



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

<b>III. ANÁLISIS DEL TESTIMONIO EN LA OBRA DE G. E. M. ANSCOMBE</b>	<b>1</b>
1. Aplicación de la investigación filosófica sobre el lenguaje a la cuestión del testimonio de lo 'inefable' . . . . .	1
1.1. Intro . . . . .	1
1.2. From Parmenides to Wittgenstein (1969) y The Question of Linguistic Idealism (1976) . . . . .	6

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

#### **1. Aplicación de la investigación filosófica sobre el lenguaje a la cuestión del testimonio de lo 'inefable'**

##### **1.1. 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 (§??, p. ??). 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 (§??, p. ??). Además indagamos sobre este tema al exponer los desafíos planteados por el Círculo de Viena que desde ciertas interpretaciones de nociones wittgensteinianas realizaron una crítica de la capacidad del lenguaje religioso para comunicar conocimiento (§??, p. ??). 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 (§??, p. ??). 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. Específicamente, su comprensión de la capacidad de la práctica lingüística humana para comunicar la verdad en tanto que trascendental.

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, entonces propone:

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.<sup>1</sup>

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).

Nos encontramos aquí ante una convergencia donde la revelación entendida como testimonio divino, la fe como confianza en su palabra y la práctica lingüística como actividad donde la verdad se comunica componen facetas de una misma

---

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

realidad.<sup>2</sup>

El espíritu con el que Elizabeth Anscombe entiende y estudia este tema lo hereda del *Tractatus*, donde la cuestión sobre la capacidad del lenguaje para significar culmina como preocupación ética<sup>3</sup> y consideración mística<sup>4</sup>. Lo que esto quiere decir es que para ella, como para el *Tractatus*, el interés consiste en argumentar una actitud o predisposición existencial ante la verdad<sup>5</sup>, más que una definición. Para el *Tractatus* esto constituye una cuestión ética, puesto que pretende trazar el límite de lo que puede ser dicho. Desde el contexto de nuestro estudio, y la obra de Anscombe, hay un aspecto adicional a esta cuestión ética que puede ser expresada diciendo: «Dada la inseparabilidad de la verdad y la libertad [...] Es pertinente ahora, pues, mostrar qué actitudes [hacia la verdad] no hacen justicia a la noción de libertad en el hombre que se sigue de su ser *imago Dei*, y cuál sí»<sup>6</sup>. En cuanto al aspecto 'místico' de esta cuestión, desde la perspectiva del *Tractatus*, este consiste en la noción de que en el lenguaje se muestra una verdad que es inefable, que no se puede decir con el lenguaje.

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

<sup>3</sup> Cf. R. MONK, *Ludwig Wittgenstein: the Duty of Genius*, (Vintage, London 1991), 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.»; Wittgenstein explicó esta finalidad ética de su obra en una carta a Ludwig von Ficker de este modo: *How to Read Wittgenstein*, (W. W. Norton & Company, 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 which *many* are *babbling* today, I have defined in my book by remaining silent about it».

<sup>4</sup> 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".»

<sup>5</sup> Cf. *ibíd.*, 354-355

<sup>6</sup> *Ibíd.*, 354

Para nosotros y para Anscombe consiste en la conciencia de que en la actividad humana del lenguaje actuamos como testigos de la verdad que nos excede<sup>7</sup>. En este sentido, una buena manera de caracterizar la actitud 'mística' que Anscombe adopta ante la verdad en tanto que trascendental puede ser puesta en estos términos:

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.<sup>8</sup>

En efecto Anscombe mantiene a lo largo de su obra esta actitud inspirada por el *Tractatus*, esa "persuasión de que la verdad es un tema vital que trasciende". Sin embargo va más allá, pues no sostiene —como lo hace el *Tractatus*— que el aspecto trascendente de la verdad no se revela en el mundo. En este sentido es importante su giro hacia las nociones de la obra posterior de Wittgenstein, específicamente en *Investigaciones Filosóficas* y *Sobre la Certeza* donde el análisis del lenguaje no está orientado hacia la forma lógica pura como conexión metafísica entre pensamiento y realidad, sino a la actividad humana donde esta conexión se encuentra viva. Para Elizabeth, la verdad, siendo trascendental, se revela en el lenguaje y en la acción humana como rectitud<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, 354-355: «En la época medieval, *grosso modo*, la verdad era *testimoniada*. Es decir, el intelectual, el amante de la verdad, el hombre corriente, era consciente de ser "testigo" de una verdad que le excedía, y que le había sido dada. Esta actitud no era vivida, en modo alguno, como una alienación, sino como una gozosa experiencia de la creaturalidad en la cual se vivía. Era un hecho filosóficamente aceptado que la razón no bastaba a la razón.»

<sup>8</sup> *Ibid.*, 357

<sup>9</sup> Para una discusión más amplia véase: G. E. M. ANSCOMBE, *La unidad de la verdad*, en: *La Filosofía Analítica y la Espiritualidad del Hombre*, J. M. TORRALBA y J. NUBIOLA (eds.), (Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1983), 55-62. En nuestro estudio este tema se discute en: §??, p. ??.

Dentro de la obra de Elizabeth esta cuestión se encuentra desarrollada en el primer volumen de su colección publicada en 1981, el cual tituló *From Parmenides to Wittgenstein*. El volumen reúne a autores como Parménides, Platón, Hume y Wittgenstein y constituye un recorrido realizado a través de varios artículos donde Anscombe analiza aportaciones filosóficas en torno a la relación entre lo concebible y lo posible<sup>10</sup>. Elizabeth propone que las reflexiones que realiza en los artículos recogidos en el volumen componen el estudio de una discusión que se ha desarrollado en la obra de muchos autores filosóficos. ¿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 idealismo<sup>11</sup>.

Como hemos aludido, esta es una discusión compleja. Sin embargo hay un aspecto de esta que es de particular interés. A lo largo de su análisis, Anscombe entrelaza dentro de sus investigaciones sobre el lenguaje argumentaciones para proponer que aquellas creencias que en la religión llamamos ‘misterios’ no son lo mismo que el ‘sinsentido’ o que no son producto de ‘no pensar’. Para ella la creencia en los misterios de la fe es una actitud contraria al deseo de querer profesar la contradicción. Este tema, no solo guarda relación con el estudio de la categoría del testimonio, sino que representa una expresión cul-

---

<sup>10</sup> 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».

<sup>11</sup> 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».



minante de las ideas de Anscombe sobre la manera en que la verdad en tanto que trascendental se comunica en la actividad humana del lenguaje.

que es significativo en relación con este estudio sobre la categoría de testimonio y que representa a la vez una expresión culminante del análisis de Anscombe: su argumentación para distinguir el misterio del sinsentido y la posibilidad de expresarlo.

El primer artículo: *Parmenides, Mystery and Contradiction*, es el texto de una ponencia ofrecida por Anscombe en la reunión del *Aristotelian Society* en Londres el 24 de febrero de 1969. En esta discusión Elizabeth estudia la manera en que Parménides construye su argumento acerca de lo posible y lo concebible y qué oportunidades ofrece para un análisis de esta relación.

## **1.2. From Parmenides to Wittgenstein (1969) y The Question of Linguistic Idealism (1976)**

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 idealismo<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Ibid.: «At the present day we are often perplexed with enquiries about what makes true, or what

El argumento parmenidiano también le sirve a Elizabeth para rechazar una confusión heredada por el *Tractatus*. Se trata de un presupuesto que Parmenides tiene en común con Platón: «que un término significativo es el nombre de un objeto que está expresado o caracterizado por el término»<sup>13</sup>. Este presupuesto, propone Anscombe, «es un ancestro de mucha teorización y perplejidad filosófica»<sup>14</sup>. 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»<sup>15</sup>. Entre estos presupuestos se cuestiona enfáticamente «la venerable idea de que el significar de los signos, su capacidad para representar lo que

---

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».

<sup>13</sup> *Ibid.*, x: «that a significant term is a name of an object which is either expressed or characterized by the term».

<sup>14</sup> *Ibid.*, 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».

<sup>15</sup> 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».

representan, depende del pensamiento, de procesos mentales de pensar y significar»<sup>16</sup>. 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 palabras<sup>17</sup>.

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 falsamente<sup>18</sup>.

La concepción empirista «intentó explicar la intencionalidad del pensamiento en

---

<sup>16</sup> 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».

<sup>17</sup> 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».

<sup>18</sup> 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».

términos causales [...] interpretando la relación entre pensamiento y realidad (entre el creer y lo que lo hace verdadero, o entre el deseo y lo que lo realiza) como externa»<sup>19</sup>. 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.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Ibid.: «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».

<sup>20</sup> Ibid., 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.»

## 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).

——— *La unidad de la verdad*, en: *La Filosofía Analítica y la Espiritualidad del Hombre*, J. M. TORRALBA y J. NUBIOLA (eds.), (Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1983), 55-62.

### 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).

MONK, R., *Ludwig Wittgenstein: the Duty of Genius*, (Vintage, London 1991).

*How to Read Wittgenstein*, (W. W. Norton & Company, New York 2005).

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).