

ÍNDICE GENERAL

3. La Concepción de G. E. M. Anscombe sobre el Testimonio	2
3.1. Análisis Diacrónico de Artículos Relacionados con el Testimonio	2
3.1.5. Faith (1975)	2
3.1.7. What is it to believe someone? (1979)	12
3.2. La categoría de testimonio como objeto de estudio en el pensamiento de Anscombe	25
3.2.1. ¿Cuál es el valor epistemológico del testimonio?	25

3 LA CONCEPCIÓN DE G. E. M. ANSCOMBE SOBRE EL TESTIMONIO

3.1 Análisis Diacrónico de Artículos Relacionados con el Testimonio

3.1.5 Faith (1975)

En *Oscott College*, el seminario de la Archidiócesis de Birmingham, se comenzaron a celebrar las conferencias llamadas *Wiseman Lectures* en 1971. Para estas lecciones ofrecidas anualmente en memoria de Nicholas Wiseman se invitaba un ponente que tratara algún tema relacionado con la filosofía de la religión o alguna materia en torno al ecumenismo.¹

El 27 de octubre de 1975, para la quinta edición de las conferencias, Anscombe presentó una lección titulada simplemente *Faith*. Allí planteaba la siguiente cuestión:

Quiero decir qué es lo que puede ser entendido sobre la fe por alguien que no la tenga; alguien, incluso, que no necesariamente crea que Dios existe, pero que sea capaz de pensar cuidadosa y honestamente sobre ella. Bertrand Russell llamó a la fe 'certeza sin prueba'. Esto parece correcto. Ambrose Bierce tiene una definición en su *Devil's Dictionary*: 'La actitud de la mente de uno que cree sin evidencia a uno que habla sin conocimiento cosas sin parangón'. ¿Qué deberíamos pensar de esto?²

¹ Cf. «From Our Notebook», en: *Tablet* 225.6858 (nov. de 1971), 7

² G. E. M. ANSCOMBE, "Faith", en: G. E. M. ANSCOMBE (ed.), *Ethics, Religion and Politics*, vol. 3, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 113-120, 115: «I want to say what might be understood about faith by someone who did not have it; someone, even, who does not necessarily believe that God exists, but who is able to think carefully and truthfully about it.

El objetivo de Elizabeth, hablar de la fe para quien no tiene esa experiencia, determina un enfoque específico a su investigación. La descripción del fenómeno de la fe tiene que ser realizada razonablemente, de modo que pueda ser considerada por alguien “que sea capaz de pensar cuidadosa y honestamente” sobre ella. Su estrategia consiste aquí de nuevo en una descripción de usos familiares de la palabra analizada que son articulados de tal manera que los patrones de estos usos sean estudiables³. Se enfoca en un modo antiguo de usar la palabra ‘fe’ en el que se le empleaba para decir “creer a alguien que *p*”. ‘Fe humana’ era creer a una persona humana, ‘fe divina’ era creer a Dios⁴. Así por ejemplo: “Abrám creyó a Dios (ἐπίστευσεν τῷ Θεῷ) y esto se le contó como justicia” (Gn 15,6). De tal modo que es llamado “padre de la fe” (Cf. Rm 4 y Ga 3,7). La pregunta “¿qué es creer a alguien?” queda situada en el centro de este análisis⁵. Anscombe emplea essta noción para indagar sobre la estructura del creer que está relacionada con la dinámica de la fe. Creer a alguien implica ciertas presuposiciones, al hablar de la fe como “creer a Dios que *p*” le atribuye la misma implicación. La cuestión acerca de lo que es creer a alguien resultará de suficiente interés a Anscombe como para dedicarle su propio artículo y en esta investigación, sin duda, juega un papel

Bertrand Russell called faith ‘certainty without proof’. That seems correct. Ambrose Bierce has a definition in his Devil’s Dictionary: ‘The attitude of mind of one who believes without evidence one who tells without knowledge things without parallel.’ What should we think of this?»

³Cf. G. P. BAKER y P. M. S. HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Part II: Exegesis §§1–184*, vol. 1.2, *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations: ²2009), 12: «There is no room in philosophy for explanatory (hypothetico-deductive) theory, on the model of science, or for dogmatic (essentialist) thesis, on the model of metaphysics. Its task is grammatical clarification that dissolves conceptual puzzlement and gives an overview or surveyable representation of a segment of the grammar of our language [...] It describes the familiar uses of words and arranges them so that the patterns of their use become surveyable, and our entanglement in the web of grammar becomes perspicuous.»

⁴Cf. G. E. M. ANSCOMBE, “What Is It to Believe Someone?”, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008), 2: «At one time there was the following way of speaking: faith was distinguished as human and divine. Human faith was believing a mere human being; divine faith was believing God.»

⁵Cf. ANSCOMBE, “Faith”, 116: «It is clear that the topic I introduced of *believing somebody* is in the middle of our target.»

importante.

Para exponer el desarrollo del análisis que Elizabeth recorre en su discusión podemos atender a tres movimientos principales realizados en su argumentación. Primero se fija en el carácter racional de la fe y recuerda una cierta apologética en la que se le atribuyó este carácter a los llamados preámbulos y el paso de estos a la fe misma; y establece que la designación correcta de estos 'preámbulos de la fe', al menos para parte de ellos, es más bien 'presuposiciones'. En segundo lugar describe cuáles son las presuposiciones implicadas en creer a una persona humana cuando esta comunica algo. En tercer lugar examina el fenómeno particular del creer cuando la comunicación viene de Dios.

Elizabeth nos introduce a su reflexión recordando una época en la que la racionalidad de la fe estuvo en el foco de cierta discusión teológica:

Hubo en una época pasada un profuso entusiasmo por la racionalidad, quizás inspirado por la enseñanza del Vaticano I contra el fideísmo, ciertamente sostenidos por la promoción de estudios neo-tomistas [...] la noticia era que la fe Cristiana Católica era *racional*, y el problema, para aquellos capaces de sentirlo como tal, era cómo era *gratuita* — un don especial de la gracia. ¿Por qué tendría que ser *esencialmente* necesaria la ayuda de la gracia para seguir un proceso de razonamiento?.⁶

Este proceso de razonamiento consistía en una especie de cadena de demostraciones; se afirmaba a Dios, y luego la divinidad de Jesús, y después la institución de la Iglesia por él con el Papa a la cabeza con la encomienda de

⁶ibíd., 113: «There was in a preceding time a professed enthusiasm for rationality, perhaps inspired by the teaching of Vatican I against fideism, certainly carried along by the promotion of neo-thomist studies [...] the word was that the Catholic Christian faith was *rational*, and a problem, to those able to feel it as a problem, was how it was *gratuitous* — a special gift of grace. Why would it *essentially* need the promptings of grace to follow a process of reasoning?»

enseñar. Cada demostración permitiendo justificar la certeza de la verdad de las enseñanzas de la Iglesia.⁷ Esta breve descripción representa una postura quizás más extravagante, y otras variantes más sobrias enfatizaban más la figura de la Iglesia, o la divinidad de Jesús. Esta actitud más sobria o crítica ante aquellos que pretendían defender la razonabilidad de la fe como una casi demostrabilidad sirvió en beneficio de la veracidad y la honestidad. Ciertamente estas opiniones presentaban problemas. Era obvio que identificar la Iglesia católica que conocemos con la Iglesia que Cristo instituyó no era tarea fácil y necesitaba conocimiento y técnica. Entonces ¿qué carácter tiene la certeza atribuida a la fe? «Los llamados preámbulos de la fe no podrían tener el tipo de certeza que *esta* tiene. Y si es menos, entonces ¿dónde está la racionalidad proclamada?». ⁸ Otro problema tenía que ver con la fe de los doctos y los sencillos, ¿aquellos que no conocen estos argumentos tienen un tipo de fe inferior a los doctos? Por otra parte, los que han estudiado ¿realmente conocen todas estas cosas? Ser racional en tener fe implicaba sostener la creencia de que el conocimiento estaba ahí para argumentar y demostrar la verdad de Dios, de Cristo y de la Iglesia, quizá repartido entre algunos expertos o al menos de manera teórica. Todo esto hacía problemáticas estas opiniones.

Anscombe describe brevemente estas discusiones y este modo de hacer apologética que fue empleado en el pasado y ya no se usa en las discusiones de su época. Esto, dice, «no necesariamente porque sean comunes mejores pensamientos sobre la fe; hay un vacío en donde estas ideas antes

⁷Cf. *ibíd.*, 12: «It was as if we were assured there was a chain of proof. First God. Then, the divinity of Jesus Christ. Then, *his* establishment of a church with a Pope at the head of it and with a teaching commission from him. This body was readily identifiable. Hence you could demonstrate the truth of what the Church taught»

⁸*ibíd.*, 114: «The so-called preambles of faith could not possibly have the sort of certainty that *it* had. And if less, then where was the vaunted rationality?»

fueron prominentes».⁹ Sin embargo opina que no hay que lamentar que estas opiniones hayan pasado, y añade:

Estas atribuían el carácter de 'racionalidad' por entero a lo que se llamaron los preámbulos y al paso de estos preámbulos a la fe misma. Pero tanto estos preámbulos como ese paso eran realmente una construcción 'ideal' [...] 'imaginaria', ciertamente soñada de acuerdo a prejuicios: esto es, prejuicios sobre qué es lo que es ser razonable en sostener una creencia.¹⁰

De acuerdo al objetivo trazado al inicio de su discusión, Anscombe busca presentar una descripción del carácter racional de la fe libre de estos prejuicios. En el centro de su propuesta está la comprensión de 'fe' como 'creer a x que p' y, partiendo de esto, el valor de los presupuestos involucrados en creer una comunicación. Comienza, entonces, proponiendo un ejemplo:

Recibes una carta de alguien que conoces, llamémosle Jones. En ella te dice que su esposa ha muerto. Tu le crees. Esto es, ahora crees que su esposa ha muerto porque le crees a él. Llamemos a esto justo como solía ser llamado, "fe humana". Este sentido de "fe" todavía ocurre en nuestro lenguaje. "Por qué", se le puede preguntar a alguien, "crees esto y aquello?", y podría responder "Lo tome en buena fe — fulano me dijo".¹¹

⁹ibíd.: «not necessarily because better thoughts about faith are now common; there is a vacuum where these ideas once were prominent»

¹⁰ibíd.: «They attached the character of 'rationality' entirely to what were called the preambles and to the passage from the preambles to faith itself. But both these preambles and that passage were in fact an 'ideal' construction [...] 'fanciful', indeed dreamed up according to prejudices: prejudices, that is, about what it is to be reasonable in holding a belief.»

¹¹ibíd.: «You receive a letter from someone you know, let's call him Jones. In it, he tells you that his wife has died. You believe him. That is, you now believe that his wife has died because you believe *him*. Let us call this just what it used to be called, "human faith". That sense of "faith" still occurs on our language. "Why", someone may be asked, "do you believe such-and-such?", and he may reply "I just took it on faith — so-and-so told me".»

Al especificar este uso de 'fe', Elizabeth busca justificar que la designación más adecuada para los llamados 'preámbulos' de la fe, al menos para parte de ellos, es 'presuposiciones'. En el ejemplo propuesto hay tres creencias implicadas con haberle creído a Jones, estas «tres convicciones o supuestos son, lógicamente, presuposiciones que *tú* tienes si tu creencia de que la esposa de Jones ha muerto es un caso de que crees a Jones».¹²

Al creerlo presupones primero que tu amigo Jones existe, segundo, que la carta viene verdaderamente de él, y tercero, que esto que crees es verdaderamente lo que la carta dice. Estas son presuposiciones tuyas, el que puedas llegar a creer la comunicación de la carta no presupone estas tres cosas de hecho, sino que tú crees estas tres cosas.

Ahora bien, 'fe' en la tradición en la que ese concepto se origina se refiere a 'fe divina' y significa 'creer a Dios'. Según esta acepción la fe es absolutamente cierta, puesto que es creer a Dios y, si las presuposiciones son ciertas, conlleva creer sobre los mejores fundamentos a uno habla con conocimiento perfecto. Lo problemático aquí sería en qué consiste creer a Dios, pero antes de indagar más sobre esto, Anscombe estudia con más detalle las presuposiciones relacionadas con creer a una persona humana.

Después de discutir cómo puede atribuírsele a la fe algún carácter de racionalidad y haberse decidido por valorar las convicciones implicadas en la certeza que depositamos en lo que creemos porque creemos a alguien, Anscombe ahora nos adentra en el análisis de estas presuposiciones y la utilidad que puedan tener para comprender el fenómeno de la fe.

¿Qué es creer a alguien? Anscombe vuelve a su ejemplo. Creer a Jones, que su esposa ha muerto, ¿significa que el hecho de que Jones me

¹²ibíd.: «three convictions or assumptions are, logically, pressupositions that *you* have if your belief that Jones' wife has died is a case of your believing Jones»

diga esto es la *causa* de mi creencia? o ¿significa que el hecho de que se comunique es mi *evidencia* para creer en la muerte de su esposa? ¿Esto sería creer a Jones? No del todo. Puesto que podría ser que la comunicación llame mi atención sobre la cuestión, pero llego a la creencia por mi propio juicio. O puedo tomar lo que me están diciendo y pensar que la persona que me habla me está engañando y a la misma vez está equivocada en lo que me dice, entonces podría decir que creo lo que me dice porque me lo ha dicho, pero no estaría creyendo a la persona. Entonces ¿creer a alguien significa creer que la persona cree lo que me está diciendo? Ordinariamente asumimos esto, pero incluso puede imaginarse el caso en el que alguien me dice algo que cree, pero yo sé que en el origen de su creencia hay una falsedad y por tanto creo lo contrario de lo que esta persona cree y me dice, entonces tampoco estaría creyendole a ella. Sin embargo, en el caso de creer a un maestro, un profesor de historia por ejemplo, sería suficiente para creerle a él que creas lo que dice porque lo ha dicho y piensas que no está mintiendo y piensas que lo que él cree es verdadero.

Estas dificultades no aparecen si se puede establecer con certeza que la persona conoce lo que dice y no miente, sin embargo el tema de creer a alguien no es asunto sencillo. Hay, además, otras preguntas relacionadas con las presuposiciones involucradas en creer a alguien. Al creer lo que dice la comunicación presupones que Jones existe, que escribió la carta y que esta dice lo que has llegado a creer. Pero estos son tus presupuestos y no son condiciones de hecho. ¿Qué se puede decir del caso en el que de hecho no existe la persona que se cree que es quien se comunica? ¿Se puede decir que se está creyendo a Jones si es el caso que de hecho no existe? Si insistiéramos en decir que no se está creyendo en la persona que no existe, afirma Anscombe, «te estarías privando de la mejor manera de describir esta

situación: “le creyó a esta persona no existente”». ¹³ De un antiguo que creyó en el oráculo del dios Apolo, por ejemplo, se puede decir efectivamente que creyó en Apolo — que no existe. Lo mismo se podría decir del caso en el que de hecho existe la persona, pero esta comunicación que se cree que viene de ella no proviene de ella de hecho.

Dos elementos adicionales son destacados por Anscombe acerca de las presuposiciones. Primero comenta que «las presuposiciones de la fe no son ellas mismas parte del contenido de lo que en un sentido estricto es creído por la fe». ¹⁴ En segundo lugar explica que hay también una «diferencia entre las presuposiciones de creer a *N* y creer esto o aquello como viniendo de *N*. Las “pre-suposiciones” no tienen que ser creencias temporalmente previas.». ¹⁵ Elizabeth ilustra esto imaginando el caso en el que la carta dijera que viene de alguien: “Esta es una carta de tu viejo amigo Jones”, y al leerla se ponga en duda esta afirmación, o incluso no se ponga en duda sino que se lea acríticamente, sin pensar en ello, entonces se cree lo que dice la carta, pero no se está contando con la credibilidad de Jones como garantía de que la carta viene de él, se tiene en cuenta lo que la carta dice, incluido el que viene de él, pero no se le está creyendo a él y en este sentido las presuposiciones y el contenido de lo que es la fe propiamente son distintos. Otra ilustración puede ser el caso en el que no se tiene un conocimiento previo de la persona que se comunica: “Esto es de parte de un amigo desconocido — llámame *N*”. Imaginemos un prisionero que recibe una comunicación de esta naturaleza y en ella se le ofrecen ayudas para sus necesidades, no sabe si son genuinas, pero responde a la comunicación y recibe las ayudas prometidas. Este prisionero

¹³ibíd., 117: «you will deprive yourself of the best way of describing his situation: “he believed this non-existent person”»

¹⁴ibíd.: «the presuppositions of faith are not themselves part of the content of what in a narrow sense is believed by faith»

¹⁵ibíd., 118: «difference between presuppositions of believing *N* and believing such-and-such as coming from *N*. “Pre-suppositions” don’t have to be temporarily prior beliefs»

recibe otras comunicaciones que parecen ser de la misma persona y estas contienen nueva información. Al creer esta información el prisionero cree a *N*, pero su creencia en que *N* existe y que las cartas vienen de él no son creer algo apoyándose en que *N* lo ha dicho. Es en este sentido que «las creencias que *son* casos de creer a *N* y la creencia de que *N* existe son lógicamente diferentes».¹⁶

En todos estos ejemplos Anscombe ha recurrido a comunicaciones entre personas humanas. ¿Qué se puede decir del caso en que la comunicación viene de Dios? «Suarez dijo que en cada revelación Dios revela que Él revela»¹⁷ y esto es como decir «en cada pedazo de información *N* está también declarando (implícita o explícitamente, no importa como) que está dando información al prisionero».¹⁸ Y aquí hay una dificultad central en el asunto de la fe:

En todos los otros casos que hemos estado considerando, puede ser aclarado *qué* es que alguien crea a alguien. Pero ¿qué puede significar “creer a Dios”? ¿Podría un hombre docto e inteligente informarme sobre la autoridad de su conocimiento, que la evidencia es que Dios ha hablado? No. El único uso posible para un hombre docto e inteligente es como *causa removens prohibens*. Hay grandes obstáculos en la opinion aceptada en mi época y en sus característicos modos de pensar, y alguien con inteligencia y conocimiento podría ser capaz de disolverlos.¹⁹

¹⁶ibíd.: «the beliefs which *are* cases of believing *N* and the belief that *N* exists are logically different»

¹⁷ibíd.: «Suarez said that in every revelation God reveals that he reveals»

¹⁸ibíd.: «in every bit of information *N* is also claiming (implicitly or explicitly, it doesn't matter which) that he is giving the prisoner information»

¹⁹ibíd.: «In all other cases we have been considering, it can be made clear *what* it is for someone to believe someone. But what can it mean “to believe God”? Could a learned clever man inform me on the authority of his learning, that the evidence is that God has spoken? No. The only possible use of a learned clever man is as a *causa removens prohibens*. There are gross obstacles in the received opinion of my time and in its characteristic ways of thinking, and someone learned and

Con esto llegamos al tercer esfuerzo de Anscombe por arrojar luz sobre este tema. ¿Qué estamos creyendo cuando creemos que Dios ha hablado? Para hablar sobre esto Elizabeth recurre a una noción rabínica llamada *Bath Qol* o la 'hija de la voz':

Escuchas una oración mientras que estás en medio de una muchedumbre — algunas palabras de entre lo que alguien está diciendo: saltan hacia ti, 'hablan a tu condición'. Así había un hombre que entre la muchedumbre escuchó una mujer que estaba diciendo "¿Por qué estas desperdiciando tu tiempo?" Había estado vacilando, ignorando la cuestión de hacerse católico. La voz le golpeó en el corazón y actuó en obediencia a ella. Ahora, él no tenía que suponer, ni de hecho supuso, que este comentario no fuera hecho en el curso de alguna conversación entre la mujer y su acompañante, la cuál no tenía nada que ver con él. Lo mismo ocurrió a San Agustín, al escuchar el grito del niño "Tolle lege".²⁰

Ahora bien, todavía hace falta una aclaración adicional respecto de qué significa decir que se cree que Dios habla. En los ejemplos anteriores estaba claro qué significa para alguien que "cree a X" el que "X está hablando". Incluso en el caso de que no exista. Pero no es claro qué es que Dios sea el que hable. Aquí, entender deidad como el objeto de adoración no es útil puesto que habría que definir adoración como el honor ofrecido a una deidad. En este sentido por 'Dios' Anscombe no se refiere al objeto de esta o aquella

clever may be able to dissolve these.»

²⁰ibíd., 118–119: «You hear a sentence as you stand in a crowd—a few words out of what someone is saying perhaps: it leaps at you, it 'speaks to your condition'. Thus there was a man standing in a crowd and he heard a woman saying "Why are you wasting your time?" He had been dithering about, putting off the question of becoming a Catholic. The voice struck him to the heart and he acted in obedience to it. Now, he did not have to suppose, nor did he suppose, that that remark was not made in the course of some exchange between the woman and her companion, which had nothing to do with him. But he believed that God had spoken to him in that voice. The same thing happened to St Augustine, hearing the child's cry, "Tolle lege".»

adoración; 'Dios' no es un nombre propio, sino una 'descripción definitiva' en el sentido técnico. Es decir es equivalente a 'el uno y único dios verdadero'. Un ateo cree que Dios está entre los dioses que no son dioses, pero podría entender la identidad de 'Dios' con 'el uno y único dios'. En este sentido decir que Dios es el dios de Israel es decir lo que Israel ha adorado como dios es 'el uno y único dios verdadero'. Esto podría ser afirmado o negado por alguien incluso que considerara que esa expresión es vacía o no se refiere a nada.

Con esto, Anscombe llega a una descripción conclusiva:

Y entonces podemos decir esto: la suposición de que alguien tiene fe es la suposición de que cree que algo —puede ser una voz, puede ser algo que ha aprendido— viene como una palabra de Dios. Fe es entonces la creencia que otorga a esa palabra.²¹

Esto puede ser entendido por alguien que no tiene fe, sea que su actitud ante este fenómeno sea de reverencia, indiferencia u hostilidad. Esto además puede ser dicho en términos generales sobre el fenómeno de la fe. En el caso específico del que cree en Cristo: «el cristiano añade que esta creencia es en ocasiones la verdad, y esta creencia consecuente es solo lo que *él* entiende por fe».²²

3.1.7 What is it to believe someone? (1979)

What is it to believe someone? fue originalmente publicado en 1979 en *Rationality and Religious Belief* junto a otros siete ensayos. Sobre esta colección, editada por C. F. Delaney, el comentario escrito por Robert Masson

²¹ibíd., 119–120: «And so we can say this: the supposition that someone has faith is the supposition that he believes that something —it may be a voice, it may be something he has been taught— comes as a word from God. Faith is then the belief he accords to that word.»

²²ibíd., 120: «the Christian adds that such a belief is sometimes the truth, and that the consequent belief is only then what *he* means by faith»

para la revista *Horizon* tenía esto que decir:

Delaney promete que los ocho ensayos originales que ha agrupado [...] contribuyen a la discusión en curso en la filosofía de la religión básicamente de dos maneras: demuestran que la cuestión acerca de la racionalidad del creer religioso es “tanto sobre racionalidad como sobre religión,” y muestran por qué las personas que proponen esta pregunta deben examinar la religión “concretamente como una práctica humana más que abstractamente como un sistema de proposiciones”.²³

En su ensayo, Anscombe considera el papel que la ‘fe humana’ juega en nuestro conocimiento y «Este problema, acerca de qué es creer a *alguien*, que hacemos todo el tiempo, es obviamente uno que es interesante independientemente de las preguntas que tienen que ver con la fe divina».²⁴

Anscombe comienza su análisis con una sugerencia algo extraña. Propone un escenario construido según un patrón argumento²⁵ que tiene la peculiaridad de que la conjunción de sus premisas no es suficiente para justificar la creencia expresada en la conclusión y, por tanto, no puede ser valorada como conocimiento o juicio razonable si no se tiene en cuenta otro fundamento externo. Dicho de otra manera, el escenario es una ilustración de un caso en el que la creencia depositada en lo que alguien dice no tiene como fundamento la

²³R. MASSON, «Rationality and Religious Belief. Edited by C. F. Delaney. Notre Dame», en: *Horizons* 8.2 (1981), 440-441, 440: «Delaney promises that the eight original essays he has collected [...] contribute to the ongoing discussion in the philosophy of religion in basically two ways: they demonstrate that the question about the rationality of religious belief is “as much about rationality as about religion,” and they show why people raising this question ought to examine religion “concretely as a human practice rather than abstractly as a system of propositions”»

²⁴M. GEACH y L. GORMALLY, (eds.), *Faith in a Hard Ground*, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008), xvii: «This problem, of what it is to believe *someone*, which we do all the time, is obviously one which is interesting independently of questions having to do with divine faith»

²⁵El patrón de argumento al que aquí se refiere es estudiado con más detalle por Anscombe en “On a Queer Pattern of Argument”, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015), 299-312.

combinación de las premisas, sino un elemento o circunstancia externa. En la escena cada premisa aparece atribuida a una persona distinta y la conclusión a un cuarto personaje, el pequeño relato aparece como sigue:

Había tres hombres, *A*, *B* y *C*, hablando en cierta aldea. *A* dijo: “Si ese árbol cae, interrumpirá el paso por el camino durante mucho tiempo.” “No será así si hay una máquina para remover árboles funcionando”, dijo *B*. *C* destacó: “*Habr*á una, si el árbol no cae.” El famoso sofista Eutidemo, un extraño en el lugar, estaba escuchando. Inmediatamente dijo: “Les creo a todos. Así que infiero que el árbol caerá e interrumpirá el paso por el camino.”²⁶

¿En qué está mal Eutidemo? Si se evalúa la lógica del argumento no aparece ninguna contradicción, sin embargo hay algo extraño en la afirmación “les creo a todos”. Si la lógica del argumento parece permitir que la inferencia de Eutidemo sea posible, ¿por qué suena tan extraña la posibilidad de que les crea a todos y juzgue esa conclusión?

Pero antes, sin embargo, quizás surge la inquietud: ¿creer a alguien?, ¿acaso no hacemos eso todo el tiempo?, ¿merece la pena atender esta cuestión filosóficamente? Anscombe piensa que sí, y espera mostrar que es un tema de gran importancia para la vida y la filosofía y que además representa suficiente dificultad como para merecer investigación filosófica.

Elizabeth desarrollará su ensayo como una investigación sobre la expresión “creer a *x* que *p*”. Antes de la investigación propone dos nociones a modo de preámbulo. En primer lugar plantea: «Si las palabras siempre guardaran sus antiguos valores, podría haber llamado mi tema ‘Fe’. Este corto término

²⁶ ANSCOMBE, “What Is It to Believe Someone?”, 1: «There were three men, *A*, *B* and *C*, talking in a certain village. *A* said “If that tree falls down, it’ll block the road for a long time.” “That’s not so if there’s a tree-clearing machine working”, said *B*. *C* remarked “There *will* be one, if the tree doesn’t fall down.” The famous sophist Euthydemus, a stranger in the place, was listening. He immediately said “I believe you all. So I infer that the tree will fall and the road will be blocked.”»

ha sido usado en el pasado justo con este significado, el de creer a alguien».²⁷ Con esto Anscombe no pretende simplemente rescatar esta antigua acepción del término, sino que al hacer referencia a este modo de hablar establece varias conexiones entre lo que la fe implica y lo que es creer a alguien o el uso de la expresión 'creer' con un objeto personal. Trata la expresión como 'fe humana'. Esto también tiene como consecuencia que tanto el análisis de la 'fe divina' se ve enriquecido por la comprensión sobre lo que significa creer a alguien, como que el análisis de lo que significa creer a alguien se beneficia del uso que hacemos de la expresión 'fe'. En este punto Elizabeth insiste. La discusión sobre la fe divina pierde mucho cuando se abandona esta acepción del término como creer a Dios. «En esta época», dice, «se usa para decir básicamente lo mismo que 'religión' o posiblemente 'creencia religiosa'. Así creer en Dios se llamaría ahora generalmente 'fe' — creer en Dios del todo, no creer que Dios nos ayuda por ejemplo».²⁸ La consecuencia es que se ha perdido cierta riqueza: «Esto es una gran lástima. Ha tenido un efecto desagradable en el pensamiento sobre la religión. La asombrosa idea de que existe tal cosa como *creer a Dios* se ha perdido de vista.»²⁹

Otra consecuencia de esta relación de nociones está en la distinción que permite hacer respecto de "creer que *N* existe". Esta creencia con Dios como objeto no podría ser llamada 'fe divina'. Si se entiende fe como "creer a *x* que *p*" esto puede ser visto claramente, sería extraño decir que creemos a *N* que *N* existe. Creer en la existencia de alguien y creerle sobre algo que me comunica son dos modos distintos de creer. La creencia en la existencia

²⁷ibíd.: «If words always kept their old values, I might have called my subject 'Faith'. That short term has in the past been used in just this meaning, of believing someone»

²⁸ibíd.: «Nowadays it is used to mean much the same thing as 'religion' or possibly 'religious belief'. Thus belief in God would now generally be called 'faith' — belief in God at all, not belief that God will help one for example.»

²⁹ibíd.: «This is a great pity. It has had a disgusting effect on thought about religion. The astounding idea that there should be such a thing as *believing God* has been lost sight of.»

de alguien que se comunica tiene que ver con aceptar la comunicación como aquello que pretende ser: una comunicación de *N*. La creencia en lo comunicado sería entonces creer a *N* que *p*.

La segunda idea que se presenta en el preámbulo tiene que ver con la pregunta “¿Cómo accedemos a una idea del mundo más allá de nuestra experiencia personal?” Hume diría que el puente que permite nuestro contacto con la realidad más allá de nuestra experiencia es la relación causa-y-efecto.³⁰ Inferimos las causas desde sus efectos porque estamos acostumbrados a ver que causa y efecto van juntas. Estas causas inferidas las verificamos en la percepción inmediata de nuestra memoria o nuestros sentidos, o por medio de la inferencia de otras causas verificadas del mismo modo.³¹ Hume entonces propone que la relación entre el testimonio y la verdad es de la misma clase, inferimos la verdad del testimonio porque estamos acostumbrados a que vayan juntas.³²

Anscombe tacha de absurda esta visión del rol del testimonio en el conocimiento humano y le parece que «el misterio es cómo Hume la pudo haber llegado a sostener».³³ Entonces explica:

Hemos de reconocer al testimonio como el que nos da nuestro mundo más grande en no menor grado, o incluso en un grado mayor, que la relación de causa y efecto; y creerlo es bastante distinto en su estructura al creer en causas y efectos. Tampoco lo que el testimonio nos da

³⁰Cf. *ibíd.*, 3: «Hume thought that the idea of cause-and-effect was the bridge enabling us to reach any idea of a world beyond personal experience»

³¹Cf. G. E. M. ANSCOMBE, “Hume and Julius Caesar”, en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 87: «For Hume, the relation of cause and effect is the only bridge by which to reach belief in matters beyond our present impressions or memories.»

³²Cf. ANSCOMBE, “What Is It to Believe Someone?”, 3:« We believe in a cause, he thought, because we perceive the effect and cause and effect have been found to always go together. Similarly we believe in the truth of testimony because we perceive the testimony and we have (well! often have) found testimony and truth to go together!»

³³Cf. *ibíd.*: «the mystery is how Hume could ever have entertained it»

es una parte completamente desprendible, como el borde de grasa en un pedazo de filete. Es más bien como las manchas y rayas de grasa que están distribuidas a través de la buena carne; aunque hay nudos de pura grasa también³⁴

Elizabeth considera que la mayor parte de nuestro conocimiento de la realidad está apoyado en la creencia que tenemos en las cosas que se nos han enseñado o dicho. Estas creencias, maduras a lo largo del tiempo, van componiendo una imagen del mundo y un sistema de conocimiento. Para ella, la investigación acerca de 'creer a alguien' no solo es del interés de la teología o de la filosofía de la religión, sino de enorme importancia para la teoría del conocimiento.

Con esto ya estamos a la puerta de la investigación de Elizabeth. El objetivo propuesto es profundizar en una descripción más acertada sobre la 'estructura del creer en el testimonio' como distinta de la inadecuada relación causa y efecto. Esta descripción será un análisis de "creer a x que p" entendido como 'fe humana'.

«Si me dijeras 'Napoleón perdió la batalla de Waterloo' y te digo 'te creo' sería una broma».³⁵ De primera impresión "creer a x que p" parece que significa simplemente creer lo que alguien me dice, o creer que lo que me dice es verdadero. Sin embargo esto no es suficiente. Puede ser que ya crea lo que alguien me venga a decir. Puede ser que la comunicación suscite que forme mi propio juicio acerca de la verdad comunicada, pero aquí no podría decir que estoy creyendo al que comunica o que estoy contando con él para

³⁴ibíd.: «We must acknowledge testimony as giving us our larger world in no smaller degree, or even in a greater degree, than the relation of cause and effect; and believing it is quite dissimilar in structure from belief in causes and effects. Nor is what testimony gives us entirely a detachable part, like the thick fringe of fat on a chunk of steak. It is more like the flecks and streaks of fat that are distributed through good meat; though there are lumps of pure fat as well»

³⁵ibíd., 4: «If you tell me 'Napoleon lost the battle of Waterloo' and I say 'I believe you' that is a joke»

mi creer que p .

¿Entonces creer a alguien es creer algo apoyado en el hecho de que lo ha dicho? «Puede que se le pregunte a un testigo ‘¿Por qué pensó que aquel hombre se estaba muriendo?’ y que este responda ‘Porque el doctor me lo dijo’ [...] ‘no me hice ninguna opinión propia—yo solo creí al doctor’».³⁶ Este puede ser un ejemplo de contar con x para la verdad de p . Esto, sin embargo, tampoco parece ser suficiente. Puedo imaginar el caso en el que esté convencido de que alguien a la vez cree lo opuesto a la verdad de p y quiera mentirme. Según este cálculo podría decir que creo en lo que ha dicho por el hecho de que me lo ha dicho, pero no estaría diciendo que le creo a él.

¿Qué se puede decir del “les creo a todos” de Eutidemo en la cuestión preliminar? Anscombe juzga que la exclamación no expresa simplemente una opinión apresurada o excesiva credulidad, sino más bien suena a locura.³⁷ Eutidemo no puede estar diciendo la verdad cuando dice que les cree a todos. La expresión de C da pertinencia a lo que dice B , y la manera natural de entender lo que dice B es como arrojando duda sobre lo que A ha dicho. ¿Se puede pensar que A todavía cree lo que ha dicho inicialmente? ¿Eutidemo puede creer a A sin saber cuál es su reacción a lo que B y C han dicho? Entonces Anscombe concluye, «Para creer a N uno debe creer que N mismo cree lo que está diciendo».³⁸ Creer a N sin saber si N cree lo que dice le suena a Elizabeth como una locura.

En este punto Anscombe fija su atención en las otras creencias involucradas en el ‘creer a x que p ’. Para esto trae nuestra atención sobre el hecho

³⁶ibíd.: «A witness might be asked ‘Why did you think the man was dying?’ and reply ‘Because the doctor told me’ [...] If asked further what his own judgement was, he may reply ‘I had no opinion of my own—I just believed the doctor’»

³⁷Cf. ibíd., 5: «*insane* is just what Euthydemus’ remark is and sounds—it is not, for example, like the expression of a somewhat rash opinion, or of excessive credulity.»

³⁸ibíd.: «To believe N one must believe that N himself believes what he is saying»

de que con frecuencia lo que tenemos ante nosotros es la comunicación y no al que habla, como cuando leemos un libro. Si se tiene esto en cuenta también, es posible ver mejor cómo 'creer a x que p ' conlleva otras creencias. Estas son presuposiciones relacionadas con la comunicación y en circunstancias ordinarias no tienen por qué ser dudosas, pero están implicadas en el llegar a plantearse si creer o no ante una comunicación recibida.

En primer lugar, si se cree a alguien, tiene que ser el caso que se cree que una comunicación es de alguien.³⁹ Esta presuposición no parece tan problemática si se piensa en las ocasiones en las que creemos a alguien que es percibido. Aquí resulta útil la consideración de los casos en los que recibimos la comunicación sin que esté presente el que habla.⁴⁰ Al respecto, podríamos imaginar una situación problemática. Supongamos que alguien recibe una carta en la que el autor no es el comunicador ostensible o aparente, es decir, quien firma la carta no es quien la ha escrito. ¿Se puede decir que el que recibe la carta cree o des cree al autor o al comunicador ostensible? Creer al autor, afirma Anscombe, conlleva un tipo de juicio y especulación que no son mediaciones ordinarias en el creer a alguien.⁴¹ Para decir que creo al autor tendría que discernir que la comunicación que viene bajo otro nombre es realmente de esta otra persona que además me quiere decir esto.

Acercas de la posibilidad de decir que se cree al comunicador ostensible Anscombe distingue entre un comunicador ostensible que exista o no. Ante una comunicación que viene de parte de un comunicador aparente que no existe, alguien puede responder diciendo que cree o des cree al comunicador aparente, pero la decisión de decir esto —dice Anscombe— «es una decisión

³⁹Cf. *ibíd.*, 6: «further beliefs that are involved in believing someone. First of all, it must be the case that you believe that something is a communication from him (or 'from someone')»

⁴⁰Cf. *ibíd.*, 5: «often all we have is the communication without the speaker»

⁴¹Cf. *ibíd.*, 7: «This case, where there is intervening judgement and speculation, should alert us to the fact that in the most ordinary cases of believing someone there is no such mediation.»

de dar a estos verbos un uso 'intencional', como el verbo 'ir tras'.⁴² Esto lo ilustra añadiendo:

Y así uno podría hablar de alguien en cuanto que cree al dios (Apolo, digamos), cuando consultó el oráculo del dios — sin que por esto uno estuviera implicando que uno mismo cree en la existencia del dios. Todo lo que queremos es que necesitamos saber lo que se denomina que el dios le diga algo.⁴³

'Creer' usado aquí intencionalmente viene a decir que se busca o se desea creer a x (Apolo en este caso) cuando se recibe aquello que alguien entiende como una comunicación suya.

En el caso de que el comunicador aparente sí exista, la noción de creerle manifiesta una cierta oscilación que depende de que la expresión 'creer' se use en primera, segunda o tercera persona. Una tercera persona podría decir que "aquel, pensando que *N* dijo esto, le creyó", o el comunicador aparente puede decir "veo que pensaste que fui yo quien dijo esto y me creíste", sin embargo, si el que ha recibido la comunicación dijera "naturalmente te creí", el comunicador aparente podría contestar "ya que no lo he dicho yo, no me estabas creyendo a mí".

⁴²ibíd.: «is a decision to give those verbs an 'intentional' use like the verb 'to look for'». Anscombe propone que un verbo es usado intencionalmente cuando tiene como objeto directo un 'objeto intencional' ('objeto' no en el sentido material, sino de finalidad) en: G. E. M. ANSCOMBE, "The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature", en: *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, vol. 2, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 3-20, 9, lo describe como sigue: «We must ask: does any phrase that gives the direct object of an intentional verb in a sentence necessarily give an intentional object? No. Consider: "These people worship Ombola; that is to say, they worship a mere hunk of wood." (cf. "They worship sticks and stones.") Or "They worship the sun, that is, they worship what is nothing but a great mass of frightfully hot stuff." The worshippers themselves will not acknowledge the descriptions. Their idol is for them a divinized piece of wood, one that is somehow also a god; and similarly for the sun. An intentional object is given by a word or a phrase which gives a *description under which*.».

⁴³ANSCOMBE, "What Is It to Believe Someone?", 7: «And so we might speak of someone as believing the god (Apollo, say), when he consulted the oracle of the god – without thereby implying that one believed in the existence of the god oneself. All we want is that we should know what is called the god's telling him something»

Estas consideraciones llevan a Anscombe a distinguir entre el que habla en una comunicación y el productor inmediato de la comunicación. Este puede ser cualquiera que pase hacia adelante alguna comunicación, un maestro o mensajero, o un interprete o traductor; este es «el productor inmediato de aquello que se entiende, o incluye una reclamación interna de ser entendido como una comunicación de *NN*».⁴⁴ Si digo que creo a un intérprete estoy afirmando que creo lo que ha dicho su principal, y mi contar con el intérprete consiste en la creencia de que ha reproducido lo que aquel ha dicho. En este sentido al intérprete no le falta rectitud si dice algo que no es verdadero pero no ha representado falsamente lo que ha dicho su principal. Por el contrario, al maestro sí le faltaría rectitud si lo que dice no es verdadero. Cuando se cree al maestro, aún en el caso que no sea de ninguna manera autoridad original de lo que comunica, se le cree a él sobre lo que transmite. Para Anscombe no es necesario que cuando se cree a alguien se le trate como una autoridad original.⁴⁵ En esto el ejemplo del maestro como distinto del intérprete es ilustrativo. Un maestro puede conocer lo que enseña porque lo ha recibido de alguna tradición de información y al transmitir lo que enseña se le está creyendo a él.

Asoma aquí otro aspecto relacionado con esta presuposición. Al creer que una comunicación es de alguien se cree a una persona que puede tener distintos grados de autoridad sobre lo que dice. El maestro del que se ha hablado antes podría afirmar “Leonardo da Vinci dibujó diseños para una máquina voladora” y en esto no es para nada una autoridad original.⁴⁶ Conoce esto porque lo ha escuchado, incluso si ha visto los diseños. Aún cuando los

⁴⁴ibíd., 8: «we can speak of the immediate producer of what is taken, or makes an internal claim to be taken, as a communication from *NN*»

⁴⁵Cf. ibíd., 5: «To believe a person is not necessarily to treat him as an original authority»

⁴⁶Cf. ibíd., 6: «he may not be an original authority at all, as if he says that Leonardo made drawings fo a flying machine. In this latter case he almost certainly knows it from having been told, even if he's seen the drawings.»

hubiera descubierto él mismo, tendría que haber contado con alguna información recibida de que esos diseños que ve son de Leonardo. En este caso sí sería una autoridad original en notar que estos diseños que ha escuchado que son de Leonardo son de máquinas voladoras. Anscombe explica la distinción diciendo:

[Alguien] es *una* autoridad original en aquello que él mismo ha hecho y visto y oído: digo *una* autoridad original porque solo quiero decir que él mismo sí contribuye algo, es algún tipo de testigo por ejemplo, en lugar de alguien que solo transmite información recibida. Pero su informe de aquello de lo que es testigo es con frecuencia [...] fuertemente influenciado o más bien casi del todo formado por la información que *él* ha recibido⁴⁷

Además de ser *una* autoridad original sobre algún hecho, una persona puede ser una autoridad *totalmente* original. Si la distinción entre alguien que no es una autoridad original y alguien que sí lo es ha sido descrita como la contribución de algo propio que junto con la información recibida permite construir un informe, lo particular de una autoridad totalmente original es que no se apoya en ninguna información recibida para construir su informe de los hechos. Anscombe no entiende el lenguaje como información recibida. Pone como ejemplo de informe de una autoridad totalmente original a alguien que dice “esta mañana comí una manzana” y dice:

si él está en la situación usual entre nosotros, sabe lo que una manzana es — es decir, puede reconocer una. Así que aún cuando se le ha ‘enseñado el concepto’ al aprender a usar el lenguaje en la vida

⁴⁷ *ibíd.*, 5: «He is *an* original authority on what he himself has done and seen and heard: I say *an* original authority because I only mean that he does himself contribute something, e.g. is in some sort a witness, as opposed to one who only transmits information received. But his account of what he is a witness to is very often [...] heavily affected or rather all but completely formed by what information *he* had received.»

ordinaria, no cuento esto como un caso de depender en información recibida.⁴⁸

Hasta aquí se ha visto que el 'creer a x que p ' implica otras creencias que son presuposiciones a la pregunta sobre si se cree o se descree a alguien y se ha descrito lo que tiene que ver con la creencia de que una comunicación viene de alguien. Anscombe examina otras presuposiciones más. También tiene que ser el caso que creamos que por la comunicación, la persona que habla quiere decir *esto*. En situaciones ordinarias no es difícil distinguir si alguien está diciendo o escribiendo algún lenguaje. Sin embargo, aún cuando el que habla use palabras que puedo 'hacer más' y creer simplemente las palabras que dice, aquí queda espacio para decir que hay una creencia adicional de que se ha dicho 'tal cosa' en la comunicación. Elaboramos en aquello que hemos creído y usamos otras palabras distintas, nuestras creencias no están atadas a palabras específicas. También podríamos pensar que alguien diga que cree *esto* porque 'cree a x ' y que se le cuestione su creencia preguntando "¿qué tomaste como x diciéndote eso?".⁴⁹

Otra presuposición sería que se cree que la comunicación está *dirigida* a alguien, aunque sea "a quien lea esto" o "a quien pueda interesar". Esta creencia se podría problematizar pensando en algún caso que alguien reciba una comunicación con otro destinatario, ¿estaría creyendo al que se comunica?. Anscombe opina que en un sentido extendido o reducido y considera que el tema parece de poca importancia.

Una persona a quien se dirige una comunicación puede *fallar en creerla* si no nota la comunicación, o si notándola no la interpreta como lenguaje, o

⁴⁸ibíd., 6: «if he is in the situation usual among us, he knows what an apple is — i.e. can recognise one. So though he was 'taught the concept' in learning to use language in everyday life, I do not count that as a case of reliance on information received.»

⁴⁹Cf. ibíd., 8: «So when someone says that he believes such-and-such because he believes *NN*, we may say 'We suspect a misunderstanding. What did you take as *NN*'s telling you that?'»

si notándola como lenguaje no la toma como dirigida hacia ella; o puede que crea todo esto, pero lo interprete incorrectamente, o puede que lo interprete bien pero no crea que viene realmente de *N*. En este tipo de casos la persona no ha descreído, sino que no ha llegado a estar en la situación de plantearse esa pregunta. Para poder llegar a preguntar si alguien ‘cree a *x* que *p*’ habría que excluir o asumir como excluidos todos los casos en los que estas otras presuposiciones no se han cumplido. En los casos en los que todos estos presupuestos no presentan problema o duda, llegamos a estar en la situación que Anscombe describe a modo de conclusión:

Supongamos que todas la presuposiciones están dadas. *A* está entonces en la situación —muy común— donde surge la pregunta sobre si creer o dudar (suspender el juicio ante) *NN*. Sin confusión por todas las preguntas que surgen por las presuposiciones, podemos ver que creer a alguien (en el caso particular) es confiar en él para la verdad — en el caso particular.⁵⁰

Que ‘*A* crea a *N* que *p*’ implica que *A* cree que en una comunicación, que puede venir de un productor inmediato, *N* es el que habla y lo que dice es *p* y esta comunicación está dirigida hacia *A*; entonces *A*, creyendo que *N* cree que *p*, confía en *N* sobre la verdad de *p*.

Anscombe termina con una cuestión que deja abierta. Tiene que ver con uno de los ejemplos relacionados con creer que la comunicación viene de alguien. Allí proponía imaginar el caso en el que estuviéramos convencidos de que alguien viene a decirnos lo que cree que es falso, pero a la vez sabemos que lo que cree es lo contrario a la verdad. Al decir lo que cree que es falso

⁵⁰ibíd., 9: «Let us suppose that all the presuppositions are in. *A* is then in the situation —a very normal one— where the question arises of believing or doubting (suspending judgement in face of) *NN*. Unconfused by all the questions that arise because of the presuppositions, we can see that believing someone (in the particular case) is trusting him for the truth — in the particular case.»

estaría afirmando la verdad. En ese caso, afirmaba Anscombe, podría decir que creo en lo que dice y además creo porque lo dice, pero no le creo a él. Se podría preguntar ¿cuál es la diferencia entre llegar a la creencia de p porque alguien que está en lo correcto y es veraz me lo ha dicho, y llegar a la misma creencia porque me lo ha dicho alguien que está equivocado y miente? Ambos casos parecen implicar un cálculo, en uno se calcula que está en lo correcto y es veraz y en el otro se calcula que está equivocado y miente. ¿Por qué estamos dispuestos a decir que creemos al que habla solo en el caso en que esté en lo correcto y sea veraz? ¿Acaso no llevan ambos casos a la misma creencia que p ?

Aquí Anscombe percibe que hay más que decir sobre la prioridad que damos a la rectitud y la veracidad en la dinámica de creer lo que se nos dice sobre la realidad.

3.2 La categoría de testimonio como objeto de estudio en el pensamiento de Anscombe

3.2.1 ¿Cuál es el valor epistemológico del testimonio?

Creer y Conocer, de Francisco Conesa, es una investigación sobre el valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica. En su estudio, Conesa sitúa a Anscombe entre los autores que «entienden la fe primordialmente como un saber por testimonio.»⁵¹ El análisis que el autor ofrece como fundamento para este modo de entender la perspectiva de Anscombe se enfoca en dos puntos. El primero es que para Anscombe el significado de la palabra 'fe' es 'creer a Dios'. Conesa resume este punto refiriéndose a la discusión del artículo *Faith*:

⁵¹F. CONESA, *Creer y Conocer. El Valor Cognoscitivo de la Fe en la Filosofía Analítica*, (Navarra 1994), 84

«En la tradición donde el concepto tiene su origen, *fe* es una abreviación de *fe divina* y significa *creer a Dios*». Y ¿qué puede significar *creer a Dios*? Todos los casos de «creer a “x”» suponen que “x” habla. Que alguien tiene *fe* quiere decir que cree que algo es palabra de Dios: «*fe* es la creencia que él presta a esa palabra».⁵²

El segundo tema que compone la explicación de Conesa es del artículo *Hume and Julius Caesar*:

Creer en el testimonio es muy distinto de creer en causas y efectos. Este punto es desarrollado por la filósofa al estudiar el conocimiento histórico: «Creer en un relato histórico es absolutamente creer que ha habido una cadena de tradición de relatos y documentos que llega hasta el conocimiento contemporáneo; no es creer en los hechos históricos mediante una inferencia que vaya siguiendo cada nudo de esa cadena».⁵³

Desde el punto de vista de Conesa, este modo de entender ‘fe’, como ‘saber por testimonio’, sirve para caracterizar el valor cognoscitivo que tienen las creencias que se sostienen sobre el fundamento de la fe. Su propuesta es que:

Desde esta perspectiva comprendemos el valor epistemológico de la fe religiosa, que consiste en *creer a Dios*. Ella forma parte de ese conocimiento que depende del testimonio de otros. En este caso, además, creemos a alguien que conoce. Entonces es claro que accedemos a su conocimiento.⁵⁴

Aquí el autor afirma que el valor epistemológico que tiene la fe es el del ‘saber

⁵²ibíd., 87–88

⁵³ibíd., 88

⁵⁴ibíd.

por testimonio', y en pocas palabras describe el valor epistemológico de este saber como el conocimiento al que accedemos cuando creemos a alguien que conoce, en este caso a Dios. En este apartado veremos con más detalle cómo Anscombe describe el valor epistemológico de estas creencias que sostenemos por el testimonio que hemos recibido. Las dos cuestiones que Conesa tiene en cuenta al valorar el pensamiento de Elizabeth nos servirán como marco de referencia para esta discusión.

a) La 'estructura' de creer en el testimonio

Mary Geach, hija de Anscombe, cuenta una anécdota que le escuchó a su madre; cuando Elizabeth estaba en sus estudios universitarios se topó con un pasaje de Russell en su comentario de Leibniz que sostenía que un argumento construido desde los datos del mundo no sería válido para afirmar la existencia de Dios, pues no es posible deducir una conclusión necesaria desde una premisa contingente. En ese momento Anscombe no sabía qué hay de equivocado en la noción de que las necesidades solamente pueden ser deducidas de premisas necesarias, sin embargo, sí sabía que el negar la posibilidad de conocer de la existencia de Dios por medio de las cosas creadas a la luz de la razón era negar una doctrina de fe definida por la enseñanza de la Iglesia. Deidió, entonces, ir a una iglesia y hacer un acto de fe. Más tarde en su carrera filosófica llegó a ver cómo argumentar que pueden deducirse conclusiones necesarias de premisas contingentes, pero en aquel momento su acto de fe le evitó caer en un error.

Mary destaca un aspecto interesante de esta anécdota: «La fe, [...] es creer a Dios, y esta historia muestra cuán pública ella creía que la voz de Dios puede ser, hablando como lo hace en la enseñanza de la Iglesia.»⁵⁵ Es difícil

⁵⁵ ANSCOMBE, *Faith in a Hard Ground*, xvi–xvii: «Faith, [...] is believing God, but this story shows

entender bien el modo en que Elizabeth habla de la fe si no se tiene en cuenta esta creencia suya. Anscombe habla de Dios como uno que está involucrado en la actividad humana del lenguaje, tiene una 'voz pública'. En términos generales, incluso, se puede decir que Anscombe entiende por 'fe', en sentido estricto, 'creer a Dios', y 'fe humana' es en cierto modo el uso análogo. La decisión tomada por Anscombe fue creer a Dios creyendo que Él habla en la enseñanza de la Iglesia. Mary Geach valora esta actitud en su reflexión de la anécdota y comenta que «hoy en día los filósofos aceptan mucho que ellos mismos no tienen la capacidad para conocer de primera mano, y esto no lo ven como una limitación de su libertad».⁵⁶ Aceptamos creencias apoyados en la autoridad de peritos y, si están en lo correcto, esta aceptación no implica una limitación de nuestra libertad. Lo mismo se puede considerar respecto de la enseñanza de la Iglesia: «Proceder con el supuesto de que esta enseñanza es verdadera es visto por algunos como una limitación a nuestra libertad, pero esto solo es el caso si la Iglesia no tiene la autoridad para enseñar que declara tener.»⁵⁷

El nexo entre la discusión tratada en los artículos *What is it to believe someone?* y *Faith* es ese dato: 'fe' como la creencia depositada en lo que se nos comunica —apoyados, entre otras cosas, en la autoridad del que comunica— y estas creencias como componentes 'no desprendibles' de nuestro conocimiento de la realidad más allá de nuestra experiencia personal. Anscombe parte de la descripción de Hume: la justificación para que sea razonable creer el testimonio consiste en la inferencia que hacemos de que al testimonio

how public she believed the voice of God could be, speaking as it has done in the teaching of the Church.»

⁵⁶ibíd., xvii: «philosophers nowadays accept on authority much that they do not themselves have the expertise to know firsthand, and they do not see it as a limitation on their freedom»

⁵⁷ibíd., xvi–xvii: «To proceed on the assumption that this teaching is true is seen by some as a limitation on one's freedom, but this is only the case if the Church does not have the teaching authority she claims to have.»

se sigue la verdad como se siguen los efectos de las causas. Tras expresar su desacuerdo, ella propone en cambio que hemos de reconocer al testimonio como un medio que nos da acceso a una visión más amplia del mundo del mismo modo, o incluso en mayor grado que la relación causa y efecto. A esto añade que “creerlo es muy distinto en estructura que la creencia en causas y efectos”. Este comentario sugiere la pregunta: ¿en qué consiste, desde su perspectiva, la ‘estructura’ de la creencia en el testimonio?

Podemos situar la respuesta de Anscombe en torno a las dos argumentaciones antes referidas por Conesa. La primera es la descripción que ella hace de lo que significa creer a alguien. Su propuesta es que una persona está en la situación de atender la pregunta acerca de creer o dudar (suspender el juicio ante) alguien cuando están dadas toda una serie de presuposiciones; entonces, libre de confusiones por las preguntas que podrían surgir relacionadas con estos presupuestos, creer a alguien acerca de algo en particular es confiar en esa persona sobre la verdad de ese asunto en particular.

La segunda argumentación relacionada con esto está en su discusión sobre el conocimiento histórico. En efecto, como piensa Hume, el hecho de que tenemos creencias justificadas sobre fundamentos que se consideran premisas de argumentos, presupone que hay creencias sin fundamento, o al menos, que no tienen como fundamento algo que pueda considerarse como premisa de un argumento. Es decir, debe haber un fundamento último para nuestras creencias que no sea otra inferencia, sino de otra naturaleza. Para Hume estos fundamentos últimos son las impresiones de nuestros sentidos. Anscombe no piensa así. Se pregunta: ¿por qué las cosas que se nos dicen y los escritos que vemos *son* el punto de partida para nuestro creer en eventos distantes y también en la cadena de transmisión de esta información?, ¿por qué creemos los testimonios e informes que recibimos de estos hechos? Su

respuesta es que los fundamentos últimos de estas creencias se encuentran en el conocimiento tradicional o común, aquellas creencias de las cuales diríamos “¡Todo el mundo sabe eso!”.

La comprensión de lo que Elizabeth llama la ‘estructura’ de creer en el testimonio nos servirá para responder a la pregunta sobre su valor epistemológico. Con este objetivo examinaremos ambas cuestiones más detenidamente.

b) ¿Qué es creer a alguien?

Se podría decir que la actitud que caracteriza la reflexión de Anscombe sobre el creer obedece a la consigna Wittgensteniana: “te enseñaré diferencias”. A lo largo de su discusión se encuentran diversas distinciones y matizaciones sobre el modo en que empleamos la expresión ‘creer’ cuando decimos que creemos algo que alguien nos ha dicho y también cómo actuamos según ese tipo de creencias.

Una de las primeras distinciones que Anscombe enfatiza en su investigación en *What is it to Believe Someone?* es acerca de los fundamentos de nuestra creencia al recibir un testimonio. Creer a alguien no consiste simplemente en creer lo que alguien me dice o tenerlo por verdadero. El pequeño relato que encabeza el ensayo le sirve para ilustrar esta distinción. El diálogo está construido según una conjunción de premisas que en otro artículo ella llama un ‘extraño patrón de argumento’.⁵⁸ La característica peculiar de este patrón es que es formalmente válido y sus premisas compatibles, pero las premisas dadas no sirven para fundamentar la creencia en la conclusión. El escenario que Anscombe usa como ejemplo culmina con la expresión de

⁵⁸Cf. GEACH y GORMALLY, “On a Queer Pattern of Argument”, 299: «The pattern to which my title refers is: 1° If *p*, then *q*. 2° If *r*, then not (if *p* then *q*). 3° If not *p* then *r*. ∴ *p* and *q*. We get ‘not *r*’ from the first two premises and then ‘*p*’ from ‘not *r*’ and the third; with the first one again this gives us the conclusion.»

Eutidemo: “Les creo a todos. Así que infiero que el árbol caerá y el camino quedará obstruido”; entonces Elizabeth propone: “¿Qué equivocación tiene Eutidemo?”. La pregunta clave que nos está invitando a considerar ante la inferencia de Eutidemo es: “¿cuál es el fundamento real para creer la conclusión?”. Ella explica que:

La peculiaridad de este caso es que no parece haber ninguna dificultad para juzgar razonablemente cualquiera de las tres premisas como verdadera sin haber juzgado de antemano la conclusión o parte de ella como verdadera. La dificultad se encuentra al combinarlas como un conocimiento, o un juicio razonable, a no ser que parte de la conclusión sea parte del fundamento para aceptar la combinación. Lo que quiero decir es: ¡el que podamos llegar a esta conclusión desde estas tres proposiciones es fundamento para dudar de la conjunción de ellas! Pero la razón no es que la conclusión misma sea falsa, ni mucho menos absurda. Es una proposición perfectamente posible, y es objetada solo como la conclusión de proposiciones perfectamente posibles, que son mutuamente compatibles y desde las que sí se sigue.⁵⁹

A esta característica Anscombe la llama ‘retractabilidad esencial’. Con esto quiere decir que un juicio como el que la conclusión de este argumento expresa, aunque se sigue de la conjunción de sus premisas, es retractable por algún elemento o circunstancia externa que haga irrazonable deducir válidamente la conclusión desde la conjunción de estas premisas.⁶⁰ ¿Cuál sería el

⁵⁹ibíd., 301: «The peculiarity of our case is that there doesn't seem to be any difficulty about reasonably judging any of the three premises to be true without having already judged the conclusion or part of it to be true. The difficulty lies in combining them in knowledge, or in a reasonable judgement, unless part of the conclusion is part of the ground for accepting the combination. One wants to say: that you can get this conclusion out of these three propositions is ground for doubting the conjunction of them! But the reason is not that the conclusion is itself false, let alone absurd. It is a perfectly possible proposition, and is objected to only as a conclusion from perfectly possible propositions, which are mutually compatible and from which it does follow.»

⁶⁰Cf. ibíd., 299: «Then we have perhaps discovered the special character of (theoretical) hy-

elemento externo que sirve como fundamento para la validez de la creencia en una conclusión en el caso de creer a alguien? Anscombe responde “Para creer a *N* debemos creer que *N* mismo cree lo que dice”. En el ejemplo de Elizabeth, la inferencia de Eutidemo expresa un juicio basado en la conjunción de las premisas, él podría decir: “es razonable juzgar que el árbol caerá e interrumpirá el paso pues esta conclusión se sigue de la conjunción de afirmaciones hechas por *A*, *B* y *C*”.⁶¹ Ahora bien, al justificar esta inferencia diciendo “les creo a todos”, suena como un loco, pues no ha juzgado si *A* cree lo que ha dicho después de haber escuchado a *B* y *C*. Está afirmando un juicio que no puede quedar justificado por la conjunción de las premisas, aunque se sigue de esta, y que, según su propia expresión, solo puede tener como fundamento real la creencia de que los tres personajes creen lo que están diciendo. Al no tener en cuenta qué creen *A*, *B* y *C*, su inferencia queda sin fundamento válido.

La manera en que Anscombe establece esta distinción parece extraña, sin embargo es útil, puesto que sirve para describir con mayor claridad la disposición que alguien tiene cuando cree un testimonio. Elizabeth añade que hay un gran número de juicios que siguen este tipo de patrón,⁶² incluso, su peculiar carácter no solo se encuentra relacionado con la dinámica de creer a

potheticals whose consequents don't follow logically from their antecedents. We might call this character 'essential defeasibility'. This will be the reason why, even though 'not *r*' follows from 'if *p* then *q* and if *r*, then not (if *p* then *q*)', still it may be highly unreasonable to deduce 'not *r*' from that conjunction.»

⁶¹ Es pertinente recordar aquí que para Anscombe una inferencia válida como conclusión lógica tiene que ser juzgada dentro de la actividad humana: G. E. M. ANSCOMBE, “The Question of Linguistic Idealism”, en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 121: «Valid inference, not logical truths, is the subject matter of logic; and a conclusion is justified, not by rules of logic but, in some cases by the truth of its premisses, in some by the steps taken in reaching it, such as making a supposition or drawing a diagram or constructing a table.»

⁶² Cf. GEACH y GORMALLY, “On a Queer Pattern of Argument”, 302: «There are large numbers of hypothetical judgements that are like this. It is an interesting and important observation that there is a whole class of judgements such that when we make them we are not implicitly dismissing as false everything that would falsify them. In contrast, when I make a categorical statement with appropriate confidence, it is very often the case that I can straightway rule out as false what would falsify it—just because I know that *it* is true.»

alguien en el sentido de ‘fe humana’, sino que también se le puede encontrar en el ‘creer a Dios’.⁶³ Otros ejemplos que Elizabeth usa para insistir en que al creer a alguien, la disposición que la palabra ‘creer’ expresa es la intención de tener por verdadero que “*N* cree lo que me dice” son: ‘creer’ con un objeto personal no puede ser reflexivo, es decir, podemos ‘decirnos algo’ a nosotros mismos, pero no podemos decir que ‘nos creemos a nosotros mismos’ sobre algo; también sugiere que decir a alguien “te creo” cuando la información es algo de conocimiento común (p. ej. Napoleón perdió la batalla de *Waterloo*), la declaración suena a chiste; también sonaría a chiste decir que creo a alguien en el caso de que crea lo que me diga, pero porque estoy convencido de que me miente y además está equivocado en lo que cree y por ese cálculo creo lo que me dice porque me lo ha dicho, pero no le creo fiable.

Otra distinción que Elizabeth establece es entre las ‘presuposiciones’ —que son las creencias adicionales involucradas en creer a alguien— y aquello que se cree porque se cree a alguien, es decir, el contenido de la comunicación. Esta distinción juega un papel importante en su descripción de lo que es ‘fe’ en el artículo *Faith*. Allí recordaba que el carácter de racionalidad que se le atribuía a las creencias de la fe había sido justificado en una época sobre los llamados ‘preámbulos’ de la fe y el paso de estos a la fe misma, sin embargo, ella propone que la designación adecuada para al menos parte de estos es más bien ‘presuposiciones’. Con este cambio, confiere a estas

⁶³Otro de los ejemplos de argumento que siguen el patrón que Anscombe discute en el artículo *On a Queer Pattern of Argument* es un razonamiento hipotético de Isaac al conocer que él era el sacrificio a ser ofrecido por Abrahám, el argumento, dice: Cf. *ibíd.*, 309: «might be produced by a less evasive and tortous Johannes de Silentio picturing Isaac in the interval in which he has realised that *he* is the intended sacrifice, and before Abraham’s hand is stayed. Isaac reasons: 1''' If God has promised my father that he will be the father of a great nation through me, then my father will be. 2''' If my father kills me, it's not true that if God has promised him he will be the father of a great nation through me, then he will be. (*Therefore he is not going to kill me.*) 3''' If God has not promised my father that he will be the father of a great nation through me, my father is going to kill me. ∴ God has promised that to my father and it will be fulfilled. This argument differs from all the other in that in the first proposition the consequent necessarily follows from the antecedent.»

otras creencias involucradas en el 'creer a alguien que *p*', o 'creer a Dios que *p*' el papel de justificar el carácter de racionalidad que puede atribuírsele a la fe. Anscombe añade que en sentido estricto las presuposiciones no forman parte del contenido de lo que se cree por la fe. Esto lo afirma en el ejemplo de la carta de Jones, o de la carta que recibe el prisionero. Creer que la carta viene de Jones no es una decisión que se toma teniendo como garantía la credibilidad de Jones, lo mismo ocurre con creer que *N*, el que envía la carta al prisionero, existe; la creencia en su existencia y la creencia en el contenido de la carta son lógicamente diferentes.

Las creencias involucradas en las presuposiciones que Elizabeth analiza son principalmente tres: al decir que creemos a alguien tenemos como presupuesto que la comunicación es *de alguien*, que lo que quiere decir es *esto* y que la comunicación *está dirigida a alguien*. Estas creencias caracterizan nuestra disposición ante la comunicación misma y, como se ha insistido, no constituyen lo que en sentido estricto Anscombe llama fe, sino que son presupuestos relacionados con ella.

Dentro de la primera de estas tres creencias Anscombe destaca otros matices que ofrecen más elementos para describir el valor epistemológico del testimonio. Anscombe explica que al creer que una comunicación es de alguien se cree a una persona que puede tener diversos grados de autoridad. Dos ejemplos distintos de autoridad que ella presenta son el caso del testigo y el maestro. Cuando habla de un testigo se refiere a él como uno que es una autoridad original en el sentido de que contribuye algo. El testigo no solo transmite información recibida, aunque generalmente su testimonio está influenciado o compuesto por la información que él ha recibido. Adicionalmente, un testigo puede considerarse como una autoridad *totalmente* original cuando su testimonio sobre una realidad específica no se apoya sobre información

recibida.

Es distinta la situación peculiar del que se comunica como maestro. Este caso no es el mismo que cuando el productor inmediato de la comunicación es un interprete o mensajero. Creer lo que estos dicen implica creer a su principal, que es el que habla. El interprete no se equivoca si lo que dice no es verdad, siempre y cuando que comunique lo que su principal ha dicho. El maestro sí se equivoca cuando lo que dice no es verdad. Esto tiene que ver con que cuando sus alumnos creen lo que enseña le creen a él. Se tiene en cuenta su credibilidad como fundamento para creer lo que comunica, aún cuando no sea una autoridad original de lo que enseña, como ocurre en el caso del testigo. La autoridad que tiene la enseñanza del maestro recae sobre el sistema de enseñanza y la tradición de conocimiento del que forma parte.⁶⁴

El último elemento de la discusión de Anscombe para tener en cuenta aquí es la cuestión con la que cierra el ensayo *What is it to Believe Someone?*. Ella compara dos 'cálculos' que podemos encontrarnos haciendo ante una comunicación de *NN* sobre *p*; en uno creemos lo que *NN* dice como resultado del cálculo de que miente y se equivoca, en el otro, creemos lo que dice porque calculamos que es veraz y está en lo correcto. Ante esto plantea la duda: ¿Por qué estamos dispuestos a decir que creemos a *NN* solo cuando creemos que está en lo correcto y es veraz en su intención?, ¿cuál es la diferencia entre los dos casos, dado que ambos culminan en la creencia que *p* porque *NN* ha dicho que *p*?

Detrás de este cuestionamiento está toda la fuerza de las consideraciones del *Tractatus* sobre la verdad y la negación. Anscombe misma advierte en su análisis de la negación en el *Tractatus* que «el 'no', que es tan simple

⁶⁴Cf. R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (2008), 214: «we all believe, things taught — not because we have established the reliability of the teacher, but because of the set-up of teaching and learning.»

de emplear, es totalmente desconcertante cuando pensamos sobre él; ninguna teoría sobre el pensamiento o el juicio puede aspirar a ser adecuada si no ofrece una descripción de él.»⁶⁵ El objetivo de Anscombe es ofrecer una descripción adecuada sobre el juicio que se realiza al creer a alguien, y así no ha de causar extrañeza que se cuestione sobre nuestra disposición ante una creencia que adquirimos por un cálculo basado en la falsedad y la negación. Es decir, la discusión no está completa si no pensamos por qué no llamamos 'creer a alguien' cuando es el caso que podríamos decir "creo esto porque *NN* lo ha dicho y juzgo que lo que dice es falso y *NN* no es veraz". Este asunto queda sin respuesta en este artículo, sin embargo Elizabeth lo desarrolla en otros dos lugares: la ponencia presentada en la Universidad de Navarra en 1983 con el título *Truth* y otra lección ofrecida en *John Hopkins University* en 1987 titulada: *Truth, Sense and Assertion*. En la primera discusión Anscombe trabaja la pregunta "¿cuál es la primacía de la verdad sobre la falsedad?" y para su análisis indaga en las aportaciones de Wittgenstein y de San Anselmo, quienes considera 'hermanos intelectuales' en esta materia.⁶⁶ En la segunda reflexión Elizabeth incluye en este debate a los sofistas y sus ideas sobre 'pensar falsamente'.⁶⁷

En Wittgenstein encontramos la cuestión planteada en el *Tractatus*.

⁶⁵G. E. M. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, (1971), 19: «'not', which is so simple to use, is utterly mystifying to think about; no theory of thought or judgment which does not give an account of it can hope to be adequate.»

⁶⁶Cf. G. E. M. ANSCOMBE, "Truth: Anselm and Wittgenstein", en: *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; Exeter 2011), 73: «'p' and '¬p' are opposite in sense, but to them corresponds just one reality. What reality? Well, the fact, the *res enunciata* by the true one. This comes so close to saying that truth and falsehood are a sort of equal relations between sign and thing signified, and that one proposition —whichever of the two it is— signifies in the true way what the other signifies in the false way, that we wonder: what then *is* unequal about them? What *is* the primacy of truth? Wittgenstein is also *épris* with this, and he and Anselm are intellectual brothers on the subject.»

⁶⁷"Truth, Sense and Assertion", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015), 264: «[Protagoras] didn't believe there was any such thing as false opinion — anything anyone thinks is true, it's like perception, it's how things appear to him.»

Se pregunta: dado que las proposiciones son capaces de significar tanto si son falsas como cuando son verdaderas y teniendo en cuenta que en ambos casos se refieren a una misma realidad, «¿Acaso no podríamos hacernos entender usando proposiciones falsas tal como hemos hecho hasta ahora por medio de las verdaderas, siempre y cuando sepamos que están significadas falsamente?».⁶⁸ Su respuesta es:

¡No! Pues una proposición es verdadera, si aquello que enunciamos por medio de ella es de hecho; y si por “*p*” queremos decir $\sim p$, y las cosas son como queremos decir que son, entonces “*p*” es verdadero en nuestro nuevo modo de tomarlo y no falso.⁶⁹

Anscombe ve en esto el comienzo de una respuesta. Es útil distinguir entre la proposición y la ‘aserción’ o ‘enunciación’ de lo que la proposición significa. Al enunciar una proposición falsa para afirmar algo que es de hecho esta proposición es concebida como la enunciación o aseveración de una verdad. Esto es aceptable para Anscombe: «De este modo se supone que verdadero y falso *no* tienen ‘relaciones igualmente justificadas’ porque falso no podría reemplazar el rol de verdadero en la aserción y el pensar. Esto lo podemos aceptar.»⁷⁰ Sin embargo, objeta que esto no termina de atender el problema:

Pero las mentiras son posibles. Con una mentira tenemos la intención de enunciar como siendo de hecho algo que no es de hecho. También es posible el error. Cuando nuestras aserciones están equivocadas, aquello que tenemos la intención de afirmar como siendo de hecho,

⁶⁸L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Mineola, New York 1999), §4.062: «Can we not make ourselves understood by means of false propositions as hitherto with true ones, so long as we know that they are meant to be false?»

⁶⁹ibíd., §4.062: «No! For a proposition is true, if what we assert by means of it is the case; and if by “*p*” we mean $\sim p$, and what we mean is the case, then “*p*” in the new conception is true and not false.»

⁷⁰ANSCOMBE, “Truth: Anslem and Wittgenstein”, 75: «Thus true and false are supposed *not* to be ‘equally justified relations’ because the false could not take over the role of the true in assertion and thought. This we can accept.»

nuevamente, no es de hecho. La imposibilidad general de intercambiar los roles de verdadero y falso no excluye ni las mentiras ni el error. Entonces, ¿acaso esta imposibilidad general contiene toda la sustancia de las ‘relaciones no igualmente justificadas’? Puede que otorgue a la verdad cierta primacía sobre la falsedad en la teoría del significado; pero, ¿por qué habría de ser motivo para considerarla una relación más *justificada*?⁷¹

Elizabeth considera lo que San Anselmo tiene que decir sobre el tema. La pregunta clave para esta discusión es: “¿Cuál es el fin de la afirmación?”. El cuestionamiento surge dentro del diálogo entre un discípulo y su maestro. El maestro ha preguntado: “¿Cuál te parece ser aquí la verdad?” y la respuesta del discípulo ha sido “No sé más que, cuando significa existir lo que existe realmente, está en ella la verdad y es verdadera.” Y es ante esta respuesta que el maestro dirige la atención hacia la finalidad de la afirmación. El argumento de Anselmo llevará a la conclusión de que la verdad del enunciado no es la *res enunciata* por una proposición verdadera, tampoco está en la significación, o en cualquier cosa perteneciente a la definición, sino que cuando una afirmación hace aquello para lo que es, la significación (*significatio*) está hecha rectamente y esta rectitud es lo que la verdad es.⁷² El discípulo reacciona diciendo

⁷¹ibíd.: «But lies are possible. With a lie one means to assert as being the case what is not the case. Also error is possible. When one's assertions are mistaken, what one means to assert as being the case is again not the case. The general impossibility of exchanging the roles of true and false does not exclude either lies or error. Does the general impossibility then contain the whole substance of the 'not equally justified relations'? It may give a primacy to truth over falsehood in theory of meaning; but why should that be called a more *justified* relation because of that?»

⁷²El fragmento del diálogo se desarrolla como sigue: S. ANSELMO, “De la Verdad”, en: O. P. JULIÁN ALAMEDA (ed.), *Obras Completas de San Anselmo*, vol. 82.I, (BAC; Madrid 1952), 487-535, 495: «Maestro—¿Cuál es el fin de la afirmación? Discípulo—Expresar lo que es. M.—¿Debe, pues, hacerlo? D.—Ciertamente. M.—Por consiguiente, cuando expresa la existencia de lo que existe, expresa lo que debe. D.—Es evidente. M.—Y cuando expresa lo que debe, expresa con exactitud. D.—Así es. M.—Pero cuando expresa con rectitud, ¿su significación es exacta? D.—Sin duda ninguna. M.—Cuando expresa la existencia de lo que es, ¿la significación es recta? D.—Es una conclusión que se impone. M.—Igualmente, cuando significa la existencia de lo que existe, su significado es verdadero. D.—Ciertamente es a la vez verdadera y recta cuando expresa la existencia de lo que es. M.—¿Entonces es una misma y única cosa para ella el ser recta

que ve cómo la verdad es esta rectitud y entonces lanza —en palabras de Anscombe— «una bomba de pregunta»⁷³ que consiste en: “Cuando una expresión significa que es algo que no es, ¿se puede decir que está significando lo que debe?”. La respuesta del maestro no deja de ser menos sorprendente: «veritatem tamen et rectitudinem habet, quia facit quod debet».⁷⁴ Una expresión falsa hace lo que debe en significar aquello que le ha sido dado significar, hace aquello para lo que la expresión es. Sin embargo, teniendo este modo de ser verdadera, no solemos llamarla verdadera pues habitualmente decimos que la expresión es verdadera y correcta sólo cuando significa que es aquello que es y no cuando significa que es aquello que no es, pues tiene mayor deber de hacer aquello para lo que se le ha dado significar que para lo que no se le ha dado. Es sorprendente que el maestro no rechace la descripción del discípulo, más aún que la reitere. La objeción presentada no supone un impedimento para sostener esta descripción de la verdad. El maestro retiene su explicación apoyada en que la verdad de un enunciado es que hace lo que debe.⁷⁵ ¿En qué consiste, entonces, la primacía de la verdad según San Anselmo? La proposición verdadera hace lo que debe de dos maneras: significa justo aquello que se le ha dado significar —independientemente de si es el caso que es de hecho o no— y significa aquello para lo que se le ha dado esa significación, esto es, afirmar como que es de hecho lo que es el caso. Calificamos de justa y verdadera la proposición en virtud de ese hacer doble-

y verdadera, es decir, manifestar la existencia de lo que es? *D.*—Es una sola y misma cosa. *M.*— Por consiguiente, para ella, la verdad no es otra cosa que la rectitud. *D.*—Sí; veo con claridad que la verdad no es más que esta rectitud. *M.*—Lo mismo hay que decir cuando la enunciación expresa la no existencia de lo que existe.»

⁷³ANScombe, “Truth: Anselm and Wittgenstein”, 75: «a bomb of a question»

⁷⁴ANSELMO, “De la Verdad”, 494

⁷⁵Cf. ANSCOMBE, “Truth: Anselm and Wittgenstein”, 76: «This doing what it ought lies precisely in signifying what it does, i.e. in signifying what it's been given it to signify. But it's customarily called right and true only when it signifies the being so of what it is so, not when it signifies that something is so when it isn't. For it ought more to do what it's been given signification for than what it wasn't given it for. With this he retains the explanation starting from the question 'What is affirmation for?'»

mente lo que debe, es decir, por su rectitud y verdad.⁷⁶ Esta descripción de la verdad que Anselmo comienza aquí le llevará por medio de consideraciones sobre la verdad en el pensamiento, la voluntad, la acción y el ser de las cosas a su conocida definición de la verdad como *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*⁷⁷.

Anscombe encuentra la última pieza de su respuesta a toda esta cuestión en las ideas de los sofistas. En esta ocasión ella misma formula la pregunta, que expone diciendo: «¿Es la enunciación lo mismo que la significación?».⁷⁸ El sentido de un enunciado es el mismo cuando este es verdadero o falso, pero ¿se puede decir lo mismo de la enunciación en sí? La proposición verdadera tiene una *res enuntiata*, ¿hay algo enunciado cuando una proposición es falsa? Para el sofista todo lo que opina cualquier persona es verdad, lo que viene al pensamiento es como la percepción, es el modo en que las cosas se presentan a cada uno. Desde esta idea, el sofista inventa el argumento de que «Aquel que piensa lo que es falso piensa lo que no es; pero lo que no existe no es nada; así que el que piensa lo que es falso no está pensando nada, pero si no está pensando nada, no está pensando».⁷⁹ Anscombe propone entonces lo que considera «el último pedazo, la piedra angular del arco que representa las relaciones entre verdad, sentido y aserción»,⁸⁰ dice:

Se llega a donde los Sofistas estaban en lo correcto en mi presente formulación: la proposición falsa, mientras que sí *dice algo*, no es el caso que, al ser creída, *enuncie* a sus creyentes cosa alguna. Así: aquel que piensa lo que es falso piensa lo que no es; piensa algo que

⁷⁶ Cf. ANSELMO, "De la Verdad", 497.

⁷⁷ Ibid., 522.

⁷⁸ GEACH y GORMALLY, "Truth, Sense and Assertion", 271: «Is enuntiation the same as signification?»

⁷⁹ Ibid., 264: «'He who thinks what is false thinks what is not; but what is not isn't anything; so he who thinks what is false isn't thinking *anything*, but if he isn't thinking anything, he isn't thinking.'»

⁸⁰ Ibid., 271: «the last bit, the keystone of the arch representing the relations of truth, sense and assertion»

le dice nada; pero esto no significa que piense nada, es decir, que no esté pensando en nada.⁸¹

Según Anscombe una proposición verdadera refleja la existencia de lo que sí es, mientras que la situación analoga en la proposición falsa es que refleja la existencia de aquello que no es; ambos, la existencia reflejada y aquello que no es, son nada.⁸² En ese sentido, la proposición falsa, aunque dice o expresa un signo, no transmite o informa nada, puesto que lo que refleja no es. Esto también nos permite tener en cuenta que una aserción no sólo tiene como objeto la proposición afirmada, sino que además tiene un sujeto personal. La persona usa la proposición para afirmar lo que la proposición significa. La proposición cumple con la tarea de significar siendo falsa o cierta, la persona que la usa para afirmar, en este sentido, tiene un deber mayor de emplearla para significar la existencia de lo que sí es.⁸³ Hecha esta distinción, se puede decir que una persona enuncie una falsedad, pero esta proposición, si es creída, no informa a su creyente. El pensamiento que se construya desde esa creencia dice algo que no informa de nada.⁸⁴ Una paradoja, por otra parte, no sólo no informa o eununcia, sino que no dice o expresa nada.⁸⁵

Los sofistas aportan...

⁸¹ibíd.: «Where the Sophists were right is reached in my present formulation: the false proposition, while it does *say something*, does not, being believed, *tell* its believers anything. So: he who thinks what is false thinks what is not; he thinks something which tells him nothing; but that does not mean he thinks nothing, i.e. does not think anything.»

⁸²ibíd.: «a proposition believed *tells* its believer something. — But only if it is true. For then it reflects the being so of what *is* so. But the analogue of this, for a false proposition, would be that it reflects the being so of what is not so. And there is *no* such thing as either.»

⁸³Cf. ibíd., 267: «a proposition, true or false, performs the task of signifying what it does, and the person who asserts it also uses it to signify what it does, but there is a further duty, on the part of one asserting, of signifying as being the case only what is the case. He can use the proposition so, because if it is the complete thing that is said, that is properly what it is for.»

⁸⁴Cf. ibíd., 271: «A true proposition tells one something if one believes it. A false proposition believed still tells its believer nothing. A *person* may tell one a falsehood; but, just as we say that a proposition as well as a person *says* such-and-such, so we may also say that a proposition believed *tells* its believer something. — But only if it is true.»

⁸⁵Cf. ibíd.: «A paradox, on the other hand, does not say *anything*.»

hume and.... believe in the chain because we believe in the event

puede decirse lo siguiente?

la estructura de creer en el testimonio es la estructura de creer en alguien la estructura de creer en alguien es

dados los presupuestos A Nota la comunicación A Toma la comunicación como lenguaje A Toma la comunicación como dirigida a él A Interpreta la comunicación correctamente A Cree que viene de NN

confiar en NN acerca de la verdad de x cuando una comunicación de NN llega a A por medio de un productor inmediato.

La estructura de creer en el testimonio de alguien si entendemos creer en el testimonio de alguien como creer a x que p

es la estructura de la fe tambien

cual es esa estructura? dados ciertos presupuestos x confia en NN acerca de la verdad de p

podemos sacar una descripción de la categoría del testimonio

de las interconexiones que Anscombe describe en el "arco" de la verdad, el sentido y la aserción enunciar y significar son distintos la rectitud propia de lo que la verdad es aplica tanto a la persona que enuncia como al enunciado

la persona puede mentir el enunciado falso cuando es creído significa algo pero no enuncia nada.

la paradoja, distinto de el enunciado falso no significa nada.

el enunciado verdadero hace rectamente aquello para lo que se creó la persona que dice una proposición verdadera actúa rectamente

creer a alguien que dice una proposición verdadera es reconocer la

rectitud de la aserción y reconocer la rectitud de la persona que habla

hay, por tanto un modo de conocer la verdad que se puede describir como

dados los presupuestos confiar en NN acerca de la verdad de una proposición cuando la proposición es verdadera tiene rectitud perceptible a la mente NN actúa con rectitud cuando la proposición es falsa aunque signifique algo no dice nada cuando la proposición es una paradoja no significa ni comunica nada

la rectitud es perceptible a la mente sin tener que acudir a la experiencia

En un argumento que tiene carácter de retractabilidad esencial la razonabilidad de un juicio o conocimiento formado a partir de éste reclama un apoyo externo a sus premisas. En el caso del creer a alguien que p el que alguien crea lo que dice es este apoyo

Anscombe habla del testigo como una autoridad original, 'que él mismo contribuye algo' en oposición a simplemente transmitir una información recibida sin embargo se puede decir que se cree a x que p sin que este sea una autoridad original

ANTES DE LAS CONSIDERACIONES FINALES HACER UN RECAP

ESTE APARTADO TERMINA CON LAS ACLARACIONES DE BELIEF (not an act but a disposition), ASSENT, ASSERT, THOUGHT AND KNOW

c) 'Conocimiento Tradicional'

La creencia en el testimonio no está justificada en otro testimonio como una cadena... sino que tiene su fundamento en otras creencias que forman

parte del conocimiento tradicional.

«»⁸⁶

Why do we believe these things? there is nothing to say but we were taught to do so

are there never mistakes? certainly

why is something rejected as untrue? because it is incompatible with what else we have in our picture. we take other things as fixed points by which we judge this ostensible record

why do we accept them? they are traditional knowledge and the jang together

belief on grounds which can be considered as premises for arguments presupposes belief without grounds, or at any rate without grounds that can be so considered

A mi entender, el interés en Hume radica primordialmente en los problemas que él nos descubre inconscientemente o conscientemente. Aquí hay un problema establecido inconscientemente. Pues Hume juzga que creemos que César fue asesinado en el Senado apoyados en el testimonio de los historiadores. (¿Eso es *testimonio*?) Y piensa que esta creencia queda explicada como un razonamiento nuestro desde la percepción de 'ciertos caracteres y letras', a través de pasos sucesivos de referencia en informes intermediarios, hasta llegar de vuelta a la percepción de testigos presenciales y, a través de esta, al evento

⁸⁶“Grounds of Belief”, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015), 121–122: «Grounds, we think, are premises for arguments. But who argues from the characters and letter in texts that he may produce that Julius Caesar existed in ancient Rome and was killed? That it was so, and that these texts, for example, go back so-and-so far, is a piece of traditional knowledge which we acquire by being told it together with many other facts belonging to the general sketch of history.»

mismo. El presupone que el informe ante nuestros ojos es nuestra razón para creer en los informes intermediarios, que son, a su vez, nuestra razón para creer en el evento original. Tiene que suponer esto, de otro modo no sería posible para él, aún de manera confusa, citar la cadena de informes de vuelta a los testigos presenciales como una ilustración de la cadena de causas y efectos que no puede recorrerse *in infinitum*, sino que tiene que llegar a un final con nuestra percepción o memoria presente de los documentos escritos.⁸⁷

Pero no es así para nada. Si los informes escritos que vemos son los fundamentos para creer, son primero y ante todo fundamentos para creer en el evento original, y entonces nuestro creer en el evento original es fundamento para creer en la transmisión intermedia.⁸⁸

Esto lo compara con la creencia en la continuidad espacio-temporal de una persona que identificamos ahora como alguien que vimos la semana pasada. Se cree en que esta es la misma persona, no porque observamos la continuidad de un patrón humano desde la semana pasada a la persona que vemos ahora. Más bien creemos en la continuidad espacio-temporal porque creemos que esta persona es la misma que la de la semana pasada.

⁸⁷G. E. M. ANSCOMBE, "Hume on Causality: Introductory", en: *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; Exeter 2011), 121–122: «To my mind the interest of Hume lies primarily in the problems he consciously or unconsciously discovers to us. Here there is a problem unconsciously raised. For Hume judges that we believe Caesar was killed in the Senate House from the testimony of historians. (Is that *testimony*?) And he thinks that this belief is explained as our reasoning from our perception of 'certain characters and letters', through successive steps referring to intermediate records, back to the perception of eyewitnesses and through that to the event. He supposes that the record before our eyes is our reason for believing in the intermediate records, which are in turn our reason for believing in the original event. He must suppose this, otherwise it would not be possible for him, however confusedly, to cite the chain of record back to the eyewitnesses as an illustration of the chain of causes and effects with which we cannot run up *in infinitum*, but must eventually bring to an end with our present perception or memory of written documents.»

⁸⁸ibíd.: «But it is not like this at all. If the written records that we see are our grounds for belief, they are first and foremost grounds for belief in the original event, and then our belief in the original event is a ground for belief in the intermediate transmission.»

Nuestro creer en la historia registrada es una creer *que ha habido* una cadena de tradición de informes y registros: no es creer en los hechos históricos *por medio* de los eslabones de una cadena de ese tipo. Como mucho, eso podría *muy raramente* ser el caso.⁸⁹

El problema interesante que surge, entonces, es por qué las cosas que se nos dicen y los escritos que vemos *son* el punto de partida para nuestro creer en los eventos distantes y así también en la cadena intermedia de informes. Esta es una pregunta de amplia importancia.⁹⁰

The work of determining England and fixing the meaning of the name *would* depend on testimony — the testimony of many different people for different parts of it. The work done, people could be taught what Engalnd was (no doubt still disputing some regions). Now those who learned thereafter can hardly be said to have knowledge by testimony. They were taught to *call* something 'England' — something indeed which could in large part only be defined for them by hearsay; and they so taught those who came after them. I am an heir of this tradition. Now, I know I live in England. But by testimony? Some would say so. But there is something queer about it. *What* do I know? That the world is divided up into countries which have names, and that the one I live in is called England and is here on the map of the globe. This involves understanding the use of the globe to represent the earth. It is rather as if I had been taught to join in *doing* something, than to believe something — but because everyone is taught to do such things, an object of belief is generated. The belief is so certainly correct (for it follows the practice) that it is knowledge; for here knowledge is no other than certainly correct belief in pursuit of a prac-

⁸⁹ibíd.: «Our belief in recorded history is a belief *that there has been* a chain of tradition of reports and records: it is not a belief in the historical facts *through* the links of such a chain. At most, that can *very seldom* be the case.»

⁹⁰ibíd.: «The interesting problem that arises, then, is why the things we are told and the writings that we see *are* the starting points for our belief in the far distant events and so in the intermediate chain of record. This is a question of vast importance.»

tice. But the connection with testimony is remote and indirect.

BIBLIOGRAFÍA

- G. E. M. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, (1971).
From Parmenides to Wittgenstein, vol. 1, The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981).
- G. E. M. ANSCOMBE, "Hume and Julius Caesar", en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981).
- "The Question of Linguistic Idealism", en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981).
- "The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature", en: *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, vol. 2, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 3-20.
- "Faith", en: G. E. M. ANSCOMBE (ed.), *Ethics, Religion and Politics*, vol. 3, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 113-120.
- (eds.), *Faith in a Hard Ground*, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008).
- "What Is It to Believe Someone?", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008).

From Plato to Wittgenstein, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; Exeter 2011).

G. E. M. ANSCOMBE, "Hume on Causality: Introductory", en: *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; Exeter 2011).

——— "Truth: Anselm and Wittgenstein", en: *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; Exeter 2011).

S. ANSELMO, "De la Verdad", en: O. P. JULIÁN ALAMEDA (ed.), *Obras Completas de San Anselmo*, vol. 82.I, (BAC; Madrid 1952), 487-535.

G. P. BAKER y P. M. S. HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Part II: Exegesis §§1–184*, vol. 1.2, An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations; 2009).

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

«From Our Notebook», en: *Tablet* 225.6858 (nov. de 1971).

"Grounds of Belief", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015).

M. GEACH y L. GORMALLY, (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015).

"On a Queer Pattern of Argument", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015), 299-312.

"Truth, Sense and Assertion", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015).

- R. MASSON, «Rationality and Religious Belief. Edited by C. F. Delaney. Notre Dame», en: *Horizons* 8.2 (1981), 440-441.
- R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (2008).
- L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Mineola, New York 1999).