existencia de una práctica, una regularidad, un comportamiento normativo. Sólo cuando esta red de comportamientos está en juego se puede hablar de que existe

2.2 La Filosofía de Wittgenstein como trasfondo de la Filosofía de Anscombe

una regla.⁵⁸ No es posible que haya una sola persona que en una sola ocasión ‘siguió una regla’, esta consideración no es correspondiente con la gramática de la expresión.⁵⁹

Cuando Elizabeth Anscombe participó de estas discusiones en las clases con Wittgenstein encontró una respuesta para importantes frustraciones que no logró resolver en Oxford. «En cierto punto Wittgenstein estaba discutiendo en sus clases la interpretación del letrero (sign-post), y estalló en mi que el modo en que vas según éste es la interpretación final.» (ANSCOMBE, *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, viii: «At one point in these classes Wittgenstein was discussing the interpretation of the sign-post, and it burst upon me that the way you go by it is the final interpretation.») Un letrero es una expresión de una regla ante la que hemos sido entrenados a reaccionar de un modo particular. Pensar que se está siguiendo una regla no es seguir una regla, y por eso no es posible seguir una regla ‘privadamente’.⁶⁰ La interpretación definitiva de una expresión de una regla es cómo se actúa ante ella.

Durante sus estudios en Oxford Anscombe había rechazado con fuerza un realismo representativo lockeano que insistía que los colores como ella los veía no son parte del mundo externo. Como reacción contraria tendía a identificar estas sensaciones con *esto* (this), como si ‘azul’ o ‘amarillo’ fueran artículos que ‘están ahí’. Esta noción también le parecía equivocada, pero no lograba librarse de ella:

En otra [ocasión] salí con: “Pero todavía quiero decir: Azul está ahí”. Manos más veteranas sonrieron o rieron, pero Wittgenstein las detuvo tomándolo en serio, diciendo: “Déjame pensar qué medicina necesitas...” “Supón que tenemos la palabra ‘*painy*’, como una palabra para la propiedad de ciertas superficies”. La ‘medicina’ fue efectiva (ibíd.: «At another [point] I came out with “But I still want to say: Blue is there.” Older hands smiled or laughed but Wittgenstein checked them by taking it seriously, saying “Let me think what medicine you need...Suppose that we had the word ‘*painy*’ as a word for the property of some surfaces.” The ‘medicine’ was effective»)

Antes de la ‘medicina’, el problema de Anscombe es una de las Grandes Preguntas de la filosofía. Es una forma de la pregunta sobre cómo nuestro pensamiento tiene la capacidad de conectar con la realidad. Ella está consciente de, tiene en su mente, *esto*, el azul; ¿está o no está *ahí*, en el mundo? (Cf. C. DIAMOND, “Criss-cross Philosophy”, en: *Wittgenstein at Work: Method in the Philosophical Investigations*, (New York 2004),

⁵⁸Cf. G. P. BAKER y P. M. S. HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Part II: Exegesis §§1–184*, vol. 1.2, An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations: 2009), p. 14: «The internal relation is forged by the existence of a practice, a regularity in applying the rule, and the normative behaviour (of justification, criticism, correction of mistakes, etc.) that surrounds the practice. Only when such complex forms of behaviour are in play does it make sense to speak of *there being* a rule at all»

⁵⁹Cf. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §199: «Is what we call “following a rule” something that it would be possible for only *one* person, only *once* in a lifetime, to do?»

⁶⁰Cf. ibíd., §202: «That’s why ‘following a rule’ is a practice. And to *think* one is following a rule is not to follow a rule. And that’s why it’s not possible to follow a rule ‘privately’; otherwise, thinking one was following a rule would be the same thing as following it.»

2 Vida y Pensamiento de G. E. M. Anscombe

201-220, 213: «Before the ‘medicine’, Anscombe’s problem is one of philosophy’s Big Questions. It is a form of the question how our thought is able to connect with reality. She is aware of, has in her mind, *this*, the blue; is it or is it not *there*, in the world?»)

«Si “*painy*” fuera una palabra posible para una cualidad secundaria, ¿no podría el mismo motivo conducirme a decir: “*Painy* está ahí” que lo que me condujo a decir “Azul está ahí”?» (ANSCOMBE, *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, ix: «If “painy” were a possible secondary quality word, then wouldn’t just the same motive drive me to say: “Painy is there” as drove me to say “Blue is there”?»)

“Aprendimos el *concepto* dolor cuando aprendimos el lenguaje.” Esto es, no ha sido experimentar el dolor lo que nos ha dado el significado de la palabra “dolor”. ¿Cómo podría una experiencia dictar la gramática de una palabra? [...] ¿acaso no implica ciertas exigencias a la gramática, si la palabra tiene que ser la palabra de *esa* experiencia? (G. E. M. ANSCOMBE, “The Question of Linguistic Idealism”, en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 114: «“You learned the *concept* pain when you learned language.” That is, it is not experiencing pain that gives you the meaning of the word “pain”. How could an experience dictate the grammar of a word? [...] doesn’t it make certain demands on the grammar, if the word is to be the word for *that* experience?»)

instead of approaching p. 47 routledge w. vantage point p. 242

2.3. La filosofía analítica y la teología del testimonio