



VERITATIS VERBUM COMMUNICANTES
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

FACULTAD DE TEOLOGÍA
TESINA DE LICENCIATURA

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

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

MADRID 2020

Índice general

III. ANÁLISIS DEL TESTIMONIO EN LA OBRA DE G. E. M. ANSCOMBE	1
1. Artículos sobre cuestiones teológicas relacionadas con el testimonio	1
2. Aplicación de la investigación filosófica sobre el lenguaje a la cuestión del testimonio de lo 'inefable'	1
2.1. Intro	1
2.2. From Parmenides to Wittgenstein (1981)	3
IV. VALORACIÓN FINAL	9

III. ANÁLISIS DEL TESTIMONIO EN LA OBRA DE G. E. M. ANSCOMBE

- 1. Artículos sobre cuestiones teológicas relacionadas con el testimonio**
- 2. Aplicación de la investigación filosófica sobre el lenguaje a la cuestión del testimonio de lo 'inefable'**

2.1. Intro

A lo largo de este trabajo hay una línea de investigación que se ha ido desarrollando y que desemboca en una región de la obra de Anscombe que trata sobre una cuestión filosófica compleja. Ha partido desde la propuesta de repensar el nexo entre razón, afectos y libertad con una visión más amplia y la consideración de que en el contexto de la filosofía analítica este nexo se estudia dentro de la actividad humana del lenguaje. () Desde la perspectiva de la investigación teológica esta misma cuestión está relacionada con la pregunta sobre la capacidad del lenguaje para hablar de forma significativa incluso de lo que supera la experiencia humana. () Además indagamos sobre este tema al exponer los desafíos planteados por el Círculo de Viena que desde ciertas interpretaciones de nociones wittgensteinianas plantearon una crítica de la capacidad del lenguaje religioso de comunicar conocimiento. () Adentrándonos más al ámbito de la filosofía de Wittgenstein, F. Kerr nos proponía que su análisis de la relación entre realidad, pensamiento y lenguaje constituye un intento de reconocer cómo es el ser humano y junto a esto que la investigación teológica puede ser entendida como investigación gramatical. () Estas ideas culminan finalmente en este apartado con la consideración de que para comprender la categoría de testimonio en la obra de Anscombe es preciso tener en cuenta su discusión sobre la capacidad del lenguaje para significar.

Para explicar mejor cómo ambos temas se relacionan en la filosofía de

Anscombe podemos recurrir a una propuesta de F. Conesa en su estudio sobre el valor cognoscitivo de la fe. Plantea que para Wittgenstein un elemento importante en la religión es el aprendizaje de un lenguaje, y añade:

Las observaciones de L. Wittgenstein a este respecto subrayan la importancia que tiene en el contexto de la fe el aprendizaje del lenguaje. No se trata, sin embargo, de aprender un lenguaje esotérico y distanciado del lenguaje ordinario. Se trata de «aprender cómo usar el lenguaje con más amplitud. El lenguaje que usa la religión es el mismo que se usa en otros universos de discurso. No es un lenguaje especial sino el mismo lenguaje ordinario al que se da un uso particular».

Este lenguaje es aprendido de la Iglesia. Una de las tareas del proceso catequético es precisamente la enseñanza del lenguaje de la fe. La profesora Anscombe subraya esto en [...] [su] escrito sobre la transubstanciación [...] El fin de este aprendizaje es —como subraya el texto— introducirnos en la inteligencia y vida de la fe. *Saber usar* el lenguaje de la fe es una habilidad técnica que ayuda a la fe en su desarrollo y a la vez ayuda a introducirnos en ella.¹

Aquí se encuentra un presupuesto importante tanto de nuestra comprensión de la fe, como de la noción que tiene Elizabeth del lenguaje:

la fe presupone con claridad que el lenguaje humano es capaz de expresar de manera universal —aunque en términos analógicos, pero no por ello menos significativos— la realidad divina y trascendente. Si no fuera así, la palabra de Dios, que es siempre palabra divina en lenguaje humano, no sería capaz de expresar nada sobre Dios (FR 84).

En este punto, por tanto, la comprensión de la revelación, de la fe y de la práctica lingüística como actividad donde la verdad se comunica convergen como facetas de una misma realidad.²

¹ F. CONESA, *Creer y Conocer. El Valor Cognoscitivo de la Fe en la Filosofía Analítica*, (EUNSA, Navarra 1994), 310-311

² F. Conesa argumenta en *Ibíd.*, 259: «La consideración de la fe como aceptación del testimonio

En el contexto de la filosofía de Wittgenstein cuestión ética a nosotros nos parece además que se trata de 354 mostrar qué actitudes no hacen justicia a la noción de libertad en el hombre que se sigue de su ser *imago Dei*, y cuál sí.

puesto que 354 Dada la inseparabilidad de la verdad y la libertad, la analogía de la libertad es inseparable de la analogía de la verdad.

Hay otro aspecto import Ya en el *Tractatus* la cuestión de la capacidad del lenguaje para significar y la naturaleza de la verdad aparecen en definitiva como una “consideración mística”³ que se interesa, más que en una definición de la verdad, en lograr una actitud hacia ella. Esto confiere al *Tractatus* un sentido ético.

2.2. From Parmenides to Wittgenstein (1981)

En 1981 Anscombe publicó una colección de sus escritos en tres volúmenes llamados *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*. El primero de estos, titulado *From Parmenides to Wittgenstein*, recoge un tema que juega un papel importante en el *Tractatus* de Wittgenstein y que Anscombe trató con gran interés: la relación entre lo concebible y lo posible. En el contexto del pensamiento de Wittgenstein la cuestión de lo concebible se encuentra dentro

de Dios puede también ser vista desde otra perspectiva similar: el motivo de la fe es Dios en cuanto Verdad Primera. Al creer, el hombre se apoya en la infalibilidad divina como garantía suprema de verdad. Este aspecto aparece especialmente en la expresión *creer a Dios*. Al creer a Dios, el hombre se apoya en la veracidad divina y por lo mismo se confía al Dios de la verdad.», también añade: «B. Duroux demuestra que Santo Tomás se está refiriendo a la misma realidad cuando habla de la autoridad de Dios, el testimonio divino y la *Verdad primera*. Se trata simplemente de cambios de acento.»

³ Estimamos de gran interés la reflexión de P. Domínguez donde, desde el paradigma antropológico de la analogía teológica, propone que la actitud martirial es la respuesta a esta ‘consideración mística’; P. D. PRIETO, *La Analogía Teológica. Su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*, (Publicaciones San Dámaso, Madrid 2009), 357: «Cabría decir que ésta es una consideración *mística*. Con místico me refiero, en principio al uso wittgensteniano: “Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist”. En efecto, a la actitud mística pertenece la persuasión de que la verdad es un tema vital que trasciende, la certeza de que ante ella el ejercicio racional culmina en contemplación. Es, de nuevo, un momento en el que la racionalidad filosófica se pone en busca de otro nivel que la supera: la Revelación. Esta dimensión mística no está lejos de la metafísica, ni de la ética. [...] En consecuencia, la actitud previa que se ha de mantener ante la verdad es, no cabe duda, martirial; sí, testimonial en el sentido cabal de la palabra.» Sobre esta actitud ante la verdad, véase también: *Ibíd.*, 354-356.

de la discusión sobre lo que puede ser dicho claramente. Ahí se encuentran también característicos temas wittgensteinianos como la falta de significado, el sinsentido, lo misterioso y lo inefable; nociones que estarán presentes en el análisis de Anscombe.

El volumen reúne a autores como Parménides, Platón, Hume y Wittgenstein en la discusión sobre esta cuestión⁴ y, como es característico de Anscombe, en cada artículo se le encuentra identificando rutas interesantes tomadas por los distintos autores y profundizando todavía más por caminos de reflexión que ella juzga poco explorados o no valorados del todo.

Una importante clave de interpretación de este artículo se encuentra en el lugar que ocupa como parte de esta colección. El título del volumen no es casual, el primer artículo es dedicado a Parménides, y el último, *The Question of Linguistic Idealism*, es un examen de nociones importantes en la filosofía de Wittgenstein en donde reaparecen temas que Anscombe plantea ya en esta investigación dedicada a las ideas de Parménides. En este sentido, su análisis de los argumentos de Parménides pone en marcha una discusión que atraviesa todos los artículos del volumen. ¿En qué consiste esta discusión que Anscombe juzga presente ya en Parménides y viva todavía en Wittgenstein? En la introducción de la colección la describe diciendo:

En la época actual con frecuencia nos quedamos perplejos con preguntas sobre qué hace a algo verdadero, o *en qué consiste* el que algo sea de un modo u otro; y la respuesta a esto se piensa que es una explicación del significado. Si no hay una respuesta externa, aparentemente estamos comprometidos con un tipo de idealismo⁵.

⁴ Cf. R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (Oxford University Press, Oxford 2008), 193: «Philosophers have grappled since ancient times with the problem of how thinkability and possibility are related, and it is characteristic of Anscombe to have drawn such diverse figures as Parmenides, Plato, Hume, and Wittgenstein into a single discussion».

⁵ G. E. M. ANSCOMBE, *From Parmenides to Wittgenstein*, (The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe 1; Basil Blackwell, Oxford 1981), xi: «At the present day we are often perplexed with enquiries about what makes true, or what something's being thus or so *consists in*; and the answer to this is thought to be an explanation of meaning. If there is no external answer, we are apparently committed to a kind of idealism».

El argumento parmenidiano también le sirve a Elizabeth para rechazar una confusión heredada por el *Tractatus*. Se trata de un presupuesto que Parménides tiene en común con Platón: «que un término significativo es el nombre de un objeto que está expresado o caracterizado por el término»⁶. Este presupuesto, propone Anscombe, «es un ancestro de mucha teorización y perplejidad filosófica»⁷. Esta tradición de “teorización y perplejidad” que Anscombe traza culminando en el *Tractatus* hace referencia al modelo de representación que se encuentra criticado en *Investigaciones Filosóficas*. Anscombe nota en el argumento de Parménides un germen de la tradición subyacente a la conexión a priori entre el lenguaje y la realidad que aparece en el *Tractatus*.

Esta preocupación de la época, aludida por Anscombe, tiene una presencia importante en *Investigaciones Filosóficas*. Las §§428-465, en donde Wittgenstein se detiene a reflexionar sobre la intencionalidad, contienen implícitamente una crítica a ese modo de concebir el pensamiento, el lenguaje, la realidad y sus relaciones que sirvió para orientar las ideas del *Tractatus*; específicamente son atacados: «los presupuestos subyacentes que han caracterizado toda la tradición de reflexión filosófica de la cual [...] [el *Tractatus*] fue la culminación»⁸. Entre estos presupuestos se cuestiona enfáticamente «la venerable idea de que el significar de los signos, su capacidad para representar lo que representan, depende del pensamiento, de procesos mentales de pensar y sig-

⁶ *Ibíd.*, x: «that a significant term is a name of an object which is either expressed or characterized by the term».

⁷ *Ibíd.*, xi: «is an ancestor of much philosophical theorizing and perplexity»; En el texto continúa dando ejemplos de esta tradición que coinciden con las discusiones que están recogidas en este volumen de la colección: «In Aristotle [...] the theory of substance and the inherence in substances of individualized forms of properties and relations of various kinds [...] In Descartes [...] the assertion that the descriptive terms which we use to construct even false pictures of the world must themselves stand for realities [...] In Hume [...] the assumption that 'an object' corresponds to a term, even such a term as "a cause" as it occurs in "A beginning of existence must have a cause." [...] Brentano thinks that the mere predicative connection of terms is an 'acknowledgement' [...] Wittgenstein himself in the *Tractatus* has language pinned to reality by its (postulated) simple names, which mean simple objects».

⁸ P. M. S. HACKER, *Wittgenstein: Mind and Will. Exegesis §§428–693*, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations 4; Wiley Blackwell, Oxford 2000), 3: «the underlying assumptions that characterize the whole tradition of philosophical reflection of which it was the culmination».

nificar»⁹. Esta idea, juzga Wittgenstein, es un producto de la concepción de los pensamientos como representación. Sobre los pensamientos así concebidos ha girado cierta discusión en la que se ha debatido acerca de qué es lo que constituye los pensamientos. Así:

los empiristas característicamente sostenían que estos eran imágenes mentales o ideas; otros, como el autor del *Tractatus*, fueron más reticentes, contentándose con dejar el asunto al futuro descubrimiento psicológico, insistiendo solamente en que los constituyentes de pensamiento tienen que tener, respecto de la realidad, el mismo tipo de relación que las palabras¹⁰.

Dentro de este debate, la intencionalidad de los pensamientos, —y aquí ‘pensamientos’ pueden ser creencias, expectativas, esperanzas, temores, dudas, deseos, etc.— era explicada también de modos distintos por los empiristas y por el autor del *Tractatus*. Los primeros sosteniendo que la relación entre un pensamiento y la realidad correspondiente con este es externa, y el segundo que la relación es interna. La posibilidad de esta relación interna aparece explicada en el *Tractatus*:

en términos de una armonía metafísica preestablecida entre el pensamiento y la realidad. Esta armonía fue concebida como consistiendo en un isomorfismo esencial entre la representación y lo que es representado, ya sea verdadera como falsamente¹¹.

La concepción empirista «intentó explicar la intencionalidad del pensamiento en términos causales [...] interpretando la relación entre pensamiento y realidad

⁹ Ibid.: «the venerable idea that the meaning of signs, their capacity to represent what they represent, is parasitic upon thought, upon mental processes of thinking and meaning».

¹⁰ Ibid.: «the empiricists characteristically held them to be mental images or ideas; others, like the author of the *Tractatus*, were more reticent, content to leave the matter to future psychological discovery, insisting only that thought-constituents must stand to reality in the same sort of relation as words».

¹¹ Ibid.: «in terms of a pre-established metaphysical harmony between thought and reality. This harmony was conceived to consist in an essential isomorphism between representation and what is represented, whether truly or falsely».

(entre el creer y lo que lo hace verdadero, o entre el deseo y lo que lo realiza) como externa»¹². En *Investigaciones Filosóficas* se critican estas dos posturas aunque se mantiene la idea de que la relación entre pensamiento y realidad es interna.

La consideración de que la relación entre lo que se cree y lo que hace esta creencia verdadera es una relación interna representa una dificultad adicional:

pues lo que significamos cuando decimos que alguna cosa es de hecho no se queda detenido ante el hecho que hace que lo que decimos sea verdadero. Significamos el mismo hecho y no algo que está situado en relación alguna (de correspondencia por ejemplo) con este. Nosotros, podría decirse, lo tenemos al alcance. Por otra parte, podemos pensar lo que *no* es de hecho. Pero si no es de hecho, entonces parece que no hay nada para alcanzar. Sin embargo lo que pensamos cuando pensamos lo que es de hecho y lo que pensamos cuando pensamos lo que no es de hecho no es intrínsecamente distinto. ¿Cómo es esto posible? El *Tractatus* resolvió la dificultad argumentando que lo que pensamos es el sentido de una oración, que es un *posible* estado de las cosas, actual si lo que pensamos es de hecho y no actualizado si lo que pensamos no es de hecho. Para esto se introdujo una compleja metafísica y ontología y una elaborada doctrina sobre la gramática profunda de todos los lenguajes.¹³

¹² Ibíd.: «attempted to explain the intentionality of thought in causal terms [...] construing the relation between thought and reality (between belief and what makes it true, or between desire and what fulfills it) as external».

¹³ Ibíd., 4: «for what we mean when we say that such-and-such is the case does not stop short of the fact that makes what we say true. We mean that very fact, and not something that stands in some relation (e.g. of correspondence) to it. We, as it were, reach right up to it. On the other hand, we can think what is *not* the case. But if it is not the case, then it seems that there is nothing to reach right up to. Yet what we think when we think what is the case and what we think when we think what is not the case are not intrinsically different. How is this possible? The *Tractatus* resolved the difficulty by arguing that what we think is the sense of a sentence, which is a *possible* state of affairs, actual if what we think is the case and unactualized if what we think is not the case. For this a complex metaphysics and ontology and an elaborate doctrine of the depth grammar of all possible languages were introduced.»

IV. VALORACIÓN FINAL

«Es ist immer von Gnaden der Natur, wenn man etwas weiß»¹. Para Wittgenstein, el juego de lenguaje, que es esencial en nuestra experiencia de conocer, es posible por una especie de providencia de la naturaleza. Con esto se refiere al hecho de que nuestras aseveraciones son posibles porque no ocurre constantemente que neguemos los fundamentos o justificaciones de afirmaciones que hemos llegado a considerar un juicio cierto y sólido. Añade que el «juego de lenguaje sólo es posible si se confía en algo»². Y con esto no quiere decir «si es posible confiar», sino si se confía de hecho, si se actúa en confianza.

Elizabeth Anscombe añadiría que este juego de lenguaje, y por tanto el conocer, es posible por la Gracia de Dios³. Con esto no estaríamos diciendo que ella simplemente cambiaría 'Naturaleza' por 'Dios' en la afirmación de Wittgenstein sobre la certeza, se refiere a otras cosas más.

Por un lado 'Verdad' «es uno de los nombres de Dios»⁴ y «Hay verdad en muchas cosas»⁵. Aquí ella también es 'hermana intelectual' de San Anselmo, ambos comparten una noción trascendental de la verdad como rectitud que se da a través de muchas cosas: proposiciones, el pensamiento, la voluntad, la acción y el ser de las cosas⁶. Y aquí podríamos atribuir a la Gracia Divina nuestra capacidad de reconocer y apreciar esta rectitud.

¹ L. WITTGENSTEIN, *Sobre la Certeza*, G. E. M. ANSCOMBE y G. H. von WRIGHT (eds.), J. L. PRADES y V. RAGA (trads.), (Gedias Editorial, Barcelona 1998), §505.

² *Ibid.*, §509.

³ Cf. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 224: «It is 'by favour of Nature' that assertion and knowledge are posible (cf. *On Certainty*, para. 505); for Anselm and for Anscombe, it is (also) by the grace of God».

⁴ G. E. M. ANSCOMBE, *Verdad*, en: *La Filosofía Analítica y la Espiritualidad del Hombre*, J. M. TORRALBA y J. NUBIOLA (eds.), (Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1983), 47-54, 47.

⁵ *Ibid.*.

⁶ Cf. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 197: «In Anselm's account of how truth serves as the goal of assertion, he describes truth as 'rightness perceptible to the intellect alone' [...] a rightness that is to be found not only in propositions, but also in thought, will, action, and the being of things».

Esta idea nos conduce a otra en la que las reflexiones de Anscombe aluden a la Providencia Divina como fundamento del lenguaje. Ella se pregunta: “¿es la humanidad la que produce las esencias expresadas en la gramática?”⁷ y propone que la respuesta a esto, según su parecer, no se encuentra en la humanidad misma, sino en «quien produjo la humanidad»; y añade:

Para mucha gente hoy día, esta respuesta equivale a “la evolución”. Pero esto no es otra cosa que decir “bueno, ocurrió y ya está”. Una respuesta más racional sería: la Inteligencia, que creó al hombre y que creó otras cosas por medio del *logos* de su sabiduría. Aquel *logos* constituye una infinidad de *logos* de cosas posibles y reales, y también de las invenciones humanas⁸.

Para ella la pregunta “¿qué ha producido las esencias expresadas en el lenguaje humano?” es equivalente a “¿qué es lo que ha producido el ser humano, capaz de aprender un lenguaje?”. Termina diciendo:

aquello que produce las inteligencias que producen tales cosas, y el resto del lenguaje también, es a su vez una inteligencia o unas inteligencias. Pero tendrá que ser una inteligencia de tipo distinto de la humana: porque si no, tendríamos un regreso al infinito. Es necesario que esta inteligencia (o estas inteligencias) sea capaz de inventar el lenguaje, incluso aunque tenga la habilidad de usar el lenguaje como lo hacemos los seres humanos⁹.

Y según esto podríamos atribuir a la Gracia el que la humanidad posea el lenguaje del todo.

Pero, ¿Anscombe está hablando de Dios aquí? Es posible hacer esa conexión; habla de la ‘Inteligencia’ “distinta de la humana” que crea “por medio del *logos* de su sabiduría”, que es capaz de “inventar el lenguaje” y de “usar

⁷ Cf. G. E. M. ANSCOMBE, *La esencia humana*, en: *La Filosofía Analítica y la Espiritualidad del Hombre*, J. M. TORRALBA y J. NUBIOLA (eds.), (Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1988), 63-74, 72.

⁸ *Ibid.*, 73.

⁹ *Ibid.*, 74.

el lenguaje como lo hacemos” nosotros. Esto evoca ya el modo en que Elizabeth hablaba de la fe. Aquí estamos en la misma situación en la que nos dejan muchas de las expresiones de Anscombe presentes en este estudio. ¿Son nociones valiosas para la teología?, ¿nos dan ocasión para hablar de Dios y de su actuar? La respuesta a esto se encuentra, en las conexiones que nos permiten establecer.

Un modo de caracterizar el enfoque de la teología fundamental es en clave ‘dogmático-fundacional’ y ‘apologético-misionera’¹⁰. Un análisis del testimonio desde esa perspectiva consistiría en estudiarlo como un modo de describir y comprender la Revelación según el primer aspecto y, de acuerdo al segundo, como un modo de “dar razón de nuestra esperanza” en diálogo con la sociedad plural de la que formamos parte. Desde de este enfoque, ¿qué oportunidades ofrecen las reflexiones de Anscombe que hemos estudiado? Una buena clave para situar su aportación es esta:

Ninguna esfera del saber humano puede prescindir «absolutamente» de la confianza en los propios sentidos, en la memoria, en la percepción sensible, en el otro, en la sociedad. El hombre vive de creencias, que no son contrarias al ejercicio crítico del saber, sino que se entrelazan inevitablemente con el mismo. Por este motivo la razón del hombre es una razón creyente. La plena estatura de esta razón creyente requiere llegar a distinguir la confianza de la mera credulidad¹¹.

Es llamativa la insistencia de Elizabeth de que el terreno de nuestro conocimiento esta lleno de creencias justificadas en lo que ella llamaría ‘fe’, es decir, ‘creer a alguien’. Esta disposición que es el creer parte de un juicio en el que se determina confiar en alguien sobre la verdad. La solidez específica que ofrece esta confianza en contraste a la mera credulidad es una materia en donde las

¹⁰ Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental. Dar Razón de la Esperanza*, (Secretariado Trinitario, Salamanca 2009), 80-85.

¹¹ J. PRADES, *Dar Testimonio. La Presencia de los Cristianos en la Sociedad Plural*, (BAC, Madrid 2015), 451.

aportaciones de Anscombe son claras.

Dentro de este tema son interesantes los análisis que hace sobre los presupuestos o creencias involucradas en el juicio de llegar a creer el testimonio de alguien y cómo el contenido de estas creencias es distinto al de lo que se cree al creer a alguien propiamente. También es de gran interés la pregunta sobre las ‘relaciones no igualmente justificadas’ de la falsedad y la verdad, que Wittgenstein y San Anselmo plantean respecto de las proposiciones, y que Anscombe aplica al testimonio: ¿por qué solo decimos que creemos a alguien cuando juzgamos que dice la verdad y es veraz? Ella construye su respuesta a partir de distintos elementos; la intención que puede atribuirse a la aserción, la rectitud del que habla, el enunciado y la cosa enunciada, todos estos aspectos de la comunicación están relacionados con el hecho de que atribuimos a la verdad una relación más justificada con nuestras afirmaciones, y con el testimonio también. La distinción entre conocimiento tradicional y conocer por testimonio y cómo ambos pueden llegar a constituir un fundamento para nuestras creencias e inferencias y cómo interactúan y se apoyan mutuamente es otro aspecto relevante al rol de la confianza en la formación de la razón creyente y los criterios que tenemos para juzgarla como distinta de la credulidad.

Cuando esta confianza es propiamente ‘fe’, es decir, ‘creer a Dios’, no es ‘contraria al ejercicio crítico del saber’. El elemento extraordinario hacia el que Anscombe dirige nuestra atención en su análisis sobre la fe es la creencia de que alguna voz, hecho o enseñanza “viene a nosotros como palabra de Dios”. Esta creencia, de que “el Eterno entra en el tiempo, el Todo se esconde en la parte” (FR 12), que constituye un juicio incondicional, no representa para Anscombe un creer sin fundamento. Es posible comparar los planteamientos de Elizabeth con otras propuestas relacionadas con esta materia. Para el cardenal Newman, «el paso hacia un juicio incondicional de la verdad se puede efectuar gracias a la convergencia de indicios o probabilidades históricas con ayuda

del “illative sense”»¹². En Rahner «el paso hacia este juicio se encuentra en la relación recíproca entre revelación trascendental [...] y la revelación categorial [...] siendo ambas comprendidas una a partir de la otra»¹³. En H.U. Balthasar la respuesta queda formulada en el desarrollo de la categoría del *universale concretum* desde la metodología fenomenológica¹⁴.

Las aportaciones de Anscombe en este tema se encuentran en sus discusiones sobre los milagros, las profecías, los misterios y el conocimiento común. Hay varios elementos en su análisis, desde la indagación en el valor de un testimonio en relación al grado de probabilidad del hecho que narra, hasta la ‘tesis de teología natural’ inspirada en la promesa del Deuteronomio. Su objetivo constantemente es describir las ‘razones para no dudar’ o la naturaleza de la disposición que se tiene cuando se cree que Dios ha dado testimonio de sí. Entre los aspectos más sobresalientes de sus respuestas merecen ser destacados los argumentos relacionados con el ‘conocimiento tradicional’ como fundamento de nuestras inferencias, la noción de que la ‘esencia es expresada en la gramática’ y lo que ella llama ‘necesidad aristotélica’. El terreno que estudian estas argumentaciones es similar al que describe Newman al hablar del *illative sense*:

en ningún género de raciocinio sobre cosas concretas, tanto si se trata de investigación histórica como de teología, podemos hallar un criterio último de la verdad o del error de nuestra inferencia, fuera de nuestra confianza en el sentido ilativo que la sanciona; a la manera como no hay criterio de la excelencia poética, la heroicidad de una acción o la caballería de una conducta fuera del sentido mental peculiar, llámese genio, gusto, sentido de lo que está bien o sentido moral, al cual corresponden cada uno de estos objetos. Nuestro deber en cada uno de estos casos es reforzar y perfeccionar la facultad especial que constituye su regla viviente, y esto lo mejor que podamos¹⁵.

¹² PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 276-277.

¹³ *Ibíd.*, 277.

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ J. H. NEWMAN, *Ensayo para contribuir a una Gramática del Asentimiento*, J. VIVES (trad.), (En-

La diferencia clave dentro del pensamiento de Anscombe es que la confianza que se convierte en criterio no queda depositada en una facultad individual, sino en la actividad colectiva que da vida y contexto al lenguaje. Dentro de esta comprensión, la lógica constituye un modo de representación del uso que hacemos de las expresiones. La inferencia válida, como objeto de la lógica, se analiza desde su aplicación posible como parte de la gramática del lenguaje y la necesidad lógica se entiende como el 'tener que' que constituiría un movimiento posible dentro del juego de lenguaje. Adicionalmente, hay proposiciones de conocimiento común que constituyen fundamentos o reglas que hacen posible el diálogo o las inferencias y en este sentido son 'fundamentales' o 'sólidas'.

Esto nos deja con un aspecto de las discusiones de Anscombe que ofrece más posibilidades de indagación. Los artículos escogidos para el estudio han estado relacionados con los aspectos más epistemológicos del testimonio. Solamente se ha aludido su carácter performativo y su aspecto moral en la discusión sobre la enseñanza de los misterios de fe¹⁶. Sin embargo Anscombe tiene más que aportar sobre esta materia. Un aspecto de su pensamiento que nos limitamos a apuntar es la conexión entre el bien y el uso del lenguaje y entre la acción y la verdad.

Como fundamento complementario al '*logical must*' expresado en la gramática que ordena el lenguaje, la llamada 'necesidad Aristotélica' constituye un '*non-logical must*' que justifica el orden de nuestro lenguaje desde la noción de '*good for*', de lo que es bueno para nosotros. Esto implica que el criterio de la inferencia válida que consiste en su aplicabilidad real dentro de nuestra vida humana tiene como uno de sus fundamentos una orientación hacia el bien. La pregunta "¿en virtud de qué puede tener una aplicación real una regla proposicional en nuestra vida?" puede ser respondida diciendo: "porque está ordenada

cuentro, Madrid 2011), 293.

¹⁶ Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 450: «[el testimonio] reúne las dimensiones de palabra y gesto en lo que hemos identificado como carácter performativo del acto comunicativo; es a la vez un acto de conocimiento y un acto moral; comporta su ratificación mediante la responsabilidad ante lo testimoniado, que llega a la entrega de la vida en el caso eminente del martirio».

a alcanzar el bien y evitar el mal”. En esto Elizabeth identifica un aspecto moral en el uso recto del lenguaje.

La segunda conexión, que no hemos visto, es la noción de la ‘verdad práctica’. Un tema importante que se encuentra en la obra de Elizabeth está relacionado con el sentido en el que las acciones pueden ser verdaderas o falsas. Esta propiedad aplicada a la acción depende de la relación entre entendimiento y deseo en la configuración de la acción humana:

Anscombe explica que “la verdad práctica es *producida [brought about]* por medio de la deliberación bien construida [*sound*] que lleva a la decisión y a la acción, y esto *incluye* la verdad de la descripción ‘hacer lo bueno’ [*doing well*]. Por tanto, *si* la decisión es consistente [*sound*], lo que sucede —la acción— se corresponde con ella tal y como yo le he descrito: justamente como la descripción de ‘hacer lo bueno’”. La posibilidad de describir la acción como “hacer lo bueno”, depende de que el deseo sea recto, es decir, de que el fin de la acción o la intención *con la que* —que es a lo que hace referencia el deseo— también se puede describir como “hacer lo bueno”. El examen de la verdad de esa descripción es la tarea fundamental de la ética¹⁷.

Desde esta valoración es posible hablar de la acción del testigo como testimonio de la verdad y esta comprensión sería complementaria al ‘creer a alguien’ como acceso a la realidad. La descripción de la enseñanza del misterio religioso como análoga a la enseñanza moral se apoya también en esta noción. En ambos casos la acogida de la verdad implica ‘poner por obra la palabra’, participar de la acción verdadera ‘haciendo lo bueno’.

Este repaso final ha tenido como objetivo ofrecer una valoración del pensamiento de Anscombe como una aportación posible dentro de ciertas reflexiones de la Teología. Esto como adición y complemento a las tres cuestiones relacionadas con el testimonio como objeto de estudio teológico estudiadas en

¹⁷ J. M. TORRALBA, *Acción Intencional y Razonamiento Práctico Según G.E.M. Anscombe*, (Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 2005), 189.

el capítulo anterior.

Hay una alegría característica de la que participa el testigo del Evangelio. Desde el pensamiento de Anscombe podríamos decir que es la alegría de reconocer a Dios involucrado en nuestra vida y en la actividad humana del lenguaje y creer a ese Dios que se comunica y actuar de acuerdo a sus promesas. En este sentido es la alegría del «encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (DCE 1 ;EG 7). Este encuentro con el amor de Dios es el que nos rescata de «nuestra conciencia aislada y de la autorreferencialidad» (EG 8). La vida y la obra de Elizabeth nos dan una visión de esta conciencia puesta en relación y en comunicación con la pluralidad de su entorno. Podemos comprender así que la alegría del testigo del Evangelio también es que él mismo vive involucrado en la vida y el lenguaje humano para comunicar el amor que nos lleva más allá de nosotros mismos, porque «si alguien ha acogido ese amor que le devuelve el sentido de la vida, ¿cómo puede contener el deseo de comunicarlo a otros?» (Ibíd.) Sirva de aliento guardar el consejo del apóstol:

Poned en práctica la palabra y no os contentéis con oírla, engañándoos a vosotros mismos. Porque quien oye la palabra y no la pone en práctica, ese se parece al hombre que se miraba la cara en un espejo y, apenas se miraba, daba media vuelta y se olvidaba de cómo era. Pero el que se concentra en una ley perfecta, la de la libertad, y permanece en ella, no como oyente olvidadizo, sino poniéndola en práctica, ese será dichoso al practicarla (St 1, 22-25).

Bibliografía

Textos de G. E. M. Anscombe

- ANSCOMBE, G. E. M., *From Parmenides to Wittgenstein*, (The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe 1; Basil Blackwell, Oxford 1981).
- *Verdad*, en: *La Filosofía Analítica y la Espiritualidad del Hombre*, J. M. TORRALBA y J. NUBIOLA (eds.), (Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1983), 47-54.
- *La esencia humana*, en: *La Filosofía Analítica y la Espiritualidad del Hombre*, J. M. TORRALBA y J. NUBIOLA (eds.), (Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1988), 63-74.
- TORRALBA, J. M. y NUBIOLA, J., (eds.), *La Filosofía Analítica y la Espiritualidad del Hombre*, (Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2005).

Bibliografía Secundaria

- CONESA, F., *Creer y Conocer. El Valor Cognoscitivo de la Fe en la Filosofía Analítica*, (EUNSA, Navarra 1994).
- HACKER, P. M. S., *Wittgenstein: Mind and Will. Exegesis §§428–693*, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations 4; Wiley Blackwell, Oxford 2000).
- NEWMAN, J. H., *Ensayo para contribuir a una Gramática del Asentimiento*, J. VIVES (trad.), (Encuentro, Madrid 2011).
- PIÉ-NINOT, S., *La Teología Fundamental. Dar Razón de la Esperanza*, (Secretariado Trinitario, Salamanca⁷2009).
- PRIETO, P. D., *La Analogía Teológica. Su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*, (Publicaciones San Dámaso, Madrid 2009).

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

TORRALBA, J. M., *Acción Intencional y Razonamiento Práctico Según G.E.M. Anscombe*, (Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 2005).

WITTGENSTEIN, L., *Sobre la Certeza*, G. E. M. ANSCOMBE y G. H. von WRIGHT (eds.), J. L. PRADES y V. RAGA (trads.), (Gedias Editorial, Barcelona 1998).