

ÍNDICE GENERAL

3. La Concepción de G. E. M. Anscombe sobre el Testimonio	2
3.1. Análisis Diacrónico	2
3.1.1. Prophecy and Miracles	2
3.1.2. Parmenides, Mystery and Contradiction	19
3.1.3. On Transubstantiation	39
3.1.4. Hume and Julius Caesar	47
3.1.5. Faith	60
3.1.6. The Question of Linguistic Idealism	70
3.1.7. What is it to believe someone?	80

3.1 Análisis Diacrónico

3.1.1 Prophecy and Miracles

El *Philosophical Enquiry Group* se reunió anualmente entre 1954 y 1974 en el Centro de Conferencias de los Dominicos en *Spode House, Staffordshire*. Los encuentros tenían como objetivo la discusión de cuestiones relacionadas con las creencias y prácticas cristianas. Elizabeth Anscombe y Peter Geach estuvieron entre los primeros ponentes invitados y colaboraron durante los veinte años que se realizaron las conferencias.¹ Una de estas colaboraciones se encuentra en *Prophecy and Miracles*, publicado en *Faith in a Hard Ground* en 2008. Es con mucha probabilidad el texto de una ponencia ofrecida por Anscombe en la reunión del grupo en 1957.²

Elizabeth introduce su discusión ofreciendo tres documentos que servirán como los ejes principales de su análisis:

1. La constitución dogmática *Dei Filius*, específicamente el capítulo tercero:

¹ Cf. M. 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), x: [...] no information was found about a number of papers. Features of their physical format suggested that the group of three ('Prophecy', 'The Immortality of the soul', and 'On being in good faith', Nos. 3, 9 and 12) were all given in the late 1950s and early 1960s to the Philosophical Enquiry Group which met each year between 1954 and 1974 at the Dominican Conference Centre at Spode House in Staffordshire. [...] Among the first invitees were Elizabeth Anscombe and Peter Geach [...] The meetings focused on philosophical issues related to Christian belief and practice.

² Cf. G. E. M. ANSCOMBE, "Prophecy and Miracles", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008), nota a pie de página 20: From the undated typescript of a paper, probably delivered in 1957

Sin embargo, para que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón [cf. *Rm 12,1*], quiso Dios que a los auxilios internos del Espíritu Santo se juntaran argumentos externos de su revelación, a saber, hechos divinos y, ante todo, los milagros y profecías, que, mostrando de consuno luminosamente la omnipotencia y ciencia infinita de Dios, son signos ciertísimos y acomodados a la inteligencia de todos, de la revelación divina [*can. 3 et 4*]. Por eso, tanto Moisés y los profetas, como sobre todo el mismo Cristo Señor, hicieron y pronunciaron muchos y clarísimos milagros y profecías; y de los apóstoles leemos: «Y ellos marcharon y predicaron por todas partes, cooperando el Señor y confirmando su palabra con los signos que se seguían» [*Mc 16,20*]. Y nuevamente está: «Tenemos palabra profética más firme, a la que hacéis bien en atender como a una antorcha que brilla en un lugar tenebroso» [*2 Pe 1,19*].³

2. La advertencia del Deuteronomio:

Todo lo que yo os mando, lo debéis observar y cumplir; no añadirás ni suprimirás nada. Si surge en medio de ti un profeta o un visionario soñador y te propone: «Vamos en pos de otros dioses —que no conoces— y sirvámoslos», aunque te anuncie una señal o un prodigio y se cumpla la señal o el prodigio, no has de

³VATICANO I, “Constitución Dogmática Dei Filius”, en: H. DENZINGER y P. HÜNERMANN (eds.), *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, 2, (2000), 764-775, § 3009: Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum [cf. *Rm 12,1*] esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata [*can. 3 et 4*]. Quare tum Moyses et Prophetiae, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt; et de Apostolis legimus: “Illi autem profecti praedicaverunt ubique, domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis” [*Mc 16,20*]. Et rursum scriptum est: “Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco” [*2 Pt 1,19*].

escuchar las palabras de ese profeta o visionario soñador. (Dt 13, 1–4a)

3. *Sobre la Demostración de Espíritu y fuerza* de Lessing. Del cual considera varios puntos, pero se enfoca en su argumento central:

¿Quién lo niega —no lo hago yo— que los informes de esos milagros y profecías son tan dignos de confianza como puede ser cualquier verdad histórica? —Pero ahora: si solo son tan merecedores de confianza, ¿por qué de repente son empleados como si fueran infinitamente confiables? ¿Cómo? Al construir cosas bastante distintas, y más cosas, sobre ellos, de las que se está en autoridad de construir sobre verdades de evidencia histórica. Si ninguna verdad histórica puede ser demostrada, entonces tampoco ninguna otra cosa puede ser demostrada por medio de verdades históricas. Esto es: verdades contingentes en tanto que históricas nunca pueden llegar a ser prueba de verdades de razón en tanto que necesarias.⁴

Tras esta introducción, Anscombe comienza su análisis desenmarañando algunos puntos de los argumentos del ensayo de Lessing. En una de sus premisas emplea como ejemplo de verdad histórica nuestra creencia en que hubo en el pasado una persona llamada Alejandro, que conquistó casi toda Asia en corto tiempo. Entonces plantea el reto: «¿Quién, en consecuencia de esta creencia, estaría dispuesto a abjurar permanentemente de todo

⁴La traducción al inglés de este fragmento es de Anscombe, Cf. ANSCOMBE, "Prophecy and Miracles", 22: Who denies it —I do not— that the reports of those miracles and prophecies are just as trustworthy as any historical truth can be? —But now: if they are only so trustworthy, why are they so used as suddenly to make them infinitely more trustworthy? How? By building quite different things, and more things, on them, than one is entitled to build on historically evidenced truths. If no historical truth can be demonstrated, then neither can anything be demonstrated by historical truths. That is: accidental historical truths can never become the proof of necessary truths of reason.

conocimiento que pueda entrar en conflicto con ella?». Sugiere entonces considerar la idea de que, después de todo, sería posible que la creencia en estas grandes conquistas podrían estar fundadas simplemente en los poemas de Choerilus que acompañó a Alejandro.⁵

Esta última propuesta resulta llamativa para Anscombe. Parece una alusión al hecho de que conocemos de Cristo por una fuente o tradición «única». Sin embargo Anscombe piensa que más bien viene a apoyar la afirmación de que las verdades históricas no pueden ser fundamentos de verdades necesarias. Una verdad metafísica o una verdad matemática no puede seguirse de un hecho histórico, este tendría que contar con el mismo grado de certeza que estas verdades de razón; pero una verdad histórica es muy incierta, como lo serían las conquistas de Alejandro, si solo supiéramos de ellas por los poemas de Choerilus. Ahora bien, a juicio de Anscombe, esta premisa no merece gran atención. El supuesto de que cualquier cosa creíble sobre Dios tiene que ser una verdad necesaria de razón le parece una derivación de las nociones propuestas por Leibniz sobre la necesidad en relación con Dios. En adición a esto, es una premisa apoyada sobre el supuesto de que las verdades de la religión son de tal naturaleza que la razón humana podría haber llegado a pensarlas por sí misma.

Anscombe sí encuentra valor en la premisa acerca de no afirmar certezas más allá de las que las verdades históricas nos dan la autoridad de justificar. La constitución del Vaticano I habla de los milagros y profecías cumplidas como sólidos argumentos externos. ¿Puede una verdad histórica contar con certeza suficiente para representar un sólido argumento externo? No es el papel de estas manifestaciones ser una demostración que reemplace el rol del Espíritu en la fundamentación de la fe. Entonces parece que verdades his-

⁵Cf. G. E. LESSING, "Sobre la Demostración en Espíritu y Fuerza", en: trad. por A. A. RODRIGO, *Escritos Filosóficos y Teológicos*, (Madrid 1982), 480-487, 448

tóricas que no puedan ser estimadas más que como probabilidades podrían jugar ese papel. ¿Se podría conceder que la fe no necesita de argumentos externos ciertos para ser abrazada? ¿Podrían emplearse errores históricos y argumentaciones equivocadas como una escalera que se usa para llegar a la fe y luego se descarta? Para Anscombe sería un error pensar que una «escalera» como esta podría acercarnos adecuadamente a la fe. Aunque se descarte la idea de Lessing de que toda creencia sobre Dios tiene que ser una verdad necesaria, hay algo de valor en la idea de que una fe cierta no se puede afirmar simplemente sobre argumentos externos con fundamentos inciertos.

Otro punto destacado por Anscombe es que la posición de Lessing ante el cristianismo es incompatible con las creencias cristianas. Una de sus analogías ilustra bien esta actitud:

Supongamos que se diera una verdad matemática, grande y útil, a la que su descubridor hubiera llegado siguiendo un palmario sofisma [...] ¿negaría yo por ello esa verdad y me negaría por eso a hacer uso de esa verdad? Pero ¿sería yo un ingrato calumniador del inventor, por no querer apoyarme en su agudeza, probada sí de otras maneras, para demostrar y mantener que el sofisma mediante el que dio con esa verdad no *puede* ser un sofisma?⁶

Su interés en Cristo es en la enseñanza que este maestro pueda ofrecer. Adicionalmente, su opinión es que lo que puede decirse sobre Dios, no solo no pueden ser proposiciones que derivan su justificación desde afirmaciones históricas, sino que además no podrían ser afirmaciones incompatibles con lo que podría ser razonable en estimar como históricamente posible. Según esto, hace distinción entre la *religión cristiana* y la *religión de Cristo*. Esta última sería

⁶ibíd., 449

la que ofrece enseñanzas claras y útiles, sin embargo ha quedado mezclada en su transmisión con lo confuso y oscuro de la *religión cristiana*.

Una aclaración adicional que Anscombe propone es que, a su juicio, Lessing exagera la certidumbre que (desde un punto de vista externo) podría tener Orígenes de los milagros y profecías cumplidas. Tanto en su tiempo como en el nuestro los milagros serían hechos completamente extraordinarios y serían estimados por los escépticos con tanta incredulidad entonces como ahora, mientras que los católicos los aceptan.

Hechas estas consideraciones preliminares, Anscombe estudia el argumento central establecido por Lessing. Su impresión es que la objeción de Lessing consiste fundamentalmente en: «Pero estas cosas *pueden* no ser verdad, ¿cómo puedo emplearlas para apoyar el cristianismo?». El argumento es útil, puesto que no se orienta a atacar la veracidad de los milagros o cumplimientos de profecías que han quedado documentados, sino que pone en duda que estos testimonios o relatos puedan ser fundamento suficiente para sostener la creencia en el cristianismo como justificada. En esto está claramente en conflicto con la enseñanza del Vaticano I.

Por su parte, para Anscombe, la afirmación de *Dei Filius* es de extraordinario interés ya que le parece que la experiencia más común es que creamos en las profecías cumplidas y los milagros porque creemos en la religión católica y estos forman parte de su enseñanza. Si tomamos esto en cuenta junto con la enseñanza del Deuteronomio y una reflexión razonable acerca de lo que la fe requiere, tendríamos que decir que para que se puedan tomar los milagros y las profecías cumplidas como «sólidos argumentos externos», estos tendrían que quedar determinados como tales antes de que quede afirmada la creencia en el cristianismo. Pero, ¿acaso no hay ya cierto elemento teológico en designar algo como una profecía cumplida o milagro?

¿En que situación está un juez o historiador indiferente de la religión que recibe noticias de un milagro o de profecías cumplidas? ¿Pueden ser éstos sólidos argumentos externos para creer en la religión católica?

El análisis de Anscombe se desarrollará en torno a la posibilidad de sostener creencias ciertas teniendo como fundamento los informes de milagros; o la certeza de los relatos históricos; o las profecías cumplidas que puedan ser consideradas claras por su antigüedad, prioridad y realización.

En cuanto a los informes de milagros, Anscombe sostiene con Lessing que estos no apelarían a un juez que sea externo a las creencias religiosas. Podemos estimar la resurrección de Cristo como el signo principal empleado por la apologética. A la noticia de este milagro Lessing le concede tanta certeza como la que pueda tener un dato histórico, Anscombe, sin embargo, no está de acuerdo con esto. Le parece que no es irrazonable decir:

Dios sabe qué ocurrió para que se produjera esta creencia; yo no lo sé. Además conozco muy poco de lo que ocurre en las mentes humanas en los orígenes de abrazar una creencia religiosa nueva, como para sacar alguna conclusión [...] de las subsiguientes misiones de los Apóstoles [...] o de la repentina aparición y crecimiento de una nueva religión, de lo que después de todo es todo de lo que estoy perfectamente segura. Sí conozco una cosa: las religiones nuevas a veces se propagan como el fuego. Cómo funciona esto, y cómo queda establecido en ellas es oscuro. Concedo que esta es una religión impresionante también; pero ha tenido una religión impresionante detrás: la del Antiguo Testamento. Recuerda que las creencias de eventos milagrosos en conexión con los fundadores o héroes de una religión son bastante comunes. Lo mayor que puedo conceder es que la noticia es bastante como si estas cosas hubieran ocurrido: ¡el modo no es

legendario, aunque la materia sí!⁷

Aquí la cuestión importante para Anscombe es cómo ha llegado a ocurrir que estos informes aparentemente fácticos hayan llegado a quedar escritos y transmitidos de este modo y qué tipo de hipótesis podría explicar este hecho. Si efectivamente estos hechos han ocurrido, ¿de qué naturaleza esperaríamos que fueran los documentos y noticias que nos los transmiten? Sin embargo, no sería razonable pedir a un historiador indiferente que resuelva este problema, sobre cómo han llegado a existir estos documentos y tradiciones, no sería irrazonable para él dejar sin respuestas estas preguntas.⁸

En donde Elizabeth estima que Lessing no tiene razón es en decir que ninguna certeza histórica puede ser suficientemente fuerte como para tener un peso absoluto. Lessing hace alusión al error que puede suponer saltar desde verdades históricas a conclusiones que son verdades de una clase distinta, pero da importancia también a esta otra cuestión sobre la fuerza que puede tener una afirmación histórica para justificar nuestras creencias. Si es la fuerza de la certeza lo que se está realmente poniendo en duda, le parece a Anscombe que no es cierto que la certeza histórica sea siempre demasiado débil como para fundamentar una certeza absoluta.

Lessing concede a un dato histórico como la existencia de Alejandro Magno el grado de certeza de probabilidad. Anscombe juzga que la probabi-

⁷ANSCOMBE, "Prophecy and Miracles", 26: 'Heaven knows what happened to produce this belief; I do not. And I know much too little about what may go on in human minds in the origins of embracing a new religious belief, to draw any conclusions (as I am so often pressed to do) from the subsequent careers of the Apostles (supposing them to be truly related in the main) or from the sudden appearance and growth of a new religion, which after all is all I am really perfectly certain of. I do know one thing: new religions sometimes spread like wildfire. How this works, and how it gets established in them is obscure. I concede that this is an impressive religion too; but then it had a very impressive religion behind it: that of the Old Testament. Remember that beliefs in miraculous events in connexion with the founders and heroes of religion are quite common. The most I can grant is that the record is quite as if these things had happened: the manner is not legendary, though the matter is!'

⁸Cf. *ibid.*, 37: it is not reasonable to ask an indifferent historian to solve this problem, of how such records came to be written; he can reasonably just leave it unsolved.

lidad, en oposición a la total certeza, entra en juego más tarde para un dato como este. Así afirma: «No me importaría arriesgar cualquier cosa en la existencia de Alejandro, o renunciar para siempre a cualquier ofrecimiento de aparente conocimiento que entre en conflicto con esto.»⁹ Donde empezaríamos a hablar en términos de probabilidad sería si nos preguntamos a quién nos referimos por «Alejandro» —si en algún momento fue reemplazado por un impostor, por ejemplo— pero acerca de la existencia de Alejandro la certeza es de mayor grado. En definitiva, no todos los datos históricos tienen el mismo grado de certeza, y es un error no distinguir el valor fundamental que llegan a tener ciertas afirmaciones históricas; en palabras de Anscombe: «Estoy opuesta a su modo de amontonar todo lo histórico como de inferior certeza a mi propia experiencia».¹⁰

Para Anscombe hay proposiciones históricas que forman parte del conocimiento común de tal manera que no se pueden poner en duda sin más, puesto que si se duda de una proposición tan presente en el conocimiento general se hace imposible afirmar el conocimiento que pueda ofrecer del todo cualquier otra evidencia histórica. Es así que podríamos dudar de una experiencia personal, es probable que lo que creemos conocer por nuestra experiencia no haya sido tal, «mientras que cosas que hagan remotamente probable que no hubo un Alejandro son inconcebibles».¹¹ Esto se debe a que:

no podría haber razón alguna para pensar que sabemos qué podría sugerir del todo cualquier evidencia histórica, si un amplio rango de cosas en la historia no fuera del todo sólido. La experiencia, a no ser que sea hecha cierta por definición, no es mayor, sino de menor cer-

⁹ibíd., 26: I should not mind staking anything whatever on the existence of Alexander, or forswearing for ever any preferred appearance of knowledge that conflicted with it.

¹⁰ibíd., 27: I object to his lumping together everything historical as of inferior certainty to my own experience

¹¹ibíd.: whereas things making it remotely probable that there was no Alexander are inconceivable

teza; y lo que yo juzgo desde la experiencia puede, en parte, ser con mayor facilidad incorrecto.¹²

Ahora bien, ¿qué solidez tienen los datos históricos relacionados con Cristo?. Que Jesús existió, y predicó como lo hacían los profetas del Antiguo Testamento, y que fue al menos ostensiblemente crucificado bajo la autoridad romana y que los creyentes lo tomaron como el Mesías y el Hijo de Dios y creyeron que resucitó de los muertos; estos datos históricos cuentan con la solidez antes descrita. Que Jesús declaró ser el Hijo de Dios, y que resucitó de los muertos no son sólidos de esta manera. Si algún escrito, de Tácito digamos, afirmara que los cristianos creían que Jesús se habría escondido y no moriría nunca y visitaba en secreto a los creyentes; esto no sería evidencia de las genuinas creencias de los discípulos y de que nos equivocamos en nuestras impresiones actuales de estas creencias, sino que sería evidencia de que Tácito escribió descripciones mal informadas de las creencias de los cristianos. El conocimiento histórico general de las creencias de los cristianos de entonces sería la medida para juzgar el escrito de Tácito y no al revés.

Hay ciertas afirmaciones históricas que son sólidas y que pueden emplearse como justificación suficiente para certezas absolutas. Algunos datos relacionados con Jesús pueden ser valorados así y por tanto no pueden ponerse en duda sin más. Otras afirmaciones históricas sobre Jesús que no tienen esta solidez, sin embargo tampoco pueden ser razonablemente afirmadas como falsas. El hecho de la muerte, la ausencia de su cuerpo en el sepulcro, su reaparición tras la muerte, y también su declaración de ser el Hijo de Dios:

estas pertenecen al amplio campo de afirmaciones históricas de las

¹²ibíd.: there could be no reason to think one knew what any historical evidence suggested at all, if a great range of things in history were not quite solid. Experience, unless it is made right by definition, is not more but less certain; and what I judge from experience may, some of it, more easily be wrong.

cuales sería ciertamente absurdo afirmar certeza, pero el tiempo para refutarlas ya ha pasado [...] con estas no hay peligro de toparse con algo que las contradiga, y la mayor parte de ellas debe ser verdadera: pero de alguna en particular, no podemos decir que es perfectamente cierta. Podemos destacar que la muerte de Cristo sería refutada, en circunstancias ordinarias, justo por su reaparición en vida.¹³

Anscombe piensa que Lessing no está consciente de la existencia de esta clase de aserciones.

Tras estos análisis sobre las noticias de milagros y la fuerza de la certeza histórica, Anscombe dirige su discusión hacia las profecías. En el centro de su reflexión está el requisito propuesto por Lessing:

para poder decir 'Esto fue predicho, y ocurrió' tendríamos que juzgar que lo ocurrido, no solo puede ser descrito por las palabras que aparecen en la predicción, sino que es lo que fue predicho de hecho: de otro modo 'realización' es igual a 'aplicabilidad de estas palabras'; y ¿puede no ser esto simplemente un accidente?¹⁴

Anscombe sostiene que hay dificultades especiales acerca de la noción de la aplicabilidad de las palabras proféticas como *accidental*.

Elizabeth ofrece una ilustración para esto. Un personaje en una obra teatral se presenta como un personaje del pasado y describe hechos históricos de épocas posteriores a la suya y que nosotros conocemos, el efecto

¹³ibíd., 28: these belong to the very large realm of historical assertions which it would indeed be absurd to claim certainty for, but the time for disproving which is past [...] with them there is no danger of running up against a disproof of them, and the greater part of them must be true: but of any particular one, we cannot say it is perfectly certain. We may note that the death of Christ would be refuted, in normal circumstances, just by his reappearance alive.

¹⁴ibíd., 29: in order to say 'This was predicted, and it happened' we have to judge that the thing that happened, not merely was describable in the words occurring in the prediction, but was what was predicted: otherwise 'fulfilment' equals 'applicability of these words'; and can't this just be an accident?

sería ficticio, lo que el autor quiere decir estaría claro. Sin embargo, si sale a relucir que estas afirmaciones fueron realmente hechas por una persona en el pasado, entonces al instante se convierten en palabras vagas y problemáticas.

Esto es un punto lógico: de las muchas, muchas afirmaciones que podríamos hacer ahora acerca del presente o del pasado, las cuales tienen un sentido claro, por mucho la mayoría se vería irremediabilmente oscura si hubiera sido dicha antes, sobre el futuro: incluso aquellas que contienen nombres propios¹⁵

Anscombe insiste en distinguir que las afirmaciones sobre el pasado o el presente no significan de la misma manera que afirmaciones sobre el futuro. En este sentido, si alguien afirmara un hecho verdadero del pasado y resulta que ignoraba que había ocurrido, entonces es solo un accidente que sus palabras aplicaran; «pero es imposible conocer el futuro del mundo y de los asuntos humanos; así que esta prueba de accidente no puede ser hecha».¹⁶ La pregunta acerca de lo que un profeta quiso decir o qué tuvo en la mente cuando afirmó lo que predijo es sin sentido: «Este punto merece insistencia: alguien que cree en la posibilidad de la 'precognición' como comparable a la memoria queda así hecho incapaz de entender del todo la naturaleza de la profecía.»¹⁷

La imposibilidad de especificar con certeza qué quiso decir el profeta, o qué tenía en la mente al profetizar, impone una restricción severa al campo de lo que pueda considerarse incluso como posible profecía. Quedaría limitado a predicciones con nombres propios y predicados con un sentido bastante definitivo. La consecuencia de esto es importante:

¹⁵ibíd., 31: This is a logical point: of the many, many utterances we might make now about the present or the past, which have a good sharp sense, by far the greater number would look hopelessly obscure if said earlier, of the future: even ones with proper names

¹⁶ibíd., 29: but it is impossible to know the future of the world and of human affairs; so this test for accident cannot be made

¹⁷ibíd.: This point needs stressing: someone who believes in a possibility of 'precognition' comparable to memory is thereby rendered incapable of understanding the nature of prophecy at all

Estas consideraciones resultan en un punto interesante: el principio crítico de que los escritos proféticos tienen que haber sido claramente inteligibles en su propio tiempo es *en sí mismo* una negación de la posibilidad de todo menos un restringido tipo de profecía.¹⁸

Lo cierto es, sin embargo, que para casi todas las profecías, tenerlas por cumplidas, es interpretarlas, y la clave para interpretarlas es una noción teológica.

Aquí podríamos preguntarnos «¿por qué me tendría que impresionar la profecía?», «¿por qué debería de interesarme?». La respuesta a esto tiene que ver con el sentido o significado teológico de la profecía. «una profecía cumplida, o un milagro realizado, se supone que *testifica* algo».¹⁹ Una predicción cumplida que no testifica nada más allá de que lo predicho se ha realizado, no tiene sentido profético. Esta consideración nos trae a una última afirmación relacionada con la profecía.

Hay un sentido adicional a la noción de «accidental» distinto del empleado por Lessing. Decir que el cumplimiento de una predicción «fue accidental» puede ser decir «esto no fue una profecía». Si alguien afirma algo sobre el futuro —para ilustrar algo en una discusión, por ejemplo— y se cumple la predicción, entonces hay algo de sentido en afirmar que «el cumplimiento fue accidental». Pero si esto mismo se afirmara como una profecía, entonces decir «fue accidental que se cumpliera» puede significar que el hecho cumplido no fue lo que quiso decir la persona, como afirmó Lessing, o que «no reconocemos que esto sea profecía, donde ‘profecía’ tiene un sentido *teológico*».²⁰

Las conclusiones a las que Anscombe llega después de su análisis

¹⁸ibíd., 31: This considerations result in an interesting point: the critical principle that prophetic writings must have been clearly intelligible in their own times is *itself* a denial of the possibility of all but prophecy of a very restricted type

¹⁹ibíd., 32: a prophecy fulfilled, or a miracle done, is supposed to *attest* something

²⁰ibíd., 34: we do not allow this to be prophecy, where ‘prophecy’ has a *theological* meaning

pueden resumirse en dos cuestiones. En primer lugar se enfoca en el contraste entre dos posiciones desde las que una persona podría acercarse al argumento de las profecías y milagros. Una situación en la que puede estar una persona respecto de los milagros y profecías es como un observador imparcial e indiferente. Este solo tendría delante de él, como datos seguros, algunas profecías dispersas relacionadas con personas y ciudades; también contaría con noticias de milagros y del cumplimiento de profecías que, sin embargo, sería absurdo pretender que debería de estimar como ciertamente verdaderas.

Es otra la situación en la que, a juicio de Anscombe, ha de hallarse alguien que pueda ser interpelado por el argumento de los milagros y profecías: «Solo si un hombre queda impresionado por el Antiguo Testamento, hasta tal punto que esté inclinado a tomarlo como su maestro, tiene el argumento desde las profecías y los milagros algún peso serio.»²¹ Una persona que está en esta situación se encuentra en una posición sólida y razonable, sin embargo, es tan específica y poco común hoy que puede explicar por qué el argumento no se encuentra tan presente en la apologética actual.

La crítica de Lessing es contra un alegado peso que debería de tener un argumento basado en los milagros y las profecías cumplidas y que para él no tiene la fuerza para justificar la creencia en el Cristianismo. El Vaticano I alega, por su parte, que los milagros y profecías son sólidos argumentos externos. Anscombe propone que estos argumentos externos presuponen una posición específica de parte de quien pueda ser interpelado por ellos:

Es decir: cuando S. Agustín dijo que la realización de las profecías en Cristo es la mayor prueba de su divinidad, lo que dijo es verdadero;

²¹ *ibíd.*, 35: Only if a man is impressed by the Old Testament, to the extent of being inclined to take it as his teacher, has the argument from prophecies and miracles any serious weight.

pero la prueba requiere una posición de parte de alguien que podría considerarla. Esta es la razón por la que el tipo de apologética en contra de la cual Lessing argumentó, en la que no se asume esta posición, queda tan vulnerable y estúpida.²²

El argumento de los milagros y profecías cumplidas sí juega un papel razonable como atestación que justifica la creencia en Cristo para una persona que ha valorado suficientemente las enseñanzas del Antiguo Testamento como para tenerlo como una fuente de instrucción y ha formado su mente de acuerdo a él. Una persona que reconoce la solidez que pueden tener los milagros y profecías cumplidas como signo del cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento en Cristo podría entonces preguntarse sobre cómo se han transmitido estos relatos. Anscombe llega entonces a la siguiente conclusión:

El rol de los milagros, los cuales he argüido que no es posible aceptar como hechos ciertamente verdaderos por un historiador indiferente, me parece que es este: si alguien está seriamente considerando la verdad de toda la revelación en el modo que he sugerido, los milagros están en consonancia. Que Dios atestó a Cristo por medio de milagros es posible, si Cristo es Cristo —es decir, es el Mesías prometido en el Antiguo Testamento. Entonces el problema, cómo es posible que estos informes aparentemente fácticos hayan llegado a quedar escritos, de estas cosas increíbles, se resuelve por la hipótesis de que ocurrieron. [...] Pero repito, no es razonable pedir a un historiador indiferente que resuelva este problema, sobre cómo estos informes han llegado a quedar escritos; el *puede* razonablemente dejarlo sin resolver.²³

²²ibíd., 37: That is to say: when St. Augustine said that the fulfilment of the prophecies in Christ was the greatest proof of his divinity, what he said was true; but the proof requires a very special position on the part of someone who is to consider it. That is why the kind of apologetic that Lessing argued against, which did not assume that position, was so vulnerable and stupid.

²³ibíd.: The role of miracles, which I have contended cannot possibly be accepted as certainly true occurrences by the indifferent historian, seems to me to be this: if one is seriously entertaining

La segunda cuestión que Anscombe propone como conclusión tiene que ver con la noción misma de la atestación divina. El hecho de que una persona que haga prodigios o pronuncie profecías que se cumplen no demuestra necesariamente que es un testigo de Dios o su enseñanza una atestación divina. Anscombe considera que hay un criterio adicional para justificar esa creencia:

Hasta donde puedo ver tiene que haber una tesis de teología natural, como podría llamarla, que si alguien realiza 'un signo y un prodigio' o pronuncia una profecía que queda cumplida, en el nombre de Dios, entonces está divinamente atestado. Ahora ¿en qué se basa esto? Puede estar respaldado por la fe.²⁴

Por ejemplo la fe en la promesa del Deuteronomio, de que vendrá otro profeta como Moisés, ofrece como criterio que antes de preguntarse si se ha cumplido lo profetizado, las enseñanzas de los profetas deberían ser tales que se pueda pensar que pertenecen a la verdad revelada por Moisés. Es entonces que si el profeta predice algo y se cumple, y si después de esto no trata de conducir al pueblo a la idolatría, se puede tomar su profecía como atestación divina. En este sentido se puede decir que el criterio para considerar a un profeta como testigo divino es una cuestión de fe. Sin embargo: «si [lo que] constituye una atestación divina solo se conoce por la fe, ¿en qué quedan los 'sólidos argumentos externos' de la constitución del Vaticano?».²⁵ Si se tiene

the truth of the whole revelation in the way I have hinted at, the miracles are consonant. That God attested Christ by miracles is possible, if Christ is Christ —i.e. is the Messiah promised in the Old Testament. Then the problem, how on earth these seemingly factual records came to be written, of such incredible things, is resolved by the hypothesis that they happened. [...] But I repeat, it is not reasonable to ask an indifferent historian to solve this problem, of how such records came to be written; he *can* reasonably just leave it unsolved.

²⁴ibíd., 38: So far as I can see there has to be a thesis of natural theology, as I might call it, that if someone works 'a sign and a wonder' or utters a prophecy which gets fulfilled, in God's name, then he is divinely attested. Now what does this rest on? It might rest on faith.

²⁵ibíd.: if [what] constitutes divine attestation is only learned by faith, what becomes of the 'solid external arguments' of the Vatican decree?

esta enseñanza en cuenta tendría que ser posible un criterio que no tenga como presupuesto la fe. Anscombe propone el siguiente análisis:

Pienso que el argumento ha de ser más bien que si un profeta que está aparentemente enseñando la verdad, se atreve a predecir algo contingente, entonces esto es presunción suya excepto si lo ha recibido de Dios y debe decirlo. Ahora si enseña una mentira inmediatamente después, o si lo predicho no ocurre, entonces queda probado como presuntuoso. Pero si no es probado presuntuoso, entonces no deberíamos atrevernos a no creerle y obedecerle: siempre que lo que dice no esté en conflicto con la verdad conocida.²⁶

Anscombe termina haciendo una distinción; quizás podemos actuar según la profecía «porque no deberíamos atrevernos a actuar de otro modo», pero ¿sería esto justificación suficiente para afirmar una creencia?. Este criterio puede servir para remover dudas a la hora de hacer un juicio razonable sobre una alegada atestación divina, sin embargo, no ofrece una razón positiva para creer. Esta razón positiva, según alude Elizabeth, se encuentra en la consonancia con la doctrina conocida: «¿Sin duda quisiéramos razón positiva para creer, y no solo ausencia de razones positivas para dudar? Esto, según mi parecer, es correcto, y va con la tesis de que en cierto sentido no puede haber un profeta con una nueva doctrina.»²⁷

²⁶ibíd.: I think the argument must be rather that if a prophet who is apparently teaching the truth, dares foretell something contingent, then this is presumption of him unless he has it from God and must say it. Now if he teaches a lie straight away afterwards, or if the thing does not happen, then he is proved presumptuous. But if he is not proved presumptuous, then we ought not to dare not to believe and obey him: so long as what he says does not conflict with the known truth.

²⁷ibíd., 39: Surely one wants positive reason to believe, and not merely absence of positive reason to disbelieve? This, it seems to me, is correct, and goes with the thesis that in some sense there cannot be a prophet with a new doctrine.

3.1.2 Parmenides, Mystery and Contradiction

En 1981 Anscombe publicó una colección de sus escritos en tres volúmenes llamados *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*. El primero de estos, titulado *From Parmenides to Wittgenstein*, recoge un tema que juega un papel importante en el *Tractatus* de Wittgenstein y que Anscombe trató con gran interés: la relación entre lo concebible y lo posible. En el contexto del pensamiento de Wittgenstein la cuestión de lo concebible se encuentra dentro de la discusión sobre lo que puede ser dicho claramente. Ahí se encuentran también característicos temas Wittgensteinianos como la falta de significado, el sinsentido, lo misterioso y lo inefable; nociones que estarán presentes en el análisis de Anscombe.

El volumen reúne a autores como Parménides, Platón, Hume y Wittgenstein en la discusión sobre esta cuestión²⁸ y, como es característico de Anscombe, en cada artículo se le encuentra identificando rutas interesantes tomadas por los distintos autores y profundizando todavía más por caminos de reflexión que ella juzga poco explorados o no valorados del todo.

El primer artículo: *Parmenides, Mystery and Contradiction*, es el texto de una ponencia ofrecida por Anscombe en la reunión del *Aristotelian Society* en 21, Bedford Square en Londres el 24 de febrero de 1969. En esta discusión Elizabeth estudia la manera en que Parménides construye su argumento acerca de lo posible y lo concebible y qué oportunidades ofrece para un análisis de esta relación.

Una importante clave de interpretación de este artículo se encuentra en el lugar que ocupa como parte de esta colección. El título del volumen no es

²⁸Cf. R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (2008), 193: Philosophers have grappled since ancient times with the problem of how thinkability and possibility are related, and it is characteristic of Anscombe to have drawn such diverse figures as Parmenides, Plato, Hume, and Wittgenstein into a single discussion.

casual, el primer artículo es dedicado a Parménides, y el último, *The Question of Linguistic Idealism*, es un examen de nociones importantes en la filosofía de Wittgenstein en donde reaparecen temas que Anscombe plantea ya en esta investigación dedicada a las ideas de Parménides. En este sentido, su análisis de los argumentos de Parménides pone en marcha la discusión. ¿En qué consiste esta discusión que Anscombe juzga presente ya en Parménides y viva todavía en Wittgenstein? En la introducción de la colección la describe diciendo:

En la época actual con frecuencia nos quedamos perplejos con preguntas sobre qué hace a algo verdadero, o *en qué consiste* el que algo sea de un modo u otro; y la respuesta a esto se piensa que es una explicación del significado. Si no hay una respuesta externa, aparentemente estamos comprometidos con un tipo de idealismo.²⁹

Esta preocupación de la época, aludida por Anscombe, tiene una presencia importante en *Investigaciones Filosóficas*. Las §§428–65, en donde Wittgenstein se detiene a reflexionar sobre la intencionalidad, contienen implícitamente una crítica a ese modo de concebir el pensamiento, el lenguaje, la realidad y sus relaciones que sirvió para orientar las ideas del *Tractatus*; específicamente son atacados: «los presupuestos subyacentes que han caracterizado toda la tradición de reflexión filosófica de la cual [el *Tractatus*] fue la culminación».³⁰ Entre estos presupuestos se cuestiona enfáticamente «la venerable idea de que el significar de los signos, su capacidad para repre-

²⁹From *Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), xi: At the present day we are often perplexed with enquiries about what makes true, or what something's being thus or so *consists in*; and the answer to this is thought to be an explanation of meaning. If there is no external answer, we are apparently committed to a kind of idealism.

³⁰P. M. S. HACKER, *Wittgenstein: Mind and Will. Exegesis §§428–693*, vol. 4.2, An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations; 2000), 3: the undelying assumptions that characterize the whole tradition of philosophical reflection of which it was the culmination.

sentar lo que representan, depende del pensamiento, de procesos mentales de pensar y significar».³¹ Esta idea, juzga Wittgenstein, es un producto de la concepción de los pensamientos como representación. Sobre los pensamientos así concebidos es que ha girado cierta discusión en la que se ha debatido acerca de qué es que los pensamientos están constituidos. Así:

los empiristas característicamente sostenían que estos eran imágenes mentales o ideas; otros, como el autor del *Tractatus*, fueron más reticentes, contentándose con dejar el asunto al futuro descubrimiento psicológico, insistiendo solamente en que los constituyentes de pensamiento tienen que estar, respecto de la realidad, con el mismo tipo de relación que las palabras.³²

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

en términos de una armonía metafísica preestablecida entre el pensamiento y la realidad. Esta armonía fue concebida como consistiendo en un isomorfismo esencial entre la representación y lo que es representado, ya sea verdadera como falsamente.³³

³¹ibíd.: the venerable idea that the meaning of signs, their capacity to represent what they represent, is parasitic upon thought, upon mental processes of thinking and meaning

³²ibíd.: the empiricists characteristically held them to be mental images or ideas; others, like the author of the *Tractatus*, were more reticent, content to leave the matter to future psychological discovery, insisting only that thought-constituents must stand to reality in the same sort of relation as words.

³³ibíd.: in terms of a pre-established metaphysical harmony between thought and reality. This harmony was conceived to consist in an essential isomorphism between representation and what is represented, whether truly or falsely.

La concepción empirista «intentó explicar la intencionalidad del pensamiento en términos causales [...] interpretando la relación entre pensamiento y realidad (entre el creer y lo que lo hace verdadero, o entre el deseo y lo que lo realiza) como externa.»³⁴ En *Investigaciones Filosóficas* se critican estas dos posturas aunque se mantiene la idea de que la relación entre pensamiento y realidad es interna.

Estas discusiones son importantes porque están en el trasfondo de la perspectiva de Elizabeth, siendo su postura análoga a la que se encuentra en *Investigaciones Filosóficas*. Todavía otro elemento de esta reflexión se descubre presente en el análisis que Anscombe hace de los argumentos de Parménides. En las §§89–133 Wittgenstein examina la naturaleza de la filosofía y critica la impresión de que el pensamiento sea algo misterioso o extraño. En las §§93–94 se fija en que la proposición puede parecer algo extraordinario que aparenta esconder un intermediario puro (la forma lógica) que está entre los signos y los hechos. §95 sugiere que también el pensar parece algo de naturaleza singular:

pues lo que significamos cuando decimos que alguna cosa es de hecho no se queda detenido ante el hecho que hace que lo que decimos sea verdadero. Significamos el mismo hecho y no algo que está situado en relación alguna (de correspondencia por ejemplo) con este. Nosotros, podría decirse, lo tenemos al alcance. Por otra parte, podemos pensar lo que *no* es de hecho. Pero si no es de hecho, entonces parece que no hay nada para alcanzar. Sin embargo lo que pensamos cuando pensamos lo que es de hecho y lo que pensamos cuando pensamos lo que no es de hecho no es intrínsecamente distinto. ¿Cómo

³⁴ibíd.: attempted to explain the intentionality of thought in causal terms [...] construing the relation between thought and reality (between belief and what makes it true, or between desire and what fulfills it) as external.

es esto posible? El *Tractatus* resolvió la dificultad argumentando que lo que pensamos es el sentido de una oración, que es un *posible* estado de las cosas, actual si lo que pensamos es de hecho y no actualizado si lo que pensamos no es de hecho. Para esto se introdujo una compleja metafísica y ontología y una elaborada doctrina sobre la gramática profunda de todos los lenguajes.³⁵

Para *Investigaciones Filosóficas* la noción misma del lenguaje o del pensamiento como algo singular o la idea de que entender el lenguaje es algo extraordinario cuya comprensión tiene que pasar a través del medio que es el pensamiento es una superstición producida por ilusiones de la gramática.

La propuesta es que lo que parece misterioso del lenguaje no es una armonía formal a priori entre el pensamiento y la realidad, sino precisamente la intencionalidad del pensamiento:

Un pensamiento parece extraño y misterioso cuando reflexionamos sobre él en la filosofía. Lo que es misterioso es precisamente su intencionalidad. §429 introduce la idea del *Tractatus* de la 'armonía entre pensamiento y realidad', que constituye una explicación de los 'misterios' del pensar y de la naturaleza de la representación por medio del lenguaje. A esta idea equivocada se le pone fin (con excesiva brevedad) por medio de un movimiento intra-gramático que implícitamente repudia la anterior concepción de una conexión entre el lenguaje y la

³⁵ibíd., 4: for what we mean when we say that such-and-such is the case does not stop short of the fact that makes what we say true. We mean that very fact, and not something that stands in some relation (e.g. of correspondence) to it. We, as it were, reach right up to it. On the other hand, we can think what is *not* the case. But if it is not the case, then it seems that there is nothing to reach right up to. Yet what we think when we think what is the case and what we think when we think what is not the case are not intrinsically different. How is this possible? The *Tractatus* resolved the difficulty by arguing that what we think is the sense of a sentence, which is a *possible* state of affairs, actual if what we think is the case and unactualized if what we think is not the case. For this a complex metaphysics and ontology and an elaborate doctrine of the depth grammar of all possible languages were introduced.

realidad. Una definición ostensiva no forja una conexión entre palabra y mundo del tipo del que el *Tractatus* había pensado como esencial, sino que es una regla de la gramática. Así que el lenguaje es, en este sentido, autónomo e independiente.³⁶

Cuando se abandona esta relación a priori entre el pensamiento y la realidad también la lógica queda en situación distinta. Mientras que en el *Tractatus* el rigor de la lógica se entendía como la imagen-reflejo de este orden a priori del mundo, §108 de *Investigaciones Filosóficas* corrige esta visión proponiendo que más bien es un modo de representación:

Podemos re-presentar oraciones del lenguaje natural en las formas de oraciones del cálculo predicado. Podemos reestructurar nuestros argumentos en estas formas y mostrar su validez (o invalidez). Podemos inteligiblemente eliminar la ambigüedad de ciertos tipos de equivocaciones en el lenguaje ordinario por medio de desplazamientos de los cuantificadores en el cálculo.³⁷

Por último podemos preguntarnos, si se ha abandonado esta descripción del modo en que las palabras significan, ¿qué es lo que les otorga significado según la visión de *Investigaciones Filosóficas*? Sobre esto se encuentra en §430–432 y §454:

³⁶ibíd.: A thought seems queer and mysterious when we reflect on it in philosophy. What is mysterious is precisely its intentionality. §429 introduces the *Tractatus* idea of the 'harmony between thought and reality', which constituted an explanation of the 'mysteries' of thinking and of the nature of representation by means of language. This misconception is laid to rest (with excessive brevity) by an intra-grammatical move that implicitly repudiates the earlier conception of a connection between language and reality. An ostensive definition does not forge a connection between word and world of a kind which the *Tractatus* had thought essential, but is a rule of grammar. So language is, in this sense, autonomous and self-contained.

³⁷G. 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), 242: We can re-present sentences of natural language in the forms of sentences of the predicate calculus. We can recast our arguments in these forms and display their validity (or invalidity). We can perspicuously disambiguate certain kinds of equivocations in ordinary language by means of quantifier shifts in the calculus.

Debemos resistir la tentación de pensar que lo que da vida a un signo es un acto psíquico, como pensar, entender o significar, por ejemplo. La vida de un signo se encuentra en el uso gobernado por reglas que se hace de este en la práctica, en la aplicación que un ser vivo, que domina las técnicas de su uso, hace de él.³⁸

Teniendo en cuenta todo este trasfondo podemos distinguir los movimientos que Anscombe realiza en su análisis. El argumento de Parménides que será examinado lo presenta como sigue:

El argumento de Parménides va así:

Es la misma cosa lo que puede ser pensado y lo que puede ser

Lo que no es no puede ser

∴ Lo que no es no puede ser pensado³⁹

Ahora bien, Elizabeth aclara que Parménides tiene algunos presupuestos que es preciso tener en cuenta para interpretar sus premisas. En primer lugar, un presupuesto de Parménides, que tiene en común con Platón, es «que un término significativo es el nombre de un objeto que está expresado o caracterizado por el término».⁴⁰ Este presupuesto, propone Anscombe, «es un

³⁸HACKER, *Wittgenstein: Mind and Will*, 4: One must resist the temptation of thinking that what gives life to a sign is a psychic act, e.g. thinking, understanding or meaning. The life of a sign lies in its rule-governed use in a practice, in the application that a living being, who has mastered the techniques of its use, makes of it.

³⁹G. E. M. ANSCOMBE, "Parmenides, Mystery and Contradiction", en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 3: Parmenides' arguments runs:

It is the same thing that can be thought and can be

What is not can't be

∴ What is not can't be thought

Ver también en PARMENIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, A. B. PAJARES y J. P. de TUDELA Y VELASCO (eds.), (Madrid 2007), 22–25: Algunos fragmentos relacionados con el argumento presentado por Anscombe pueden ser: ...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. (III); Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἐστὶ γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν (VI); [...] οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. (VIII)

⁴⁰ANSCOMBE, *From Parmenides to Wittgenstein*, x: that a significant term is a name of an object which is either expressed or characterized by the term

ancestro de mucha teorización y perplejidad filosófica»⁴¹ y continúa:

En Aristóteles [...] la teoría de la sustancia y la inherencia en sustancias de formas individualizadas de propiedades y relaciones de varias clases [...] En Descartes [...] la aseveración de que los términos descriptivos que usamos para construir incluso falsas imágenes del mundo tienen que ser ellos mismos representaciones de realidades [...] En Hume [...] el presupuesto de que 'un objeto' corresponde con un término, incluso con un término como "una causa" así como aparece en "El comienzo de una existencia tiene que tener una causa." [...] Brentano piensa que la mera conexión predicativa de términos es un 'reconocimiento' [...] Wittgenstein mismo en el *Tractatus* tiene al lenguaje atado a la realidad por medio de sus (postulados) nombres simples, que significan objetos simples.⁴²

Estos temas son los que Anscombe estudia en los ensayos que componen este volumen de la colección. Además, esta tradición de «teorización y perplejidad» que Anscombe traza culminando en el *Tractatus* hace referencia al modelo de representación que se encuentra criticado en *Investigaciones Filosóficas*. Anscombe nota presente en el argumento de Parménides un germen de la tradición subyacente a la conexión a priori entre el lenguaje y la realidad que aparece en el *Tractatus*.

Otros dos presupuestos se encuentran en las premisas del argumento parmenidiano; uno tiene que ver con lo que Parménides entiende por «ser» y

⁴¹ ibíd., xi: is an ancestor of much philosophical theorizing and perplexity

⁴² ibíd.: «In Aristotle [...] the theory of substance and the inherence in substances of individualized forms of properties and relations of various kinds [...] In Descartes [...] the assertion that the descriptive terms which we use to construct even false pictures of the world must themselves stand for realities [...] In Hume [...] the assumption that 'an object' corresponds to a term, even such a term as "a cause" as it occurs in "A beginning of existence must have a cause." [...] Brentano thinks that the mere predicative connection of terms is an 'acknowledgement' [...] Wittgenstein himself in the *Tractatus* has language pinned to reality by its (postulated) simple names, which mean simple objects.»

el otro con su descripción sobre las dos «rutas» posibles para el pensamiento sobre algo. Según lo dicho acerca del presupuesto anterior, para Parménides los términos son nombres de objetos, y según esto, para él, «ser» es el nombre de un objeto. Sin embargo el uso que hace del término en sus premisas no es tan simple:

“el ser” puede ser un nombre abstracto, equivalente al infinitivo “ser”. Pero Parménides no trata “ser” como un objeto, sino más bien “el ser”, es decir algo que esta siendo, o alguna cosa que es [...] nos podemos aproximar a este sentido diciendo “lo que es”.⁴³

También trae dificultades lo que Parménides propone como las dos rutas posibles del pensamiento. Estas son «es, y no puede no ser» (ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι) y «no es y necesariamente no puede ser» (οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι). Anscombe lo pone en estas palabras:

“Estos son los únicos caminos para indagar con el pensamiento: uno es ‘es y no puede no ser’,...el otro ‘no es, y necesariamente no puede ser’.” Esto es: Cualquier indagación que estemos haciendo, nuestros pensamientos solo pueden ir en una de dos direcciones, decir ‘es, y debe ser’, o ‘no es, y no puede ser’.⁴⁴

Anscombe destaca que es notable la combinación de «es» con «debe ser» y «no es» con «no puede ser», la justificación de Parménides para esta relación puede verse presente en el argumento antes citado si este mismo se entiende como:

Lo que puede ser pensado puede ser,

⁴³ibíd., x: “being” might be an abstract noun, equivalent to the infinitive “to be”. But Parmenides does not treat *to be* as an object, but rather *being*, i.e. something being or some being thing [...] we might get closer to the sense by saying “what is”

⁴⁴ibíd.: “These are the only ways for enquiry for thought: one is ‘is and cannot not be’,...the other ‘is not, and needs must not be’.” That is: Whatever enquiry one is making, one’s thoughts can only go two ways, saying ‘is, and must be’, or ‘is not, and can’t be’.

Lo que es nada no puede ser,
Por tanto lo que sea que pueda ser es de hecho.
Por tanto lo que sea que pueda ser pensado es de hecho.⁴⁵

Una lectura poco atenta, advierte Anscombe, podría dejar la impresión de que el argumento consiste en:

Solo lo que puede ser pensado puede ser,
Lo que no es no puede ser pensado,
Por tanto lo que no es no puede ser.⁴⁶

Sin embargo, Parménides no argumentó así.⁴⁷ La segunda premisa del argumento, las proposiciones «Lo que no es no puede ser» o «Lo que es nada no puede ser», están basadas en que «Lo que no es, es nada»⁴⁸. El argumento, por tanto, «no deriva la inexistencia de lo-que-no-es de su ser inconcebible, sino más bien su ser inconcebible desde su inexistencia o su imposibilidad.»⁴⁹ Y así Anscombe insiste: «Si estoy en lo correcto, los antiguos nunca argumentaron desde las limitaciones de lo que podría constituir un pensamiento a las restricciones sobre lo que puede ser, sino en la manera inversa.»⁵⁰ Este punto es del interés de Anscombe. Es decir, la reflexión de Parménides no solo resulta interesante a Anscombe por la tradición filosófica que representa, sino además porque percibe en su época la tendencia propia del modernismo de deducir lo posible desde lo concebible, sin embargo le parece más atractivo el

⁴⁵ibíd., vii: Parmenides himself argues: What can be thought can be, What is nothing cannot be, Therefore whatever can be actually is. Therefore whatever can be thought actually is.

⁴⁶ibíd.: Only what can be thought can be, What is not cannot be thought, Therefore what is not cannot be.

⁴⁷Cf. ANSCOMBE, "Parmenides, Mystery and Contradiction", 6: [...] one might, if reading inattentively, think that Parmenides did argue like that.

⁴⁸Cf. ANSCOMBE, *From Parmenides to Wittgenstein*, vii: these arguments [...] use as a premise: What is not is nothing

⁴⁹ibíd.: [doesn't] derive the nothingness of what-is-not from its unthinkability, but rather unthinkability from its nothingness or from its impossibility.

⁵⁰ibíd., viii: If I am right, the ancients never argued from constraints on what could be a thought to restrictions on what could be, but only the other way around.

acercamiento de Parménides y los antiguos:

Se les dejó a los modernos el deducir lo que puede ser posible desde lo que puede ser sostenido en el pensamiento, como vemos hacer a Hume. Esta tendencia sigue siendo fuerte. Pero los antiguos tuvieron el mejor acercamiento, argumentando solo que un pensamiento sería imposible porque la cosa misma es imposible, o, como lo dice el *Tractatus*, “Was man nicht denken kann, das kann man nicht denken”: un pensamiento *impossible* es un *pensamiento* imposible.⁵¹

Aquí Elizabeth vuelve a hacer referencia al debate sobre la relación entre la realidad y el pensamiento en donde los planteamientos empiristas de su época están en continuidad con los planteamientos de la modernidad y en donde también se identifica la presencia de la tradición recogida en el *Tractatus*. De este modo el ensayo dedicado a Parménides sirve a Anscombe para representar distintas perspectivas y argumentaciones que ella identifica presentes en el debate de su época. Estudiando estas ideas desde las propuestas de *Investigaciones Filosóficas* sienta las bases de la discusión que la ocupará a lo largo de los distintos escritos que se encuentran en este volumen de la colección.

Aclaradas las intenciones de Anscombe, podemos adentrarnos en su investigación, ¿qué tiene ella que decir sobre el argumento de Parménides? En primer lugar examina la segunda premisa: «Lo que no es no puede ser». La modalidad según la cual se interprete la premisa le otorga distintas acepciones. Entendida *in sensu composito*, es decir, como una proposición general, la verdad de la premisa «Lo que no es no puede ser» puede ser enten-

⁵¹ *ibíd.*, xi: It was left to the moderns to deduce what could be from what could hold of thought, as we see Hume to have done. This trend is still strong. But the ancients had the better approach, arguing only that a thought was impossible because the thing was impossible, or, as the *Tractatus* puts it, “Was man nicht denken kann, das kann man nicht denken”: an *impossible* thought is an impossible *thought*.

dida como la imposibilidad de la afirmación «Lo que no es, es».⁵² Si, por otra parte, se entiende *in sensu diviso*, o como una proposición particular, puede ser interpretada como «Concerniendo aquello que no es, se sostiene que *eso* no puede ser».⁵³ Es importante notar aquí los dos modos de usar el término «ser» antes descritos, «lo que no es» lo emplea como nombre de un objeto, y «no puede ser» como una propiedad de este objeto o un predicado de este. Igualmente puede notarse la ruta «no es y no puede ser» examinada también anteriormente.

Tras distinguir la diferencia de sentido de la premisa según la modalidad que se le interprete, Anscombe establece que el argumento completo no es válido si esta segunda premisa es entendida *in sensu composito*. Sin embargo, si se interpreta *in sensu diviso*, la premisa misma no es creíble. Esto lo explica diciendo:

La imposibilidad de lo que no es, no es solo la imposibilidad de la proposición “lo que no es, es” —es decir, la verdad de “Lo que no es no puede ser”, tomado *in sensu composito*. Eso puede ser descartado como irrelevante. Lo que no es, ciertamente no puede estar siendo, pero puede llegar a ser, y en este sentido lo que no es es posible. Cuando *haya* llegado a ser, ciertamente ya no es lo que no es, así que en llamarlo posible no estamos declarando que “Lo que no es, es” es posible. Entonces no puede mostrarse como imposible que pueda llegar a ser solo por señalar la imposibilidad de que este siendo. — Pero esta no puede ser toda la historia. Que lo que no es, es nada implica que no hay nada ahí para llegar a ser. Así “Lo que no es puede ser” tomado en *sensu diviso*, dígase como: “Con respecto a lo que no

⁵²Cf. *ibíd.*, vii: [...] the impossibility of the proposition “What is not is” —i.e. the truth of “What is not cannot be”, taken in *sensu composito*

⁵³ANSCOMBE, “Parmenides, Mystery and Contradiction”, 3: Concerning that which is not, it holds that *that* cannot be

es, eso puede ser” es acerca de nada en absoluto. Si fuera acerca de algo, entonces sería sobre algo que no es, y así habría un ejemplo de “Lo que no es, es” que sería verdadero.⁵⁴

Si la premisa se toma en sentido general su significado es irrelevante para el argumento. Si se toma en sentido particular es relevante para el argumento, pero es una proposición que no es creíble; lo mismo ocurre con la conclusión: «Con respecto a aquello que no es, se sostiene que eso no puede ser pensado»⁵⁵ la cual también es increíble.

Al decir que la premisa no es creíble porque es «es acerca de nada en absoluto» Anscombe no está situada desde la comprensión del lenguaje como representación, es decir, no está afirmando que la premisa no representa un objeto posible, sino que está criticando que la premisa misma no dice nada. El problema se encuentra en la proposición misma; «ya sea que interpretemos la premisa como diciendo: ‘Lo que no existe no puede existir’ o como: ‘Lo que no es de hecho no puede ser de hecho’ la proposición no es creíble».⁵⁶ Para ilustrar esto de otra manera Anscombe representa la premisa según su estructura lógica de este modo:

$$(F)(x) \sim F x \longrightarrow Nec \sim Fx$$

⁵⁴ANSCOMBE, *From Parmenides to Wittgenstein*, vii: The impossibility of what is not isn't just the impossibility of the proposition "What is not, is" —i.e. the truth of "What is not cannot be", taken *in sensu composito*. That could be swept aside as irrelevant. What is not can't be indeed, but it may come to be, and in this sense what is not is possible. When it *has* come to be, of course it no longer is what is not, so in calling it possible we aren't claiming that "What is not is" is possible. So it can't be shown to be impossible that it should come to be just by pointing to the impossibility that it is. —But this can't be the whole story. That what is not is nothing implies that there isn't anything to come to be. So "What is not can be" taken in *sensu diviso*, namely as: "Concerning what is not, *that* can be" is about nothing at all. If it were about something, then it would be about something that is not, and so there'd be an example of "What is not is" that was true.

⁵⁵ANSCOMBE, "Parmenides, Mystery and Contradiction", 3: Concerning that which is not, it holds that *that* cannot be thought.

⁵⁶*ibid.*, 5: whether we interpret the premise as saying: 'What doesn't exist can't exist' or as: 'What isn't the case can't be the case' the proposition is not credible

Donde la variable x representa un objeto y la variable F representa una propiedad predicada del objeto x . La implicación de que concierne un objeto concreto con una propiedad concreta predicada de él, necesariamente, de la negación del predicado del objeto, se sigue la negación de la conjunción del objeto y su predicado, no es una afirmación creíble. Para que Parménides pueda juzgar creíble su afirmación tiene que basarse en el supuesto de que necesariamente una propiedad predicada de un objeto tiene que ser existente, tiene que tener un referente en la realidad. Según esto la variable de la propiedad F tiene que ser representativa de una propiedad existente.

Contra esto, Anscombe enfatiza la independencia del uso lenguaje respecto de la realidad:

es falso que mencionamos propiedades u objetos cuando usamos cuantificadores para enlazar variables de propiedades con variables de objetos; aunque habría que reconocer que algunos autores, como Quine, están acostumbrados a hablar de la referencia de las variables. Pero si esto es abandonado, como debería de serlo, Parménides queda privado de su declaración de que estamos comprometidos con la auto-contradicción en la existencia solo porque estamos dispuestos a usar un predicado auto-contradictorio — por ejemplo en la afirmación de que no hay algo que tenga un predicado auto-contradictorio verdadero de ello — así que se le puede permitir a nuestra variable-propiedad abarcar también propiedades auto-contradictorias.⁵⁷

A Anscombe le parece acertada la dirección de la argumentación de

⁵⁷ibíd.: it is false that one mentions either properties or objects when one uses the quantifiers binding property variables and object variables; though it has to be granted that some authors, such as Quine, are accustomed to speak of the reference of variables. But if this is given up, as it ought to be, Parmenides is deprived of his claim that we are committed to self-contradiction in existence just because we are willing to use a self-contradictory predicate — e.g. in the sentence saying that nothing has a self-contradictory predicate true of it — so that our property-variable is admitted to range over self-contradictory properties.

Parménides en sostener lo concebible desde lo posible, sin embargo rechaza que para afirmar esto haya que establecer un vínculo metafísico entre lo posible y lo concebible. Igualmente rechaza que sea necesario creer que «Lo que no es no puede ser pensado» para evitar sostener la creencia de que lo existente puede ser auto-contradictorio. Para Anscombe lo que no es puede ser pensado y esto no implica creer que lo existente puede ser auto-contradictorio.

Aquí tenemos en el centro del análisis de Anscombe la visión de *Investigaciones Filosóficas* sobre la relación entre la realidad, el lenguaje y el pensamiento. En la §429 se afirma:

La concordancia, la armonía, entre pensamiento y realidad consiste en esto: que si digo falsamente que algo es *rojo*, entonces aún así, es *rojo* eso que eso no es. Y en esto otro: que si quiero explicar la palabra “rojo” a alguien, en la oración “Eso no es rojo”, lo haría por medio de señalar a algo que es rojo.⁵⁸

Lo que esta sección propone es que contrario a la comprensión del *Tractatus* de que la realidad y el pensamiento están unidos porque comparten la forma lógica, el pensamiento y la realidad, más bien, quedan unidos en el uso que se hace del lenguaje:

Fue un error concebir la concordancia o la armonía entre lenguaje y realidad como una concordancia de forma. Es desacertado pensar que la proposición *gramática* ‘Si digo falsamente que algo es *rojo*, entonces, con todo y eso, eso no es *rojo*’ está mostrando armonía *entre* pensamiento y realidad, una armonía que reclama una elaborada explicación lógico-metafísica de la esencial co-ordinación proyectiva de

⁵⁸The agreement, the harmony, between thought and reality consists in this: that if I say falsely that something is *red*, then all the same, it is *red* that it isn't. And in this: that if I want to explain the word “red” to someone, in the sentence “That is not red”, I do so by pointing to something that *is* red.

lenguaje y mundo. La aparente armonía no esta orquestada entre un pensamiento y una situación (que puede ser de hecho o no) o entre nombres y sus significados isomórficos que constituyen la sustancia del mundo, sino más bien *entre una proposición y otra*. Pues es una regla de nuestro lenguaje que ‘Es falso que p ’ = ‘no- p ’. Es una proposición gramática, no una verdad metafísica sobre la relación entre el lenguaje y la realidad, que si es falso que esto es rojo, entonces esto no es rojo. Ciertamente, es imposible que haya un lenguaje en el cual lo que describimos por medio de ‘no- p ’ se expresara sin usar ‘ p ’. ‘Como todo lo metafísico, la armonía entre pensamiento y realidad se encuentra en el lenguaje’. [...] Es correcto que podemos leer desde la proposición que p el hecho que la hace verdadera, pero eso no anuncia una armonía pre-establecida entre lenguaje y realidad. Es meramente *un movimiento en la gramática* permitido por la regla de substitución: ‘la proposición que p ’ = ‘la proposición a la cual el hecho que p hace verdadera’⁵⁹

Desde esta perspectiva es que Anscombe propone que se debe abandonar la inclinación a vincular los signos del lenguaje a algún referente en la realidad a la hora de analizar una proposición como hace ella con la segunda premisa

⁵⁹HACKER, *Wittgenstein: Mind and Will*, 17–18: It was a mistake to conceive of the agreement or harmony between language and reality as an agreement of form. It is misguided to think of the *grammatical* proposition ‘If I say falsely that something is *red*, then, for all that, it isn’t *red*’ as displaying a harmony *between* thought and reality, a harmony which demands an elaborate logico-metaphysical explanation of the essential projective co-ordination of language and world. The apparent harmony is not orchestrated between a thought and a situation (which may or may not obtain) or between names and their isomorphic meanings which constitute the substance of the world, but rather *between one proposition and another*. For it is a rule of our language that ‘It is false that p ’ = ‘not- p ’. It is a grammatical proposition, not a metaphysical truth about the relation between language and reality, that if it is false that this is red, then this is not red. Indeed, it is impossible that there be a language in which what we describe by ‘not- p ’ would be expressed without using ‘ p ’. ‘Like everything metaphysical, the harmony between thought and reality is to be found in the grammar of the language’. [...] It is correct that one can read off from the proposition that p the fact that makes it true, but that does not betoken a pre-established harmony between language and reality. It is merely *a move in grammar* licensed by the substitution-rule: ‘the proposition that p ’ = ‘the proposition which the fact that p makes true’

del argumento parmenidiano.

Después de estudiar y abandonar la segunda premisa del argumento de Parménides, Anscombe se fija en la primera premisa y dice:

Esa otra rama de su primera premisa, que él de hecho no usa, sigue siendo prometedora. Lo que él usó fue 'Solo eso puede ser pensado, lo que puede ser'; la otra rama de su premisa es 'Solo eso puede ser, lo que puede ser pensado'.⁶⁰

Entonces propone:

Podemos calificar a esta rama de la premisa como la rama del 'No misterio'. Si alguna manera de caracterizar lo que puede ser pensado puede encontrarse, entonces si esta proposición es verdadera, hay aquí una manera rápida de excluir los misterios.⁶¹

Sobre la rama que sí usa Parménides, Elizabeth dirá que si se interpreta como «Solo lo que puede existir o ser de hecho puede, sin malentendidos, error lógico, o confusión, ser pensado como existiendo o siendo de hecho»⁶² puede ser una proposición quizás aceptable. Sin embargo se enfocará en la rama de la premisa que Parménides no usa, y se concentrará entonces en describir en qué puede consistir caracterizar lo que puede ser pensado.

Anscombe se cuestiona «¿Pero cómo hemos de tomar esta premisa?»,⁶³ después de todo:

⁶⁰ANSCOMBE, "Parmenides, Mystery and Contradiction", 5: That other arm of his first premise, which he does not in fact use, remains tantalizing. What he used was 'Only that can be thought, which can be'; the other arm of his premise is 'Only that can be, which can be thought'.

⁶¹ibíd.: We might call this arm of the premise the 'No Mystery' arm. If some way of characterizing what can be thought could be found, then if this proposition is true, there's a quick way of excluding mysteries.

⁶²Only what can exist or be the case can, without misunderstanding, logical error, or confusion, be thought to exist or be the case.

⁶³What are we to make of this premise anyway?

Parece que dirige la atención hacia las posibilidades del pensamiento — y ¿quién sabe cuáles son? Si digo que puedo pensar algo, ¿de qué vale? Si digo que no puedo, ¿entonces quiere decir que no puedo lograr hacer eso de lo que soy capaz en el otro caso? De nuevo, ¿y qué con eso?». ⁶⁴

Si intentamos la negación de la proposición: «Puede haber lo que no puede ser pensado. (No: lo que no podemos otorgarle el sentimiento de haberlo pensado, sino lo que escapa explicación, lo que permanece siendo enigmático)», ⁶⁵ parece ser una noción inofensiva; entendida como «Algo que no puede ser pensado puede ser» ⁶⁶ parece que se trata de un pensamiento que aún no es de nada en particular. Sin embargo, ¿no sería preferible poder refutar: «Puede haber lo que no puede ser pensado» ⁶⁷ o «Puede haber algo que no puede ser captado en el pensamiento»? ⁶⁸ Si esto pudiera refutarse «nadie podría tener el derecho a producir una afirmación *particular* y decir: esto es verdadero, pero lo que dice es irreduciblemente enigmático». ⁶⁹

Desde luego, dice Elizabeth, si una afirmación es simplemente “abracadabra”, es decir, puro sinsentido, no hay que prestarle atención, pero ¿qué de las expresiones que no son sinsentido, pero que aún presentan dificultades a la hora de determinar para ellas un sentido inobjetable? En esos casos ¿podríamos descartar la posibilidad de que este sentido enigmático sea una verdad? Anscombe sugiere que si pudiera quedar demostrado el principio de

⁶⁴ ANSCOMBE, “Parmenides, Mystery and Contradiction”, 7: It appears to draw attention to the possibilities for thought — and who knows what they are? If I say I can think something, what of it? If I say I can't, does that mean I can't manage to do what I do in the other case? Again, what of it?

⁶⁵ There may be what can't be thought. (Not: what one can't invest with the feeling of having thought it, but what eludes explanation, what remains enigmatic)

⁶⁶ Something that can't be thought may be

⁶⁷ There may be what can't be thought

⁶⁸ Something may be which can't be grasped in thought

⁶⁹ ANSCOMBE, “Parmenides, Mystery and Contradiction”, 7: no one could have any right to produce a *particular* sentence and say: this is true, but what it says is irreducibly enigmatic

Parménides, de la rama de la premisa que no usó, «Solo aquello de lo que puede pensarse puede ser»,⁷⁰ entonces:

Puesto que la oración no puede ser tomada como expresando un pensamiento claro —es decir, un pensamiento que está claramente libre de contradicción o algún otro desorden conceptual— entonces no dice nada, y por tanto nada verdadero. Y esto sería muy aceptable. Podríamos quizás llegar a estar muy satisfechos de que una oración fuera en este sentido irreduciblemente enigmática — y entonces podríamos convencernos de que hemos tenido el derecho de descartarla.⁷¹

Con esto, Anscombe identifica lo que parece ofrecer un modo de caracterizar lo que puede ser pensado:

Esto sugiere como el sentido de “puede ser captado en el pensamiento”; “puede ser presentado en una oración que pueda ser vista como teniendo un irreprochable sentido no-contradictorio”. Una forma de: todo lo que puede ser expresado en absoluto puede ser expresado claramente.⁷²

Sin embargo, aunque para Anscombe sería aceptable pensar en “ser presentado en una afirmación que pueda verse que tiene un inobjetable sentido no-contradictorio” como la manera de afirmar lo que podría ser captado en el pensamiento, le parece que esto no sirve para establecer que haya alguna cosa que no pueda ser pensada:

⁷⁰Only what can be thought of can be

⁷¹Since the sentence cannot be taken as expressing a clear thought —i.e. a thought which is clearly free from contradiction or other conceptual disorder—therefore it doesn't say anything, and therefore not anything true. And that would be very agreeable. We could perhaps become quite satisfied that a sentence was in that sense irreducibly enigmatic — and so we could convince ourselves we had the right to dismiss it.

⁷²This suggests as the sense of “can be grasped in thought”; “can be presented in a sentence which can be seen to have an unexceptionable non-contradictory sense”. A form of: whatever can be said at all can be said clearly.

Alguien que piense esto *puede* pensar “Puede haber lo inexpressable.” Y entonces en ese sentido “Puede haber lo que no puede ser pensado”. —Pero no estaría siendo movido por alguna cosa determinada que le estuviera reclamando ser aquello que no puede ser captado en el pensamiento. El *misterio* sería una ilusión — una de dos, el pensamiento expresando algo misterioso podría ser clarificado, y entonces no hay misterio, o la imposibilidad de aclararlo mostraría que era verdaderamente un no-pensamiento. El problema es, que no parece haber ningún fundamento para sostener esta posición. Es una especie de prejuicio.⁷³

Con estas últimas expresiones Anscombe ha dejado expuestos los elementos que componen su discusión sobre la relación entre lo concebible y lo posible y junto a esto el modo en el que puede ser caracterizado lo que puede ser pensado y lo que pueda ser sinsentido y la peculiaridad del misterio. Anscombe compara su proposición acerca de lo que puede caracterizar lo que puede ser pensado con la afirmación que se encuentra en el prefacio del *Tractatus*, «lo que puede ser expresado en absoluto puede ser expresado claramente»; sin embargo, juzga como un prejuicio la creencia, expresada también en el *Tractatus*, de que esto implique que «hay lo inexpressable», o «hay lo que no puede ser pensado». Aquí Anscombe está acuñando una herramienta útil del modo en el que el *Tractatus* efectivamente propone examinar las proposiciones para mostrar si expresan pensamiento:

La crítica de las proposiciones como no expresando ningún pensamiento real, de acuerdo con los principios del *Tractatus*, nunca podría

⁷³Someone who thought this *might* think “There may be the inexpressible.” And so in that sense think “There may be what can’t be thought”. —But he wouldn’t be exercised by any definite claimant to be that which can’t be grasped in thought. *Mystery* would be illusion — either the thought expressing something mysterious could be clarified, and then no mystery, or the impossibility of clearing it up would show it was really a non-thought. The trouble is, there doesn’t seem to be any ground for holding this position. It is a sort of prejudice.

consistir de alguna muy simple forma general; cada crítica tendría que ser *ad hoc*, y estar relacionada con el sujeto de la materia con la cual la proposición está profesamente lidiando.⁷⁴

Lo que Elizabeth rechaza es que haya un principio general que *a priori* sirva para descartar alguna clase de proposiciones como no expresando pensamiento. Cada proposición tiene que ser examinada.

Junto a esto, el análisis que Anscombe propone acerca de la relación entre la realidad y el pensamiento está dirigido hacia el uso del lenguaje. En el uso de los signos del lenguaje dentro de la vida es donde se encuentran pensamiento y realidad, esto como contrario a la idea de que la relación entre pensamiento y realidad se encuentra en una armonía metafísica *a priori*. De ahí que su propuesta sobre lo que puede caracterizar un pensamiento dirija la atención a la posibilidad de presentar el pensamiento en el lenguaje.

Teniendo en cuenta estas ideas, para Anscombe, creer en un misterio no presupone una actitud acrítica que abrace la contradicción, sino que consiste mas bien en la disposición de examinar el uso que se hace de las expresiones en el lenguaje y la actividad humana, teniendo en cuenta que los misterios son expresiones que no pueden quedar definitivamente demostradas, pero que tampoco pueden quedar descartadas como no expresando un pensamiento posible.

3.1.3 On Transubstantiation

Originalmente publicado en un panfleto por el *Catholic Truth Society* en Londres en 1974, *On Transubstantiation* es uno de los escritos recogidos en

⁷⁴G. E. M. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, (1971), 151: The criticism of sentences as expressing no real thought, according to the principles of the *Tractatus*, could never be of any very simple general form; each criticism would be *ad hoc*, and fall within the subject-matter with which the sentence professed to deal.

Ethics, Religion and Politics, el tercer volumen de los *Collected Philosophical Papers* de Anscombe. El volumen contiene escritos dirigidos a un público general, o empleados para revistas o reuniones filosóficas; también incluye otros escritos compuestos pensando en lectores católicos, como es el caso de este documento. El dato permite anticipar que Anscombe escribe aquí como católica, dando por hecho presupuestos propios del trasfondo de fe que comparte con los católicos a los que se dirige en su discusión.

Considerando el objetivo de su reflexión, resulta llamativo el modo en que Anscombe comienza y termina el artículo. En el centro de su atención está el misterio de la presencia de Jesús en la Eucaristía —entonces elige comenzar su discusión diciendo:

El modo más sencillo de expresar lo que es la transubstanciación es decir que ha de enseñarse a los niños pequeños tan pronto como sea posible, sin usar, por supuesto, la palabra “transubstanciación” porque no pertenece al vocabulario infantil.⁷⁵

Esta propuesta invita ya varias consideraciones. Anscombe toma eso que la expresión «transubstanciación» quiere denominar y sugiere que ese misterio puede enseñarse a un niño, sin usar la palabra «transubstanciación», que el niño no entendería. Esto, además, mientras más pronto se enseñe mejor.

La propuesta hasta aquí sugiere que un misterio puede ser enseñado empleando otro recurso que no sea un concepto. También que una persona familiarizada con el misterio puede compartirlo con alguien que lo ignora, y am-

⁷⁵G. E. M. ANSCOMBE, “On Transubstantiation”, en: G. E. M. ANSCOMBE (ed.), *Ethics, Religion and Politics*, vol. 3, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 107-112, 108: It is easiest to tell what transubstantiation is by saying this: little children should be taught about it as early as possible. Not of course using the word “transubstantiation”, because it is not a little child’s word. El texto en español de este artículo se ha tomado de «Sobre la transubstanciación», en: *La Filosofía Analítica y la Espiritualidad del Hombre*, J. M. TORRALBA y J. NUBIOLA (eds.), (S.A., Pamplona 2005), 85-94

bos estarían creyendo el mismo misterio independientemente de la capacidad de comprensión de cada uno. En este mismo tono se encuentra la conclusión del artículo:

Éste es el misterio de la fe, que es el mismo para los ignorantes y para los sabios, pues creen lo mismo; y lo que los ignorantes entienden no es comprendido mejor por los sabios, cuya tarea es quitar de en medio la basura que tan a menudo la razón humana arroja en el camino para crear obstáculos.⁷⁶

Esta tarea de los entendidos describe también la relación de un concepto como «transubstanciación» con el misterio al que se refiere. No pretende ser la herramienta que se emplea para demostrar de una vez por todas que el misterio es perfectamente posible, sino que se usa para desenredar las objeciones que puedan ser presentadas en contra del misterio.

Estas consideraciones son valiosas porque caracterizan el modo en que Anscombe actúa cuando habla del misterio. Distingue entre el misterio y los conceptos que se emplean para hablar de él e insiste en el papel que juegan estas expresiones. Distingue también en qué consiste la actitud de aquellos que creen en el misterio, sostener la creencia no significa abrazar la contradicción. Su insistencia es que precisamente porque no se persigue afirmar que lo absurdo puede ser verdadero cuando se está creyendo un misterio, se cree que hay respuestas a cualquier argumento que pretenda demostrar el misterio como un absurdo:

en la filosofía de la escolástica aristotélica en la que se trazaron aquellas distinciones [entre la substancia de algo y sus accidentes], la tran-

⁷⁶ANSCOMBE, "On Transubstantiation", 112: It is the mystery of faith which is the same for the simple and for the learned. For they believe the same, and what is grasped by the simple is not better understood by the learned: their service is to clear away the rubbish which the human reason so often throws in the way to create obstacles.

substanciación resulta tan difícil, tan “imposible”, como lo parece en la reflexión ordinaria. Y es bueno que sea así. Cuando llamamos a algo un misterio, queremos decir que no podemos solventar las dificultades en su comprensión ni demostrar de una vez por todas que es perfectamente posible. Sin embargo, no creemos que las contradicciones y los absurdos puedan ser verdaderos o que algo demostrable lógicamente a partir de lo ya conocido pueda resultar falso. Y, por tanto, creemos que hay respuestas para las supuestas pruebas de su carácter absurdo, seamos o no lo suficientemente listos para encontrarlas.⁷⁷

Podemos regresar a la propuesta hecha por Anscombe en el comienzo. ¿Cómo se enseña a un niño sobre la transubstanciación sin emplear este concepto? Elizabeth responde: «puede enseñárseles, y la mejor manera de hacerlo es en la Misa durante la consagración, que es la única parte en la que ha de conseguirse que el niño pequeño atienda a lo que está ocurriendo.»⁷⁸ En ese momento se le puede enseñar al niño diciéndole en voz baja «¡Mira! Mira lo que el sacerdote está haciendo ...Está diciendo las palabras que convierten el pan en el cuerpo de Jesús. Ahora lo está elevando. ¡Mira! Ahora inclina tu cabeza y di ‘Señor mío y Dios mío’».⁷⁹ Y, luego, cuando se eleva el cáliz: «Mira, ahora ha cogido el caliz. Está diciendo las palabras que convierten el vino en la sangre de Jesús. Mira el cáliz. Ahora inclina la cabeza y di ‘Creemos

⁷⁷ibíd., 109: in the philosophy of scholastic Aristotelianism in which those distinctions [between substance of a thing and its accidents] were drawn, transubstantiation is as difficult, as ‘impossible’, as it seems to any ordinary reflection. And it is right that it should be so. When we call something a mystery, we mean that we cannot iron out the difficulties about understanding it and demonstrate once for all that it is perfectly possible. Nevertheless we do not believe that contradictions and absurdities can be true, or that anything logically demonstrable from things known can be false. And so we believe that there are answers to supposed proofs of absurdity, whether or not we are clever enough to find them.

⁷⁸ibíd., 107: the thing can be taught, and it is best taught at mass at the consecration, the one part where a small child should be got to fix its attention on what is going on.

⁷⁹ibíd.: Look! Look what the priest is doing ...He is saying Jesus’ words that change the bread into Jesus’ body. Now he’s lifting it up. Look! Now bow your head and say ‘My Lord and my God’

y adoramos tu preciosa Sangre, oh Cristo de Dios'». ⁸⁰

La invitación que se le está haciendo al niño no es simplemente a observar lo que está ocurriendo en el momento de la consagración, sino a unirse en adoración a quien ahora está presente sobre el altar. Esta adoración «lleva consigo implícitamente la creencia en la divinidad y en la resurrección del Señor. Y si creemos en su divinidad y en su resurrección, entonces debemos adorar lo que está ahora allí sobre el altar». ⁸¹ De este modo «Si la persona que lleva a un niño a Misa actúa siempre así [...] el niño aprenderá mucho». ⁸²

La propuesta de Anscombe consiste en introducir al niño a la práctica de la comunidad y relacionarse con el misterio, permitiendo que sus gestos de adoración le ayuden a conectar lo que está ocurriendo en el momento de la consagración con la fe en Jesucristo vivo. Para Elizabeth esta es la mejor manera de educar al niño sobre el misterio:

Así, mediante una enseñanza de este tipo, el niño pequeño aprende mucho de la fe. Y lo aprende del mejor modo posible: como parte de una acción; como relacionado con algo que sucede ante él; como algo que unifica y conecta efectivamente las creencias; esto es más claro y vivificante que aprender sólo más tarde, quizá en una clase, que todos nosotros tenemos esas creencias. ⁸³

La descripción de este escenario no solo responde a la importancia

⁸⁰ibíd.: Look, now he's taken hold of the cup. He's saying the words that change the wine into Jesus' blood. Look up at the cup. Now bow your head and say 'We believe, we adore your precious blood, O Christ of God'

⁸¹ibíd.: carries with it implicitly the belief in the divinity and the resurrection of the Lord. And if we do believe in his divinity and in his resurrection then we must worship what is now there on the altar

⁸²ibíd.: If the person who takes a young child to mass always does this [...] the child thereby learns a great deal

⁸³ibíd.: Thus by this sort of instruction the little child learns a great deal of the faith. And it learns in the best possible way: as part of an action; as concerning something going on before it; as actually unifying and connecting beliefs, which is clearer and more vivifying than being taught only later, in a classroom perhaps, that we have all these beliefs.

que tiene en sí mismo, sino que le parece a Anscombe que es el modo de sacar a la luz más claramente lo que “transubstanciación” significa. Lo que decimos cuando usamos esta palabra es exactamente lo que enseñamos a un niño cuando el sacerdote, en el lugar de Cristo y usando sus palabras, por el poder divino hace que el pan quede cambiado de modo que ya no está ahí, sino que es el cuerpo de Jesús. El término “transubstanciación” apunta a esa conversión de una realidad física en otra que ya existe. ¿Es posible este cambio? Si se sostiene que es imposible ha de mostrarse una contradicción determinada. Por otra parte, creer en esto implica creer que toda pretensión de refutarlo como contradictorio puede ser refutada. Para ser creído no necesita ser expuesto de tal modo que no hubiera en él ningún misterio.

Para Anscombe, sin embargo, lo más misterioso del sacrificio Eucarístico no es el cambio del pan en el cuerpo de Cristo, sino su significado, el hecho misterioso de que Cristo haya querido alimentarnos consigo mismo. Quizás estamos acostumbrados a la idea de la comunión, pero suele pasar desapercibido cuán misteriosa es la idea. En antiguas discusiones se encuentran los debates entre protestantes y católicos acerca de si lo que comemos es el cuerpo de Cristo realmente o sólo un símbolo. Parece que solo es extravagante la creencia católica de que está presente realmente, mientras que los protestantes tendrían la posición más razonable de comer el cuerpo y beber la sangre de Cristo solo simbólicamente, la extrañeza de comer y beber el cuerpo y la sangre, incluso de manera simbólica no queda atendida. En tiempos más recientes algunos teólogos han querido explicar la transubstanciación como transignificación. Aquí una vez más, lo extraño, que pasa desapercibido, es que lo queda transignificado en la eucaristía no es el pan y el vino, sino el cuerpo y la sangre de Cristo, que quedan transignificados en alimento, ese es el misterio.

Si examinamos lo que Jesús hace en la Última Cena: toma el pan, reza, lo parte y lo da a sus discípulos; vemos que hace la acción de gracias en la celebración de la Pascua. Y a su oración añade «Esto es mi cuerpo», y luego toma el cáliz y dice «Es mi sangre que será derramada por vosotros». De este modo muestra que su muerte será el sacrificio del que Él mismo es sacerdote. Sus acciones muestran que para nosotros Él mismo ha reemplazado el cordero pascual, asume el lugar del cordero que se ofrece en sacrificio de comunión al invitarnos a comer de él. Anscombe considera que este darnos de comer de su cuerpo es un símbolo:

De este modo su Carne y su Sangre se nos dan como alimento, lo que es, por supuesto, un gran misterio. Es claramente un símbolo pues nosotros no somos alimentados físicamente con el Cuerpo y la Sangre de Cristo como lo fueron los judíos con el cordero pascual.⁸⁴

Aquí lo que Anscombe quiere decir no es que es simbólico el que se este comiendo el cuerpo de Cristo, sino que ya sea comer y beber simbólica o literalmente su cuerpo y sangre, esa comida y bebida son en sí mismas simbólicas; y lo que representa no es un símbolo natural, sino que es difícil de comprender qué significa el comer y beber el cuerpo y la sangre de Jesús.

Las palabras de Jesús: «Yo soy el pan que ha bajado del cielo» pueden ser entendidas como una metáfora en la que el Señor esta afirmando: «Yo mismo seré el alimento de la vida de que hablo». Cristo no dice «Yo tengo alimento para vosotros», del mismo modo que no dice «Mi camino es el camino» o «Yo os muestro la verdad», sino que afirma «Yo soy el camino...», «Yo soy la verdad...», «Yo soy el pan...».

La acción que nos ordenó de comer su Cuerpo constituye exactamente

⁸⁴ibíd., 110: So his flesh and blood are given us for food, and this is surely a great mystery. It is clearly a symbol: we are not physically nourished by Christ's flesh and blood as the Jews were by the paschal lamb.

la misma metáfora que esas palabras, tanto si se toma la descripción de la acción simbólicamente como literalmente. Porque, aun cuando las palabras “Yo soy el pan (esto es, la comida) que ha bajado del cielo” se tomen literalmente, lo que dicen —que bajo *esta* comprensión es lo literal— todavía simboliza alguna *otra cosa*.⁸⁵

Para Anscombe la más clara de sus metáforas es la de la vida. Podemos decir de modo no metafórico lo que aquí se afirma; la vida de la que Jesús habla es su propia vida y esta es la que comparte con sus discípulos como la vida a los sarmientos. Esto aclara algo del misterio. Cristo no solo quiere comunicar a sus discípulos sus enseñanzas, sino compartirles su propia vida divina. En ese sentido podríamos entender que no nos diga que él puede mostrarnos el camino, sino que Él es el camino. Sin embargo nuestra comprensión vuelve a encontrarse con un límite, porque «nadie puede saber qué significa para nosotros vivir con la vida de Dios mismo».⁸⁶ A esto es que se refiere Elizabeth cuando afirma que le parece que lo que comer el cuerpo y beber la sangre de Jesús simboliza es profundamente misterioso.

Estos modos de hablar de Jesús apuntan a la unidad de vida con Él y su mandato de comer de su cuerpo y beber de su sangre es un compartirnos su propia vida divina. Esto también nos constituye en una unidad a todos los que comemos de su cuerpo y bebemos su sangre. De esta unidad también hay modos de hablar. Agustín dice: «Nos da su cuerpo para convertirnos en su cuerpo». También llamamos a la Iglesia el «cuerpo místico de Cristo». Se habla de que todos nacemos «miembros de Adán» y en el bautismo somos injertados en el cuerpo de un nuevo Adán. En estas maneras de hablar se

⁸⁵ibíd.: The commanded action of eating his flesh creates the very same metaphor as the words —whether we take the description of the action literally or symbolically. For, even if the words “I am the bread (i.e. the food) that came down from heaven” are to be taken literally, still that which they say, and which on *that* understanding is literally so, symbolizes something *else*.

⁸⁶ibíd.: no one can know what it means to live with the life of God himself

emplea la metáfora de que somos como los miembros de un único cuerpo; sin embargo «la unidad de la vida a la que se alude en la figura lingüística no es una metáfora».⁸⁷

Este es el misterio que creemos y que el sabio no comprende mejor que el ignorante. La vida divina en la que quedamos unidos;

Cristo se llamó a sí mismo el alimento de esa vida. Es el alimento de la vida divina que se nos prometió y comenzó en nosotros: el viático de nuestra perpetua huida del Egipto que representa la esclavitud del pecado; el ofrecimiento sacrificial mediante el que fuimos reconciliados; el signo de nuestra unidad de unos con otros en Él.⁸⁸

3.1.4 Hume and Julius Caesar

Los artículos *Hume and Julius Caesar* y “*Whatever has a beginning of existence must have a cause*”: *Hume’s Argument Exposed* de Anscombe, fueron publicados en la revista académica *Analysis* en octubre de 1973 y abril de 1974 respectivamente. Ambos están relacionados por el tema de la causalidad en Hume. En el trasfondo de los dos artículos está otro documento no publicado hasta 2011 con el título *Hume on causality: introductory*. Anscombe añadió el artículo *Hume and Julius Caesar* al primer volumen de sus *Collected Philosophical Papers* donde, según se ha comentado antes, agrupa ensayos que consideran de diversos modos la relación entre lo concebible y lo posible.

Una de las actitudes características de Anscombe es su tendencia a quedar atraída por preguntas que representan cuestiones profundas, incluso en discusiones cuyos argumentos, método o conclusiones no le parecen tan

⁸⁷ibíd., 112: *the unity of the life that is pointed to in the figure of speech is no metaphor*

⁸⁸ibíd.: Of this life Christ called himself the food. It is the food of the divine life which is promised and started in us: the viaticum of our perpetual flight from Egypt which is the bondage of sin; the sacrificial offering by which we were reconciled; the sign of our unity with one another in him.

interesantes. Con esa actitud se detiene en diversas ocasiones en las argumentaciones de Hume. El Prof. Roger Teichmann, en su libro dedicado a la filosofía de Elizabeth describe esta tendencia en estos términos:

Anscombe una y otra vez encontró en Hume un punto de partida para sus discusiones; y no hemos de quedar engañados por su recurrente desacuerdo con sus perspectivas en pensar de ella como 'anti Humeana'. Ciertamente, en su forma de tratar el tema de la causalidad Anscombe incluso puede verse como continuando el trabajo de Hume—como siendo más Humeana que Hume.⁸⁹

Elizabeth misma ofrece un juicio de la filosofía de Hume donde expresa su interés en los problemas estudiados por él, en *Modern Moral Philosophy* dice:

Las características de la filosofía de Hume que he mencionado, como muchas otras de sus características, me hacen inclinarme a pensar que Hume era un simple —brillante— sofista; y sus procedimientos son ciertamente sofísticos. Sin embargo me veo forzada, no a retractarme, sino a añadir a este juicio por la peculiaridad del filosofar de Hume: a saber, que aunque llega a sus conclusiones —con las que está enamorado— por métodos sofísticos, sus consideraciones constantemente abren problemas bien profundos e importantes. Frecuentemente es el caso que en el acto de exhibir la sofística uno se encuentra a sí mismo notando temas que merecen mucha exploración: lo obvio queda necesitado de investigación como resultado de los puntos que Hume pretende haber hecho.⁹⁰

⁸⁹TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 177: «Anscombe again and again found in Hume a starting point for her discussions; and we must not be misled by her frequent dissent from his views into thinking of her as 'anti-Humean'. Indeed, in her treatment of the topic of causation Anscombe can even be seen as continuing Hume's work—as out-Huming Hume.»

⁹⁰G. E. M. ANSCOMBE, "Modern Moral Philosophy", en: G. E. M. ANSCOMBE (ed.), *Ethics, Religion and Politics*, vol. 3, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 26-42, 28: «The features of Hume's philosophy which I have mentioned, like many other features of it, would

En el artículo *Hume and Julius Caesar* la discusión que capta el interés de Anscombe se encuentra en la sección IV de la tercera parte del *Treatise of Human Nature* sobre el tema de la justificación de nuestro creer en cuestiones que están más allá de nuestra experiencia y memoria. Anscombe cita el texto de Hume como sigue:

Cuando inferimos efectos partiendo de causas debemos establecer la existencia de estas causas...ya sea por la percepción inmediata de nuestra memoria o sentidos, o por la inferencia partiendo de otras causas; causas que debemos explicar de la misma manera por una impresión presente, o por una inferencia partiendo de sus causas, y así sucesivamente hasta que lleguemos a un objeto que vemos o recordamos. Es imposible para nosotros proseguir en nuestras inferencias al infinito, y lo único que puede detenerlas es una impresión de la memoria o los sentidos más allá de la cual no existe espacio para la duda o indagación.⁹¹

Ya en la sección II de esta misma parte del *Treatise*, Hume ha planteado cómo es la causalidad la conexión que nos asegura la existencia o acción de un objeto que es seguido o precedido por la existencia o acción de

incline me to think that Hume was a mere —brilliant— sophist; and his procedures are certainly sophistical. But I am forced, not to reverse, but to add to this judgement by a peculiarity of Hume's philosophizing: namely that, although he reaches his conclusions —with which he is in love— by sophistical methods, his considerations constantly open up very deep and important problems. It is often the case that in the act of exhibiting the sophistry one finds oneself noticing matters which deserve a lot of exploring: the obvious stands in need of investigation as a result of the points that Hume pretends to have made.»

⁹¹G. E. M. ANSCOMBE, "Hume and Julius Caesar", en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 86: «When we infer effects from causes, we must establish the existence of these causes...either by an immediate perception of our memory or senses, or by an inference from other causes; which causes we must ascertain in the same manner either by a present impression, or by an inference from their causes and so on, until we arrive at some object which we see or remember. 'Tis impossible for us to carry on our inferences *in infinitum*, and the only thing that can stop them, is an impression of the memory or senses, beyond which there is no room for doubt or enquiry. (Selby-Bigge's edition, pp. 82–3)»

otro.⁹² Ahora en la sección IV esta relación de causa y efecto será tomada como un principio de asociación de ideas según el cual es posible inferir desde la impresión de alguna cosa, una idea sobre otra cosa.

Desde esta noción de causalidad se explica la posibilidad de acceder a hechos más allá de nuestra experiencia; estos son inferencias de efectos desde sus causas. De este modo: «Para Hume, la relación de causa y efecto es el único puente por el que se puede alcanzar creer en cuestiones más allá de nuestras impresiones presentes o memorias.»⁹³

El paso adicional que Hume propone en esta sección es que al realizar estas inferencias es necesario establecer la existencia de las causas por medio de la percepción inmediata de los sentidos o por medio de una ulterior inferencia. Sin embargo, el establecimiento de la existencia de estas causas por medio de inferencias no puede continuar infinitamente, sino que tiene que llegar a una impresión de la memoria o los sentidos que sirva de justificación o fundamento definitivo.

Para ilustrar este paso, Hume hace una invitación interesante: «elegir cualquier punto en la historia, y considerar por qué razón lo creemos o rechazamos.»⁹⁴ Acerca de una creencia histórica se nos invita a considerar sobre qué se sostiene su justificación. ¿Cuál es su fundamento?:

Así, creemos que César fue asesinado en el Senado en los idus de Marzo; y esto porque el hecho está establecido basándose en el tes-

⁹²Cf. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, M. J. NORTON y D. F. NORTON (eds.), (Oxford 2000), 53: «'Tis only causation, which produces such a connexion, as to give us assurance from the existence or action of one object, that 'twas follow'd or preceded by any other existence or action; nor can the other two relations be ever made use of in reasoning, except so far as they either affect or are affected by it.»

⁹³ANSCOMBE, "Hume and Julius Caesar", 87: «For Hume, the relation of cause and effect is the one bridge by which to reach belief in matters beyond our present impressions or memories.»

⁹⁴HUME, *A Treatise of Human Nature*, 58: «choose any point of history, and consider for what reason we either believe or reject it.»

testimonio unánime de los historiadores, que concuerdan en asignar a este evento este tiempo y lugar precisos. Aquí ciertos caracteres y letras se hallan presentes a nuestra memoria o sentidos; caracteres que recordamos igualmente que han sido usados como signos de ciertas ideas; y estas ideas estuvieron ya en las mentes de los que se hallaron inmediatamente presentes a esta acción y que obtuvieron las ideas directamente de su existencia; o fueron derivadas del testimonio de otros, y éstas a su vez de otro testimonio, por una graduación visible, hasta llegar a los que fueron testigos oculares y espectadores del suceso. Es manifiesto que toda esta cadena de argumentos o conexión de causas y efectos se halla fundada en un principio en los caracteres o letras que son vistos o recordados y que sin la autoridad de la memoria o los sentidos nuestro razonamiento entero sería quimérico o carecería de fundamento.⁹⁵

Anscombe comienza por reaccionar afirmando: «Esto no es inferir efectos partiendo de sus causas, sino más bien causas desde los efectos.»⁹⁶ Es decir, el ejemplo histórico de Hume consiste en una inferencia de la causa original, el asesinato de Julio César, desde su efecto remoto que es nuestra percepción en el presente. Creemos en el asesinato de César porque lo inferimos como la causa última en una cadena causal que llega hasta nuestra

⁹⁵ibíd., 58–59: «Thus we believe that Cæsar was kill'd in the senate-house on the ides of March; and that because this fact is establish'd on the unanimous testimony of historians, who agree to assign this precise time and place to that event. Here are certain characters and letters present either to our memory or senses; which characters we likewise remember to have been us'd as the signs of certain ideas; and these ideas were either in the minds of such as were immediately present at that action, and receiv'd the ideas directly from its existence; or they were deriv'd from the testimony of others, and that again from another testimony, by a visible gradation, 'till we arrive at those who were eye-witnesses and spectators of the event. 'Tis obvious all this chain of argument or connexion of causes and effects, is at first founded on those characters or letters, which are seen or remember'd, and that without the authority either of the memory or senses our whole reasoning wou'd be chimerical and without foundation.»

⁹⁶ANSCOMBE, "Hume and Julius Caesar", 86: «This is not to infer effects from causes, but rather causes from effects.»

percepción de ciertas oraciones que leemos. El hecho de que estemos leyendo esta información es la percepción que justifica la creencia de que hay una cadena de causas y efectos que tiene como efecto esta experiencia. Esta inferencia pasa a través de una cadena de efectos de causas, que son efectos de causas...¿Dónde empieza la cadena? La respuesta parece ser nuestra percepción presente. ¿Cómo hemos de entender, entonces, el argumento de que la cadena no puede continuar infinitamente? La propuesta de Hume es que la cadena ha de terminar en una impresión que no deje lugar a dudas o búsqueda mas allá, sin embargo, la cadena termina en el asesinato de Julio César, no en nuestra percepción. La imagen que Hume pretende ofrecer es la de una cadena fijada en sus dos extremos por algo distinto a los eslabones que la componen, sin embargo, no lo logra, más bien parece describir un voladizo, una estructura apoyada en un punto, pero sin apoyo en el otro extremo.

La afirmación «Es imposible para nosotros proseguir en nuestras inferencias al infinito»⁹⁷ viene a significar, según la interpretación de Anscombe, que «*la justificación de los fundamentos de nuestras inferencias no pueden continuar al infinito*».⁹⁸ El argumento aquí mas bien es que tiene que haber un punto de partida para la inferencia de la causa original. La relación de inferencias propuesta por Hume en su ilustración acabaría siendo una inferencia hipotética según su propia definición. Anscombe explica diciendo:

Tendríamos que suponer que comenzamos con la idea familiar, meramente como una idea, de que César fue asesinado. Ahora si preguntamos por qué lo creemos hemos de, como hace Hume, señalar al testimonio histórico (los 'caracteres y letras'), lo cual en este punto no figura como lo que detiene que la inferencia siga al infinito. Sin em-

⁹⁷ «'Tis impossible for us to carry on our inference in infinitum»

⁹⁸ Cf. ANSCOMBE, "Hume and Julius Caesar", 87: «*the justification of the grounds of our inferences cannot go on in infinitum*»

bargo, si queremos explicar la conexión tenemos que formular la idea de la muerte del César siendo recordada por testigos; y esos recuentos siendo recibidos por otros, quienes transmitieron un informe...etc. Aquí estamos realmente razonando desde la idea de una causa original a la idea de un efecto; estamos 'infiriendo efectos de causas', pero solo en el sentido de pasar de la idea de la causa a la idea del efecto.⁹⁹

Teniendo estas cosas en cuenta, Anscombe distingue cuatro puntos en el argumento de Hume, él tendría que creer esto para poder establecer que la cadena de información es una cadena de inferencias via causa y efecto:

Primero, una cadena de razones para una creencia debe terminar en algo que se cree sin estar fundado en alguna otra cosa. Segundo, la creencia última debe ser de una naturaleza distinta a las creencias derivadas: Tiene que ser creencia perceptual, creer en algo percibido, o recordado en el presente. Tercero, la justificación inmediata de una creencia *p*, si la creencia no es una percepción, será otra creencia *q*, la cual se sigue, en la misma medida que implica, a *p*. Cuarto, creemos por inferencia a través de los eslabones en una cadena de relato. Hay un corolario implícito: cuando creemos en información histórica perteneciente a un pasado remoto, creemos que ha habido una cadena de relato.¹⁰⁰

⁹⁹G. E. M. ANSCOMBE, "Hume on Causality: Introductory", en: *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; Exeter 2011), 117: «We must suppose ourselves to start with the familiar idea, merely as idea, of Caesar having been killed. Now if we ask why we believe it we shall, as Hume does, point to historical testimony (the 'characters and letters'), which doesn't at this point figure as what stops inference going on ad infinitum. However, if we want to explain the connection we shall form the idea of Caesar's death being recorded by eyewitnesses; and these records having been received by others, who transmitted an account ...etc. Here we really are arguing from the idea of an original cause to the idea of an effect; we are 'inferring effects from causes', though only in the sense of passing from the idea of the cause to the idea of the effect.»

¹⁰⁰ANSCOMBE, "Hume and Julius Caesar", 88: «First, a chain of reasons for a belief must terminate in something that is believed without being founded on anything else. Second, the ultimate belief must be of a quite different character from derived beliefs: it must be perceptual belief, belief

Sin embargo, Anscombe considera que este no es el orden en que quedan fundadas nuestras creencias, sino que más bien:

*Si los relatos escritos que vemos ahora son fundamento para nuestro creer, estos son primero y ante todo fundamento para la creencia en el asesinato de Cesar, creencia en que el asesinato es un pedazo sólido de historia. Entonces nuestra creencia en ese evento original es fundamento para el creer en mucha de la transmisión intermedia.*¹⁰¹

¿Por qué creemos que hubo testigos del asesinato? Ciertamente porque creemos que hubo un asesinato. La creencia de que hubo testigos es inferida de la creencia en el hecho.

Anscombe compara este modo de entender la cadena de transmisión de información histórica a nuestra creencia en la continuidad espacio-temporal. Si reconocemos en una ocasión a una persona conocida como alguien que vimos la semana pasada, nuestra creencia en que es la misma persona no es una inferencia de otra creencia acerca de la continuidad espacio-temporal de un patrón humano desde ahora hasta entonces, sino que más bien nuestra creencia en la continuidad espacio-temporal está inferida del reconocimiento de la identidad de la persona. Sin embargo, una evidencia sobre una interrupción en la continuidad sí alteraría nuestra creencia en la identidad.

Elizabeth entonces concluye que:

La creencia en los registros de la historia consiste en general en la creencia de que ha habido una cadena de tradición de informes y regis-

in something perceived, or presently remembered. Third, the immediate justification for a belief *p*, if the belief is not a perception, will be another belief *q*, which follows from, just as much as it implies, *p*. Fourth, we believe by inference through the links in a chain of record. There is an implicit corollary: when we believe in historical information belonging to the remote past, we believe that there has been a chain of record.»

¹⁰¹ *ibíd.*: «If the written records that we now see are grounds of our belief, they are first and foremost grounds for belief in Caesar's killing, belief that the assassination is a solid bit of history. Then our belief in that original event is a ground for belief in much of the intermediate transmission.»

tros que van hacia el conocimiento contemporaneo; no es una creencia en hechos históricos por una inferencia que pasa por los eslabones de una cadena como esta. Como mucho, esto sería muy raramente el caso.¹⁰²

Ahora bien, como se ha dicho antes, el interés de Anscombe no está simplemente en mostrar en qué se equivoca Hume, sino que considera que la cuestión toca el nervio de un problema con cierta profundidad: «El problema interesante que surge, entonces, es por qué las cosas que se nos dicen y los escritos que vemos son puntos de partida para nuestro creer en eventos distantes y así también en la cadena del relato intermedia.»¹⁰³

Ahora Anscombe propone una noción que evolucionó en la mente de Wittgenstein y a la que debe mucho en su propia argumentación. Según como aparece en *Investigaciones Filosóficas* es, en opinión de Anscombe, una de «las raras piezas de estupidez en los escritos de Wittgenstein» se encuentra en el §56:

Que es concebible que podamos encontrar todavía el cuerpo de César está sujeto directamente junto al sentido cualquier proposición acerca de César. Pero también lo está la posibilidad de encontrar algo escrito, desde lo cual surja que tal hombre no vivió nunca, y su existencia fue inventada para fines particulares.¹⁰⁴

¹⁰²ibíd., 89: «Belief in recorded history is on the whole a belief that there has been a chain of tradition of reports and records going back to contemporary knowledge; it is not a belief in the historical facts by an inference that passes through the links of such a chain. At most, that can very seldom be the case.»

¹⁰³ANSCOMBE, "Hume on Causality: Introductory", 122: «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.»

¹⁰⁴ANSCOMBE, "Hume and Julius Caesar", 89: «That it is thinkable that we may find Caesar's body hangs directly together with the sense of a propoisiton about Caesar. But so too does the possibility of finding something written, from which it emerges that no such man ever lived, and his existence was made up for particular ends.»

Elizabeth se cuestiona «¿Qué documento o inscripción podría ser evidencia de que Julio César nunca existió?». Wittgenstein cambia su manera de pensar sobre esto; en una época más tardía de su pensamiento, él mismo cuestionaría la posibilidad de una evidencia que probara que Julio César no existió preguntando: «¿qué quedaría juzgado por qué aquí?».

El modo más tardío del pensamiento de Wittgenstein al que Anscombe hace aquí referencia es el que se encuentra en *On Certainty*. La motivación para este escrito de Wittgenstein son las propuestas de Moore en *Proof of the External World* y *Defence of Common Sense*. En estas obras Moore sostiene que hay una serie de proposiciones que conocemos con seguridad, como «Aquí hay una mano, y aquí otra», o «La tierra ha existido por largo tiempo antes de mi nacimiento» y «Nunca he estado lejos de la superficie de la tierra». Estas reflexiones ocuparon a Wittgenstein durante los últimos años de su vida.¹⁰⁵ Un tema que aparece en esta discusión de Wittgenstein es que la justificación semántica, relacionada con el uso correcto del lenguaje, y la justificación epistémica, relacionada como tal con el afirmar la verdad, están más unidas entre sí de lo que se piensa. Según esto:

Wittgenstein nos invita a ver las reglas que gobiernan el uso correcto de las palabras como comparables con las reglas que gobiernan la aceptación o rechazo de las creencias (que desde luego son ellas mismas paradigmáticamente expresadas en palabras); una ‘cosmovisión’ está determinada tanto por nuestro lenguaje y su esquema conceptual relacionado como por lo que ordinariamente expresamos como nuestro conocimiento de las cosas. Los dos aspectos de la cosmovisión, los dos tipos de justificación, quedan unidos en el fenómeno de la certeza. [...] Una dirección hacia la que estos pensamientos parecen dirigirnos

¹⁰⁵Cf. preface *On certainty*

es a considerar ciertas cosmovisiones, o colecciones de creencias, o creencias generales, como no más susceptibles de justificación racional o crítica que la que tienen los conceptos.¹⁰⁶

Dicho en términos simples una afirmación como «aquí hay una mano» presentada en medio de una discusión, no viene a ser una declaración acerca de cómo es el mundo o cómo es la realidad de hecho, sino que la proposición sirve más bien para establecer una regla para la discusión. Si no puede haber un acuerdo de que esta proposición es cierta, la discusión no es posible. El acuerdo permite hablar de la realidad en términos significativos. Una actitud escéptica ante una proposición como esta resta valor a los fundamentos y solo genera parálisis.

El desarrollo de la discusión de Anscombe sigue esta línea de pensamiento. Tiene en su objetivo cómo lo que se nos dice o lo que leemos lo tenemos como fundamento para justificar creencias que juzgamos como conocimiento cierto.

Conocemos de César por el testimonio de los historiadores antiguos, ¡hasta tenemos sus propios escritos! Y ¿cómo sabes eso, que esos son historiadores antiguos, y estos, escritos de César? Te lo dijeron. Y ¿cómo lo supieron tus maestros? Se lo dijeron a ellos. Conocemos de esto por que se nos ha enseñado; no solamente por medio de la lección explícita, sino por su presencia implícita en muchas otras cosas que se nos enseñan explícitamente. Sin embargo es muy difícil

¹⁰⁶TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 213: «Wittgenstein invites us to view the rules governing the correct use of words as comparable to the rules governing the acceptance or rejection of beliefs (which are themselves of course paradigmatically expressed in words); a 'world view' is determined as much by our language and its attendant conceptual scheme as by what we would ordinarily term our knowledge of things. The two aspects of world view, the two kinds of justification, come together in the phenomenon of certainty. [...] One direction in which these thoughts seem to take us is towards regarding certain world views, or sets of beliefs, or very general beliefs, as no more susceptible of rational justification or criticism than are concepts.»

caracterizar la solidez peculiar involucrada con esto, o sus límites.¹⁰⁷

Aquí está el punto principal de la preocupación de Elizabeth. Esa característica solidez que presenta la certeza que puede justificarse para una enseñanza que forma parte del conocimiento común de nuestra cultura, y cuál pueden ser sus límites. Anscombe destaca que no es casualidad que Hume elija esta ilustración para su argumento. Ha escogido este punto histórico porque es un conocimiento presente en su cultura con un grado particular de certeza. Podría haber sometido a prueba algún detalle del suceso y cuestionar, por ejemplo, si podría dudarse la fecha o el lugar del asesinato. Y sin embargo al poner en duda un conocimiento como este, y afirmar que lo que puede servir como justificación para creerlo como cierto sólo puede ser esa propuesta cadena de inferencias, ha invitado a cuestionarse qué es lo que verdaderamente sirve de fundamento a un conocimiento como este, y adicionalmente, qué consecuencias tiene ponerlo en duda. Para Anscombe poner en duda que ese hombre, César, existió, y su vida terminó en un asesinato, sólo es posible si «nos permitimos el lujo de la duda cartesiana».¹⁰⁸

Efectivamente, dudar de una creencia tan presente en nuestra cosmovisión, en nuestro conocimiento común, como la existencia de Julio César nos deja atrapados en una situación en la que no tenemos fundamento para afirmar otra proposición histórica. Es decir, si nos planteáramos la hipótesis de que Julio César nunca existió, nos situaríamos entre dos alternativas, ya sea el enredo de la confusión:

[...] decir “¿Cómo se explican todas estas referencias e implicaciones

¹⁰⁷ ANSCOMBE, “Hume and Julius Caesar”, 90: «We know about Caesar from the testimony of ancient historians, we even have his own writings! And how do you know *that* those are ancient historians, and these, works of Caesar? You were told it. And how did your teachers know? They were told it. We know it from being taught; not just from explicit teaching, but by its being implicit in a lot else that we are taught explicitly. But it is very difficult to characterize the peculiar solidity involved, or its limits.»

¹⁰⁸ Cf. ibíd.: «by indulging in Cartesian doubt»

entonces?...pero, pero *pero* si dudo de la existencia de César, si digo que podría razonablemente ponerlo en tela de juicio, entonces, con la misma razonabilidad tengo que dudar de la validez de las cosas que acabo de señalar”.¹⁰⁹

O, por otra parte, la conciencia del callejón sin salida por dónde nos hemos metido: «[...] podría caer en cuenta inmediatamente de que la ‘duda’ me ha encerrado en un vacío en el cual no podría producir razones por las cuales estos u otros ‘datos históricos’ serían más o menos dudosos.»¹¹⁰

Lo que se pierde de vista cuando se pone en duda un conocimiento como este es qué puede ser tenido como evidencia para justificar la certeza de cualquier conocimiento de la misma naturaleza del que se ha negado. En ese sentido, hay creencias que forman parte del conocimiento común que no pueden ser negadas sin más, sino que forman parte de los fundamentos de la cosmovisión dentro de la cuál se está discutiendo. Nuestro conocimiento está dentro de una cosmovisión y esta cosmovisión tiene coordenadas fijas que se van desarrollando, pero no pueden ser intercambiadas por nociones completamente distintas.

Esto lo ilustra Elizabeth en su conclusión recurriendo a la analogía hecha por Otto Neurath en *Anti-Spengler*, donde compara el conocimiento científico con un barco en el cual los que investigan son como marinos que reconstruyen el barco en altamar, verificando y reemplazando sus piezas mientras que se navega. Entonces propone que si la ilustración implica que se puede ir examinando cada pieza y reemplazarla de tal modo que se termina con un barco distinto, la analogía no sirve: «Pues hay cosas que están fijas. Una razón

¹⁰⁹ibíd., 91: «[...] say: “How could one explain all these references and implications, then?...but, but, *but* if I doubt the existence of Caesar, if I say I may reasonably call it in question, then with equal reason I must doubt the status of the things I’ve just pointed to”»

¹¹⁰ibíd.: «[...] I should realize straight away that the ‘doubt’ put me in a vacuum in which I could not produce reasons why such and such ‘historical facts’ are more or less doubtful.»

epistemológica general para dudar de una será razón para dudar de todas, y entonces ninguna tendría criterio alguno que sirviera para evaluarla.»¹¹¹

3.1.5 Faith

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.¹¹²

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 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?¹¹³

¹¹¹ibíd., 92: «For there are things that are on a level. A general epistemological reason for doubting one will be a reason for doubting all, and then none of them would have anything to test it by.»

¹¹²Cf. «From Our Notebook», en: *Tablet* 225.6858 (nov. de 1971), 7

¹¹³G. 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. 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?

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, la característica «investigación gramática», consiste aquí de nuevo en una descripción de usos familiares de la palabra que está siendo analizada que son articulados de tal manera que los patrones de estos usos sean estudiables¹¹⁴. 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 Dios¹¹⁵. Así por ejemplo: «Abrám creyó a Dios (ἐπίστευσεν τῷ Θεῷ) y ésto 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 análisis¹¹⁶. 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 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 preám-

¹¹⁴Cf. BAKER y HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, 12.

¹¹⁵Cf. 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.

¹¹⁶Cf. ANSCOMBE, "Faith", 116: It is clear that the topic I introduced of *believing somebody* is in the middle of our target.

bulos y el paso de éstos a la fe misma; y establece que la 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?.¹¹⁷

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 enseñar. Cada demostración permitiendo justificar la certeza de la verdad de las enseñanzas de la Iglesia.¹¹⁸ Esta breve descripción representa una postura quizás más extravagante, y otras variantes más sobrias enfatizaban

¹¹⁷ibíd., 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?

¹¹⁸Cf. 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

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?». ¹¹⁹ 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 fueron prominentes». ¹²⁰ 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 cons-

¹¹⁹ibíd., 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?

¹²⁰ibíd.: not necessarily because better thoughts about faith are now common; there is a vacuum where these ideas once were prominent

trucción 'ideal' [...] 'imaginaria', ciertamente soñada de acuerdo a prejuicios: esto es, prejuicios sobre qué es lo que es ser razonable en sostener una creencia.¹²¹

Esto trae a Anscombe a una de sus propuestas principales, que explica 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".¹²²

Al proponer este uso de "fe", Elizabeth justifica que la designación más adecuada para los llamados "preámbulos" de la fe, al menos para parte de ellos, es "presuposiciones".¹²³ 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». ¹²⁴

Al creerlo presupones primero que tu amigo Jones existe, segundo, que la carta viene verdaderamente de él, y tercero, que esto que crees es

¹²¹ *ibíd.*: 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.

¹²² *ibíd.*: 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".

¹²³ "presuppositions"

¹²⁴ ANSCOMBE, "Faith", 114: three convictions or assumptions are, logically, presuppositions that *you* have if your belief that Jones' wife has died is a case of your believing Jones

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 atribuirse 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 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”». ¹²⁵ 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. «[L]as presuposiciones de la fe no son ellas mismas parte del contenido de lo que en un sentido estricto es creído por la fe». ¹²⁶ Hay tam-

¹²⁵ibíd., 117: you will deprive yourself of the best way of describing his situation: “he believed this non-existent person”

¹²⁶ibíd.: the presuppositions of faith are not themselves part of the content of what in a narrow sense is believed by faith

bién 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.».¹²⁷ 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 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».¹²⁸

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»¹²⁹ y esto es como decir «en cada pedazo de información *N* está tam-

¹²⁷ibíd., 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

¹²⁸ibíd.: the beliefs which *are* cases of believing *N* and the belief that *N* exists are logically different

¹²⁹ibíd.: Suarez said that in every revelation God reveals that he reveals

bién declarando (implícita o explícitamente, no importa como) que está dando información al prisionero». ¹³⁰ 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 opinión aceptada en mi época y en sus característicos modos de pensar, y alguien con inteligencia y conocimiento podría ser capaz de disolverlos. ¹³¹

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: salta hacia ti ‘habla 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 ac-

¹³⁰ibíd.: in every bit of information *N* is also claiming (implicitly or explicitly, it doesn't matter which) that he is giving the prisoner information

¹³¹ibíd.: 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 clever may be able to dissolve these.

tuó 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”.¹³²

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 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 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 a nada.

Así finalmente Anscombe llega a una propuesta 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

¹³²ibíd., 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”.

ser algo que ha aprendido— viene como una palabra de Dios. Fe es entonces la creencia que otorga a esa palabra.¹³³

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».¹³⁴

3.1.6 The Question of Linguistic Idealism

The Question of Linguistic Idealism fue publicado en 1976 en *Acta Philosophica Fennica* junto a otros ensayos sobre Wittgenstein en honor de G. H. von Wright. Georg Henrik von Wright fue sucesor de Wittgenstein en la cátedra de filosofía en Cambridge entre 1948–1951, puesto que Anscombe ocuparía en 1970; también fue con Elizabeth uno de los responsables del legado literario de Wittgenstein.

Como fue anticipado en la discusión del artículo *Parmenides, Mystery and Contradiction* este ensayo sirve como conclusión al primer volumen de los *Collected Philosophical Papers* dedicados a distintas reflexiones en torno a la relación entre la realidad, el pensamiento y el lenguaje. En aquel artículo la tradición subyacente al *Tractatus* fue examinada por Anscombe desde la perspectiva de *Investigaciones Filosóficas*. Aquí Elizabeth examina esta segunda etapa del pensamiento de Wittgenstein y se pregunta si logra aquella difícil empresa planteada por Ludwig: «Realismo en la filosofía sin caer en

¹³³ibíd., 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.

¹³⁴ibíd., 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

empirismo, eso es lo más complicado».¹³⁵

El modo en que Elizabeth enmarca la investigación recuerda sus palabras en la introducción de esta colección:

En la época actual con frecuencia nos quedamos perplejos con preguntas sobre qué hace a algo verdadero, o *en qué consiste* el que algo sea de un modo u otro; y la respuesta a esto se piensa que es una explicación del significado. Si no hay una respuesta externa, aparentemente estamos comprometidos con un tipo de idealismo.¹³⁶

En *Investigaciones Filosóficas* la relación entre la realidad y el pensamiento se plantea como una relación interna. Anscombe se pregunta sobre la posibilidad de que se encuentre en esta etapa del pensamiento de Wittgenstein un planteamiento idealista. Toma como punto de partida el siguiente pasaje:

“Si alguna persona cree que ciertos conceptos son absolutamente los correctos, y que tener otros conceptos significaría que no se apreciaría algo de lo que nosotros apreciamos — entonces que imagine ciertos hechos muy generales de la naturaleza como siendo distintos de lo que estamos acostumbrados, y la formación de conceptos distintos de los usuales se le harán inteligibles” (*Investigaciones Filosóficas* [IF], II, XII).¹³⁷

Entonces plantea:

¹³⁵ **wittgensteinrfm**: Not empiricism and yet realism in philosophy, that is the hardest thing

¹³⁶ ANSCOMBE, *From Parmenides to Wittgenstein*, xi: At the present day we are often perplexed with enquiries about what makes true, or what something's being thus or so *consists in*; and the answer to this is thought to be an explanation of meaning. If there is no external answer, we are apparently committed to a kind of idealism.

¹³⁷ 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), 112: “If anyone believes that certain concepts are absolutely the right ones, and that having different concepts would mean not realizing something that we realize — then let him imagine certain very general facts of nature to be different from what we are used to, and the formation of concepts different from usual ones will become intelligible to him” (*Philosophical Investigations* [PI], II, XII).

Este es uno de los pasajes de Wittgenstein que despierta —en mi mente al menos— la pregunta: ¿tenemos en su pensamiento filosófico tardío lo que podríamos llamar idealismo lingüístico? Lingüístico, porque describe los conceptos en terminos de prácticas lingüísticas. Y también escribió: “La *esencia* es expresada por la gramática” (IF, I, §371).¹³⁸

Si estamos de acuerdo con que la esencia está expresada en la gramática entonces tendríamos que decir que las palabras que usamos para hablar de algo tienen que tener una gramática específica. Pero ¿esto que significa? Esta propiedad gramática que se ascribe a estas expresiones ¿es propia del objeto del que la expresión habla, o del lenguaje? La manera de decirlo tendría que ser que la propiedad es del lenguaje, y por tanto no caracteriza al objeto sino al lenguaje, es decir, si esta expresión no tiene esta propiedad, esta gramática, deja de ser lenguaje acerca de este objeto. En este sentido la gramática *corresponde* con la esencia del objeto y el objeto mismo es independiente del lenguaje. Según esto, Anscombe destaca que, efectivamente, la esencia es expresada por la gramática, sin embargo si imagináramos otro lenguaje distinto con otra gramática y otros conceptos y también personas que usaran este otro lenguaje, estas personas, en efecto, no estarían usando un lenguaje cuya gramática expresara las mismas esencias que nosotros; sin embargo, este lenguaje diferente con otros conceptos no determinaría necesariamente que estas personas no serían capaces de apreciar en la realidad cosas que nosotros somos capaces de apreciar.¹³⁹

Anscombe nota: «Es enormemente difícil conducirse en el canal es-

¹³⁸ibíd.: This is one of the passages from Wittgenstein arousing —in my mind at least— the question: have we in his last philosophical thought what might be called linguistic idealism? Linguistic, because he describes concepts in terms of linguistic practices. And he also wrote: “*Essence* is expressed by grammar” (PI, I, §371).

¹³⁹Cf. ibíd., 115: Essence is expressed by grammar. But we can conceive of different concepts, i.e. of language without the same grammar. People using this would then not be using language whose grammar expressed the same essences. However, they might not thereby be missing anything that we realize.

trecho aquí: evitar las falsedades del idealismo y las necesidades del realismo empírico.»¹⁴⁰ y propone llanamente:

si queremos saber si Wittgenstein es un 'idealista lingüístico'. Hemos de hacer la pregunta: ¿Acaso esta existencia, o esta verdad, depende de la práctica lingüística humana? Que el *significado de las expresiones* es de este modo dependiente es evidente; que la posesión humana de conceptos es de tal manera dependiente no es tan evidente.¹⁴¹

Anscombe enfatiza que por «práctica lingüística humana» no se refiere simplemente a producir palabras ordenadas de tal manera que componen una oración pertinente, sino que por práctica lingüística entiende todas aquellas actividades dentro de las cuales el uso del lenguaje está entretejido: medir, pesar, dar y recibir, situar en algún lugar correspondiente, realizar movimientos de maneras particulares, y también actuar según la consulta de tablas, calendarios o signos.¹⁴²

Al examinar el pasaje de *Investigaciones Filosóficas*, citado al principio, ya Anscombe ha establecido que la práctica lingüística está relacionada con la existencia de ciertos conceptos, pero que de esto no se sigue que las realidades que son expresadas por estos conceptos dependen en modo alguno del pensamiento o lenguaje humanos. Y hasta ahí no se puede hablar

¹⁴⁰ibíd.: It is enormously difficult to steer in the narrow channel here: to avoid the falsehoods of idealism and the stupidities of empiricist realism.

¹⁴¹ibíd., 116: if we want to know whether Wittgenstein is a 'linguistic idealist'. We shall ask the question: Does this existence, or this truth, depend upon human linguistic practice? That the *meaning of expressions* is so dependent is evident; that human possession of concepts is so dependent is not quite so evident.

¹⁴²Cf. ibíd., 117: The competent use of language is a criterion for the possession of the concepts symbolized in it, and so we are at liberty to say: to have such-and-such linguistic practices is to have such-and-such concepts. "Linguistic practice" here does not mean merely the production of words properly arranged into sentences on occasions which we vaguely call "suitable". It is important that it includes activities *other* than the production of language, into which a use of language is interwoven. For example, activities of measuring, of weighing, of giving and receiving and putting into special places, of moving about in a huge variety of ways, of consulting tables and calendars and signs and acting in a way which is connected with that consultation.

de idealismo. Ahora bien, ¿podría haber lo que podríamos llamar un idealismo parcial? Con esta pregunta, Elizabeth dirige su atención a la lógica como el orden según el cuál los conceptos son empleados. ¿Está determinado por la práctica lingüística? Anscombe cita a Kronecker que dice: “Dios hizo los números enteros, lo demás es construcción humana”, ¿a qué se refiere? Parece sugerir que hay una parte del orden lógico que es dado por la naturaleza, y otra que es invención humana. ¿Cómo se puede describir esto?

Anscombe se fija en que hay un cierto orden de necesidad que está establecido por la práctica lingüística:

hay, desde luego, una gran cantidad de cosas cuya existencia sí depende de la práctica lingüística humana. La dependencia es en muchos casos un dato no problemático y trivial. Pero en otros no es trivial — sino que toca el nervio de grandes problemas filosóficos. Los casos que tengo en mente son tres: a saber, reglas, derechos y promesas.¹⁴³

Estos tres casos tienen asociados un cierto uso de nociones modales, es decir hay un «tener que» relacionado con ellos: de acuerdo a las *reglas* de un juego o procedimiento hay ciertas acciones que tienen que ser hechas y otras que no deben hacerse, cuando alguien tiene el *derecho* de hacer algo no se le puede detener, si se ha establecido un *contrato* se debe de cumplir esto o no se debe hacer algo en contra de esto. Es posible pensar en distintas prácticas que son definidas por estas reglas y que no representan ninguna dificultad, sin embargo ¿qué ocurre en el caso de las reglas de la lógica? ¿Dependen de la práctica lingüística?

Si alguien cambia las reglas de un juego, o de un baile, se diría que ha

¹⁴³ibíd., 118: But there are, of course, a great many things whose existence does depend on human linguistic practice. The dependence is in many cases an unproblematic and trivial fact. But in others it is not trivial — it touches the nerve of great philosophical problems. The cases I have in mind are three: namely rules, rights and promises.

construido una variante, «esto ya no es ajedrez, sino otro juego». ¿Se puede decir lo mismo de la lógica? ¿Se pueden construir variantes usando otras reglas? Para responder a esto hay que pensar en estas reglas como siendo puestas en práctica, entonces, ¿de acuerdo a qué reglas se hace esta deducción, esta transición desde reglas dadas a prácticas particulares? Anscombe destaca que:

Siempre está ahí el *tener que* lógico: no puedes tener esto y aquello; no puedes hacer eso si estás siguiendo esta regla; tienes que conceder esto teniendo en cuenta esto otro. Y así como “No puedes mover tu rey” es la expresión más básica para alguien que está aprendiendo ajedrez, puesto que está en el fondo de su aprendizaje del concepto del juego y sus reglas, así estos “Tienes que” y “No puedes” son las expresiones más básicas en el pensamiento lógico. Pero estas no son lo que Hume llama “naturalmente inteligible” — es decir, estas no son expresiones de percepción o experiencia. Son entendidas por aquellos de inteligencia ordinaria al ser adiestrados en las prácticas de razonar.¹⁴⁴

Entonces, “¿Es esta verdad, esta existencia, el producto de la práctica lingüística humana?” Anscombe ha dado ya una respuesta parcial a su pregunta; en el caso de las realidades que quedan expresadas en el uso del lenguaje, conceptos como un caballo, los colores o las figuras, estos no son producto de la práctica lingüística; ni de hecho, ni en la filosofía de Wittgenstein. Y entonces ¿qué de las necesidades metafísicas que pertenecen a la naturaleza

¹⁴⁴ibíd., 121: Always there is the logical *must*: you can't have this *and* that; you can't do that if you are going by this rule; you must grant this in face of that. And just as “You can't move your king” is the more basic expression for one learning chess, since it lies at the bottom of his learning the concept of the game and its rules, so these “You must's” and “You cant's” are the more basic expressions in logical thinking. But they are not what Hume calls “naturally intelligible” — that is to say, they are not expressions of perception or experience. They are understood by those of normal intelligence as they are trained in the practices of reasoning.

de estas cosas? Parece que para Wittgenstein estas dependen de las reglas gramáticas arbitrarias que ordenan la práctica lingüística. En *Investigaciones Filosóficas* §372 sugiere que el correlato en el lenguaje de las necesidades de la naturaleza, es decir de las posibilidades determinadas por la naturaleza de los objetos, son las arbitrarias reglas de la gramática. Se refiere a estas como arbitrarias puesto que no responden a ninguna realidad específica.¹⁴⁵ Junto a esto, en casos particulares Wittgenstein da la impresión de sostener que algo que aparece como una necesidad metafísica es una proposición gramatical.¹⁴⁶

Anscombe examines W's attitude to logic.

La dependencia de la posibilidad lógica en la gramática, y la arbitrariedad que desde ahí parece pertenecer a lo que puede ser contado como lógicamente posible, quedan exploradas en el siguiente pasaje: "Si una proposición es concebida como la imagen de un posible estado de las cosas y se dice que muestra su posibilidad, aún así podría lograr como mucho lo que una pintura o un relieve o un filme hace: y entonces en cualquier caso no podría establecer lo que no es de hecho. (Interpreto esto como: lo que no es de hecho, si lo que está representado es de hecho.) ¿Entonces depende completamente en nuestra gramática qué puede llamarse (lógicamente) posible y qué no — a saber, lo que esa gramática permite?"¹⁴⁷

¹⁴⁵Cf. ibíd.: "Is this truth, this existence, the product of human linguistic practice?" This was my test question. I should perhaps have divided it up: Is it so actually? Is it so according to Wittgenstein's philosophy? Now we have partial answers. Horses and giraffes, colours and shapes — the existence of these is not such a product, either in fact or in Wittgenstein. But the metaphysical necessities belonging to the nature of such things — these *seem* to be regarded by him as 'grammatical rules'. "Consider 'The only correlate in language to a necessity of nature is an arbitrary rule. It is the only thing one can milk out of a necessity of nature into a proposition'"

¹⁴⁶Cf. ibíd., 122: He always seemed to say in particular cases that something that appears as a metaphysical necessity is a proposition of grammar. Is grammar 'arbitrary'?

¹⁴⁷ibíd.: The dependence of logical possibility on grammar, and the arbitrariness that then seems to belong to what is counted as logically possible, are canvassed in the following passage: "If a proposition is conceived as a picture of a possible state of affairs and said to show its possibility, still it can at most do what a painting or relief or film does: and so at any rate it can't put there what

En cualquier caso si hay alguna cosa como idealismo acerca de reglas y acerca de la necesidad de hacer *esto* si se va a estar en conformidad con *esta* regla, entonces aquí Wittgenstein es un idealista lingüístico. El insiste que estas cosas son la creación de la práctica humana lingüística. Para repetir, esto no significa solo las prácticas de ordenar palabras y decirlas en contextos apropiados. Se refiere a por ejemplo *acción* desde una regla; actualmente yendo *de esta* manera según el letrero.¹⁴⁸

La existencia de conceptos humanos puede ser generalmente igualada con la existencia de una gran variedad de practicas linguisticas, pero eso no implica para nada ninguna dependencia en el pensamiento y lenguaje humano, en la prate de las cosas que caen bajo estos conceptos.

peero si hay cosas que dependen

si hay algo como idealismo acerca de reglas y sobre la necesidad de hacer esto si vas a estar en conformidad con esta regla, entonces aquí W. era un idealista lingüístico

esto se refiere a acción desde la regla

thinking means drawing the conclusion as one must

what would he say about illogical thinking?

is not the case. (I take this to mean: what is not the case, if what it represents *is* the case.) So does it depend wholly on our grammar what will be called (logically) possible and what not — i.e. what that grammar permits?" —But that is surely arbitrary! —Is it arbitrary? —It is not every sentence-like formation that we know how to do something with, not every technique has its application in our life; and when we are tempted in philosophy to count some quite useless thing as a proposition, that is often because we have not considered its application sufficiently (PI, I, §520).

¹⁴⁸ibíd.: However this may be if there is such a thing as idealism about rules and about the necessity of doing *this* if you are to be in conformity with *this* rule, then here Wittgenstein was a linguistic idealist. He insists that these things are the creation of human linguistic practice. To repeat, this does not mean just the practices of arranging words together and uttering them in appropriate contexts. It refers to e.g. *action* on the rule; actually going *this* way by the signpost.

So In all this Anscombe did see a sort of linguistic idealism NO!!!! p131
y 118

las flechas y sus interpretaciones esperan acción: lo que hacemos de hecho, eso es lo que cuenta como lo que se quiso significar: eso es lo que fija el significado y así es acerca de seguir las reglas del razonamiento correcto. Sacamos la conclusion así como 'debemos'. Eso es lo que "pensar" significa (RFM I, 131).¹⁴⁹

«Si esto es así, entonces ¿qué diría Wittgenstein sobre el pensamiento 'ilógico'? ¿Como diría yo, que no es pensar?»¹⁵⁰

En una ocasión citó en el *Moral Science Club* un pasaje de San Agustín acerca de Dios el cual con la retórica característica de San Agustín sonaba contradictorio, Wittgenstein incluso tomó "mueve sin moverse" como una contradicción de propósito, y se mostró impaciente al decirsele que eso al menos no era así, el primer "mueve" siendo transitivo y el segundo intransitivo (*movet, non movetur*).¹⁵¹

«Él deseaba tomar la contradicción como seriamente intencional y al mismo tiempo quería tratarla con respeto.»¹⁵²

Esto estaba conectado con su desagrado de la racionalidad o potencial racionalidad de la religión. Describía esto con un símil característico: hay algo todo escarpado e irregular, y algunas personas tienen

¹⁴⁹ibíd.: the arrows and their interpretations await action: what one actually does, which is counted as what was meant: *that* is what fixes the meaning: And so it is about following the rules of correct reasoning. One draws the conclusion as one 'must'. That is what "thinking" means (RFM I, 131).

¹⁵⁰ibíd.: If so, then what will Wittgenstein say about 'illogical' thinking? As I would, that it isn't thinking?

¹⁵¹ibíd.: At the Moral Science Club he once quoted a passage from St Augustine about God which with the characteristic rhetoric of St Augustine sounded contradictory, Wittgenstein even took "he moves without moving" as a contradiction in intent, and was impatient being told that that at least was not so, the first "moves" being transitive and the second intransitive (*movet, non movetur*).

¹⁵²ibíd.: He wished to take the contradiction as seriously intended and at the same time to treat it with respect.

el deseo de encerrarlo en una esfera lisa: mirando dentro de ella se pueden ver las espinas e irregularidades, pero una superficie lisa ha sido construida sobre estas. Él prefería que se dejara escarpado. No se como distribuir esto entre observación filosófica por una parte y reacción personal por otra.¹⁵³

En la fe católica, ciertas creencias (como la Trinidad, la Encarnación, la Eucaristía) son llamadas “misterios”; esto significa en el mejor de los casos que ni es posible demostrarlas ni tampoco es posible mostrar de una vez por todas que no son contradictorias y absurdas. Por otra parte la contradicción y lo absurdo no son abrazados; “Esto puede ser refutado, pero aún así lo creo” no es para nada una actitud de fe. Entonces las ostensibles demostraciones de absurdidad son asumidas como rebatibles, cada una en su turno.¹⁵⁴

«Ahora, este proceso Wittgenstein mismo lo describió en una ocasión: “Puedes mantener a raya *cada* ataque según venga” (Conversación personal).»¹⁵⁵

Pero la actitud de uno que hace esto, o que desea que eso se haga, no es la de una disposición a profesar la contradicción. Al contrario. Por otra parte, los misterios religiosos no son una teoría, el producto del

¹⁵³ibíd.: This was connected with his dislike of rationality or would-be rationality in religion. He would describe this with a characteristic simile: there is something all jagged and irregular, and some people have a desire to encase it in a smooth ball: looking within you see the jagged edges and spikes, but a smooth surface has been constructed. He preferred it left jagged. I don't know how to distribute this between philosophical observation on the one hand and personal reaction on the other.

¹⁵⁴ibíd.: In the Catholic faith, certain beliefs (such as the Trinity, the Incarnation, the Eucharist) are called “mysteries”; this means at the very least that it is neither possible to demonstrate them nor possible to show once for all that they are not contradictory and absurd. On the other hand contradiction and absurdity is not embraced; “This can be disproved, but I still believe it” is not an attitude of faith at all. So ostensible proofs of absurdity are assumed to be rebuttable, each one in turn.

¹⁵⁵ibíd.: Now this process Wittgenstein himself once described: “You can ward off *each* attack as it comes” (Personal Conversation).

razonamiento; su fuente es totalmente otra. La actitud de Wittgenstein a el todo de la religión la asimilaba en cierto modo a los misterios: por consiguiente detestaba la teología natural. Pero de nuevo, qué parte de esto era filosófico (y por tanto algo que, si correcto, otros han de ver) y qué parte era personal, es difícil decir.¹⁵⁶

«En la teología natural hay un intento de razonamiento desde los objetos del mundo a algo fuera del mundo. Wittgenstein ciertamente trabajó y pensó en una tradición para la cual esto era imposible.»¹⁵⁷

3.1.7 What is it to believe someone?

What is it to believe someone? fue originalmente publicado en 1979 en *Rationality and religious belief* junto a otros 7 ensayos. Sobre esta colección, editada por C. F. Delaney, el comentario escrito por Robert Masson 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 religion basicamente 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 proposicio-

¹⁵⁶ibíd., 122–123: But the attitude of one who does that, or wishes that that should be done, is not that of willingness to profess contradiction. On the contrary. On the other hand, religious mysteries are not a theory, the product of reasoning; their source is quite other. Wittgenstein's attitude to the whole of religion in a way assimilated it to the mysteries: thus he detested natural theology. But again, what part of this was philosophical (and therefore something which, if right, others ought to see) and what personal, it is difficult to say.

¹⁵⁷ibíd., 123: In natural theology there is attempted reasoning from the objects of the world to something outside the world. Wittgenstein certainly worked and thought in a tradition for which this was impossible.

nes”.¹⁵⁸

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».¹⁵⁹

Anscombe comienza su análisis con una propuesta algo extraña. Propone un escenario en el que se construye un argumento en el que la combinación de varias premisas como conocimiento o juicio razonable resulta problemático a la hora de justificar el fundamento de la conclusión apoyándose sólo en las premisas mismas y su relación lógica. Dicho de otra manera, en el creer a alguien el fundamento para la combinación de las premisas en un juicio razonable parece estar más allá de las mismas premisas y sus relaciones. Así construye una escena en la que 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, interrumpiré el paso por el camino durante mucho tiempo.” “No será así si hay alguna 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 interrumpiré

¹⁵⁸R. 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”

¹⁵⁹ANSCOMBE, *Faith in a Hard Ground*, 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

el paso por el camino.”¹⁶⁰

¿En qué está mal Eutidemo? Si se evalúa la lógica del argumento antes expuesto 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?

Sin embargo ¿creer a alguien?, ¿acaso no hacemos eso todo el tiempo?, ¿merece esta cuestión ser atendida 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 preambulo. En primer lugar plantea: «Si las palabras siempre guardaran sus antiguos valores, podría haber llamado mi tema ‘Fe’. Este corto término ha sido usado en el pasado justo con este significado, el de creer a alguien».¹⁶¹ Con esto Anscombe no solo pretende rescatar una acepción de un termino, 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

¹⁶⁰ 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.”»

¹⁶¹ *ibíd.*: 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

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».¹⁶² 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.»¹⁶³

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 se ve con claridad, 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 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-efecto¹⁶⁴. Inferimos las causas desde sus efectos porque estamos acostumbrados a ver

¹⁶²ibíd.: 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.

¹⁶³ibíd.: 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.

¹⁶⁴Cf. 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

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 modo¹⁶⁵. 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 juntas¹⁶⁶.

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».¹⁶⁷ 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 estructura que el creer en causas y efectos. Tampoco es lo que el testimonio nos da 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 también¹⁶⁸

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. Para ella, la investigación acerca de 'creer a alguien' no sólo es del interés de la teología o de la filosofía de la religión, sino de enorme

¹⁶⁵Cf. ANSCOMBE, "Hume and Julius Caesar", 88.

¹⁶⁶Cf. 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!

¹⁶⁷Cf. *ibíd.*: the mystery is how Hume could ever have entertained it

¹⁶⁸*ibíd.*: 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

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».¹⁶⁹ 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 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 éste responda ‘Porque el doctor me lo dijo’ [...] ‘no me hice ninguna opinión propia — yo sólo creí al doctor’».¹⁷⁰ Éste 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

¹⁶⁹ibíd., 4: If you tell me ‘Napoleon lost the battle of Waterloo’ and I say ‘I believe you’ that is a joke

¹⁷⁰ibíd.: 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’

preliminar? Anscombe juzga que la exclamación no expresa simplemente una opinión apresurada o excesiva credulidad, sino más bien suena a locura¹⁷¹. 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»¹⁷² Creer a *N* sin saber si *N* cree lo que dice le suena a Elizabeth como una locura.

En este punto queda expuesta una segunda creencia involucrada en el creer a *x* que *p*. Anscombe fija su atención en esto. Creer a *x* que *p* conlleva otras creencias, éstas son presuposiciones implicadas en llegar a plantearse si creer o no. En primer lugar, si se cree a alguien, tiene que ser el caso que se cree que una comunicación es de alguien¹⁷³. Esta presuposición no parece tan problemática si se piensa en las ocasiones en las que creemos a alguien que es percibido. Sin embargo tiene más profundidad si se considera que con frecuencia recibimos la comunicación sin que esté presente el que habla, como cuando leemos un libro¹⁷⁴.

Se puede imaginar aquí 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 especu-

¹⁷¹ Cf. *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.

¹⁷² *ibíd.*: To believe *N* one must believe that *N* himself believes what he is saying

¹⁷³ Cf. *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')

¹⁷⁴ Cf. *ibíd.*, 5: often all we have is the communication without the speaker

lación que no son mediaciones ordinarias en el creer a alguien¹⁷⁵. 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.

Respecto 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 de dar a estos verbos un uso 'intencional', como el verbo 'ir tras'». ¹⁷⁶ Esto lo ilustra añadiendo:

Y así uno podría hablar de alguien como creyendo 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 es llamado que el dios le diga algo.¹⁷⁷

'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 ostensivo sí exista, la noción de

¹⁷⁵Cf. *ibid.*, 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.

¹⁷⁶*ibid.*: «is a decision to give those verbs an 'intentional' use like the verb 'to look for'» Ver: 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. 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).

¹⁷⁷ANSCOMBE, "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

creerle manifiesta una cierta oscilación. 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 creiste', 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'.

Estas consideraciones llevan a Anscombe a distinguir entre el que habla en una comunicación y el productor inmediato de la comunicación. Éste puede ser cualquiera que pase hacia adelante alguna comunicación, un maestro o mensajero, o un interprete o traductor; éste es «el productor inmediato de aquello que se entiende, o incluye una reclamación interna de ser entendido como una comunicación de *NN*».¹⁷⁸ 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 el 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 original¹⁷⁹. 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

¹⁷⁸ibíd., 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*»

¹⁷⁹Cf. ibíd., 5: To believe a person is not necessarily to treat him as an original authority

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 original¹⁸⁰. Conoce esto porque lo ha escuchado, incluso si ha visto los diseños. Aún cuando los 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 sólo quiero decir que él mismo sí contribuye algo, es algún tipo de testigo por ejemplo, en lugar de alguien que sólo 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 recibido¹⁸¹

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. Ans-

¹⁸⁰Cf. *ibíd.*, 6: he may not be an original authority at all, as if he says that Leonardo made drawings for a flying machine. In this latter case he almost certainly knows it from having been told, *even* if he's seen the drawings.

¹⁸¹*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.»

combe 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 ordinaria, no cuento esto como un caso de depender en información recibida.¹⁸²

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 descrea 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 mías' 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?'¹⁸³.

Otra presuposición más sería que se cree que la comunicación está *dirigida* a alguien, aunque sea 'a quien lea esto' o 'a quien pueda interesar'.

¹⁸²ibíd., 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.»

¹⁸³Cf. 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?'

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 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. Es así que Anscombe concluye:

Supongamos que todas la presuposiciones están dadas. *A* está entonces en la situación —una 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.¹⁸⁴

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*.

Al final de la investigación, Anscombe propone una cuestión que se

¹⁸⁴ibíd., 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.»

queda abierta. Tiene que ver con uno de los ejemplos relacionados a 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 misma vez sabemos que lo que cree es lo contrario a la verdad. Al decir lo que cree que es falso 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 sólo 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 el creer lo que se nos dice sobre la realidad.

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).
- "Parmenides, Mystery and Contradiction", 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.
- (ed.), *Ethics, Religion and Politics*, vol. 3, The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981).
- "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.

- “Modern Moral Philosophy”, en: G. E. M. ANSCOMBE (ed.), *Ethics, Religion and Politics*, vol. 3, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 26-42.
- “On Transubstantiation”, en: G. E. M. ANSCOMBE (ed.), *Ethics, Religion and Politics*, vol. 3, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 107-112.
- (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).
- “Prophecy and Miracles”, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (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).
- “Hume on Causality: Introductory”, en: *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; Exeter 2011).
- 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).
- «From Our Notebook», en: *Tablet* 225.6858 (nov. de 1971).
- P. M. S. HACKER, *Wittgenstein: Mind and Will. Exegesis §§428–693*, vol. 4.2, An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations; 2000).
- D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, M. J. NORTON y D. F. NORTON (eds.), (Oxford 2000).

- «Sobre la transubstanciación», en: *La Filosofía Analítica y la Espiritualidad del Hombre*, J. M. TORRALBA y J. NUBIOLA (eds.), (S.A., Pamplona 2005), 85-94.
- G. E. LESSING, "Sobre la Demostración en Espíritu y Fuerza", en: trad. por A. A. RODRIGO, *Escritos Filosóficos y Teológicos*, (Madrid 1982), 480-487.
- R. MASSON, «Rationality and Religious Belief. Edited by C. F. Delaney. Notre Dame», en: *Horizons* 8.2 (1981), 440-441.
- PARMENIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, A. B. PAJARES y J. P. de TUDELA Y VELASCO (eds.), (Madrid 2007).
- R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (2008).
- VATICANO I, "Constitución Dogmática Dei Filius", en: H. DENZINGER y P. HÜNNERMANN (eds.), *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, 2, (2000), 764-775.