



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

I. INTRODUCCIÓN GENERAL AL PROBLEMA DEL TESTIMONIO	1
1. La categoría de testimonio como objeto de estudio teológico	1
1.1. ¿Cuál es el valor epistemológico del testimonio?	7
1.2. ¿Hay justificación para valorar un hecho histórico como atestación divina?	12
1.3. ¿Tiene carácter veritativo el lenguaje teológico?	14
II. VIDA Y PERFIL FILOSÓFICO DE G. E. M. ANSCOMBE	19
1. Biografía y desarrollo filosófico G. E. M. Anscombe	19
2. Filosofía analítica y método filosófico de Elizabeth Anscombe . . .	28
3. Filosofía analítica y la teología del testimonio	33
III. ANÁLISIS DEL TESTIMONIO EN LA OBRA DE G. E. M. ANSCOMBE	39
1. Artículos sobre cuestiones teológicas relacionadas con el testimonio	39
2. Aplicación de la investigación filosófica sobre el lenguaje a la cuestión del testimonio de lo 'inefable'	39
2.1. Intro	39
2.2. From Parmenides to Wittgenstein (1969) y The Question of Linguistic Idealism (1976)	44
IV. VALORACIÓN FINAL	49

I. INTRODUCCIÓN GENERAL AL PROBLEMA DEL TESTIMONIO

1. La categoría de testimonio como objeto de estudio teológico

Se pueden destacar diversas motivaciones para 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 dentro de la actividad humana, así argumenta R. 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 experiencia¹.

Sin embargo el interés por la categoría de 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»². El testimonio es un tema privilegiado en el Concilio y se le encuentra presente como '*leitmotiv*' en las constituciones y decretos³. Vaticano II potencia así este termino 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 concen-

¹ R. LATOURELLE, *Testimonio*, en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA y S. P. I. NINOT (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, 2, (San Pablo, Madrid ²2000), 1523-1542, 1523.

² J. PRADES, *Dar Testimonio. La Presencia de los Cristianos en la Sociedad Plural*, (BAC, Madrid 2015), 81.

³ Cf. LATOURELLE, "Testimonio", 1523.

tración 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 masivamente⁴.

Tras este 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 categoría⁵:

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 cristiana⁶.

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.

⁴ S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental. Dar Razón de la Esperanza*, (Secretariado Trinitario, Salamanca⁷2009), 572.

⁵ Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 83.

⁶ *Ibid.*, 84.

Este interés interno de la discusión teológica está enmarcado en un contexto histórico 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».⁷

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 realidad⁸. Es importante que en este contexto la cuestión de la presencia del cristianismo en la sociedad no tiene como solución adecuada una 'autorrelativización'⁹ 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 Jesucristo¹⁰.

Ante esto, 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 convincentemen-

⁷ Ibid., 75. Un análisis detallado del contexto presente se encuentra en ibíd., 3-77.

⁸ Cf. ibíd., 75.

⁹ Cf. ibíd., 75; 40-44.

¹⁰ Ibid., 75; Cf. 33-40.

te la credibilidad de la fe como asentimiento a una revelación personal en la historia¹¹.

La obra de Elizabeth Anscombe ofrece amplias oportunidades para estudiar este nexo como uno que, de acuerdo a la perspectiva de la filosofía analítica, se encuentra vivo en la actividad humana del lenguaje. Sus discusiones han determinado la ruta de esta investigación. Adicionalmente, varios estudios especializados en perspectiva teológico-fundamental han servido como marco de referencia general: *Dar Testimonio* de J. Prades, *La Teología Fundamental* de S. Pié-Ninot y *Teología de la Revelación*, «Évangélisation et témoignage» en *Evangelisation* y «Testimonio» en *Diccionario de Teología Fundamental* de R. Latourelle. Remitimos a estos trabajos para una visión más amplia del testimonio como clave para el análisis de la revelación y su pretensión de verdad como propuesta sensata de credibilidad y la presencia de esta categoría teológica en la Escritura y el Magisterio.

Aquí, sin embargo, será útil destacar algunas nociones fundamentales que estas referencias ofrecen a nuestro enfoque. La primera se deriva de una comprensión de la Iglesia:

Cristo, el único Mediador, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos. Mas 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

¹¹ Ibid., 76.

El, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo (cf. Ef 4,16)(LG 8).

Esta descripción de la Iglesia como un complejo compuesto por un elemento humano y otro divino que puede ser comprendido teniendo como referente el misterio del Verbo encarnado sirve para comprender también el dinamismo de la revelación¹². La comunicación divina también tiene como referente central la presencia de Cristo en el mundo y se puede entender desde él como un hecho que está compuesto por un elemento humano y uno divino.

Esta composición se puede ver con claridad cuando se describe la revelación en clave testimonial:

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) (SCa 85).

La vida entregada del cristiano, en correspondencia al don que Dios hace de sí en Cristo en los misterios que celebramos, constituye el «signo histórico de la verdad de Dios trino en la historia»¹³. Su entrega es acción testimonial que

¹² Cf. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 480.

¹³ Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 399. Una clave sintética importante relacionada con esta noción se encuentra, en la valoración hecha por K. Wojtyła del testimonio en los documentos conciliares: «el testimonio consiste en creer y profesar la fe, es decir, acoger el testimonio del mismo Dios y, al tiempo, responder a aquel con el propio testimonio», véase: *Ibíd.*, 194-197. Otra categoría importante es la de “culto razonable” (Rom 12,1) propuesta por J. Prades como compendio del testimonio cristiano, véase: *Ibíd.*, 405-430. También es relevante la expresión “Palabra-vivida-en-el-Espíritu”

corresponde con la naturaleza de la revelación y su transmisión:

Se trata, efectivamente, de la verdad revelada en su índole propia, que se transmite y comunica mediante la humanidad del Verbo encarnado, con hechos y palabras intrínsecamente ligados (DV 2). Fue así en la primera proclamación evangélica y sigue siendo así por analogía en la tradición apostólica que acontece mediante la totalidad del cuerpo eclesial, en íntima relación de Palabra, sacramento, carismas y ministerio (DV 7-8; LG cap. I).¹⁴

Nuestro estudio del carácter testimonial de la revelación divina dentro de la obra de Anscombe tendrá en el centro una descripción de la naturaleza especial de la creencia que es la fe, entendida como correlato de la revelación¹⁵. Esto significa que el análisis que haremos desde su obra consistirá en un estudio de la fe entendida como respuesta correspondiente a la revelación divina. En este sentido, así como la categoría de testimonio ha servido para hablar de lo que llamamos 'revelación divina' como una 'realidad compleja' que puede entenderse teniendo como referente el misterio del Verbo encarnado, la misma categoría será útil para caracterizar la naturaleza especial de esa creencia que llamamos 'fe' entendiéndola como 'saber testimonial'. Las investigaciones de Anscombe que examinaremos consisten en esfuerzos por describir y dilucidar la naturaleza de esa disposición particular que llamamos 'fe' o las justificaciones sobre las cuales juzgamos que una realidad puede ser tenida como comunicación de Dios. En ese sentido, consistirán en un acercamiento al hecho de la revelación y su credibilidad desde el análisis de su correlato que es el hecho de la fe y su justificación.

En términos generales podemos decir que el análisis de la fe en la obra

empleada por Latourelle para describir las diversas dimensiones de la dinámica de la revelación y su interrelación, véase: Cf. R. LATOURELLE, *Évangélisation et témoignage*, en: M. DHAVAMONY S.J. (ed.), *Évangélisation*, (Documenta Missionaria 9; Università Gregoriana Editrice, Roma 1975), 77-110, 110 y también PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 582.

¹⁴ PRADES, *Dar Testimonio*, 419-420.

¹⁵ Cf. F. CONESA, *Creer y Conocer. El Valor Cognoscitivo de la Fe en la Filosofía Analítica*, (EUNSA, Navarra 1994), 185. Este punto se desarrollará más adelante en: (§??, p. ??).

de Anscombe consistirá en un examen de esa disposición particular que se tiene sobre la verdad de una comunicación recibida justificada por la certeza que merece la confianza en lo que se ha juzgado como testimonio recto. Si recurrimos al lenguaje de *Fides et Ratio* podemos decir también que las investigaciones de Anscombe nos ofrecen nociones valiosas para describir «la posibilidad de discernir la revelación divina de otros fenómenos, en el reconocimiento de su credibilidad» y «la aptitud del lenguaje humano para hablar de forma significativa y verdadera incluso de lo que supera toda experiencia humana»¹⁶. Desde estas ideas generales quisieramos establecer cuestiones más específicas, es por esto que a continuación explicaremos tres cuestionamientos fundamentales que representan las áreas de nuestro análisis del testimonio como objeto de estudio teológico dentro de la obra de Elizabeth Anscombe.

1.1. ¿Cuál es el valor epistemológico del testimonio?

Corresponde a la epistemología la tarea de estudiar la naturaleza del conocer y su justificación. ¿Cuáles son los componentes del conocimiento? ¿sus fuentes o condiciones? ¿sus límites? La pregunta sobre el valor epistemológico del testimonio consiste en juzgar el lugar que este ocupa en una descripción del conocimiento; ¿qué se puede decir del testimonio como estrategia para adquirir la verdad y evitar el error?

Podemos recurrir al análisis tradicional empleado para hablar del conocimiento proposicional y entenderlo como “creencia verdadera justificada”¹⁷. Según esta composición tripartita la pregunta sobre el valor epistemológico del testimonio se puede plantear diciendo: “dada una comunicación que cualifique como testimonio y que sea el caso que la creencia formada desde esta comu-

¹⁶ Cf. FR 67 y PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 198-201.

¹⁷ P. K. MOSER, (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, (Oxford University Press, New York 2002), 4: «Ever since Plato's Theaetetus, epistemologists have tried to identify the essential, defining components of propositional knowledge. These components will yield an analysis of propositional knowledge. An influential traditional view, inspired by Plato and Kant among others, is that propositional knowledge has three individually necessary and jointly sufficient components: justification, truth, and belief. On this view, propositional knowledge is, by definition, justified true belief. This tripartite definition has come to be called “the standard analysis”».

nicación está basada enteramente en el testimonio recibido”¹⁸, “¿cómo adquirimos efectivamente una creencia verdadera justificada sobre la base de lo que alguien nos ha dicho?”¹⁹, es decir, “¿cómo, precisamente, una creencia como esta puede ser contada satisfactoriamente como creencia justificada o una instancia de conocimiento?”²⁰

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’²¹. 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 habla²².

Hume, por su parte, «es uno de los pocos filósofos que ha ofrecido algo así como una descripción sostenida acerca del testimonio y si alguna perspectiva puede reclamar el título de ‘el punto de vista común’ es la suya»²³. En la base de su valoración del testimonio está su estima de la relación de causa y

¹⁸ Cf. J. LACKEY y E. SOSA, (eds.), *The Epistemology of Testimony*, (Oxford University Press, New York 2006), 4: «Even if an expression of thought qualifies as testimony and the resulting belief formed is entirely testimonially based for the hearer, however, there is the further question of how precisely such a belief successfully counts as justified belief or an instance of knowledge».

¹⁹ Cf. *ibíd.*, 2: «how we successfully acquire justified belief or knowledge on the basis of what other people tell us. This, rather than what testimony is, is often taken to be the issue of central import from an epistemological point of view».

²⁰ Cf. *ibíd.*, 4: «how precisely such a belief successfully counts as justified belief or an instance of knowledge».

²¹ Cf. *ibíd.*: «Indeed, this is the question at the center of the epistemology of testimony, and the current philosophical literature contains two central options for answering it: non-reductionism and reductionism».

²² Cf. *ibíd.*: «According to non-reductionists —whose historical roots are standardly traced back to Reid— testimony is just as basic a source of justification (warrant, entitlement, knowledge, etc.) as sense perception, memory, inference, and the like. Accordingly, so long as there are no relevant defeaters, hearers can justifiably accept the assertions of speakers merely on the basis of a speaker’s testimony».

²³ C. COADY, *Testimony. A Philosophical Study*, (Oxford University Press, New York 1992), 79: «is one of the few philosophers who has offered anything like a sustained account of testimony and if any view has a claim to the title of ‘the received view’ it is his».

efecto como fundamento de cualquier razonamiento concerniente a cuestiones de hecho.

Hume explica en la §4,1 del *Enquiry* que los objetos de nuestros razonamientos son relaciones de ideas o cuestiones de hecho. Mientras que las primeras pueden ser demostradas *a priori*, las segundas dependen de las evidencias de nuestras experiencias presentes ante nuestros sentidos o memoria. Según esta concepción, la posibilidad de conocer algo más allá de nuestra experiencia es fruto de la inferencia que podemos hacer desde las relaciones que habitualmente experimentamos entre los hechos y las cosas²⁴.

Esta misma línea de razonamiento es la que se sigue en la descripción acerca del testimonio y su valor. Así lo sostiene uno de los grandes especialistas en la epistemología del testimonio, C. A. J. Coady, del que tomo esta larga cita:

no hay un tipo de razonamiento más común, más útil o incluso más necesario para la vida humana que el derivado de los testimonios de los hombres y los informes de los testigos presenciales y de los espectadores. Quizá uno pueda negar que esta clase de razonamiento esté fundado en la relación causa-efecto. No discutiré sobre la palabra. Bastará con apuntar que nuestra seguridad, en cualquier argumento de esta clase, no deriva de ningún otro principio que la observación de la veracidad del testimonio humano y de la habitual conformidad de los hechos con los informes de los testigos. Siendo un principio general que ningún objeto tiene una conexión con otro que pueda descubrirse, y que todas las inferencias que podemos sacar del uno al otro están meramente fundadas en nuestra experiencia de regularidad y constancia de su conjunción, es evidente que no debemos hacer una excepción de este principio en el caso del testimonio humano, cuya conexión con otro suceso cualquiera parece en sí misma tan poco necesaria como cualquier otra conexión. Si la mente no fuera en cierto grado tenaz, si los hombres no tuvieran co-

²⁴ Cf. D. HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano*, J. de SALAS ORTUETA (trad.), (Alianza Editorial, Madrid 1988), §4, 1. 47-54.

múnmente una inclinación a la verdad y conciencia moral, si no sintieran vergüenza cuando se les coge mintiendo, si estas no fueran cualidades que la *experiencia* descubre como inherentes a la naturaleza humana, jamás tendríamos la menor confianza en el testimonio humano. Un hombre que delira o que es conocido por su falsedad y vileza no tiene ninguna clase de autoridad entre nosotros²⁵.

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

constituye una reducción del testimonio como una forma de evidencia o fundamento al estatuto de una especie (uno podría casi decir, una mutación) de inferencia inductiva. Y, una vez más, en tanto que la inferencia inductiva queda reducida por Hume a una especie de observación y consecuencias relacionadas con las observaciones, en un modo similar, el testimonio corre la misma suerte²⁶

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»²⁷.

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

²⁵ *Ibid.*, §10,1. 135-136.

²⁶ 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».

²⁷ PRADES, *Dar Testimonio*, 294.

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 debate²⁸.

De igual interés es también aquí la apreciación de Coady sobre las discusiones de Anscombe que le movieron a estudiar el testimonio:

Empecé por primera vez a pensar sobre la situación epistemológica del testimonio en los años 60 cuando escribía una tesis en Oxford sobre problemas en la teoría de la percepción. [...] Recuerdo haber quedado intrigado por algunas afirmaciones de Elizabeth Anscombe sobre el tema durante sus lecciones sobre los empiristas²⁹

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.

²⁸ 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».

²⁹ *Ibid.*: «I first began thinking about the epistemological status of testimony in the 1960s when writing a thesis at Oxford on issues in the theory of perception. [...] I recall being intrigued by some remarks of Elizabeth Anscombe on the topic during her lectures on the empiricists».

1.2. ¿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 verdad³⁰. Dice el filósofo escocés:

en nuestros razonamientos acerca de las cuestiones de hecho se dan todos los grados imaginables de seguridad, desde la máxima certeza hasta la clase más baja de certeza moral. Por tanto, un hombre sabio adecúa su creencia a la evidencia³¹.

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

«que ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, a no ser que el testimonio sea tal que su falsedad fuera más milagrosa que el hecho que intenta establecer; e incluso en este caso hay una destrucción mutua de argumentos, y el superior solo nos da una seguridad adecuada al grado de fuerza que queda después de deducir el inferior»³².

Esto tiene como consecuencia que lo razonable sea abandonar la razonabilidad de las verdades cristianas, comprendiendo que solo pueden ser sostenidas por la fe. Argumenta que examinar si hay algún fundamento razonable para lo que creemos de la religión cristiana es «someterla a una prueba que no está capacitada para soportar» y, respecto de los hechos extraordinarios que la Escritura narra, hace la siguiente exhortación:

Invito a cualquiera a que ponga su mano sobre el corazón y, tras seria consideración, declare si piensa que la falsedad de tal libro, apoyado por tal testimonio, sería más extraordinaria y milagrosa que todos los mila-

³⁰ Cf. HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano*, §10,1. 134.

³¹ *Ibid.*, §10,1. 134-135.

³² *Ibid.*, §10,1. 140.

gros que narra; lo cual sin embargo es necesario para que sea aceptado, de acuerdo con las medidas de probabilidad arriba establecidas³³.

¿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 fuerza³⁴.

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»³⁵.

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* pue-

³³ Ibid., §10,2. 157-158.

³⁴ G. E. LESSING, *Sobre la Demostración en Espíritu y Fuerza*, en: A. A. RODRIGO (trad.), *Escritos Filosóficos y Teológicos*, (Editora Nacional, Madrid 1982), 445-452, 446.

³⁵ Ibid..

den 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*³⁶.

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»³⁷.

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

1.3. ¿Tiene carácter veritativo el lenguaje teológico?

Un tercer punto de nuestra problemática está representado en la crítica al lenguaje religioso planteada por el Círculo de Viena. Este fenómeno cultural fue una corriente de renovación del positivismo y empirismo sostenido por el interés de univocidad semántica en los términos empleados por las ciencias, la búsqueda de rigor lógico-sintáctico en los sistemas científicos y un frenético intento de verificación empírica como justificación de las proposiciones veritati-

³⁶ Ibid..

³⁷ PRADES, *Dar Testimonio*, 294.

vas³⁸. Desde la perspectiva de esta corriente, los discursos metafísicos, entre ellos la teología, eran considerados como una forma de especulación incontrolada.

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

Probablemente la tesis más conocida del *Tractatus* es que las afirmaciones 'metafísicas' no tienen sentido, y que las únicas cosas que pueden afirmarse son las proposiciones de las ciencias naturales (6.53). Ahora ciencia natural es ciertamente el ámbito de lo que puede ser descubierto empíricamente; y 'lo que puede ser descubierto empíricamente' es lo mismo que 'lo que puede ser verificado por los sentidos'. El pasaje entonces sugiere el siguiente modo fácil y rápido para lidiar con las proposiciones 'metafísicas': ¿qué observaciones sensoriales las verificarían o falsificarían? Si no hay ninguna, entonces son sin-sentido. Este fue el método adoptado por el Círculo de Viena y en este país por el Profesor A.J.Ayer³⁹.

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

Si la existencia de tal dios fuese probable, la proposición de que existiera sería una hipótesis empírica. Y, en ese caso, sería posible deducir de ella, y de otras hipótesis científicas, ciertas proposiciones experien-

³⁸ Cf. P. D. PRIETO, *La Analogía Teológica. Su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*, (Publicaciones San Dámaso, Madrid 2009), 152.

³⁹ G. E. M. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, (St. Augustine's Press, Indiana 1971), 150: «Probably the best known thesis of the *Tractatus* is that 'metaphysical' statements are nonsensical, and that the only sayable things are propositions of natural sciences (6.53). Now natural science is surely the sphere of the empirically discoverable; and the 'empirically discoverable' is the same as 'what can be verified by the senses'. The passage therefore suggests the following quick and easy way of dealing with 'metaphysical' propositions: what sense-observations would verify and falsify them? If none, then they are senseless. This was the method of criticism adopted by the Vienna Circle and in this country by Professor A.J.Ayer».

ciales que no fuesen deducibles de esas otras hipótesis solas. Pero, en realidad esto no es posible. [...] Porque decir que “Dios existe” es realizar una expresión metafísica que no puede ser ni verdadera ni falsa. Y, según el mismo criterio, ninguna oración que pretenda describir la naturaleza de un Dios trascendente puede poseer ninguna significación literal⁴⁰.

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 empíricas⁴¹.

Anscombe advierte, sin embargo que «Hay ciertas dificultades para adscribir esta doctrina al *Tractatus*. No hay nada sobre verificación sensible ahí»⁴². 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 filosófica⁴³.

⁴⁰ Cf. PRIETO, *La Analogía Teológica*, 155.

⁴¹ *Ibid.*.

⁴² ANSCOMBE, *Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 150: «There are certain difficulties about ascribing this doctrine to the *Tractatus*. There is nothing about sensible verification there».

⁴³ Cf. *ibid.*, 152: «'Psychology is no more akin to philosophy than any other natural science. Theory of knowledge is the philosophy of psychology' (4.1121). In this passage Wittgenstein is trying to break the dictatorial control over the rest of philosophy that had long been exercised by what is called theory of knowledge—that is, by the philosophy of sensation, perception, imagination, and, generally, of 'experience'. He did not succeed. He and Frege avoided making theory of knowledge the cardinal theory of philosophy simply by cutting it dead; by doing none, and concentrating on the philosophy of logic. But the influence of the *Tractatus* produced logical positivism, whose main doctrine is 'verificationism'; and in that doctrine theory of knowledge once more reigned supreme,

La influencia del Círculo de Viena, sin embargo, fue notable y las posturas de las reflexiones sucesivas fueron diversas. A. Flew propuso que dado que el lenguaje teológico no es falseable, tampoco es susceptible de afirmar alguna verdad o conocimiento proposicional⁴⁴. R. M. Hare consideró el lenguaje religioso como evocativo, más que informativo⁴⁵. Van Buren consideró artificial la posibilidad de un antagonismo entre la Ciencia y la Teología puesto que:

el lenguaje de la Ciencia y el de la Teología pertenecen a dos ámbitos tan distintos entre sí —equivocos— que al carecer de una semántica común, hasta la rivalidad resultaría artificial. Poniendo un ejemplo analógico: igual que no es posible oponer “voltios” a “sentimientos”, no es posible hacer entrar en conflicto la Ciencia con la Metafísica. ¿Es en verdad esto sostenible?⁴⁶

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?⁴⁷. La pregunta se dirige específicamente hacia el lenguaje del testimonio. ¿Puede significar algo? ¿Puede comunicar un conocimiento? Un ejemplo propuesto por Anscombe tiene que ver con la ocasión de enseñar a un niño sobre la transubstanciación, para ello es útil señalar lo que ocurre y decir cómo está haciéndose presente Jesús y cómo hemos de reaccionar. Al hacer esto

le está enseñando una técnica, a la vez que le abre a un modo de relación con Dios y le enseña parte del mensaje revelado. Estos modos de conocimiento no solo están vinculados, sino también en una íntima

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

⁴⁴ Cf. CONESA, *Creer y Conocer*, 27-30.

⁴⁵ Cf. *ibíd.*, 35-36.

⁴⁶ PRIETO, *La Analogía Teológica*, 156.

⁴⁷ Cf. CONESA, *Creer y Conocer*, 23.

relación: el saber proposicional conduce a conocer, este a saber obrar, y viceversa⁴⁸.

Investigaremos respuestas y discusiones en torno a estas cuestiones problemáticas de la categoría del testimonio en el trabajo de Elizabeth Anscombe, pero antes de entrar en este análisis resultará útil hacer un recorrido general por su vida, obra y pensamiento.

⁴⁸ Ibid., 21.

II. VIDA Y PERFIL FILOSÓFICO DE G. E. M. ANSCOMBE

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 católica².

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 conver-

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

² Cf. *ibíd.*, 33.

sión dio 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 nada que 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, apenas disimulado en una premisa, un presupuesto de la conclusión del propio argumento. Aquella *petitio principii* 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 al final 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?»⁴ 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»⁵. Además creía que debemos 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

³ Cf. G. E. M. ANSCOMBE, *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, (The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe 2; Basil Blackwell, Oxford 1981), vii.

⁴ *Ibid.*, 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?»

⁵ *Ibid.*: «I was sure that I saw objects, like packets of cigarettes or cups or...any more or less substantial thing would do».

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 objetos⁶.

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 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 Oxford⁷.

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. 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

⁶ Cf. *ibíd.*

⁷ Cf. *Id.* *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, viii; y J. M. TORRALBA, *Acción Intencional y Razonamiento Práctico Según G.E.M. Anscombe*, (Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 2005), 26.

que espectacular⁸.

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»⁹. A los pocos meses se habían comprometido y el 26 de diciembre de 1941 Elizabeth y Peter se casaron en el *Brompton Oratory* de Londres¹⁰. 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 de 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 Nicomaquea 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, ha-

⁸ Cf. R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (Oxford University Press, Oxford 2008), 3.

⁹ Cf. A. KENNY, *Peter Thomas Geach 1916–2013*, en: *Biographical Memoirs of Fellows XIV*, (Biographical Memoirs of Fellows 14; Oxford University Press, Oxford 2016), 187.

¹⁰ Cf. TEICHMAN, "Anscombe, 1919-2001", 33.

bía pocas lecciones dedicadas a cuestiones metafísicas o estéticas. De filosofía medieval se ofrecía solo una lección dedicada a Tomás de Aquino¹¹.

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 1939¹².

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 denominado ‘giro lingüístico’¹³ 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 solo bajo el poderoso estímulo de las lecciones de Wittgenstein y de sus conversaciones personales con él¹⁴.

Elizabeth empezó sus estudios en Cambridge en el periodo Michaelmas¹⁵ 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

¹¹ Cf. TORRALBA, *Acción Intencional*, 23-24.

¹² Cf. *ibíd.*, 24.

¹³ Cf. P. GEACH, *A Philosophical Autobiography*, en: H. A. LEWIS (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, (Synthese Library 213; Springer Science & Business Media, Dordrecht 1991), 1-25, 14.

¹⁴ *Ibíd.*, 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».

¹⁵ El año lectivo en Cambridge está dividido en tres periodos académicos: Michaelmas (octubre a diciembre), Lent (enero a marzo) e Easter (abril a junio).

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»¹⁶. Un año mas tarde escribía a Norman Malcolm: «Mi clase ahora es bastante grande, 19 personas. [...] Smythies está viniendo, y una mujer que es muy buena, es decir, *más* que solamente *inteligente*»¹⁷. Aquellos años no solo creció en Wittgenstein el aprecio por 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 psicología¹⁸.

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 *Somerville College* en Oxford. Peter Geach fue objetor de conciencia en la Segunda Guerra mundial y fue asignado a trabajar en la producción de madera en el sur de Inglaterra¹⁹. Al terminar la guerra en 1945 había decidido que la filosofía sería su medio de sustento, pero antes de aspirar a un puesto de enseñanza tenía que darse a conocer en el mundo filosófico²⁰. Los seis años posteriores al final de la guerra se los dedicó a la investigación. Así, entre 1946 y 1951, Anscombe

¹⁶ B. MCGUINNESS, (ed.), *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911-1951*, (Wiley-Blackwell, 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».

¹⁷ Ibid., 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*».

¹⁸ Cf. J. C. KLAGGE y A. NORDMAN, (eds.), *Ludwig Wittgenstein. Public and Private Occasions*, (Rowman & Littlefield Publishers Inc., Maryland 2003), 354-356.

¹⁹ Cf. TEICHMAN, "Anscombe, 1919-2001", 34.

²⁰ Cf. GEACH, "A Philosophical Autobiography", 12.

se hospedaba en Oxford y viajaba a Cambridge para estar con Geach y sus dos primeros hijos, Barbara y John. En 1950 Anscombe vivió en 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 Oxford²¹. 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 atendía²².

Las discusiones en las tardes que Anscombe compartía con W. A. Hijab y Wittgenstein se dedicaban 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 por mi propia experiencia»²³.

²¹ Cf. 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.

²² KLAGGE y NORDMAN, *Ludwig Wittgenstein*, 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».

²³ TEICHMAN, «Anscombe, 1919-2001», 35: «We were close friends in spite of my atheism and her

A lo largo de su tiempo en Oxford, Elizabeth ofreció tutorías a estudiantes de *Litterae Humaniores* en lógica y sobre obras de Platón y Aristóteles, también supervisó a estudiantes de licenciatura y doctorado en filosofía. A sus lecciones y seminarios asistían académicos de Europa y América, además de los estudiantes de la Universidad²⁴.

El 25 de noviembre de 1949 a Wittgenstein le fue diagnosticado un cáncer²⁵. Durante los próximos dos años trabajaría en 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 tuvo la salud suficiente como para encontrarse con Anscombe dos o tres veces cada semana²⁶.

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*²⁷. 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 Psy-*

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».

²⁴ Cf. *ibid.*, 32.

²⁵ Cf. R. MONK, *Ludwig Wittgenstein: the Duty of Genius*, (Vintage, London 1991), 559.

²⁶ Cf. *ibid.*, 562.

²⁷ Cf. *ibid.*, 567.

chology²⁸.

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. Truman²⁹. También publicó en esta época *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (1959) y una parte de *Three Philosophers* (1961) con Peter Geach³⁰.

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 cobrar 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»³¹. 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.

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 en 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 Wittgenstein³².

Tras su retiro continuó su actividad filosófica, dedicándole especial aten-

²⁸ Cf. TEICHMAN, "Anscombe, 1919-2001", 38.

²⁹ Cf. E. GRIMI, *G.E.M. Anscombe. The Dragon Lady*, (Cantagalli, Siena 2014), 101.

³⁰ Cf. TEICHMAN, "Anscombe, 1919-2001", 39.

³¹ Cf. *ibíd.*, 37.

³² Cf. TORRALBA, *Acción Intencional*, 46.

ción 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 filosófico³³.

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*, acompañada por su esposo y cuatro de sus hijos³⁴.

2. Filosofía analítica y método filosófico de Elizabeth Anscombe

Para comprender el método filosófico de Anscombe hay que tener en cuenta algunas nociones básicas del método de filosofía analítica empleado por L. Wittgenstein. Un elemento de esta metodología que fue importante para la madurez filosófica de Elizabeth y que constituye además una de las constantes 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 significado³⁵. 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 actividad³⁶ y una terapia³⁷.

La actitud terapéutica adoptada por Wittgenstein en su atención de las confusiones filosóficas fue su respuesta más definitiva a la naturaleza de estos

³³ Cf. *ibíd.*, 48.

³⁴ Cf. TEICHMAN, "Anscombe, 1919-2001", 50.

³⁵ Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, J. MUÑOZ e I. REGUERA (trads.), (Alianza Editorial, Madrid 1992), §4.003.

³⁶ Cf. *ibíd.*, §4.112.

³⁷ Cf. L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, (Wiley Blackwell, Chichester ⁴2009), §133.

problemas. Para ello encontró remedio en sus investigaciones sobre el significado y el sentido del lenguaje. 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 mundo³⁸. En una segunda etapa se distanció de esta analogía³⁹ 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 humana⁴⁰. Dentro de la primera descripción una expresión sin significado es una cuyos elementos no componen una representación del posible estado de las cosas⁴¹. Dentro de la segunda descripción una expresión sin significado es una que no tiene una aplicación posible dentro del contexto de un “juego del lenguaje”⁴².

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 póstumamente 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»⁴³. Con estas palabras Anscombe comenzaría su discurso inaugural para el Sexto Simposio Internacional de Wittgenstein unos treinta años después de la publicación de las *'Investiga-*

³⁸ Cf. ID. *Tractatus Logico-Philosophicus*, §4.021-4.023.

³⁹ Cf. ID. *Philosophical Investigations*, §114-115;120.

⁴⁰ Cf. ibíd., §65-67; 77; 122-133; 569.

⁴¹ Cf. ID. *Tractatus Logico-Philosophicus*, §4.03; 4.06; 4.064; 4.112.

⁴² Cf. ID. *Philosophical Investigations*, §80-85; 496-500; 559-568.

⁴³ G. E. M. ANSCOMBE, *Wittgenstein's 'Two Cuts' in the History of Philosophy*, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic, Exeter 1982), 181-186, 181: «Wittgenstein is extraordinary among philosophers for having made two epochs, or cuts, in the history of philosophy».

ciones 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»⁴⁴.

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 lectores⁴⁵. Ahora bien, la comprensión adecuada de su pensamiento y método trae consigo, a juicio de Anscombe, cierto efecto curativo.

Elizabeth también experimentó una especie de 'corte' en su desarrollo filosófico cuando participó de las lecciones de Wittgenstein en Cambridge⁴⁶. Allí encontró una perspectiva liberadora en la noción de que el significado de las palabras queda expresado en definitiva en el uso que hacemos de ellas: «En cierto punto Wittgenstein estaba discutiendo en sus clases la interpretación del letrero (sign-post), y comprendí de repente que el modo en que vas según este es la interpretación final»⁴⁷. 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'⁴⁸. 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

⁴⁴ Ibid.: «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».

⁴⁵ Cf. ibid., 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».

⁴⁶ Un estudio más detallado de la influencia de Wittgenstein en la filosofía de Anscombe se encuentra en: GRIM, G.E.M. *Anscombe*, 37-95

⁴⁷ 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».

⁴⁸ Cf. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §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».

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 [...] 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”?⁴⁹

La solución a la dificultad de Anscombe no consiste tampoco en identificar ‘azul’ o ‘*painy*’ con ‘esta sensación’, sino precisamente en desligar estos conceptos tanto de ‘algo que está ahí’, como de ‘esta sensación que tengo’, el significado se encuentra en su uso:

“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?⁵⁰

El cambio ocurrido en Anscombe al encontrarse con el método propues-

⁴⁹ ANSCOMBE, *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, viii: «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 [...] 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”?»

⁵⁰ G. E. M. ANSCOMBE, *The Question of Linguistic Idealism*, en: (CP 1; Basil Blackwell, Oxford 1976), 112-133, 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?»

to por Wittgenstein es representativo del problema de la filosofía que él quiso resolver:

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?⁵¹

La respuesta del *Tractatus* pensó en esta como una conexión metafísica presente en el orden lógico que sostiene todo lenguaje posible. El trabajo del filósofo según esta concepción consiste en analizar las expresiones para sacar al descubierto el orden lógico que está debajo del lenguaje ordinario y que es la forma de la realidad. Ahora la ruta es distinta, en *Investigaciones Filosóficas* exclama:

Cuanto más de cerca examinamos el lenguaje actual, más crece el conflicto entre éste y nuestro requisito. (Pues la pureza cristalina de la lógica no era, por supuesto, algo que yo hubiera *descubierto*: era un requisito.) El conflicto se hace intolerable; el requisito llega ahora a estar en peligro de tornarse vacuo. — Nos hemos situado en hielo resbaladizo donde no hay fricción, y así, en cierto sentido, las condiciones son ideales; pero también, justo por eso, no somos capaces de caminar. Queremos caminar: así que necesitamos *fricción*. ¡De vuelta al terreno escarpado!⁵²

El análisis del lenguaje tiene que considerarlo integrado a la actividad de la vida humana. Ahí es donde el lenguaje está funcionando, está vivo, tiene ‘fricción’.

⁵¹ Cf. C. DIAMOND, *Criss-cross Philosophy*, en: *Wittgenstein at Work: Method in the Philosophical Investigations*, (Taylor & Francis, New York 2004), 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?»

⁵² WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §107: «The more closely we examine actual language, the greater becomes the conflict between it and our requirement. (For the crystalline purity of logic was, of course, not something I had *discovered*: it was a requirement.) The conflict becomes intolerable; the requirement is in danger of becoming vacuous. — We have got on to slippery ice where there is no friction, and so, in a certain sense, the conditions are ideal; but also, just because of that, we are unable to walk. We want to walk: so we need *friction*. Back to the rough ground!»

En ese sentido, todo lo que necesitamos para entender el lenguaje está ante nosotros, a la vista, es nuestra manera de vivir⁵³. Este enfoque hace de la filosofía de Anscombe una de especial interés para el estudio del testimonio. En el siguiente apartado exploraremos también cómo representa una oportunidad interesante para la investigación teológica.

3. Filosofía analítica y la teología del testimonio

Antes de adentrarnos en el pensamiento de Anscombe simplemente anotamos aquí algo más sobre la motivación para estudiar la categoría teológica del testimonio dentro de la filosofía analítica. Quizás las últimas consideraciones del apartado anterior anticipan una pista al respecto.

Elizabeth misma explica que ‘filosofía analítica’ representa más un modo de investigar que un contenido doctrinal⁵⁴. El tipo de análisis del lenguaje propuesto en *Investigaciones Filosóficas* ofrece un paradigma de estudio que está en sintonía con la naturaleza del fenómeno del testimonio puesto que nos

⁵³ Cf. M. MCGINN, *The Routledge Guidebook to Wittgenstein's Philosophical Investigations*, (Routledge, New York 2013), 48: «Instead of approaching language as a system of signs with meaning, we are prompted to imagine it in situ, embedded in the lives of those who speak it. The tendency to isolate language, or abstract it from the context in which it ordinarily lives, is connected with our desire to say what the essence of language is, and with our urge to explain how these mere signs (mere marks) acquire their extraordinary power to mean or represent something. Wittgenstein's aim is to show us that in this act of abstraction we turn our backs on everything that is essential to language's signifying in the way that it does; it is our act of abstracting language from its employment within our ordinary lives that turns it into something dead, whose ability to represent now cries out for explanation. Thus, the sense of a need to explain how language (conceived as a system of signs) has the magical power to represent the world is connected with our failure to look at language where it is actually functioning. Wittgenstein does not set out to satisfy our sense of a need for a theory of representation (a theory that explains how the dead sign acquires meaning), but to dispel this sense of a need through getting us to look at language where it is actually doing work, and where we can see its essence fully displayed. In directing us, through the concept of a language-game, to 'the spatial and temporal phenomenon of language, not [to] some non-spatial, atemporal non-entity' (PI §108), Wittgenstein hopes gradually to bring us to see that 'nothing extraordinary is involved' (PI §94), that everything that we need to understand the essence of language 'already lies open to view' (PI §126)».

⁵⁴ G. E. M. ANSCOMBE, *Twenty Opinions Common among Modern Anglo-American Philosophers*, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Imprint Academic, Exeter 1987), 66-68, 66: «Analytical philosophy is more characterised by styles of argument and investigation than by doctrinal content. It is thus possible for people of widely different beliefs to be practitioners of this sort of philosophy. It ought not to surprise anyone that a seriously believing Catholic Christian should also be an analytical philosopher».

dirige a la actividad pública de la vida humana, donde el testimonio se encuentra 'en acción'.

C. A. J. Coady, en su investigación sobre el testimonio, nota que este es un tema relativamente poco atendido en épocas pasadas del pensamiento filosófico. Entonces se pregunta si esta negligencia se debe al hecho de que el testimonio verdaderamente no juega un papel significativo en la formación de creencias razonables. Su conclusión será que no. Aún cuando el testimonio tiene de hecho un papel importante en el conocimiento humano, se ha dado por supuesto su poca importancia. Una de las explicaciones que Coady ofrece para este supuesto es la perspectiva individualista dominante en el pensamiento y la práctica política, social y económica del mundo occidental tras el renacimiento. Así como estas ideas e ideales han tenido efecto sobre nociones como la libertad y la sociedad, también han influenciado nuestro modo de pensar sobre el conocimiento, la verdad o la racionalidad⁵⁵. En este sentido, un estudio dedicado al testimonio está motivado por el deseo de salir de una concepción y retórica individualista del conocimiento.

En sintonía con este interés es de mucho valor la aportación de Fergus Kerr. Uno de sus objetivos principales en su estudio es que la teología moderna está saturada por presupuestos individualistas cartesianos⁵⁶. Su impresión es que muchos teólogos han pactado con este hecho:

Los teólogos son claramente conscientes de las dificultades que la filosofía moderna del ego ha creado. Mi sospecha, sin embargo, es que versiones del ego mental del cartesianismo están acomodadas en una gran parte del pensamiento cristiano, y que muchos teólogos consideran esto como algo inevitable o deseable⁵⁷.

⁵⁵ Cf. COADY, *Testimony*, 6-13.

⁵⁶ Cf. F. KERR, *Theology after Wittgenstein*, (Society for Promoting Christian Knowledge, London ²1997), 8: «My argument in this book is that, far from still having to incorporate Cartesian assumptions about the self, as Rahner supposed, modern theology is already saturated with them».

⁵⁷ *Ibid.*, 10: «Theologians are thus well aware of the difficulties that the modern philosophy of the self has created. My suspicion, however, is that versions of the mental ego of Cartesianism are ensconced in a great deal of Christian thinking, and that many theologians regard this as inevitable».

Sin pretender hacer aquí una valoración o juicio de la imagen que Kerr describe sobre la teología, tomaremos una tesis central de su discusión, esto es, que las reflexiones de las etapas más tardías del pensamiento de Wittgenstein pueden servir a la teología para desmitificar el rol del ego desconectado del mundo y del lenguaje como paradigma teológico⁵⁸.

La propuesta de Kerr merecería una consideración más detallada, pero aquí nos limitaremos a referir dos de sus premisas relacionadas con *Investigaciones Filosóficas*. En primer lugar, es llamativa la cita de San Agustín en el punto de partida del análisis de Wittgenstein. Fergus destaca que Ludwig pudo usar el argumento de algún otro autor para establecer el mismo punto:

pudo haberlo encontrado en otros filósofos: pudo haber pensado en el autor del *Tractatus*. Finalmente, sin embargo, escogió dirigir a sus lectores a la más grande autobiografía de la tradición cristiana. Al sondear el dilema epistemológico del alma en las *Confesiones* accedió a una veta en la antropología teológica que ha dado forma a la autocomprensión cristiana desde el siglo quinto. Es difícil creer que Wittgenstein no supiera lo que estaba haciendo⁵⁹.

El análisis que Ludwig hace sobre la relación entre la realidad, el lenguaje y el pensamiento no deja de ser un intento de reconocer definitivamente cómo somos realmente⁶⁰.

Un segundo punto interesante tiene que ver con la breve referencia a la teología que Wittgenstein anota en *Investigaciones Filosóficas* en el contexto

and even desirable».

⁵⁸ Cf. *ibid.*, 23: «My claim is that the most illuminating exploration of the continuing power of the myth of the wordless (and often essentially wordless) ego is to be found in the later writings of Ludwig Wittgenstein».

⁵⁹ *Ibid.*, 42: «he could have found it in many other philosophers: he might have been thinking of the author of the *Tractatus*. Finally however, he chose to direct his readers to the greatest autobiography in the Christian tradition. To probe the epistemological predicament of the soul in the *Confessions* was to open up a seam in the theological anthropology that has shaped Christian self-understanding since the fifth century. It is difficult to believe that Wittgenstein did not know what he was doing».

⁶⁰ Cf. *ibid.*, 23: «Wittgenstein invites us to remember ourselves as we really are. Once and for all, that is to say, we need to give up comparing ourselves with ethereal beings that enjoy unmediated communion with one another».

de la discusión sobre la esencia de los conceptos. En §371 dice: «La *esencia* se expresa en la gramática.»⁶¹ y continúa en §373: «La gramática nos dice qué tipo de objeto es cualquier cosa. (Teología como gramática.)»⁶² Además de esta mención no se encuentra otra explicación de esta noción, pero Kerr interpreta el comentario desde las discusiones sostenidas por Ludwig en sus lecciones:

Lo que ocurre con las palabras “Dios” y “alma” es lo que ocurre con la palabra “número”. Aún cuando renunciamos a explicarlas ostensivamente, a recurrir a apuntar a algo, no renunciamos a explicarlas en términos sustantivos. [...] Lutero dijo que la teología es la gramática de la palabra “Dios”. Yo interpreto que esto quiere decir que una investigación de esta palabra sería gramática. Por ejemplo, la gente puede debatir negando que sea posible hablar de los brazos de Dios. Esto arrojaría luz sobre el uso de la palabra. Lo que es ridículo o blasfemo también mostraría la gramática de la palabra⁶³.

Con esto Wittgenstein orienta el esfuerzo por indagar en las esencias de estas palabras, no a fenómenos ocultos en la realidad o el pensamiento, sino al fenómeno mismo del uso del lenguaje:

En efecto, al observar que la teología es gramática, nos está recordando que es solo por medio de la escucha de lo que decimos sobre Dios (lo que se ha dicho por muchas generaciones), y de cómo lo que se dice sobre Dios está relacionado con lo que hacemos y decimos en otras innumerables conexiones, como tenemos alguna oportunidad de entender lo que decimos cuando hablamos de Dios⁶⁴.

⁶¹ WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §371: «*Essence* is expressed in grammar».

⁶² *Ibid.*: «Grammar tells what kind of object anything is. (Theology as grammar.)».

⁶³ A. AMBROSE, (ed.), *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1932–1935*, (Prometheus Books, New York 2001), 32: «What happens with the words “God” and “soul” is what happens with the word “number”. Even though we give up explaining these words ostensively, by pointing, we don't give up explaining them in substantival terms. [...] Luther said that theology is the grammar of the word “God”. I interpret this to mean that an investigation of the word would be a grammatical one. For example, people might dispute by denying that one could talk about arms of God. This would throw light on the use of the word. What is ridiculous or blasphemous also shows the grammar of the word».

⁶⁴ KERR, *Theology after Wittgenstein*, 148-149: «In effect, by remarking that theology is grammar,

En el próximo capítulo nos adentramos en la obra de Anscombe para estudiar la categoría del testimonio. Las consideraciones preliminares que hemos hecho hasta aquí han tenido como objetivo especificar nuestro enfoque. Analizaremos el testimonio como un componente activo en la actividad humana del lenguaje y como clave para comprender la creencia que es la fe como respuesta a la revelación divina.

he is reminding us that it is only by listening to what we say about God (what has been said for many generations), and to how what is said about God ties in with what we say and do in innumerable other connections, that we have any chance of understanding what we mean when we speak of God».

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 (§1, p. 4). 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 (§1, p. 6). 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 (§1.3, p. 14). 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 (§3, p. 35). 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.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).

Nos encontramos aquí ante una convergencia donde la revelación entendida como testimonio divino, la fe como confianza en su palabra y la práctica lingüística

¹ CONESA, *Creer y Conocer*, 310-311

como actividad donde la verdad se comunica componen facetas de una misma realidad.²

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 ética³ y consideración mística⁴. 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 verdad⁵, 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»⁶. 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.

² 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.»

³ Cf. MONK, *Ludwig Wittgenstein*, 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».

⁴ PRIETO, *La Analogía Teológica*, 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”.»

⁵ Cf. *ibíd.*, 354-355

⁶ *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 excede⁷. 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.⁸

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 rectitud⁹.

⁷ 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.»

⁸ *Ibid.*, 357

⁹ 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 posible¹⁰. 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 idealismo¹¹.

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-

¹⁰ Cf. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 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».

¹¹ 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.

2.2. 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 idealismo¹².

¹² 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 Parménides tiene en común con Platón: «que un término significativo es el nombre de un objeto que está expresado o caracterizado por el término»¹³. Este presupuesto, propone Anscombe, «es un ancestro de mucha teorización y perplejidad filosófica»¹⁴. 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»¹⁵. 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».

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

¹⁴ *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».

¹⁵ 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»¹⁶. 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 palabras¹⁷.

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 falsamente¹⁸.

La concepción empirista «intentó explicar la intencionalidad del pensamiento en

¹⁶ 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».

¹⁷ 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».

¹⁸ 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»¹⁹. 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.²⁰

¹⁹ 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».

²⁰ 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 aportaciones de Anscombe son claras.

Dentro de este tema son interesantes los análisis que hace sobre los

¹⁰ Cf. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 80-85.

¹¹ PRADES, *Dar Testimonio*, 451.

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 atribuímos 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

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

[...] 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 caballeridad 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.

La diferencia clave dentro del pensamiento de Anscombe es que la con-

¹³ *Ibíd.*, 277.

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ J. H. NEWMAN, *Ensayo para contribuir a una Gramática del Asentimiento*, J. VIVES (trad.), (Encuentro, Madrid 2011), 293.

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

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».

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 el capítulo anterior.

Hay una alegría característica de la que participa el testigo del Evange-

¹⁷ TORRALBA, *Acción Intencional*, 189.

lio. 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., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, (St. Augustine's Press, Indiana 1971).
- *The Question of Linguistic Idealism*, en: (CP 1; Basil Blackwell, Oxford 1976), 112-133.
- *From Parmenides to Wittgenstein*, (The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe 1; Basil Blackwell, Oxford 1981).
- *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, (The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe 2; Basil Blackwell, Oxford 1981).
- *Wittgenstein's 'Two Cuts' in the History of Philosophy*, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic, Exeter 1982), 181-186.
- *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.
- *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.
- *Twenty Opinions Common among Modern Anglo-American Philosophers*, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Imprint Academic, Exeter 1987), 66-68.
- *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

AMBROSE, A., (ed.), *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1932–1935*, (Prometheus Books, New York 2001).

COADY, C., *Testimony. A Philosophical Study*, (Oxford University Press, New York 1992).

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

DIAMOND, C., *Criss-cross Philosophy*, en: *Wittgenstein at Work: Method in the Philosophical Investigations*, (Taylor & Francis, New York 2004), 201-220.

ERBACHER, C. E. y KREBS, S., *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.

GEACH, P., *A Philosophical Autobiography*, en: H. A. LEWIS (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, (Synthese Library 213; Springer Science & Business Media, Dordrecht 1991), 1-25.

GRIMI, E., *G.E.M. Anscombe. The Dragon Lady*, (Cantagalli, Siena 2014).

HACKER, P. M. S., *Wittgenstein: Mind and Will. Exegesis §§428–693*, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations 4; Wiley Blackwell, Oxford 2000).

HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, J. de SALAS ORTUETA (trad.), (Alianza Editorial, Madrid 1988).

KENNY, A., *Peter Thomas Geach 1916–2013*, en: *Biographical Memoirs of Fellows XIV*, (Biographical Memoirs of Fellows 14; Oxford University Press, Oxford 2016).

KERR, F., *Theology after Wittgenstein*, (Society for Promoting Christian Knowledge, London 1997).

- KLAGGE, J. C. y NORDMAN, A., (eds.), *Ludwig Wittgenstein. Public and Private Occasions*, (Rowman & Littlefield Publishers Inc., Maryland 2003).
- LACKEY, J. y SOSA, E., (eds.), *The Epistemology of Testimony*, (Oxford University Press, New York 2006).
- LATOURELLE, R., *Évangélisation et témoignage*, en: M. DHAVAMONY S.J. (ed.), *Evangelisation*, (Documenta Missionalia 9; Università Gregoriana Editrice, Roma 1975), 77-110.
- *Testimonio*, en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA y S. P. I. NINOT (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, 2, (San Pablo, Madrid ²2000), 1523-1542.
- LESSING, G. E., *Sobre la Demostración en Espíritu y Fuerza*, en: A. A. RODRIGO (trad.), *Escritos Filosóficos y Teológicos*, (Editora Nacional, Madrid 1982), 445-452.
- MCGINN, M., *The Routledge Guidebook to Wittgenstein's Philosophical Investigations*, (Routledge, New York 2013).
- MC GUINNESS, B., (ed.), *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911-1951*, (Wiley-Blackwell , 2012).
- MONK, R., *Ludwig Wittgenstein: the Duty of Genius*, (Vintage, London 1991).
- How to Read Wittgenstein*, (W. W. Norton & Company, New York 2005).
- MOSER, P. K., (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, (Oxford University Press, New York 2002).
- 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, Salamanca ⁷2009).
- PRIETO, P. D., *La Analogía Teológica. Su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*, (Publicaciones San Dámaso, Madrid 2009).
- TEICHMAN, J., *Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001*, en: F. M. L. THOMPSON (ed.), *Biographical Memoirs of Fellows I*, (Proceedings of the British Academy 115; Oxford University Press, Oxford 2002).

- 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., *Tractatus Logico-Philosophicus*, J. MUÑOZ e I. REGUERA (trads.), (Alianza Editorial, Madrid 1992).
- *Sobre la Certeza*, G. E. M. ANSCOMBE y G. H. von WRIGHT (eds.), J. L. PRADES y V. RAGA (trads.), (Gedias Editorial, Barcelona 1998).
- *Philosophical Investigations*, (Wiley Blackwell, Chichester⁴2009).