

ÍNDICE GENERAL

1. Introducción General al Problema del Testimonio	3
2. Vida y Pensamiento de G. E. M. Anscombe	4
2.1. Biografía de G. E. M. Anscombe	4
2.2. La Filosofía de L. Wittgenstein como Trasfondo de la Filosofía de G. E. M. Anscombe	4
2.2.1. El método de Wittgenstein	4
2.2.2. Dos Cortes en la Filosofía	4
2.2.3. Las Elucidaciones del Tractatus Logico-Philosophicus .	4
2.2.4. Investigaciones Filosóficas	4
2.3. Desarrollo del Pensamiento de G. E. M. Anscombe	4
3. La Concepción de G. E. M. Anscombe sobre el Testimonio	5
3.1. Acerca del Creer y Su Estructura	5
3.1.1. Un Peculiar Patrón de Argumento.	5
3.1.2. ¿Qué es creer a alguien?	9
3.1.3. Valoraciones Preliminares	20

3.2. Sobre la Primacía de la Verdad	24
3.2.1. ¿Qué es tener la verdad?	24
3.2.2. La primacia de la verdad sobre la falsedad	25
3.2.3. Solución de Anscombe	34
3.3. 'Fe' como 'creer a Dios'	37
3.3.1. Que se puede entender de la fe sin tenerla	37
3.3.2. Descripción de 'Fe'	38
3.4. Cuestión sobre la Estructura del Testimonio	40
3.5. Profecías y Milagros	42
3.5.1. <i>Hume on Miracles</i>	42
3.5.2. <i>Prophecy and Miracles</i>	42
3.6. Sentido del Misterio y Racionabilidad	43
3.7. La expresión de las creencias y el asentimiento	43
4. Conclusión General	44

1 INTRODUCCIÓN GENERAL AL PROBLEMA DEL TESTIMONIO

2.1 Biografía de G. E. M. Anscombe

**2.2 La Filosofía de L. Wittgenstein como Trasfondo de la
Filosofía de G. E. M. Anscombe**

2.2.1 El método de Wittgenstein

2.2.2 Dos Cortes en la Filosofía

2.2.3 Las Elucidaciones del Tractatus Logico-Philosophicus

2.2.4 Investigaciones Filosóficas

2.3 Desarrollo del Pensamiento de G. E. M. Anscombe

3.1 Acerca del Creer y Su Estructura

3.1.1 Un Peculiar Patrón de Argumento.

Peter Geach dedica un breve apartado a Anscombe en su “Autobiografía Filosófica”. Ambos se dedicaban a la filosofía y era común que cuestionaran a uno sobre el pensamiento del otro, sin embargo no era raro que no supieran cómo contestar. Los dos tenían distintos intereses en sus investigaciones y también un estilo diferente al acercarse a los problemas filosóficos. Geach lo describe así:

Como una filósofa madura, Elizabeth me parece ser una pensadora más intrépida que yo: es ella quien tiene ideas audaces y que a primera vista resultan meramente alocadas, a lo que en ocasiones he reaccionado con inicial indignación. (Cfr. sus escritos *The Intentionality of Sensation* y *The First Person*) Usualmente llego a pensar que estas audaces ideas son más justificables de lo que originalmente suponía¹.

El mismo libro que recoge estas memorias de Geach contiene un breve ar-

¹P. GEACH, “A Philosophical Autobiography”, en: H. A. LEWIS (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, (Synthese Library 213; Dordrecht 1991), 1-25, 11: «As a mature philosopher, Elizabeth strikes me as a more adventurous thinker than I am: it is she who gets bold and at first sight merely zany ideas, to which I sometimes reacted with initial outrage. (Cfr. her papers ‘The Intentionality of Sensation’ and ‘The First Person’) Usually I come to think these bold ideas are more defensible than I had originally supposed.»

título de Elizabeth titulado *On a Queer Pattern of Argument*² que ejemplifica adecuadamente las palabras antes referidas sobre su esposa.

En esta ocasión la consideración intrépida consistirá en indagar sobre la validez de principios lógicos familiares aplicándolos a diversos ejemplos de argumentaciones. El extraño patrón de argumento que da título a la investigación queda expresado de este modo:

1. Si p , entonces q .
 2. Si r , entonces no (si p entonces q).
 3. Si no p entonces r .
- ∴ p y q .

Se obtiene 'no r ' de las primeras dos premisas y entonces ' p ' de 'no r ' y la tercera premisa; con la primera premisa nuevamente y ' p ' obtenemos la conclusión.³ Hecha esta descripción, Anscombe entonces invita a considerar el siguiente argumento construido según el patrón anterior:

1. Si ese árbol cae, entonces interrumpirá el paso por el camino durante mucho tiempo.
2. Eso no es verdad si hay una máquina para remover árboles funcionando.
3. Si el árbol no cae, habrá una máquina para remover árboles funcionando.

²G. E. M. ANSCOMBE, "On a Queer Pattern of Argument", en: H. A. LEWIS (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, (Synthese Library 213; Dordrecht 1991), 121-135 En adelante la referencia al artículo será como aparece en: "On a Queer Pattern of Argument", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015), 299-312

³ibíd., 299 «We get 'not r ' from the first two premises and then ' p ' from 'not r ' and the third; with the first one again this gives us the conclusion».

∴ El árbol caerá e interrumpirá el paso por el camino durante mucho tiempo.

¿Qué resultado se obtiene si se intenta formar un juicio razonable o conocimiento desde este argumento? «Si ese árbol cae entonces interrumpirá el camino y si hay una maquina para remover árboles funcionando entonces no será verdad que si el árbol cae entonces interrumpira el camino.» ('Si p entonces q y si r entonces no [si p entonces q]'). De esta conjunción se sigue 'no habrá una maquina para remover árboles funcionando' ('no r '), pero ¿se podría considerar esta deducción un juicio razonable?. La segunda premisa se lee como arrojando duda sobre la primera, y la tercera premisa expresa la pertinencia de la segunda. Descartar la duda y afirmar la primera sugiere que ya se cree la primera premisa antes de evaluar la segunda. Pero en ese caso el argumento mismo no explicaría los fundamentos para la conclusión. Aún cuando se estuviera asintiendo a las otras dos premisas porque ya se cree la primera, estas trabajan junto a un hipotético para sostener la creencia⁴.

Anscombe entonces propone: «*Si todo esto es correcto, tenemos aquí un caso bastante interesante de una serie de proposiciones que implican una conclusión pero no son fundamentos posibles para llegar a esa conclusión*»⁵. El argumento no necesita que se juzgue como verdadera la conclusión o parte de ella para considerar verdadera alguna de las premisas, pero sí reclama que parte de la conclusión sea fundamento para aceptar la combinación de las premisas de modo que se pueda formar conocimiento o un juicio razonable⁶.

⁴Cf. ibíd., 300.

⁵ibíd. «If all this is right, we have here a rather interesting case of a set of propositions which entail a conclusion but are impossible grounds for coming to that conclusion»

⁶Cf. ibíd., 301

En este caso ' q ' no se sigue necesariamente de ' p ' y así, al no ser una verdad necesaria, sólo se puede aceptar la conjunción de las primeras dos premisas si se está independientemente seguro de que ' $\text{no } r$ '. No es común que estemos en la situación de pensar que ' $\text{si } p \text{ entonces } q$ ' y que sólo por eso esté claro que ' $\text{si } r \text{ entonces no (si } p \text{ entonces } q)$ ' y entonces poder deducir razonablemente de esto que ' $\text{no } r$ '. Es más común que al juzgar la conjunción de las primeras dos premisas, el antecedente de la segunda pierda fuerza. El punto de la segunda premisa es arrojar duda sobre la primera; la conjunción de la segunda premisa y la tercera refuerzan la pertinencia de la segunda. Sin embargo la segunda premisa sólo tendrá la fuerza de poner en duda la primera premisa —y no al revés— si, además de ser verdadera y pertinente, resulta imposible de descartar porque resulta necesario tomar en serio su antecedente ' $\text{si } r$ '.⁷

Anscombe acuña la expresión 'revocabilidad esencial'⁸ para denominar al carácter especial de hipotéticos teóricos cuyos consecuentes no se siguen lógicamente de sus antecedentes. En este caso esta característica es la que hace que incluso cuando ' $\text{no } r$ ' se sigue de ' $\text{si } p \text{ entonces } q \text{ y si } r, \text{ entonces no (si } p \text{ entonces } q)$ ', no sería razonable deducir ' $\text{no } r$ ' de esa conjunción. Elizabeth además observa que hay un gran número de juicios que son así. Al hacer una afirmación categórica con la seguridad apropiada, frecuentemente se descarta inmediatamente lo que la falsificaría sólo porque se sabe que ésta es verdadera. Sin embargo existe toda una clase de juicios como el que se ha

⁷Cf. *ibíd.*

⁸Cf. *ibíd.*: «Then we have perhaps discovered the special character of (theoretical) hypotheticals whose consequents don't follow logically from their antecedents. We might call this character 'essential defeasibility'».

analizado que al ser hechos no se descarta implícitamente como falso todo lo que los falsificaría⁹.

3.1.2 ¿Qué es creer a alguien?

a) Cuestión preliminar

En el análisis anterior Anscombe ha descrito un escenario en el que combinar varias premisas como conocimiento o juicio razonable resulta problemático a la hora de justificar el fundamento de la conclusión apoyándose sólo en las premisas y su relación lógica.

En su investigación titulada *What is it to believe someone?* Anscombe comienza describiendo otro escenario basado en el mismo argumento, situándose así en una situación que plantea la misma dificultad; también 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. En esta ocasión 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

⁹Cf. *ibíd.*, 302.

el paso por el camino.”¹⁰

¿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?

b) Naturaleza de la Investigación

Es útil recordar aquí en términos generales el modo en el que Anscombe actúa en una investigación filosófica. Wittgenstein inicialmente describió el análisis del lenguaje bajo la concepción de que la lógica conforma el orden que está debajo y que sostiene todo lenguaje posible. El trabajo del filósofo es analizar el lenguaje para sacar al descubierto el orden lógico que está debajo del lenguaje ordinario y que es la forma de la realidad. Wittgenstein abandonó esta concepción; en *Investigaciones Filosóficas* exclama:

Cuanto más de cerca examinamos el lenguaje actual, más crece el conflicto entre éste y nuestro requisito. (Pues la pureza cristalina de la lógica no era, por supuesto, algo que yo hubiera *descubierto*: era un requisito.) El conflicto se hace intolerable; el requisito llega ahora a estar en peligro de tornarse vacuo. — Nos hemos situado en hielo

¹⁰G. 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), 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.”»

resbaladizo donde no hay fricción, y así, en cierto sentido, las condiciones son ideales; pero también, justo por eso, no somos capaces de caminar. Queremos caminar: así que necesitamos *fricción*. ¡De vuelta al terreno escarpado!¹¹.

Los nombres, las proposiciones, el lenguaje, no tienen una forma esencial para ser puesta al descubierto por el análisis, sino que son familias de estructuras que están a plena vista y que pueden ser clarificadas por medio de la descripción¹². Wittgenstein le «*da la vuelta a la búsqueda*»¹³, y trata a la lógica no como lo que está debajo del lenguaje para ser descubierto, sino como «*una cuadrícula que imponemos sobre los argumentos para probar y demostrar su validez*»¹⁴.

Descartada la concepción sublime de la tarea filosófica, Wittgenstein describe los problemas filosóficos como formas de malentendidos o falta de entendimiento que pueden ser disueltos por medio de descripciones de los usos de las palabras. La tarea de la filosofía es la «*clarificación gramatical que disuelve la perplejidad conceptual y ofrece una visión amplia o representación estudiada de un segmento de la gramática de nuestro lenguaje*»¹⁵. Esta me-

¹¹L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, (Chichester⁴2009), §107: «The more closely we examine actual language, the greater becomes the conflict between it and our requirement. (For the crystalline purity of logic was, of course, not something I had *discovered*: it was a requirement.) The conflict becomes intolerable; the requirement is in danger of becoming vacuous. — We have got on to slippery ice where there is no friction, and so, in a certain sense, the conditions are ideal; but also, just because of that, we are unable to walk. We want to walk: so we need *friction*. Back to the rough ground!»

¹²Cf. G. P. BAKER y P. M. S. HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Part II: Exegesis §§1–184*, vol. 1.2, An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations: ²2009), 12.

¹³WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §108.

¹⁴BAKER y HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, 12: «a grid we impose upon arguments to test and demonstrate their validity»

¹⁵ibíd.: «grammatical clarification that dissolves conceptual puzzlement and gives an overview of or surveyable representation of a segment of the grammar of our language»

metodología, por tanto, no pretende ofrecer teorías explicativas fruto de la deducción o la hipótesis; tampoco pretende ofrecer tesis dogmáticas o esencialistas. Más bien busca describir usos familiares de las palabras y ordenarlas de tal manera que los patrones de su uso sean estudiables¹⁶. La metodología de Elizabeth está basada en esto.

c) Investigación Gramática de 'creer a x que p '.

Anscombe pone el interés de su investigación en la forma de la expresión 'creer a x que p '¹⁷. Su análisis se va desarrollando a lo largo de la descripción de los usos de la expresión.

«Si me dijeras 'Napoleón perdió la batalla de Waterloo' y te digo 'te creo' sería una broma»¹⁸. A primer golpe '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

¹⁶Cf. ibíd.

¹⁷Cf. ANSCOMBE, "What Is It to Believe Someone?", 2.

¹⁸ibíd., 4: «If you tell me 'Napoleon lost the battle of Waterloo' and I say 'I believe you' that is a joke.»

lo dijo' [...] 'no me hice ninguna opinión propia — yo sólo creí al doctor'»¹⁹.

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 preliminar? Anscombe juzga que la exclamación no expresa simplemente una opinión apresurada o excesiva credulidad, sino más bien suena a locura²⁰. 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*»²¹ Creer a N sin saber si N cree lo que dice le suena a Elizabeth como una locura.

En este punto queda expuesta a la luz 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

¹⁹ibíd.: «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'.»

²⁰ibíd., 5.

²¹ibíd.: «To believe N one must believe that N himself believes what he is saying».

caso que se cree que una comunicación es de alguien²². 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 libro²³.

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 descrea al autor o al comunicador ostensible? Creer al autor, afirma Anscombe, conlleva un tipo de juicio y especulación que no son mediaciones ordinarias en el creer a alguien²⁴. 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 descrea 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'»*²⁵.

²²Cf. ibíd., 6.

²³Cf. ibíd., 5.

²⁴Cf. ibíd., 7.

²⁵ibíd.: «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).

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 algo²⁶.

‘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 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’²⁷.

Estas consideraciones llevan a Anscombe a distinguir entre el que habla en una comunicación y el productor inmediato de la comunicación²⁸. Éste puede ser cualquiera que pase hacia adelante alguna comunicación, un maestro o mensajero, o un interprete o traductor; éste es «*el productor inmediato*

²⁶ANSCOMBE, “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»

²⁷Cf. *ibíd.*, 8.

²⁸Cf. *ibíd.*

*de aquello que se entiende, o incluye una reclamación interna de ser entendido como una comunicación de NN»*²⁹. 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 original³⁰. En esto el ejemplo del maestro como distinto del intérprete es ilustrativo. Un maestro puede conocer lo que enseña porque lo ha recibido de alguna tradición de información y al transmitir lo que enseña se le está creyendo a él.

Asoma aquí otro aspecto relacionado con esta presuposición. Al creer que una comunicación es de alguien se cree a una persona que puede tener distintos grados de autoridad sobre lo que dice. El maestro del que se ha hablado antes podría afirmar «Leonardo da Vinci dibujó diseños para una máquina voladora» y en esto no es para nada una autoridad original³¹. 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

²⁹ibíd.: «we can speak of the immediate producer of what is taken, or makes an internal claim to be taken, as a communication from NN»

³⁰Cf. ibíd., 5.

³¹Cf. ibíd., 6.

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 recibido³².

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

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

³²ibíd., 5: «He is *an* original authority on what he himself has done and seen and heard: I say *an* original authority because I only mean that he does himself contribute something, e.g. is in some sort a witness, as opposed to one who only transmits information received. But his account of what he is a witness to is very often [...] heavily affected or rather all but completely formed by what information *he* had received.»

ordinaria, no cuento esto como un caso de depender en información recibida.³³

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 descreo 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?'.³⁴

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'. 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

³³ibíd., 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.»

³⁴Cf. ibíd., 8.

que el tema parece de poca importancia³⁵.

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.³⁶

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*.

³⁵Cf. *ibíd.*, 7.

³⁶*ibíd.*, 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.»

3.1.3 Valoraciones Preliminares

Hasta aquí hemos recorrido con Elizabeth una descripción de un tipo de juicio cuyo fundamento se encuentra más allá de la relación lógica de sus premisas. Formar un juicio razonable a partir de la creencia depositada en el informe de alguien acerca de algún hecho no sólo tiene como fundamento una valoración de la lógica de su argumentación, sino que implica, dadas las presuposiciones, confiar en el que habla, creyendo además que cree lo que dice.

El análisis de Anscombe también ofrece la posibilidad de hacer una descripción general de lo que significa 'creer a un testigo que p '. Anscombe ha hecho la distinción entre alguien que simplemente transmite información y alguien que puede ser considerado algún tipo de testigo. Un testigo es un ejemplo de autoridad original y alguien es una autoridad original acerca de lo que él mismo ha hecho y visto y oído. Un testigo que es una autoridad original aporta algo de lo que él mismo ha hecho y visto y oído y lo considera junto a información que ha recibido para comunicar su informe de algún hecho. Cuando el testigo no cuenta con información recibida, sino que habla sólo de lo que aporta él mismo, es una autoridad totalmente original. Aunque esta descripción del testigo es muy amplia, permite afirmar que cuando A cree a un testigo que p , A cree que en una comunicación, que puede venir de un productor inmediato, es esta autoridad original el que habla y que dice p y tiene a A como destinatario; entonces A , creyendo que esta autoridad original cree lo que dice, confía en el testigo sobre la verdad de p .

La investigación sobre el creer abre además varias rutas de análisis en torno al tema del testimonio. Dos de estas conexiones aparecen en la investigación de Anscombe a modo de preámbulo y la tercera queda planteada como una cuestión abierta al final.

a) Acceso al mundo más allá de la experiencia

¿Cómo accedemos a una idea del mundo más allá de nuestra experiencia personal? Una de las cuestiones que Anscombe plantea como preámbulo a su análisis sobre el 'creer a alguien' tiene que ver con esta pregunta.

Hume diría que el puente que permite nuestro contacto con la realidad más allá de nuestra experiencia es la relación causa-y-efecto³⁷. Inferimos las causas desde sus efectos porque estamos acostumbrados a ver que causa y efecto van juntas. Estas causas inferidas las verificamos en la percepción inmediata de nuestra memoria o nuestros sentidos, o por medio de la inferencia de otras causas verificadas del mismo modo³⁸. 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 juntas³⁹.

Anscombe tacha de absurda esta visión del rol del testimonio en el conocimiento humano⁴⁰ y le parece que «*el misterio es cómo Hume la pudo haber llegado a sostener*»⁴¹. Entonces explica:

³⁷Cf. *ibíd.*, 3.

³⁸Cf. 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), 88.

³⁹Cf. ANSCOMBE, "What Is It to Believe Someone?", 3.

⁴⁰Cf. *ibíd.*

⁴¹Cf. *ibíd.*: «the mystery is how Hume could ever have entertained it.»

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 también⁴².

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 dicho⁴³. 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 importancia para la teoría del conocimiento⁴⁴.

La ruta de análisis que Anscombe abre con esta propuesta consiste en una descripción más adecuada de la 'estructura del creer en el testimonio' como una estructura distinta de la relación causa y efecto. Aquí la descripción vista sobre el 'creer a alguien' ha ofrecido ya pistas valiosas. Sin embargo, Anscombe aborda el tema en otras discusiones y es necesario tenerlas en cuenta para hacer una descripción más completa.

⁴²ibíd.: «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»

⁴³Cf. ibíd.

⁴⁴Cf. ibíd.

b) 'Creer a alguien' como 'Fe'

Una segunda cuestión que aparece como preámbulo en la investigación de Anscombe es planteada así: «*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*»⁴⁵. Este uso de la expresión sera útil para Anscombe en su análisis del uso de la palabra 'fe'. Su descripción estará enfocada en 'fe' como 'creer a Dios que *p*'. Esta segunda ruta será explorada más adelante.

c) Creer a quien habla rectamente

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

⁴⁵ibíd.: «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.»

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. De las tres rutas descritas, recorreremos ésta primero.

3.2 Sobre la Primacía de la Verdad

3.2.1 ¿Qué es tener la verdad?

Elizabeth Anscombe visitó muchas veces la Universidad de Navarra junto con Peter Geach. Allí impartió algunos seminarios y participó de las Reuniones Filosóficas.⁴⁶ En una de sus visitas, en octubre de 1983, ofreció dos lecciones tituladas: “Verdad” y “La unidad de la verdad”. Las dos investigaciones están apoyadas en algunas reflexiones de San Anselmo cuyos argumentos sirven a Anscombe para explorar modos de hablar de aquello de lo que decimos que tiene verdad. Anscombe dio inicio a su ponencia planteando la cuestión como sigue:

Hay verdad en muchas cosas. Mirando a mi título [‘Truth’] me quedo algo sobrecogida por él, pues lo que salta de la página hacia mi es uno de los nombres de Dios. ‘He amado la verdad’ me dijo una vez un profesor moribundo, después de hablarme de la dificultad que sentía sobre la idea de amar a Dios. Sin embargo: ‘He amado la verdad’. Y

⁴⁶Cf. J. M. TORRALBA y J. NUBIOLA, (eds.), *La Filosofía Analítica y la Espiritualidad del Hombre*, (S.A., Pamplona 2005), 15.

luego, temiendo que yo no malentendiera su afirmación: 'No me refiero, cuando digo eso, que *tenga* la verdad'.

Tener la verdad, estar en la verdad—¿qué es esto? ⁴⁷.

3.2.2 La primacía de la verdad sobre la falsedad

Este cuestionamiento lleva a Anscombe a indagar en una materia en la que Wittgenstein y San Anselmo —dice— son 'hermanos intelectuales': ¿cuál es la primacía de la verdad sobre la falsedad?⁴⁸.

San Anselmo queda prendado de esta pregunta como consecuencia de su indagación en el capítulo segundo del *De Veritate*: ¿qué es la verdad de la enunciación?⁴⁹. Anselmo elige indagar en las enunciaciones o proposiciones como aquellas clases de las cuales más naturalmente se puede pensar que contienen los posibles portadores del predicado 'verdadero'. Así lo expresa cuando dice «*Busquemos, pues, en primer lugar qué es la verdad de la enunciación, puesto que es ésta la que calificamos con más frecuencia de verdadera o falsa*»⁵⁰.

⁴⁷G. E. M. ANSCOMBE, "Truth: Anselm and Wittgenstein", en: *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; Exeter 2011), 71: «There is truth in many things. Looking at my title ['Truth'] I am somewhat awed by it, for what leaps out of the page at me is one of the names of God. 'I have loved the truth' a dying teacher once said to me, after speaking of the difficulty he felt about the idea of loving God. But: 'I have loved the truth'. And then, fearing lest I misconstrue his statement: 'I do not mean, when I say that, that I *have* the truth'. To have the truth, to stand in the truth – what are these?»

⁴⁸Cf. *ibíd.*, 73.

⁴⁹Cf. S. ANSELMO, "De la Verdad", en: O. P. JULIÁN ALAMEDA (ed.), *Obras Completas de San Anselmo*, vol. 82.I, (BAC; Madrid 1952), 487-535, 493 Para las citas del texto de San Anselmo se ha empleado la traducción de O. P. JULIÁN ALAMEDA, (ed.), *Obras Completas de San Anselmo*, vol. 82.I, BAC, (BAC; Madrid 1952) donde '*enuntiatio*' se traduce como 'enunciación', Anscombe lo traducirá como '*proposition*'. 'Enunciación' y 'proposición' se usarán aquí indistintamente.

⁵⁰ANSELMO, "De la Verdad", 493.

Wittgenstein recorre una ruta análoga en los apartados que conforman el §4.06 del *Tractatus*. Argumenta que «*Una proposición puede ser verdadera o falsa sólo en virtud de ser una imagen de la realidad*»⁵¹. Y advierte que

No debe ser pasado por alto que una proposición tiene un sentido que es independiente de los hechos: de otra manera uno podría fácilmente suponer que verdadero y falso son relaciones igualmente justificadas entre los signos y aquello que significan⁵².

Elizabeth realiza su investigación adentrándose en la misma cuestión trabajada por ambos autores. El primer movimiento que hace en su análisis es indagar en la distinción entre significado y verdad. Según se ha visto, la distinción es familiar en las elucidaciones del *Tractatus*: «*La proposición tiene un sentido que es independiente de los hechos*»⁵³ San Anselmo también lo considera. Una proposición no pierde su significado cuando no es verdadera. Si el significado (*significatio*) de una proposición fuera su verdad, ésta «*semper esset vera*»⁵⁴, siempre sería verdadera. Sin embargo el significado de una proposición «*manent ...et cum est quod enunciat, et cum non est*»⁵⁵, permanece lo mismo cuando lo que se afirma es el caso que es y cuando no lo es.

Significado y verdad en una proposición son distintos. Entonces, ¿qué es la verdad de una proposición?. Se podría querer responder que es la «*res enunciata*», es decir, la realidad correspondiente, lo que la proposición verda-

⁵¹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Mineola, New York 1999), §4.06: «Propositions can be true or false only by being pictures of the reality.»

⁵² *Ibid.*, §4.061: «If one does not observe that propositions have a sense independent of the facts, one can easily believe that true and false are two relations between signs and things signified with equal rights.»

⁵³ *Ibid.*, § 4.061: «propositions have a sense independent of the fact»

⁵⁴ ANSELMO, «De la Verdad», 492.

⁵⁵ *Ibid.*

dera dice. Esta respuesta nos llevaría a confusión. “La verdad de una proposición es este hecho que es su significado”. Si esto es así, entonces cuando deja de ser verdadera también pierde su significado, pues el hecho que era su significado ya no es. Además, si la desaparición del hecho es la desaparición del significado y la verdad, ¿no será entonces que el hecho es la misma cosa que el significado y la verdad?⁵⁶. Sin embargo no es así, el hecho es lo que la hace verdadera: lo que la proposición verdadera dice, la *res enunciata* es la causa de la verdad de una proposición y no su verdad: «*non eius veritas, sed causa veritatis eius dicenda est*»⁵⁷.

La distinción abre otra línea de consideraciones. El hecho o la *res enunciata* por la proposición verdadera es la causa de la verdad del enunciado. La proposición tiene significado independientemente de si es verdadera o falsa. En este sentido, una proposición con significado puede guardar relación de verdad o de falsedad con los hechos. Una proposición falsa no carece de toda relación con el hecho, sino que contiene una descripción del hecho que hace a la proposición contraria verdadera⁵⁸. Podríamos pensar, entonces, que la proposición verdadera y la proposición falsa pueden intercambiar roles.

Wittgenstein sugiere esto cuando afirma que el hecho de «*que los signos “p” y “~p” (“no p”) pueden intercambiar roles es importante, pues muestra que “~” (“no”) no corresponde con nada en la realidad*»⁵⁹. Más aún “p” y “~p” son opuestos en significado pero a ambos enunciados corresponde una sola

⁵⁶Cf. ANSCOMBE, “Truth: Anselm and Wittgenstein”, 72.

⁵⁷ANSELMO, “De la Verdad”, 492.

⁵⁸Cf. ANSCOMBE, “Truth: Anselm and Wittgenstein”, 73.

⁵⁹WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §4.0621: «That, however, the signs “p” and “~p” can say the same thing is important, for it shows that the sign “~” corresponds to nothing in reality.»

realidad; esto es el hecho, la *res enunciata* por el enunciado verdadero. Esto permitiría sostener que verdadero y falso son tipos de relaciones entre el signo y la cosa significada que están igualmente justificadas. “*p*” y “ $\sim p$ ” significan la misma realidad, cualquiera de las dos posibilidades que resulte ser la realidad correspondería con ambas⁶⁰. La única distinción que Wittgenstein se reserva entre ambas proposiciones es que una significa falsamente lo que la otra significa verdaderamente. Sin embargo esta distinción puede quedar disuelta con facilidad si se considera que ‘significa verdaderamente’ o ‘significa falsamente’ no son descripciones de los sentidos de las proposiciones verdaderas o falsas. Se puede entender el sentido de “estoy sentado” o “no estoy sentado” sin conocer cuál enunciado se corresponde con la realidad o cuál de ambas expresiones está significando verdaderamente y cuál falsamente. En cuanto a la relación entre signo y significado ambas proposiciones no tienen diferencia⁶¹.

En San Anselmo esta noción de relaciones igualmente justificadas aparece bajo la forma de una pregunta planteada por el discípulo en el diálogo con su maestro. Dice:

enséñame a responder a aquel que me dijese que aun cuando el discurso exprese la existencia de lo que no existe, significa lo que debe, porque ha podido significar igualmente la existencia de lo que es y de lo que no es. En efecto, si no significara también la existencia de lo que no existe, no lo significaría. Por lo cual, aun cuando dice ser lo que no es, significa lo que debe. Pero si, al significar lo que debe, es recta y verdadera, como has demostrado, el discurso es verdadero

⁶⁰Cf. ANSCOMBE, “Truth: Anselm and Wittgenstein”, 73.

⁶¹Cf. *ibíd.*, 74.

aun cuando enuncia la existencia de lo que no existe⁶².

Las dos relaciones son expresadas como una paridad: «*pariter accepit significare esse, et quod est, et quod non est*»⁶³. Esta paridad es esencial ya que si la proposición no significara lo que significa igualmente cuando lo que significa es y también cuando tal cosa no es, no sería capaz de significar del todo.

A propósito de esta paridad, Wittgenstein plantea: «¿*Acaso no podríamos hacernos entender usando proposiciones falsas tal como hemos hecho hasta ahora por medio de las verdaderas, siempre y cuando sepamos que están significadas falsamente?*»⁶⁴. Anscombe compara este posible modo de actuar a una táctica de Santa Juana de Arco. La Santa empleaba un código en las comunicaciones con sus generales subordinados que consistía en que las cartas que ella marcaba con una cruz contenían proposiciones que debían ser interpretadas en el sentido contrario⁶⁵. El código es posible.

Hasta aquí Anscombe ha insitado en los argumentos de San Anselmo y de Wittgenstein que apoyan la idea de que las proposiciones falsas y verdaderas tienen igualdad de relación con la realidad significada. Wittgenstein ha advertido del supuesto de entender ambas relaciones como igualmente justificadas, sin embargo lo que ha propuesto hasta ahora parece apoyar esta idea. La paridad propuesta ha resultado esencial para el significado, el sentido o *significatio* del tipo de proposiciones que pueden ser verdaderas o falsas. La pregunta ahora es ¿qué, entonces, es desigual entre ellas? ¿Cuál es la

⁶²ANSELMO, "De la Verdad", 495.

⁶³Ibid., 494.

⁶⁴WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §4.062: «Can we not make ourselves understood by means of false propositions as hitherto with true ones, so long as we know that they are meant to be false?»

⁶⁵Cf. ANSCOMBE, "Truth: Anselm and Wittgenstein", 73.

primacia de la verdad?

La respuesta de Wittgenstein a esta pregunta llegará a ser: no se puede describir a alguien como comunicándose con proposiciones falsas entendidas como significadas falsamente ya que se tornan en proposiciones verdaderas al ser afirmadas⁶⁶. Esta es su respuesta a la pregunta ¿podemos darnos a entender con proposiciones falsas?: «¡No! Pues una proposición es verdadera si las cosas son así como estamos usándola para decir que son, y entonces si usamos “p” para decir que $\sim p$, y las cosas son como queremos decir que son, entonces “p” es verdadero en nuestro nuevo modo de tomarlo y no falso»⁶⁷. En la táctica antes descrita, Santa Juana de Arco no mentía con su código y, si no estaba en error acerca de los hechos, sus oraciones eran verdaderas y no falsas⁶⁸.

Para Anscombe, esta descripción de la primacía de la verdad no parece explicar cómo rechazar que verdadero y falso tengan relaciones igualmente justificadas ¿Acaso este tipo de imposibilidad general contiene toda la sustancia de las ‘relaciones no igualmente justificadas’? Se puede aceptar que verdadero y falso no son relaciones igualmente justificadas porque lo falso no podría hacerse cargo del rol de lo verdadero en las afirmaciones y en el pensamiento. Sin embargo, podemos mentir... o equivocarnos. La imposibilidad general de intercambiar los roles de verdadero y falso propuesta por Wittgenstein no considera ni el error ni la mentira. Esta imposibilidad general puede ofrecer

⁶⁶Cf. *ibid.*, 75.

⁶⁷WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §4.062: «No! For a proposition is true, if what we assert by means of it is the case; and if by “p” we mean $\sim p$, and what we mean is the case, then “p” in the new conception is true and not false.»

⁶⁸Cf. ANSCOMBE, “Truth: Anselm and Wittgenstein”, 75.

una cierta primacía de la verdad dentro de la teoría del significado, pero ¿se podría apoyar en esto el decir que la proposición verdadera tiene una relación mas *justificada* con la realidad que la falsa?⁶⁹.

En San Anselmo, por su parte, se puede encontrar una propuesta sobre la primacía de la verdad dentro de su definición de lo que la verdad es. Su punto de partida ha sido la pregunta: «¿*Cuál es el fin de la afirmación?*»⁷⁰ El diálogo se desarrolla de este modo:

Maestro.—¿Cuál te parece ser aquí la verdad?

Discípulo.—No sé más que, cuando significa existir lo que existe realmente, está en ella la verdad y es verdadera.

M.—¿Cuál es el fin de la afirmación?

D.—Expresar lo que es.

M.—¿Debe, pues, hacerlo?

D.—Ciertamente.

M.—Por consiguiente, cuando expresa la existencia de lo que existe, expresa lo que debe.

D.—Es evidente.

M.—Y cuando expresa lo que debe, expresa con exactitud.

D.—Así es.

M.—Pero cuando expresa con rectitud, ¿su significación es exacta?

D.—Sin duda ninguna.

M.—Cuando expresa la existencia de lo que es, ¿la significación es recta?

⁶⁹Cf. *ibíd.*

⁷⁰ANSELMO, "De la Verdad", 495.

D.—Es una conclusión que se impone.

M.—Igualmente, cuando significa la existencia de lo que existe, su significado es verdadero.

D.—Ciertamente es a la vez verdadera y recta cuando expresa la existencia de lo que es.

M.—¿Entonces es una misma y única cosa para ella el ser recta y verdadera, es decir, manifestar la existencia de lo que es?

D.—Es una sola y misma cosa.

M.—Por consiguiente, para ella, la verdad no es otra cosa que la rectitud.

D.—Sí; veo con claridad que la verdad no es más que esta rectitud.

M.—Lo mismo hay que decir cuando la enunciación expresa la no existencia de lo que existe⁷¹.

El discípulo ha visto que la verdad del enunciado no es la *res enunciata* por una proposición verdadera, tampoco está en la significación, o en cualquier cosa perteneciente a la definición, sino que «*Nihil aliud scio nisi quia cum significat esse quous est, tunc est in ea veritas et est vera*»⁷². Cuando una afirmación hace aquello para lo que es, la significación (*significatio*) está hecha rectamente. Esta rectitud es lo que la verdad es. Es aquí que el discípulo presenta la objeción antes expuesta: 'Cuando una expresión significa que es algo que no es, ¿se puede decir que está significando lo que debe?'. La respuesta del maestro será: «*veritatem tamen et rectitudinem habet, quia facit quod debet*»⁷³. Una expresión falsa hace lo que debe en significar aquello que le ha

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid., 492.

⁷³ Ibid., 494.

sido dado significar, hace aquello para lo que la expresión es. Sin embargo, teniendo este modo de ser verdadera, no solemos llamarla verdadera pues habitualmente decimos que la expresión es verdadera y correcta sólo cuando significa que es aquello que es y no cuando significa que es aquello que no es, pues tiene mayor deber de hacer aquello para lo que se le ha dado significar que para lo que no se le ha dado. Es sorprendente que el maestro no rechace la descripción del discípulo, más aún que la reitere. La objeción presentada no supone un impedimento para sostener esta descripción de la verdad. El maestro retiene su explicación apoyada en que la verdad de un enunciado es que hace lo que debe⁷⁴.

¿En qué consiste entonces la primacía de la verdad? La proposición verdadera hace lo que debe de dos maneras: significa justo aquello que se le ha dado significar —independientemente de si es el caso que es o no— y significa aquello para lo que se le ha dado esa significación, esto es, afirmar como que es el caso lo que es el caso. Calificamos de justa y verdadera la proposición en virtud de ese hacer doblemente lo que debe, es decir, por su rectitud y verdad.⁷⁵

Una observación adicional de Anselmo puede ser relacionada con la pregunta de Wittgenstein: ‘¿Podríamos darnos a entender por medio de proposiciones falsas?’. *«[la enunciación] no ha sido hecha para expresar que una cosa existe cuando no existe o que no existe cuando sí existe, porque fue imposible hacer que expresase solamente la existencia cuando ésta existe,*

⁷⁴Cf. ANSCOMBE, “Truth: Anselm and Wittgenstein”, 76.

⁷⁵Cf. ANSELMO, “De la Verdad”, 497.

o la no existencia cuando no existe»⁷⁶. A la proposición no se le podía dar significado que algo es solamente cuando eso que significa da el caso que es o su no ser sólo cuando es el caso que no es, solamente por eso puede significar lo contrario de lo que existe, aunque no ha sido hecha para eso⁷⁷. La observación se acerca a la respuesta de Wittgenstein. En este sentido, lo falso sólo es posible porque lo verdadero (en este tipo de proposiciones) no puede ser la única posibilidad.

La descripción de la verdad que Anselmo comienza aquí le llevará por medio de consideraciones sobre la verdad en el pensamiento, la voluntad, la acción y el ser de las cosas a su conocida definición de la verdad como *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*⁷⁸.

3.2.3 Solución de Anscombe

Anscombe no llega a proponer una respuesta suya a la cuestión planteada en *Truth*. Culmina constatando cómo San Anselmo y Wittgenstein indican una cierta primacia de la verdad en la materia del significado apoyados en distintas razones. Sin embargo en *Truth, Sense and Assertion*⁷⁹ quedan recogidas sus notas para una lección ofrecida en *Johns Hopkins University* en abril de 1987⁸⁰ en donde continúa su análisis y ofrece una solución propia.

La pregunta fundamental que plantea Anscombe en este análisis es:

⁷⁶Ibíd.

⁷⁷Cf. ANSCOMBE, "Truth: Anselm and Wittgenstein", 76.

⁷⁸ANSELMO, "De la Verdad", 522.

⁷⁹"Truth, Sense and Assertion", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015).

⁸⁰Cf. ibíd., 264 n. 1.

«¿Es la enunciación lo mismo que la significación?»⁸¹. El sentido de un enunciado es el mismo cuando éste es verdadero o falso, pero ¿se puede decir lo mismo de la enunciación?. La proposición verdadera tiene una *res enuntiata*, ¿hay algo enunciado cuando una proposición es falsa?.

Curiosamente, Elizabeth hecha mano de los sofistas para formular su respuesta. Trae a la memoria cómo para el sofista todo lo que opina cualquier persona es verdad, lo que viene al pensamiento es como la percepción, es el modo en que las cosas se presentan a cada uno. Desde esta idea, el sofista inventa el argumento de que «*Aquel que piensa lo que es falso piensa lo que no es; pero lo que no existe no es nada; así que el que piensa lo que es falso no está pensando nada, pero si no está pensando nada, no está pensando*»⁸². Anscombe propone entonces lo que considera «*el último pedazo, la piedra angular del arco que representa las relaciones entre verdad, sentido y aserción*»⁸³, dice:

Se llega a donde los Sofistas estaban en lo correcto en mi formulación presente: la proposición falsa, mientras que sí *dice algo*, no es el caso, cuando es creída, que *enuncie* a sus creyentes cosa alguna. Así: aquel que piensa lo que es falso piensa lo que no es; piensa algo que le dice nada; pero esto no significa que piense nada, es decir, que no esté pensando en nada ⁸⁴.

⁸¹ibíd., 271: «Is enuntiation the same as signification?»

⁸²ibíd., 264: «'He who thinks what is false thinks what is not; but what is not isn't anything; so he who thinks what is false isn't thinking *anything*, but if he isn't thinking anything, he isn't thinking.'»

⁸³ibíd., 271: «the last bit, the keystone of the arch representing the relations of truth, sense and assertion»

⁸⁴ibíd. «Where the Sophists were right is reached in my present formulation: the false proposition, while it does *say something*, does not, being believed, *tell* its believers anything. So: he who thinks what is false thinks what is not; he thinks something which tells him nothing; but that does not

Según Anscombe una proposición verdadera refleja la existencia de lo que sí es, mientras que la situación analoga en la proposición falsa es que refleja la existencia de aquello que no es; ambos, la existencia reflejada y aquello que no es, son nada⁸⁵. En ese sentido, la proposición falsa, aunque dice o expresa un signo, no transmite o informa nada, puesto que lo que refleja no es.

Elizabeth establece una distinción adicional. Una aserción no sólo tiene como objeto la proposición afirmada, sino que también tiene un sujeto personal. La persona usa la proposición para afirmar lo que la proposición significa. La proposición cumple con la tarea de significar siendo falsa o cierta, la persona que la usa para afirmar, en este sentido, tiene un deber mayor de emplearla para significar la existencia de lo que sí es⁸⁶. Hecha esta distinción, se puede decir que una persona enuncie una falsedad, pero esta proposición, si es creída, no informa a su creyente. El pensamiento que se construya desde esa creencia dice algo que no informa de nada⁸⁷. Una paradoja, por otra parte, no sólo no informa o eununcia, sino que no dice o expresa nada⁸⁸.

La cuestión planteada al final de la investigación sobre creer a alguien quedó formulada diciendo: dada la posibilidad de adquirir la misma creencia 'p' de alguien que habla rectamente y es veraz o de alguien que habla equivocadamente y miente, ¿por qué hay una indisposición a llamar al segundo caso creer al que habla?.

mean he thinks nothing, i.e. does not think anything.»

⁸⁵Ibíd.

⁸⁶Cf. ibíd., 267.

⁸⁷Cf. ibíd., 271.

⁸⁸Cf. ibíd.

Después de examinar la descripción que Anscombe ha hecho sobre la verdad se puede añadir aquí que la proposición misma, aún teniendo significación, no enuncia nada (carece de *res enuntiata*) cuando es falsa; en ese sentido significa como debe (tiene esa rectitud) pero no hace aquello para lo que se le ha dado el significar. Cuando una persona hace una afirmación, usa la proposición para significar y en esto tiene rectitud, sin embargo tiene un deber mayor de emplear la proposición para el fin que se le ha dado el significar, es decir, reflejar la existencia de lo que sí es. Cuando una persona se equivoca y miente emplea una proposición que hace lo que debe al significar, y por tanto se puede 'calcular' su opuesto para llegar a la verdad; pero no es recta en su deber de emplear la proposición para el fin que se le ha dado el significar. Es esta rectitud en el uso de la proposición lo que generaría la disposición a decir que se cree a alguien, y no sólo lo que dice.

Después de este recorrido examinaremos el segundo punto derivado anteriormente desde la investigación sobre el creer: la descripción de 'fe' como 'creer a Dios'.

3.3 'Fe' como 'creer a Dios'

3.3.1 Que se puede entender de la fe sin tenerla

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.⁸⁹

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?⁹⁰

3.3.2 Descripción de 'Fe'

El objetivo de Elizabeth sitúa su investigación en un contexto específico. Pretende describir el fenómeno de la fe como uno que tiene un carácter de razonabilidad tal que se puede «pensar cuidadosa y honestamente»⁹¹. Su estrategia, característica del tipo de análisis empleado por Wittgenstein, se muestra aquí de nuevo como una descripción de usos familiares de la palabra

⁸⁹Cf. «From Our Notebook», en: *Tablet* 225.6858 (nov. de 1971), 7.

⁹⁰G. E. M. ANSCOMBE, "Faith", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008), 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?»

⁹¹ibíd.: «think carefully and truthfully»

siendo analizada que son articulados de tal manera que los patrones de estos usos sean estudiables⁹². 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 Dios⁹³. Así por ejemplo: «Abrám creyó a Dios (ἐπίστευσεν τῷ Θεῷ) y ésto se le contó como justicia»⁹⁴. De tal modo que es llamado 'padre de la fe'.⁹⁵ Este enfoque hace que la pregunta '¿qué es creer a alguien?' quede situada en el centro del análisis⁹⁶, y aquí también Anscombe dedica su atención a las presuposiciones implicadas en esta creencia.

Pueden ser destacados tres movimientos principales en el análisis realizado por Elizabeth en esta investigación. Primero establece una relación entre las presuposiciones implicadas en el creer y lo que se ha llamado los preámbulos de la fe. En segundo lugar describe lo relacionado a las presuposiciones implicadas en creer a una persona humana cuando ésta comunica algo. En tercer lugar examina el fenómeno particular de creer cuando la comunicación viene de Dios.

- a) Las presuposiciones del creer como descripción de la razonabilidad de la fe

A lo largo de la investigación, Anscombe recurrirá a una descripción de las presuposiciones implicadas en el creer como una descripción razonable

⁹²Cf. BAKER y HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, 12.

⁹³Cf. ANSCOMBE, "What Is It to Believe Someone?", 2.

⁹⁴Gn 15,6

⁹⁵Cf. Rm 4 y Ga 3,7

⁹⁶Cf. ANSCOMBE, "Faith", 14.

de la fe. Su apoyo para seguir esta ruta de análisis es el recuerdo de cierta discusión, de cierta apologética⁹⁷. Trae a la memoria que:

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*⁹⁸.

Distintas variantes de esta enseñanza —destaca Anscombe— ofrecían distintas argumentaciones, algunas más sobrias que otras, que servían como procesos de razonamientos que ofrecían una cierta demostración de la verdad de las enseñanzas de la Iglesia⁹⁹.

- b) Las presuposiciones implicadas en creer a alguien
- c) 'Creer' cuando la comunicación viene de Dios

3.4 Cuestión sobre la Estructura del Testimonio

«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

⁹⁷Cf. *ibíd.*, 13.

⁹⁸*ibíd.*, 11: «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*»

⁹⁹Cf. *ibíd.*, 12.

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»¹⁰⁰

«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 [...] But also, [for him] cause and effect are inferentially symmetrical.»¹⁰¹

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

«I cannot check that there was such a person as Julius Caesar. No one can except by finding out the status of the information about him.»¹⁰³

«The most I can do is: frame the hypothesis that Caesar never existed, or was assassinated, and see that it is incapable of status even as a wild hypothesis.»¹⁰⁴

«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.»¹⁰⁵

¹⁰⁰ ANSCOMBE, "What Is It to Believe Someone?", 3.

¹⁰¹ ANSCOMBE, "Hume and Julius Caesar", 87.

¹⁰² *Ibid.*, 89.

¹⁰³ *Ibid.*, 90.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 91.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 92.

3.5 Profecías y Milagros

3.5.1 *Hume on Miracles*

«Hume's Chapter or, as it is often called, Essay on miracles [...] ostensibly sets out to give the 'wise and learned' an argument purporting which will forever arm them against any defence of religion»¹⁰⁶

«The principle which Hume sets up for rejecting all testimony as to miracles is this: 'Suppose ...that the fact, which the testimony endeavours to establish, partakes of the extraordinary and the marvellous ; in that case, evidence, resulting from testimony, admits a diminution, greater or less, in proportion as the fact is more or less unusual'.»¹⁰⁷

«An argument of such a kind, to show that no testimony can have any weight, must be fallacious if the finite probability is conceded; for the ratio of the probability that the event will be reported if it has occurred [...] to the probability that, if has not occurred, that particular lie should be invented, may be high. It is in this ratio that the consequent odds [...] exceed the antecedent odds in favour of the event.»¹⁰⁸

3.5.2 *Prophecy and Miracles*

«My problems are contained in three documents: The decree of the Vatican Council [Dei Filius, Chapter 3], the warning in [Dt 13, 1–3], Lessing's

¹⁰⁶G. E. M. ANSCOMBE, "Hume on Miracles", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008), 40.

¹⁰⁷Ibíd., 46.

¹⁰⁸Ibíd.

'On the proof of the Spirit and of Power'.»¹⁰⁹

«I think the argument must rather be that if a prophet who is apparently teaching the truth, dares to 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 dare not to believe and obey him: so long as what he says does not conflict with the known truth.»¹¹⁰

3.6 Sentido del Misterio y Racionabilidad

«A form of: whatever can be said at all can be said clearly. Someone 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.»¹¹¹

3.7 La expresión de las creencias y el asentimiento

¹⁰⁹G. 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), 20.

¹¹⁰Ibíd.

¹¹¹G. E. M. ANSCOMBE, "Parmenides, Mystery and Contradiction", en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 8.

4 CONCLUSIÓN GENERAL

BIBLIOGRAFÍA

- 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 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.
- "On a Queer Pattern of Argument", en: H. A. LEWIS (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, (Synthese Library 213; Dordrecht 1991), 121-135.
- "Faith", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008).
- (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).
- "Hume on Miracles", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (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).
- “Truth: Anselm and Wittgenstein”, en: *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; Exeter 2011).
- S. ANSELMO, “De la Verdad”, en: O. P. JULIÁN ALAMEDA (ed.), *Obras Completas de San Anselmo*, vol. 82.I, (BAC; Madrid 1952), 487-535.
- (ed.), *Obras Completas de San Anselmo*, vol. 82.I, BAC, (BAC; Madrid 1952).
- 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).
- M. GEACH y L. GORMALLY, (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015).
- “On a Queer Pattern of Argument”, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015), 299-312.
- “Truth, Sense and Assertion”, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015).
- P. GEACH, “A Philosophical Autobiography”, en: H. A. LEWIS (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, (Synthese Library 213; Dordrecht 1991), 1-25.

J. M. TORRALBA y J. NUBIOLA, (eds.), *La Filosofía Analítica y la Espiritualidad del Hombre*, (S.A., Pamplona 2005).

L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Mineola, New York 1999).

——— *Philosophical Investigations*, (Chichester ⁴2009).