



VERITATIS VERBUM COMMUNICANTES
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

FACULTAD DE TEOLOGÍA

TESINA DE LICENCIATURA

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

Autor: Joel E. Del Cueto

Director: Prof. Javier Prades

MADRID 2016

ÍNDICE GENERAL

Introducción	4
0.1. Motivación Personal	4
0.1.1. Categoría del Testimonio	4
0.1.2. Wittgenstein y la filosofía analítica	17
0.1.3. G. E. M. Anscombe	19
0.1.4. Perspectiva Teológico-Fundamental	21
0.2. Objetivo de la Tesina	23
 1. Naturaleza del Testimonio Cristiano	 25
1.1. El testimonio en la dinámica de la Revelación	26
1.1.1. Cristo Testigo	26
1.1.2. La transmisión de la revelación: el Testimonio apostólico	26
1.1.3. El testimonio de la fe en el martirio	26
1.2. La categoría del testimonio en el contexto actual de la Teología	
Fundamental	26

1.2.1. Revalorización del testimonio a partir del Concilio Vaticano II	26
1.3. El Testimonio como categoría hermeneútica	26
1.4. El Testimonio como misión	26
2. El Valor Cognoscitivo de la Fe y el problema del lenguaje religioso en la Filosofía Analítica	27
2.1. Significatividad del Lenguaje Religioso	27
2.2. El Valor Cognoscitivo del Lenguaje Religioso	27
2.3. El Valor Cognoscitivo de la Fe Religiosa	28
2.4. La Fe como Saber Por Testimonio	28
3. La Categoría del Testimonio en el Pensamiento de Elizabeth Anscombe	29
3.1. Anscombe y Wittgenstein	29
3.2. Truth	42
3.3. Faith	42
3.4. What is it to Believe Someone?	42
4. Valoración y Crítica	43

INTRODUCCIÓN

Esta presentación pretende exponer los elementos básicos del trabajo y la ruta a recorrer para el desarrollo de la investigación.

En la sección dedicada a las motivaciones personales ofrezco las razones detrás del interés en realizar una investigación sobre la categoría del testimonio, luego el interés de realizar este estudio en el ámbito de la filosofía analítica y por qué específicamente en el pensamiento de G. E. M. Anscombe. Con esto quisiera ofrecer una justificación para este estudio y definir el marco de la reflexión posterior. Presento en segundo lugar el objetivo de la tesina desde el cual queda orientada la perspectiva del trabajo y la cuestión principal que pretende abordar. En tercer lugar enumero las fuentes básicas catalogadas según los temas principales que se trabajarán en la investigación. Finalmente describo el esquema que da estructura al estudio.

0.1 Motivación Personal

0.1.1 Categoría del Testimonio

Mi interés por la categoría del testimonio tiene su origen en la enseñanza de la Escritura, especialmente en los escritos del **evangelista San Juan**. El testimonio de Cristo que nos da el evangelista, en una cierta relación de circularidad con mi propia **experiencia creyente** dentro de la Iglesia,

ha sido fundamento claro de mi comprensión de la fe y la Revelación de Dios.

La categoría del testimonio es además un concepto fundamental del lenguaje que hemos recibido del **Concilio Vaticano II**. Es una *clave de interpretación* de los desafíos históricos a los que responde la Iglesia en su misión evangelizadora y expresa además la *vocación* del pueblo de Dios a proclamar el Evangelio con el testimonio de nuestra vida en **diálogo con las múltiples culturas y religiones** que conforman la sociedad. Esta llamada a vivir la fe en diálogo con el hombre contemporáneo es una valiosa enseñanza del Espíritu Santo para la Iglesia.¹ La **Nueva Evangelización** es la respuesta de la Iglesia de nuestra época a esta llamada del Espíritu y en esta tarea la categoría del testimonio sigue jugando un papel fundamental.

En los siguientes puntos quisiera detenerme con más detalle en estas motivaciones para el estudio de la categoría del testimonio.

¹ *“El Concilio fue un tiempo de gracia en que el Espíritu Santo nos enseñó que la Iglesia, en su camino en la historia, debe siempre hablar al hombre contemporáneo, pero esto sólo puede ocurrir por la fuerza de aquellos que tienen raíces profundas en Dios, se dejan guiar por Él y viven con pureza la propia fe; no viene de quien se adapta al momento que pasa, de quien escoge el camino más cómodo. El Concilio lo tenía bien claro, cuando en la constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium, en el número 49, afirmó que todos en la Iglesia están llamados a la santidad según las palabras del Apóstol Pablo: «Esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación» (1 Tes 4, 3). La santidad muestra el verdadero rostro de la Iglesia, hace entrar el «hoy» eterno de Dios en el «hoy» de nuestra vida, en el «hoy» del hombre de nuestra época.” (benxvi)*

0.1.1.1 Revelación y testimonio

*Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos acerca de la **Palabra** de vida –pues la Vida se manifestó, y nosotros la hemos visto y damos **testimonio** y os anunciamos la Vida eterna, que estaba junto al Padre y que se nos manifestó– lo que hemos visto y oído os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Os escribimos esto para que nuestro gozo sea completo. (1Jn 1, 1–4)*

El comienzo de la primera Carta de San Juan describe la Revelación en clave testimonial. El apóstol da testimonio de la Palabra de la vida que estaba junto al Padre y se manifestó. Este anuncio acogido introduce en la comunión que el apóstol tiene con el Padre y su Hijo y es motivo de gozo. En el centro de la dinámica de la Revelación está Cristo que es el testigo del Padre. R. Latourelle afirma al respecto:

“En San Juan el testimonio culmina como narración, como confesión, como compromiso y como interiorización. El testigo es Cristo (Ap 1, 5; 3, 14); y para Cristo, atestiguar equivale a manifestar al Padre, a revelar al Padre.”²

El testimonio de Cristo es acogido por el hombre y transmitido. Así lo vemos en las expresiones de Juan. Esta acogida es fruto de la acción del Dios trinitario, Latourelle continúa:

“Cristo es, por tanto, el testigo absoluto, el que lleva en sí mismo la

²dicctf.

garantía de su testimonio. El hombre, sin embargo, no sería capaz de acoger por la fe este testimonio del absoluto, manifestado en la carne y el lenguaje de Jesús, sin una atracción interior (Jn 6, 44), que es un don del Padre y un testimonio del Espíritu (1Jn 5, 9–10).”³

Así el que cree en Cristo lleva en sí el testimonio de Dios, Latourelle añade:

“...el que cree en Cristo tiene dentro de sí el testimonio de Dios. El testimonio que el creyente posee en sí mismo es el testimonio que el espíritu da del Hijo.”⁴ Si el testimonio se interioriza es siempre en relación con la palabra

³dicctf.

⁴El comentario de San Agustín a Jn 1, 1–5 ofrece una reflexión significativa al respecto: “El diario hablar hace que pierdan estima las palabras. Como suenan y desaparecen, han perdido su valor y ya no parecen ser sino palabras. Pero hay también en el hombre una palabra que ayuda dentro; el sonido sale por la boca. Existe una palabra que se pronuncia realmente por el espíritu: es lo que entiendes por el sonido, no el sonido mismo. Cuando digo Dios, pronuncio una palabra. Son cuatro letras y una sílaba. ¿Todo esto y nada más es Dios? ¿Cuatro letras y una sílaba? ¿O se dirá acaso que, cuanto menos digno de aprecio es el sonido exterior, tanto es más apreciable su significado? Instantáneamente nos viene el pensamiento de un grande y supremo ser que trasciende la mudable criatura carnal y animal. Y a mi pregunta: ¿Dios es mudable o inmutable?, al instante contestas: Lejos de mí ni aún el pensamiento de que Dios sea mudable; Dios es inmutable. Tu alma, aunque pequeña, aunque tal vez carnal todavía, sin poderlo resistir, confiesa la inmutabilidad de Dios y la mutabilidad de la criatura. ¿Con qué luz y de qué forma has podido ver lo que trasciende todo lo criado, que con certeza me contestas que Dios es inmutable? ¿Qué hay en tu corazón cuando te representas un ser viviente, eterno, omnipotente e infinito y cuya presencia está en todo y todo Él en todo lugar y sin que pueda por ninguno ser limitado? Esta representación es el Verbo de Dios en tu corazón. No es el sonido compuesto de cuatro letras y dos sílabas, Lo que se pronuncia desaparece: son sonidos, letras, sílabas. Lo que pasa es la palabra que suena. Lo que la palabra significa y existe en el ser pensante, que habla, y en

de Cristo que exterioriza la intimidad de su diálogo con el Padre.”⁵

Juan ha conocido a Cristo y anuncia el testimonio de lo que ha visto y oído para que los que lo acojan estén en comunión con el Padre y el Hijo; ofrece un testimonio de los signos de Cristo para que crean en Él y creyendo tengan vida en su nombre.⁶

Este testimonio del apóstol no sólo ofrece la narración de lo que ha visto, sino que confiesa el misterio de Dios. Da testimonio de la palabra manifiesta que ha palpado, y anuncia la Vida eterna que estaba junto al Padre. Esta confesión nos recuerda al apóstol que ve las llagas y proclama: “Señor mío y Dios mío”(Jn 20, 28); “vio al hombre, y confesó a Dios.”⁷

La categoría del testimonio como clave hermenéutica de la dinámica de la Revelación, por tanto, despierta gran interés para nuestra reflexión teológica. En palabras de Latourelle:

“El testimonio pertenece al grupo de analogías empleadas por la Escritura para introducir al hombre en las riquezas del misterio divino, por

el inteligente, que oye, permanece aun desaparecido el sonido.” (aguscomentjn)

⁵**dicctf**

⁶Jn 20, 30–31 y 1 Jn 1,1–4. Además **dicctf**

⁷Nos referimos a la reflexión de S. Gregorio: “*Pero como diga el Apóstol que la fe es la sustancia de cosas que se esperan (Heb 11,1), pero que no se ven evidentemente, se deduce que, en las que están a la vista, no cabe fe, sino conocimiento. Si, pues, Tomás vio y tocó, ¿por qué se le dice “Porque me viste, creíste”? Pero una cosa vio y otra creyó; vio al hombre, y confesó a Dios. Mucho alegría lo que sigue: “Bienaventurados los que no vieron y creyeron”. En esta sentencia estamos especialmente comprendidos, porque Aquel a quien no hemos visto en carne lo vemos por la fe, si la acompañamos con las obras, pues aquel cree verdaderamente que ejecuta obrando lo que cree.”greg*

ejemplo las categorías de alianza, de palabra, de paternidad y de filiación. Si la revelación misma se apoya en la experiencia humana del testimonio para expresar una de las relaciones fundamentales que unen al hombre con Dios, la reflexión teológica se encuentra entonces autorizada a explorar los datos de esta experiencia.”⁸

El hombre conoce al Dios revelado en Cristo creyendo en él. Esta relación fundamental que une al hombre con Dios se expresa en la categoría del testimonio. Una reflexión teológica que examine esta categoría se sitúa en la vinculación entre fe y conocimiento de Dios. F. Conesa describe esta relación como sigue:

“Es sabido que, especialmente en el Nuevo Testamento, se acentúa la vinculación entre la fe y el conocimiento de Dios. Esta íntima relación es también experimentada por el creyente, que entiende y vive su fe como un modo singular de conocer a Dios. Así lo percibe de modo singular nuestro clásico castellano en su “Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por la fe”: «Qué bien sé yo —afirma— la fonte que mana y corre, aunque es de noche».”⁹

Nuestra fe en Cristo y su testimonio nos permite conocer a Dios. ¿Qué significa aquí conocer? El testimonio de Cristo nos llega por el anuncio apostólico. ¿Qué valor tiene este anuncio? ¿Qué valor tienen las proposiciones que conocemos por la fe? A esto Conesa añade:

“La reflexión sobre el aspecto o dimensión proposicional de la fe

⁸dicctf.

⁹cyc.

pondrá de relieve que no se trata de algo externo al mismo acto de creer. En la aceptación de las proposiciones de fe opera lo que denominamos «lógica del testimonio»: aceptamos las verdades porque las ha dicho aquel en quien ponemos razonablemente la confianza. Creemos algo porque creemos en alguien y le creemos. ¿Cuál es el valor epistemológico de este asentimiento?»¹⁰

D. Antiseri coloca a Cristo en el centro de esta «lógica del testimonio» como sigue:

“Ahora bien, en el cristianismo el primer testigo es Cristo, y es a Cristo a quien, de testimonio en testimonio, tendremos que remitirnos. Su persona histórica es —según la expresión de R. Guardini— la que, sin resolverse en la historia, constituye la esencia del cristianismo.”¹¹

Con esta investigación quisiera estudiar la categoría del testimonio como clave que expresa y que forma parte de la dinámica de la Revelación de Dios y de su transmisión. Al examinar la “lógica” que opera en las proposiciones que conocemos por testimonio quisiera indagar sobre el valor epistemológico de las proposiciones de fe y el conocimiento de Dios. El objetivo de esta valoración es el diálogo intercultural e interreligioso que forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia. La reflexión, por tanto, tiene una finalidad pastoral en el espíritu del Concilio Vaticano II y de la Nueva Evangelización.

¹⁰ **fe y lógica aconesa.**

¹¹ **antiseri.**

0.1.1.2 Testimonio como misión de la Iglesia en el Concilio Vaticano II

El estudio está situado dentro de un contexto filosófico y uno teológico. El contexto teológico nos lo ofrece la teología desarrollada a partir del Concilio Vaticano II. Valoramos la categoría del testimonio desde su relevancia teológica y pastoral en el Concilio. Al respecto Latourelle comenta:

“Lo que el Vaticano I entendía por el signo de la Iglesia, se concentra ahora en la categoría de testimonio. Una vez percibida esta trasposición, se constata que el tema del testimonio es uno de los temas principales y privilegiados del Vaticano II. Como un ‘leitmotiv’, aparece en todas las constituciones y en todos los decretos. A los ojos del concilio, atestiguar significa acreditar el evangelio como verdad y salvación del hombre mediante una vida conforme con el evangelio.”¹²

Como categoría pastoral el testimonio se refiere a la vida comprometida de los que forman parte del pueblo de Dios, la cual es el signo de salvación para este mundo. Sobre esto afirma R. Pellitero:

“El Vaticano II redescubrió el enorme valor evangelizador del testimonio cristiano, aún el más sencillo y cotidiano. Sus grandes afirmaciones están en la Constitución Lumen gentium y el Decreto Ad gentes. Entre los documentos postconciliares que se ocupan del tema destaca la Exhortación Evangelii Nuntiandi.”¹³

El concilio manifiesta su preocupación de hablar al hombre del siglo

¹²dicctf.

¹³ftcpellitero.

XX, que rechaza un tipo de santidad platónica y abstracta, y ofrece como respuesta el lenguaje del testimonio de la vida realmente comprometida de los cristianos, de la santidad vivida como compromiso total al servicio de Cristo.¹⁴

El testimonio es misión de toda la Iglesia; los obispos ofrecen al mundo el rostro de la Iglesia con su trato y trabajo pastoral¹⁵, los presbíteros, creciendo en el amor por el desempeño de su oficio, han de ser un vivo testimonio de Dios¹⁶, los fieles han de dar testimonio de verdad como testigos de la resurrección¹⁷, los religiosos deben ofrecer un testimonio sostenido por la integridad de la fe, por la caridad y el amor a la cruz y la esperanza de la gloria futura¹⁸, los profesores han de dar testimonio tanto con su vida como con su doctrina¹⁹, los misioneros han de ofrecer testimonio con una vida enteramente evangélica, con paciencia, longanimidad, suavidad, caridad sincera, y si es necesario hasta con la propia sangre.²⁰

El afán de hablar con el hombre contemporáneo es una motivación importante para este estudio y es una preocupación aprendida del Concilio. El testimonio que aparece como 'leitmotiv' en los documentos del Concilio está presente del mismo modo en la Nueva Evangelización, es preciso, por tanto, tener en cuenta este proceso actual que se desarrolla en continuidad con la misión del Concilio.

¹⁴ **dicctf**

¹⁵GS 43

¹⁶LG 41

¹⁷LG 28 y LG 38

¹⁸PC 25

¹⁹GE 8

²⁰AG 24

0.1.1.3 Testimonio y Nueva Evangelización

En la homilía de las vísperas de los apóstoles Pedro y Pablo el Papa Benedicto XVI reflexionaba sobre la Nueva Evangelización y anunciaba su deseo de crear un Consejo Pontificio dedicado a la promoción de ésta. En la homilía expresaba como sigue el espíritu de este renovado impulso misionero:

“No hay palabras para explicar cómo el venerable Juan Pablo II, en su largo pontificado, desarrolló esta proyección misionera, que —conviene recordar siempre— responde a la naturaleza misma de la Iglesia, la cual, con san Pablo, puede y debe repetir siempre: «Si anuncio el Evangelio, no lo hago para gloriarme: al contrario, es para mí una necesidad imperiosa. ¡Ay de mí si no predicara el Evangelio!» (1 Co 9, 16). El Papa Juan Pablo II representó «en vivo» la naturaleza misionera de la Iglesia, con los viajes apostólicos y con la insistencia de su magisterio en la urgencia de una «nueva evangelización»: «nueva» no en los contenidos, sino en el impulso interior, abierto a la gracia del Espíritu Santo, que constituye la fuerza de la ley nueva del Evangelio y que renueva siempre a la Iglesia; «nueva» en la búsqueda de modalidades que correspondan a la fuerza del Espíritu Santo y sean adecuadas a los tiempos y a las situaciones; «nueva» porque es necesaria incluso en países que ya han recibido el anuncio del Evangelio. A todos es evidente que mi Predecesor dio un impulso extraordinario a la misión de la Iglesia, no sólo —repito— por las distancias que recorrió, sino sobre todo por el genuino espíritu misionero que lo animaba y que nos dejó en herencia al alba del tercer milenio.”²¹

²¹ **benxvi_ne.**

En la Carta apostólica *Porta Fidei* expresó la importancia del testimonio en la renovación de la Iglesia:

*“La renovación de la Iglesia pasa también a través del testimonio ofrecido por la vida de los creyentes: con su misma existencia en el mundo, los cristianos están llamados efectivamente a hacer resplandecer la Palabra de verdad que el Señor Jesús nos dejó.”*²²

Y en la misa celebrada en octubre del 2011 por la nueva evangelización el mismo Benedicto afirmaba:

*“Los nuevos evangelizadores están llamados a ser los primeros en avanzar por este camino que es Cristo, para dar a conocer a los demás la belleza del Evangelio que da la vida. Y en este camino, nunca avanzamos solos, sino en compañía: una experiencia de comunión y de fraternidad que se ofrece a cuantos encontramos, para hacerlos partícipes de nuestra experiencia de Cristo y de su Iglesia. Así, el testimonio unido al anuncio puede abrir el corazón de quienes están en busca de la verdad, para que puedan descubrir el sentido de su propia vida.”*²³

En el 2012 el sínodo de los Obispos dedicó su XIII asamblea a la nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. En el instrumento de trabajo la categoría del testimonio aparece con frecuencia y el mensaje final se apoya en su punto de partida sobre la imagen de la mujer samaritana que tras su encuentro con Jesús se convierte en testigo:

“Sólo Jesús es capaz de leer hasta lo más profundo del corazón y

²²PF.

²³benxvi_ne2.

*desvelarnos nuestra verdad: «Me ha dicho todo lo que he hecho», confiesa la mujer a sus vecinos. Esta palabra de anuncio –a la que se une la pregunta que abre a la fe: «¿Será Él el Cristo?»– muestra que quien ha recibido la vida nueva del encuentro con Jesús, a su vez no puede hacer menos que convertirse en anunciador de verdad y esperanza para los demás. La pecadora convertida deviene mensajera de salvación y conduce a toda la ciudad hacia Jesús. De la acogida del testimonio la gente pasará después a la experiencia personal del encuentro: «Ya no creemos por lo que tú has dicho; nosotros mismos lo hemos oído y sabemos que Él es verdaderamente el Salvador del mundo».*²⁴

En la *Evangelii Gaudium* el Papa Francisco recoge las palabras de Pablo VI *Evangelii nuntiandi* sobre la necesidad del testimonio en el anuncio del Evangelio en nuestra época:

*“También en esta época la gente prefiere escuchar a los testigos: «tiene sed de autenticidad [...] Exige a los evangelizadores que le hablen de un Dios a quien ellos conocen y tratan familiarmente como si lo estuvieran viendo».*²⁵

La convocación al jubileo de la misericordia se expresa también en clave testimonial:

“Queridos hermanos y hermanas, he pensado con frecuencia de qué forma la Iglesia puede hacer más evidente su misión de ser testigo de la misericordia. Es un camino que inicia con una conversión espiritual; y tenemos que recorrer este camino. Por eso he decidido convocar un Jubileo extraordinario que tenga en el centro la misericordia de Dios. Será un Año santo de la mise-

²⁴ **sinod.**

²⁵ **EG.**

ricordia. Lo queremos vivir a la luz de la Palabra del Señor: «Sed misericordiosos como el Padre» (cf. Lc 6, 36). Esto especialmente para los confesores: ¡mucho misericordia!»²⁶

Las enseñanzas del Concilio Vaticano II y el entusiasmo por la Nueva Evangelización motivan el deseo de comprender profundamente la dinámica del testimonio para conocer también en profundidad nuestra misión de testigos.

0.1.1.4 El diálogo con las culturas y las religiones

Habiendo considerado las enseñanzas del Concilio Vaticano II y de la Nueva Evangelización he querido explicar el interés por estudiar el testimonio como la modalidad de hablar con la sociedad actual. Ahora quisiera detallar algunas consideraciones metodológicas adicionales sobre este tema.

En el recorrido por la obra de Anscombe servirá para orientarnos lo sugerido en la Reflexión “Conocer la verdad a través de testigos” donde, al abordar la empresa del cristianismo de ofrecer el testimonio del Hecho de Cristo como verdad de salvación razonable y creíble en nuestra circunstancia histórica, se propone:

“Si queremos mostrar que dicha empresa es razonable, por una parte debemos recuperar la legitimidad de la pregunta filosófica y religiosa sobre la verdad...en segundo lugar, se tiene que aclarar la naturaleza original del testimonio cristiano; por último, se tiene que poder demostrar que el testimonio es un modo adecuado de conocer y de transmitir la verdad.”²⁷

²⁶fran_mis.

²⁷pradesmulticr.

Estas tres cuestiones servirán de guía en el acercamiento al pensamiento de Anscombe. Junto a estos tres planteamientos servirá de orientación el estudio realizado por C. A. J. Coady en 'Testimony'. Las cuestiones que Coady plantea ofrecen a esta investigación una buena guía. Coady describe como sigue las etapas de su reflexión:

*"We have been concerned to examine the broad significance of testimony in our lives, its place in our epistemological landscape, the tradition of debate about that place, and finally, what can be said to vindicate the extensive significance we have claimed for our reliance upon testimony."*²⁸

La elección de estas cuestiones responden a la finalidad del trabajo. Al preguntarse sobre el testimonio como concepto epistémico Coady se cuestiona más sobre cómo *nosotros* conocemos que el cómo *yo* conozco. Igualmente en la reflexión de J. Prades el testimonio se examina en el contexto del diálogo. Al seguir estas cuestiones quisiera ubicar esta investigación dentro de este mismo contexto social y de diálogo.

0.1.2 Wittgenstein y la filosofía analítica

La tesina está centrada en el pensamiento de Elizabeth Anscombe, sin embargo, su relación con Wittgenstein y la filosofía analítica requiere que esta investigación tenga en cuenta algunas consideraciones básicas tanto del Profesor como de la escuela. Este será el contexto filosófico de la investigación.

²⁸testcoady.

Para el concepto de filosofía analítica nos adscribimos por el momento a la definición que ofrece Conesa:

*“Por filosofía analítica entiendo aquel enfoque de los problemas filosóficos que pone un énfasis en el análisis lógico y conceptual como método privilegiado —aunque no exclusivo— para resolver estos problemas”*²⁹

La filosofía analítica nos ofrece un ámbito adecuado para el estudio del testimonio, como afirma el mismo Conesa:

*“En el ámbito de la filosofía analítica —y especialmente por la influencia de Thomas Reid y Ludwig Wittgenstein— asistimos a una revalorización del testimonio como forma de saber. Formulado en su forma más simple, se viene a decir que «si alguien sabe que ‘p’ y dice que ‘p’, entonces quien lo escucha también sabe que ‘p’».”*³⁰

Esta revalorización del testimonio en la filosofía analítica explica el interés de realizar esta investigación dentro de esta escuela.

Las aportaciones de Wittgenstein en el campo de la filosofía analítica con el *Tractatus* y más tarde con las *Investigaciones Filosóficas* son fundamentales. Su influencia en el pensamiento de Anscombe es importante, así afirma Teichmann:

“Elizabeth Anscombe’s name will be known to many as that of the English translator of a good number of Wittgenstein’s Writings, in particular of the summation of his later philosophy, the Philosophical Investigations.[...]And

²⁹cyc.

³⁰feylógicaconesa.

it is probably the influence of Wittgenstein's later philosophy that most readers of Anscombe will detect, rather than of his early philosophy. But her most sustained direct discussion of Wittgenstein is of course to be found in An Introduction to Wittgenstein's Tractatus; and it is interesting how themes from the Tractatus crop up in various guises in her articles, throughout her career."³¹

Aunque la relación entre Anscombe y Wittgenstein era muy estrecha, sus pensamientos y actitudes eran distintos en diversos temas. Una cuestión en la que ambos filósofos difieren y que será interesante para nuestro estudio es el tema de la razonabilidad de la fe. Al recorrer la biografía de Anscombe y su relación con Wittgenstein abordaré esta cuestión como punto de partida en el estudio de Anscombe. También nos servirá de marco el pensamiento de Wittgenstein al tratar el tema del misterio y el sinsentido al final del recorrido por el pensamiento de Elizabeth.

0.1.3 G. E. M. Anscombe

Francisco Conesa ubica a Anscombe dentro de "aquellos autores que entienden la fe primordialmente como un saber por testimonio"³², esto la sitúa en el centro de nuestra investigación.

Anscombe se convirtió a la fe católica en su juventud temprana y esta fe juega un papel importantísimo en su vida, pensamiento y filosofía. Este dato es llamativo cuando se considera su estrecha relación con Wittgenstein y la filosofía analítica, ella misma, sin embargo explica:

³¹teichmann.

³²cyc.

“Analytical philosophy is more characterized 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.”³³

Una escena de su vida puede resumir el interés por su pensamiento en este estudio. Su hija, Mary Geach, nos narra:

“She told me how one day—I think it was as an undergraduate— she had come across a passage in Russell to the effect that an argument from the facts about the world to the existence of God could not be valid, as one could not deduce a necessary conclusion from a contingent premiss. She had not at the time been able to see what was wrong with the notion that necessities can only be deduced from necessities, but she had known that to deny the possibility of moving by reason from the facts about the world to a knowledge of existence of God was to deny a doctrine defined as of faith by an ecumenical council. She went then to church and made an act of faith [...]. She realized later that of course one can derive necessary conclusions from contingent premises. If she had relied on her own understanding, she would have lost her faith for a falsehood.”

La actitud de Anscombe hacia la Iglesia y el misterio de la Revelación tanto como su lugar dentro de la filosofía analítica son muy relevantes para el tipo de reflexión teológica que quisiéramos desarrollar. Más aún son relevantes para una reflexión sobre el testimonio en nuestro contexto contemporáneo.

³³ [opinionsanscombe.com](https://www.opinionsanscombe.com).

0.1.4 Perspectiva Teológico-Fundamental

En el primer punto resaltaba la relación entre testimonio y Revelación, en el examen de esta relación anticipaba ya la perspectiva teológico-fundamental del trabajo. A esto quisiera añadir algunas consideraciones más.

La reflexión “La Identidad de la Teología Fundamental” de Salvador Pié-Ninot nos da una buena pauta sobre la misión de la Teología Fundamental y, en consecuencia, sobre la perspectiva que ha de tener esta investigación.

Al exponer la nueva imagen de la teología fundamental que se va desarrollando en la etapa entre 1980 y 1998 observa que *“esta nueva imagen se puede tipificar en torno a dos grandes modelos con sus aspectos decisivos: el epistemológico, que proviene de la concepción subyacente de la credibilidad, y el sistemático, que manifiesta la estructuración y contenido de la Teología Fundamental en esta etapa”*³⁴.

Sobre la epistemología comenta:

*“La renovación de la TF va muy ligada a las componentes epistemológicas “humanas” del acto de fe: en definitiva la función de la credibilidad y la de los signos de ella.”*³⁵

En cuanto al modelo sistemático (monstratio religiosa, christiana y catholica) al abordar la monstratio catholica aporta su propia reflexión:

“el tratado sobre la Iglesia, ni es sólo la tercera monstratio teológico fundamental, ni es sólo el máximo signo de revelación como Cristo-en-la-

³⁴ ninotTF.

³⁵ ninotTF.

Iglesia, sino que además es el marco englobante y significativo de toda la Teología Fundamental. Y esto a partir de la categoría testimonio en su doble función: la fundacional-hermenéutica 'ad-intra' y la apologética-misionera 'ad-extra'."

Añade que esta categoría conlleva una mutua circularidad entre la dimensión externa del testimonio eclesial, la dimensión interiorizada que es el testimonio creyente vivido y la dimensión interior e interiorizada que es el testimonio constante del Espíritu. De esta circularidad emerge la función del testimonio eclesial como camino de credibilidad que es invitación externa e interna a la vez.³⁶

Al llegar a la propuesta para la teología fundamental que se encuentra en la Fides et Ratio distingue tres ejes importantes planteados para esta disciplina en el n. 67³⁷:

1. Disciplina que da razón de la fe (cf. 1 Pe 3, 15).
2. Justifica y explicita la relación entre la fe y la reflexión filosófica.
3. Estudia la Revelación y su credibilidad, con el acto de fe.

Finalmente ofrece su propuesta:

*"La teología fundamental, "como disciplina del Dar razón de la fe", tiene como identidad: fundar y justificar la pretensión de verdad de la revelación cristiana como propuesta sensata de credibilidad."*³⁸

Desde esta doble identidad identifica una doble tarea: la tarea de fundar

³⁶ninotTF

³⁷ninotTF.

³⁸ninotTF.

y justificar la denomina “tarea dogmático-fundacional” y la pretensión de la verdad como propuesta sensata de credibilidad la llama “tarea apologético-misionera”. De este modo ofrece una concepción de la Teología Fundamental que integra una doble tarea y se orienta por un lado hacia una ‘martiría’ como expresión de su dimensión apologética y por otro lado se muestra inteligente como manifestación de su dimensión fundante en la perspectiva de la esperanza cristiana.³⁹

Esta doble tarea es la que que asume esta investigación al pretender orientarse desde una perspectiva teológico-fundamental. La valoración de la categoría del testimonio en el pensamiento de Elizabeth Anscombe se realizará en clave de “teología fundante” que busca arrojar luz sobre el testimonio que es componente epistemológico en la experiencia humana y categoría teológica con una función fundacional-hermenéutica. Es también una valoración en clave de “teología apologética” que busca describir la categoría del testimonio en su función apologética-misionera y estudiar su valor como elemento de credibilidad de la Revelación.

0.2 Objetivo de la Tesina

Como respuesta al reto de la misión evangelizadora en nuestra sociedad, esta tesina tiene como objetivo estudiar la categoría del testimonio en la dinámica de la Revelación de Dios y su transmisión desde las aportaciones de G. E. M. Anscombe con el proposito de ofrecer desde su pensamiento lineas de reflexión que orienten la doble tarea dogmático-apologética de fundar y justi-

³⁹ninotTF

ficar la pretensión de verdad de la revelación cristiana como propuesta sensata de credibilidad.

1 NATURALEZA DEL TESTIMONIO CRISTIANO

En este primer capítulo nos preguntamos ¿Cuál testimonio es Revelación de Dios? ¿Qué papel juega el testimonio en la Dinámica de la Revelación y su transmisión? Como referencia principal tendremos el artículo de Latourelle sobre el Testimonio en el Diccionario de Teología Fundamental.

1.1 El testimonio en la dinámica de la Revelación

1.1.1 Cristo Testigo

1.1.2 La transmisión de la revelación: el Testimonio apostólico

1.1.3 El testimonio de la fe en el martirio

1.2 La categoría del testimonio en el contexto actual de la Teología Fundamental

1.2.1 Revalorización del testimonio a partir del Concilio Vaticano II

1.2.1.1 Vaticano I

1.2.1.2 Vaticano II

1.2.1.3 Magisterio Post-Conciliar

1.2.1.4 Nueva Evangelización

1.3 El Testimonio como categoría hermeneútica

1.4 El Testimonio como misión

2 EL VALOR COGNOSCITIVO DE LA FE Y EL PROBLEMA DEL LENGUAJE RELIGIOSO EN LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

Este capítulo sigue el estudio de F. Conesa en Creer y Conocer. En él se plantean las cuestiones y problemáticas fundamentales relacionadas con el valor cognoscitivo de la fe en el ámbito de la filosofía analítica. ¿Cuál es la significatividad del lenguaje religioso? Si se admite que no carece de significado, ¿Qué valor cognoscitivo tiene? Si se afirma que es susceptible de ser verdadero o falso ¿existe un conocimiento religioso? ¿Cuál es su valor? Esta cuestión nos lleva a la afirmación que estudiaremos en Anscombe: el valor cognoscitivo de la Fe es el del saber por testimonio.

2.1 Significatividad del Lenguaje Religioso

2.2 El Valor Cognoscitivo del Lenguaje Religioso

Read Knowledge and Certainty: What is operative here is not a sensible-verification theory, but the picture theory of significant description: both the proposition and its negation are supposed to describe a possibility, otherwise the status of the proposition is other than that of a significant description.

Psychology is no more akin to philosophy than any natural science. Theory of knowledge is the philosophy of psychology.(4.1121) Wittgenstein and Frege avoided making theory of knowledge the cardinal theory of philo-

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

Wittgenstein's ideas between the Tractatus and the time when he began writing the Philosophical Investigations were closely akin to logical positivists, less akin before or after that time.

2.3 El Valor Cognoscitivo de la Fe Religiosa

2.4 La Fe como Saber Por Testimonio

3 LA CATEGORÍA DEL TESTIMONIO EN EL PENSAMIENTO DE ELIZABETH ANSCOMBE

3.1 Anscombe y Wittgenstein

En una ocasión Wittgenstein recibió a Anscombe con la pregunta: «¿Por qué la gente dice que era natural pensar que el sol giraba alrededor de la tierra en lugar de que la tierra rotaba en su eje?» Elizabeth contestó: «Supongo que porque se veía como si el sol girara alrededor de la tierra.» «Bueno...», añadió Wittgenstein, «¿cómo se hubiera visto si se hubiera *visto* como si la tierra rotara en su propio eje?» A esta pregunta Anscombe reaccionó extendiendo las manos delante de ella con las palmas hacia arriba y, levantándolas desde sus rodillas con un movimiento circular, se inclinó hacia atrás asumiendo una expresión de mareo. «¡Exactamente!» exclamó Wittgenstein.¹

Anscombe se percató del problema; la pregunta de Wittgenstein había puesto en evidencia que hasta aquél momento no había ofrecido ningún significado relevante para su expresión “*se veía como si*” en su respuesta “*se veía como si el sol girara alrededor de la tierra*”. En ocasiones como esta la discusión con Wittgenstein llevaba a Anscombe a afirmaciones para las cuales no podía ofrecer mejor significado que los sugeridos por concepciones ingenuas.

¹cf. G. E. M. ANSCOMBE *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, (St. Augustine's Press, Indiana 1971) 151.

Una concepción así no es otra cosa que ausencia de pensamiento, pero su falta de significado no es evidente, sino que requiere de la fuerza de un 'Copérnico' para ponerla en cuestión efectivamente.²

Para Ludwig Wittgenstein mostrar que la persona no ha provisto significado (o referencia) para ciertos signos en sus proposiciones era el método general adecuado de discutir los problemas filosóficos.³ Creía que el camino que lleva a formular estos problemas está frecuentemente trazado por la mala comprensión de la lógica de nuestro lenguaje y el modo de aclarar esta confusión consistía en identificar en el lenguaje el límite de lo que expresa pensamiento; lo que queda al otro lado de esta frontera es simplemente sinsentido. En otras palabras: *"Lo que siquiera puede ser dicho puede ser dicho claramente; y de lo que uno no puede hablar, de eso, uno debe guardar silencio"*.⁴ Con esta expresión Wittgenstein resumía el significado del libro que recoge su esfuerzo para resolver este problema de la filosofía: el *'Tractatus Logico-Philosophicus'*.

Los primeros esfuerzos de Wittgenstein para escribir una obra sobre filosofía habían comenzado en 1911. En otoño de ese año en lugar de continuar sus estudios de ingeniería en Manchester, determinó irse a Cambridge donde Bertrand Russell ofrecía sus lecciones. Su hermana le describe en esa época:

Fue repentinamente agarrado por la filosofía —es decir, por la refle-

²ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, cf. 151.

³Ibíd., cf. p. 151.

⁴L. WITTGENSTEIN *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Dover Publications, Mineola, New York 1999) prefacio.

xión en problemas filosóficos— tan violentamente y tan en contra de su voluntad que sufrió severamente por la doble y conflictiva llamada interior y se veía a sí mismo como roto en dos. Una de muchas transformaciones por las que pasaría en su vida había venido sobre él y le estremeció hasta lo más profundo. Estaba concentrado en escribir un trabajo filosófico y finalmente se decidió en mostrar el plan de su obra al Profesor Frege en Jena, quien había discutido preguntas similares. [...] Frege alentó a Ludwig en su búsqueda filosófica y le aconsejó que fuera a Cambridge como alumno del Profesor Russell, cosa que Ludwig ciertamente hizo.⁵

Al finalizar el primer término de lecciones con Russell, Wittgenstein aún no estaba seguro de abandonar la ingeniería por la filosofía, se cuestionaba si verdaderamente tenía talento para ella, y consultó a Russell al respecto. El profesor le pidió que escribiera algo para ayudarlo a hacer un juicio. En enero del 1912 Wittgenstein regresó a Cambridge con un manuscrito que convenció a Russell de su gran capacidad y decidió alentar a Ludwig a continuar dedicándose a la filosofía. El apoyo de Russell fue crucial para Wittgenstein y durante el siguiente término puso tanto empeño en su estudio que para el final de éste Russell decía que había aprendido todo lo que él podía enseñarle.⁶

Después de una temporada en Cambridge llena de eventos y desarrollos Wittgenstein anunció en septiembre de 1913 sus planes de retirarse

⁵B. McGUINNESS *Wittgenstein: A Life. Young Ludwig 1889-1921*, (University of California Press 1988) p. 73.

⁶R. MONK *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, (Vintage, London 1991) cap. 3 loc 865.

para dedicarse exclusivamente a trabajar en resolver los problemas fundamentales de la lógica. Su idea era irse a Noruega, a algún lugar apartado, ya que pensaba que en Cambridge las interrupciones obstaculizarían su trabajo.⁷

El trabajo en Noruega fue accidentado y para el verano de 1914, cuando regresó a Vienna para un receso, no había terminado su obra.⁸ Había planificado regresar a Noruega después del verano, pero en julio de aquel año se desató la Primera Guerra Mundial. El 7 de agosto de 1914 Wittgenstein se enlistó como voluntario en la guerra. Allí continuaría su trabajo filosófico.

El 22 de octubre de 1915 Wittgenstein escribió a Russell desde el taller de artillería en Sokal, al norte de Lemberg, con lo que sería una primera versión de su libro.⁹ Cuatro años más tarde, el 13 de marzo, escribía a Russell desde Cassino donde se hallaba como prisionero de guerra en un campamento italiano¹⁰:

He escrito un libro llamado "Logisch-Philosophische Abhandlung" que contiene todo mi trabajo de los últimos seis años. Creo que finalmente he resuelto todos nuestros problemas. Esto puede sonar arrogante, pero no puedo evitar creerlo. Terminé el libro en agosto de 1918 y dos meses más tarde fui hecho 'Prigioniere'.¹¹

En junio de aquel año logró enviar el manuscrito del libro a Russell por

⁷ MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, cap. 4 loc 1844.

⁸ *Ibid.*, cap. 5 loc 2154.

⁹ B. McGUINNESS, (ed.), *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911-1951*, (Wiley-Blackwell 2012) cf. p.84.

¹⁰ McGUINNESS, *Wittgenstein: A Life*, cf. p.268.

¹¹ McGUINNESS, *Wittgenstein in Cambridge*, p.89.

medio de John Maynard Keynes quien intervino con las autoridades italianas para permitir el envío seguro del texto¹². El 26 de agosto de 1919 fue oficialmente liberado de sus funciones militares¹³ y en diciembre finalmente pudo encontrarse con Russell en la Haya. De aquel encuentro Russell escribe:

Había sentido un sabor a misticismo en su libro, pero me quedé asombrado cuando vi que se ha convertido en un completo místico. Lee a gente como Kierkegaard y Angelus Silesius, y ha contemplado seriamente el convertirse en un monje. Todo comenzó con “Las variedades de la experiencia religiosa” de William James y creció durante el invierno que pasó solo en Noruega antes de la guerra cuando casi se había vuelto loco. Luego, durante la guerra, algo curioso ocurrió. Estuvo de servicio en el pueblo de Tarnov en Galicia, y se encontró con una librería que parecía contener solamente postales. Sin embargo, entró y encontró que tenían un sólo libro: Los Evangelios abreviados de Tolstoy. Compró el libro simplemente porque no había otro. Lo leyó y releó y desde entonces lo llevaba siempre consigo, estando bajo fuego y en todo momento. Aunque en su conjunto le gusta menos Tolstoy que Dostoeweski. Ha penetrado profundamente en místicos modos de pensar y sentir, aunque pienso que lo que le gusta del misticismo es su poder para hacerle dejar de pensar. No creo que realmente se haga monje, es una idea, no una intención. Su intención es ser profesor. Repartió todo su dinero entre sus hermanos y hermanas,

¹²Ibíd., p.90 y 91.

¹³McGUINNESS, *Wittgenstein: A Life*, p.277.

*pues encuentra que las posesiones terrenales son una carga.*¹⁴

Cuando Wittgenstein se enlistó en el ejército para la guerra en 1914 tenía motivaciones más complejas que la defensa de su patria.¹⁵ Sentía que, de algún modo, la experiencia de encarar la muerte le haría mejor persona. Había leído sobre el valor espiritual de confrontarse con la muerte en “Las variedades de la experiencia religiosa”:

*No importa cuales sean las fragilidades de un hombre, si estuviera dispuesto a encarar la muerte, y más aún si la padece heroicamente, en el servicio que éste haya escogido, este hecho le consagra para siempre.*¹⁶

Wittgenstein esperaba esta variedad de experiencia religiosa de la guerra. “Quizás”, escribía en su diario, “La cercanía de la muerte traerá luz a la vida. Dios me ilumine.”¹⁷ La guerra había coincidido con esta época en la que el deseo de convertirse en una persona diferente era más fuerte aún que su deseo de resolver los problemas fundamentales de la lógica.¹⁸

Esta transformación sorprendió a Russell en aquel encuentro en la Haya, pero además fue motivo de confusión en la tarea de entender el *Tractatus*. Cuando Russell recibió el manuscrito en agosto escribió a Wittgenstein cuestionando algunos puntos difíciles del texto. En su carta observaba:

Estoy convencido de que estás en lo correcto en tu principal contienda,

¹⁴McGUINNESS, *Wittgenstein in Cambridge*, p. 112.

¹⁵MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, loc2276.

¹⁶Ibíd., loc 2295.

¹⁷Ibíd., loc2295.

¹⁸Ibíd., loc2305.

*que las proposiciones lógicas son tautologías, las cuales no son verdad en el mismo modo que las proposiciones sustanciales.*¹⁹

Esta interpretación del texto se ajusta bien a la importancia que había tenido esta cuestión en las discusiones entre Russell y Wittgenstein. Así lo expresaba Russell en “Introducción a la Filosofía Matemática” publicado en mayo de aquel año:

*La importancia de la “tautología” para una definición de las matemáticas me fue señalada por mi ex-alumno Ludwig Wittgenstein, quien estaba trabajando en el problema. No sé si lo ha resuelto, o siquiera si está vivo o muerto.*²⁰

Sin embargo para el Tractatus la cuestión sobre las proposiciones lógicas como tautologías no es ya el tema principal, sino que enfatiza otra cuestión, así corrige Wittgenstein en su respuesta a la carta de Russell:

*Ahora me temo que realmente no has captado mi principal contienda, para lo cual todo el asunto de las proposiciones lógicas es sólo corolario. El punto principal es la teoría sobre lo que puede ser expresado por proposiciones —es decir, por el lenguaje— (y, lo que viene a ser lo mismo, aquello que puede ser pensado) y lo que no puede ser expresado por medio de proposiciones, sino solamente mostrado; lo cual, creo, es el problema cardinal de la filosofía...*²¹

¹⁹McGUINNESS, *Wittgenstein in Cambridge*, p.96.

²⁰B. RUSSELL *Introduction to Mathematical Philosophy*, Reprint, Originally published in London in Allen and Unwin, 1919., (Nottingham, Spokesman. 2008) p.205.

²¹McGUINNESS, *Wittgenstein in Cambridge*, p. 98.

Esta respuesta de Wittgenstein no solo pone de manifiesto su cambio de enfoque, sino que ofrece una clave para introducirse en su obra.

Desde las proposiciones principales del *Tractatus* queda claro que el tema central del libro es la conexión entre el lenguaje, o el pensamiento, y la realidad. Es en este nexo donde la actividad filosófica ha de buscar esclarecer el pensamiento. La tesis básica sobre esta relación consiste en que las proposiciones, o su equivalente en la mente, son imágenes de los hechos. La proposición es la misma imagen tanto si es cierta como si es falsa, es decir, es la misma imagen sin importar que lo que se corresponde a ésta es el caso que es cierto o no. El mundo es la totalidad de los hechos, es decir, de lo equivalente en la realidad a las proposiciones verdaderas. Sólo las situaciones que pueden ser plasmadas en imágenes pueden ser afirmadas en proposiciones. Adicionalmente hay mucho que es inexpresable, lo cual no debemos intentar enunciar, sino más bien contemplar sin palabras.²²

Considerada la relación entre la realidad, el pensamiento y el lenguaje de esta manera, la filosofía queda definida como la actividad cuyo objeto es la clarificación lógica de los pensamientos.²³ El problema de muchas de las proposiciones y preguntas que se han escrito acerca de asuntos filosóficos no es que sean falsas, sino carentes de significado. Wittgenstein continúa:

4.003 En consecuencia no podemos dar respuesta a preguntas de este tipo, sino exponer su falta de sentido. Muchas cuestiones y proposiciones de los filósofos resultan del hecho de que no entendemos la

²² ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, cf. p. 19.

²³ WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.112 p. 52.

*lógica de nuestro lenguaje. (Son del mismo genero que la pregunta sobre si lo Bueno es más o menos idéntico a lo Bello). Y así no hay que sorprenderse ante el hecho de que los problemas más profundos realmente no son problemas.*²⁴

Según esto el Tractatus no pretende ser cuerpo doctrinal compuesto de proposiciones filosóficas, sino que busca ofrecer ‘elucidaciones’ que sirven como etapas escalonadas y transitorias que al ser superadas conducen a ver el mundo correctamente. Este esfuerzo hace de pensamientos opacos e indistintos unos claros y con límites bien definidos.²⁵ La posibilidad de llegar a una visión clara del mundo es fruto de la posibilidad de lograr aclarar la lógica del lenguaje. El lenguaje, a su vez, está compuesto de la totalidad de las proposiciones, y éstas, cuando tienen sentido, representan el pensamiento.²⁶ Sin embargo, el mismo lenguaje que puede expresar el pensamiento puede velarlo:

4.002 El lenguaje disfraza el pensamiento; de tal manera que de la forma externa de sus ropajes uno no puede inferir la forma del pensamiento que estos revisten, porque la forma externa de la vestimenta esta elaborada con un propósito bastante distinto al de favorecer que la forma del cuerpo sea conocida.

El intento de llegar desde el lenguaje al pensamiento por medio de las proposiciones con significado es el esfuerzo de conocer una imagen de la realidad. El pensamiento es la imagen lógica de los hechos, en él se contiene

²⁴Ibíd., 4.003 p. 45.

²⁵Ibíd., cf. 4.112 y 6.54.

²⁶Ibíd., cf. 4 y 4.001.

la posibilidad del estado de las cosas que son pensadas y la totalidad de los pensamientos verdaderos es una imagen del mundo.²⁷

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

Los objetos –que son simples– se combinan en situaciones elementales. El modo en el que se sujetan juntos en una situación tal es su estructura. Forma es la posibilidad de esa estructura. No todas las estructuras posibles son actuales: una que es actual es un ‘hecho elemental’. Nosotros formamos imágenes de los hechos, de hechos posibles ciertamente, pero algunos de ellos son actuales también. Una imagen consiste en sus elementos combinados en un modo específico. Al estar así presentan a los objetos denominados por ellos como combinados específicamente en ese mismo modo. La combinación de los elementos de la imagen –la combinación siendo presentada– se llama su estructura y su posibilidad se llama la forma de representación de la imagen. Esta ‘forma de representación’ es la posibilidad de que las cosas están combinadas como lo están los elementos de la imagen.²⁸

De esta identidad entre ambas posibilidades se deriva que las estructuras de las realidades son estructuras lógicas:

²⁷WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, cf. 3 y 3.001.

²⁸G. E. M. ANSCOMBE «The Simplicity of the Tractatus», en: *From Plato to Wittgenstein*, (Imprint Academic 2011) p. 171.

2.18 Lo que toda representación, de una forma cualquiera, debe tener en común con la realidad, de manera que pueda representarla –cierta o falsamente– de algún modo, es su forma lógica, esto es, la forma de la realidad.²⁹

El pensamiento es la imagen lógica de la realidad, un pensamiento es una proposición con sentido y la totalidad de las proposiciones son el lenguaje. Una proposición es una imagen de la realidad, es un modelo de la realidad como pensamos que es. La imagen o representación de la realidad en el pensamiento es distinta de la proposición ya que no afirma nada, mientras que en la proposición se dice de algo que es el caso. Las proposiciones pueden ser ciertas o falsas siendo imágenes de la realidad. La proposición muestra como las cosas están si es cierta y ésta dice que las cosas están de esa manera.

4.063

La relación entre el pensamiento y la realidad expresada en las proposiciones se refiere a lo que puede ser dicho. Sin embargo hay mucho que no puede ser dicho por medio de proposiciones, pero queda mostrado en el decir las proposiciones para expresar lo que puede ser dicho. La forma lógica no puede expresarse desde el lenguaje, pues es la forma del lenguaje mismo, se hace manifiesta en el lenguaje, tiene que ser mostrada. Similarmente, las verdades éticas y religiosas, aunque no expresables, se manifiestan a sí mismas en la vida. En esta distinción se encuentra la conexión entre los pensamientos de Wittgenstein sobre lógica y sus reflexiones sobre el significado de la vida.

²⁹WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, p.34.

Las lecciones con Wittgenstein eran directas y con franqueza. Esta metodología carente de cualquier parafernalia era inquietante para algunos, inspiradora para otros, pero tremendamente liberadora para Anscombe.³⁰

En 1941 Anscombe se graduó de St. Hugh's College en Oxford y el siguiente año se trasladó a Cambridge para sus estudios de posgrado en Newnham College. Cuando Wittgenstein regresó a Cambridge en 1944 Anscombe asistió a sus lecciones con entusiasmo. Incluso cuando se le concedió una beca de investigación en Somerville College en 1946 y regresó a Oxford, todavía durante aquel año y el siguiente, viajaba una vez a la semana a Cambridge para encontrarse con Wittgenstein.

El método terapéutico de Wittgenstein tuvo éxito en liberarla de confusiones filosóficas donde otras metodologías mas teoréticas habían fallado. En sus estudios en St. Hugh's escuchaba a Price.....

El *Tractatus Logico-Philosophicus* fue publicado en el 1922 y ciertamente causó un impacto en el modo de hacer filosofía. Anscombe emplea la idea de "corte" de Boguslaw Wolniewicz para describir el cambio causado por Wittgenstein. Este corte efectuado en la historia de la filosofía por el *Tractatus* fue atestiguado por un filósofo austriaco que describió a Anscombe el efecto cataclísmico suscitado narrando cómo profesores largamente consolidados se deshacían de sus viejos libros; la tarea consistía ahora en hacer filosofía en el modo indicado por el *Tractatus* y el primer paso era, ciertamente, entenderlo.³¹

³⁰MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, loc 9853 Chapter 4, Section 24, para. 5.

³¹G. E. M. ANSCOMBE «Wittgenstein's 'two cuts' in the history of philosophy», en: *From Plato to Wittgenstein*, (Imprint Academic 2011) p.181.

Este modo de criticar una proposición desvelando que no expresa un pensamiento verdadero ilustra los principios propuestos en el *Tractatus* y recuerda una de sus tesis más conocidas:

*6.53 El método correcto para la filosofía sería este. No decir nada excepto lo que pueda ser dicho, esto es, proposiciones de la ciencia natural, es decir, algo que no tiene nada que ver con la filosofía: y luego siempre, cuando alguien quiera decir algo metafísico, demostrarle que no ha logrado dar significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método sería insatisfactorio para la otra persona –no tendría la impresión de que le estuviéramos enseñando filosofía– pero este método sería el único estrictamente correcto.*³²

En el prefacio de las Investigaciones Filosóficas, con fecha de enero de 1945 Wittgenstein dice que los pensamientos que publica en el libro son el precipitado de investigaciones filosóficas que le han ocupado durante los pasados 16 años. En enero 1929 Wittgenstein estaba regresando a Cambridge.

En 1953 fue publicado el texto de las investigaciones filosóficas

En 1982 Anscombe afirma que el con el segundo corte causado por las investigaciones filosóficas el proceso analógico al ocurrido con el *tractatus* apenas ha comenzado.

El 29 de abril de 1951 murió en Cambridge.

³²WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 107–108.

3.2 Truth

3.3 Faith

3.4 What is it to Believe Someone?

4 VALORACIÓN Y CRÍTICA

En este último capítulo recogemos las aportaciones de Anscombe y las valoramos desde la perspectiva de la teología fundamental. La actitud filosófica de Anscombe en sus discusiones nos dejará en este punto final con líneas de cuestionamientos más que con conclusiones sobre lo estudiado. Este capítulo final tiene como objetivo presentar las cuestiones y líneas de estudio que Anscombe ofrece en su pensamiento y cómo éstas pueden aportar en la disciplina de la teología fundamental.

BIBLIOGRAFÍA

- G. E. M. ANSCOMBE *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, (St. Augustine's Press, Indiana 1971)
- G. E. M. ANSCOMBE «The Simplicity of the Tractatus», en: *From Plato to Wittgenstein*, (Imprint Academic 2011)
- G. E. M. ANSCOMBE «Wittgenstein's 'two cuts' in the history of philosophy», en: *From Plato to Wittgenstein*, (Imprint Academic 2011)
- B. MCGUINNESS *Wittgenstein: A Life. Young Ludwig 1889-1921*, (University of California Press 1988)
- B. MCGUINNESS, (ed.), *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911-1951*, (Wiley-Blackwell 2012)
- R. MONK *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, (Vintage, London 1991)
- B. RUSSELL *Introduction to Mathematical Philosophy*, Reprint, Originally published in London in Allen and Unwin, 1919., (Nottingham, Spokesman. 2008)
- L. WITTGENSTEIN *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Dover Publications, Mineola, New York 1999)