

## ÍNDICE GENERAL

---

<b>1. Introducción General al Problema del Testimonio</b>	<b>3</b>
<b>2. Vida y Pensamiento de G. E. M. Anscombe</b>	<b>4</b>
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
2.3. Desarrollo del Pensamiento de G. E. M. Anscombe . . . . .	4
<b>3. La Concepción de G. E. M. Anscombe sobre el Testimonio</b>	<b>5</b>
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 y Unidad de la Verdad . . . . .	24
3.3. Fe como creer a Dios . . . . .	24
3.4. Cuestión sobre la Estructura del Testimonio . . . . .	24
3.5. Profecías y Milagros . . . . .	24

3.6. Sentido del Misterio y Racionabilidad . . . . .	24
<b>4. Conclusión General</b>	<b>25</b>

## 1 INTRODUCCIÓN GENERAL AL PROBLEMA DEL TESTIMONIO

---

## 2 VIDA Y PENSAMIENTO DE G. E. M. ANSCOMBE

---

### **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**

### **2.3 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 suponía<sup>1</sup>.

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

---

<sup>1</sup>P. 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*<sup>2</sup> 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  $r$ .
- $\therefore p$  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.<sup>3</sup> 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.

---

<sup>2</sup>G. 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: G. E. M. ANSCOMBE, "On a Queer Pattern of Argument", en: *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015), 299-312

<sup>3</sup>ibíd., 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 creencia<sup>4</sup>.

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*»<sup>5</sup>. 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 razonable<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup>Cf. ibíd., 300.

<sup>5</sup>ibíd. «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»

<sup>6</sup>Cf. 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 ' $\text{si } r$ '.<sup>7</sup>

Anscombe acuña la expresión 'revocabilidad esencial'<sup>8</sup> 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

---

<sup>7</sup>Cf. *ibíd.*

<sup>8</sup>Cf. *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 falsificaría<sup>9</sup>.

### 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

---

<sup>9</sup>Cf. *ibíd.*, 302.

el paso por el camino.”<sup>10</sup>

¿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 vacío. — Nos hemos situado en hielo

---

<sup>10</sup>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), 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!<sup>11</sup>.

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 descripción<sup>12</sup>. Wittgenstein le «*da la vuelta a la búsqueda*»<sup>13</sup>, 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*»<sup>14</sup>.

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*»<sup>15</sup>. Esta me-

---

<sup>11</sup>L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, (Chichester<sup>4</sup>2009), §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!»

<sup>12</sup>Cf. 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: <sup>2</sup>2009), 12.

<sup>13</sup>WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §108.

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

<sup>15</sup>ibíd.: «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 estudiables<sup>16</sup>. 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  $p$ '<sup>17</sup>. 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»<sup>18</sup>. 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

---

<sup>16</sup>Cf. ibíd.

<sup>17</sup>Cf. ANSCOMBE, "What Is It to Believe Someone?", 2.

<sup>18</sup>ibíd., 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'»<sup>19</sup>.*

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 locura<sup>20</sup>. 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*»<sup>21</sup> 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

---

<sup>19</sup>ibíd.: «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'.»

<sup>20</sup>ibíd., 5.

<sup>21</sup>ibíd.: «To believe  $N$  one must believe that  $N$  himself believes what he is saying».

caso que se cree que una comunicación es de alguien<sup>22</sup>. 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 libro<sup>23</sup>.

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 alguien<sup>24</sup>. 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'*»<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup>Cf. *ibíd.*, 6.

<sup>23</sup>Cf. *ibíd.*, 5.

<sup>24</sup>Cf. *ibíd.*, 7.

<sup>25</sup>*ibíd.*: «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 algo<sup>26</sup>.

‘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’<sup>27</sup>.

Estas consideraciones llevan a Anscombe a distinguir entre el que habla en una comunicación y el productor inmediato de la comunicación<sup>28</sup>. Éste puede ser cualquiera que pase hacia adelante alguna comunicación, un maestro o mensajero, o un interprete o traductor; éste es «*el productor inmediato*

---

<sup>26</sup>ANSCOMBE, “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»

<sup>27</sup>Cf. *ibíd.*, 8.

<sup>28</sup>Cf. *ibíd.*

*de aquello que se entiende, o incluye una reclamación interna de ser entendido como una comunicación de NN»*<sup>29</sup>. 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 original<sup>30</sup>. En esto el ejemplo del maestro como distinto del intérprete es ilustrativo. Un maestro puede conocer lo que enseña porque lo ha recibido de alguna tradición de información y al transmitir lo que enseña se le está creyendo a él.

Asoma aquí otro aspecto relacionado con esta presuposición. Al creer que una comunicación es de alguien se cree a una persona que puede tener distintos grados de autoridad sobre lo que dice. El maestro del que se ha hablado antes podría afirmar «Leonardo da Vinci dibujó diseños para una máquina voladora» y en esto no es para nada una autoridad original<sup>31</sup>. 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

---

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

<sup>30</sup>Cf. ibíd., 5.

<sup>31</sup>Cf. 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 recibido<sup>32</sup>.

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

---

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

ordinaria, no cuento esto como un caso de depender en información recibida.<sup>33</sup>

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?’<sup>34</sup>.

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

---

<sup>33</sup>ibíd., 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.»

<sup>34</sup>Cf. ibíd., 8.

que el tema parece de poca importancia<sup>35</sup>.

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.<sup>36</sup>

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*.

---

<sup>35</sup>Cf. *ibíd.*, 7.

<sup>36</sup>*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-efecto<sup>37</sup>. Inferimos las causas desde sus efectos porque estamos acostumbrados a ver que causa y efecto van juntas. Estas causas inferidas las verificamos en la percepción inmediata de nuestra memoria o nuestros sentidos, o por medio de la inferencia de otras causas verificadas del mismo modo<sup>38</sup>. Hume entonces propone que la relación entre el testimonio y la verdad es de la misma clase, inferimos la verdad del testimonio porque estamos acostumbrados a que vayan juntas<sup>39</sup>.

Anscombe tacha de absurda esta visión del rol del testimonio en el conocimiento humano<sup>40</sup> y le parece que «*el misterio es cómo Hume la pudo haber llegado a sostener*»<sup>41</sup>. Entonces explica:

---

<sup>37</sup>Cf. *ibíd.*, 3.

<sup>38</sup>Cf. 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.

<sup>39</sup>Cf. ANSCOMBE, "What Is It to Believe Someone?", 3.

<sup>40</sup>Cf. *ibíd.*

<sup>41</sup>Cf. *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 también<sup>42</sup>.

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<sup>43</sup>. 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 conocimiento<sup>44</sup>.

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.

---

<sup>42</sup>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»

<sup>43</sup>Cf. ibíd.

<sup>44</sup>Cf. 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*»<sup>45</sup>. 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

---

<sup>45</sup>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.»

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 y Unidad de la Verdad**

### **3.3 Fe como creer a Dios**

### **3.4 Cuestión sobre la Estructura del Testimonio**

### **3.5 Profecías y Milagros**

### **3.6 Sentido del Misterio y Racionabilidad**



#### 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).
- "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.
- "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).
- "On a Queer Pattern of Argument", en: *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015), 299-312.
- 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).
- P. GEACH, "A Philosophical Autobiography", en: H. A. LEWIS (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, (Synthese Library 213; Dordrecht 1991), 1-25.
- L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, (Chichester 2009).