



VERITATIS VERBUM COMMUNICANTES
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

FACULTAD DE TEOLOGÍA
TESINA DE LICENCIATURA

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

Autor: Joel E. Del Cueto
Director: Prof. Javier Prades

MADRID 2019

Índice general

I. INTRODUCCIÓN GENERAL AL PROBLEMA DEL TESTIMONIO	1
1. La categoría de testimonio como objeto de estudio teológico	1
1.1. ¿Cuál es el valor epistemológico del testimonio?	7
1.2. ¿Hay justificación para valorar un hecho histórico como atestación divina?	12
1.3. ¿Tiene carácter veritativo el lenguaje teológico?	14
II. VIDA Y PERFIL FILOSÓFICO DE G. E. M. ANSCOMBE	19
1. Biografía y desarrollo filosófico G. E. M. Anscombe	19
2. Filosofía analítica y método filosófico de Elizabeth Anscombe . . .	28
3. Filosofía analítica y la teología del testimonio	33
III. ANÁLISIS DEL TESTIMONIO EN LA OBRA DE G. E. M. ANSCOMBE	37
1. Análisis diacrónico de artículos relacionados con el testimonio . .	37
1.1. Prophecy and Miracles (1957)	38
1.2. Parmenides, Mystery and Contradiction (1969)	52
1.3. On Transubstantiation (1974)	66
1.4. Hume and Julius Caesar (1973)	73
1.5. Faith (1975)	83
1.6. The Question of Linguistic Idealism (1976)	91
1.7. What is it to believe someone? (1979)	115
2. La categoría de testimonio como objeto de estudio en el pensa- miento de Anscombe	126
2.1. ¿Cuál es el valor epistemológico del testimonio?	126
2.2. ¿Hay justificación para valorar un hecho histórico como atestación divina?	148
2.3. ¿Tiene carácter veritativo el lenguaje religioso?	157

I. INTRODUCCIÓN GENERAL AL PROBLEMA DEL TESTIMONIO

1. La categoría de testimonio como objeto de estudio teológico

Se pueden destacar diversas motivaciones para preguntarse sobre el testimonio. Desde el punto de vista teológico el hecho mismo de que esta categoría sea empleada en la Escritura sirve ya como justificación para estudiar mejor el fenómeno del testimonio dentro de la actividad humana, así argumenta R. Latourelle:

Si la revelación misma se apoya en la experiencia humana del testimonio para expresar una de las relaciones fundamentales que unen al hombre con Dios, la reflexión teológica se encuentra entonces autorizada a explorar los datos de esta experiencia¹.

Sin embargo el interés por la categoría de testimonio en la investigación teológica más reciente claramente está motivado por la presencia de esta noción en las reflexiones del Concilio Vaticano II y el magisterio post-conciliar: «La teología ha ido revalorizando el testimonio, que había quedado relegado a un segundo plano en otros momentos de la historia de la teología, hasta alcanzar una difusión realmente masiva en los años posteriores al Concilio»². El testimonio es un tema privilegiado en el Concilio y se le encuentra presente como '*leitmotiv*' en las constituciones y decretos³. Vaticano II potencia así este termino que ya se encontraba presente en las reflexiones del Vaticano I:

Desde hace aproximadamente un siglo, la categoría testimonio se ha introducido de forma progresiva en el vocabulario eclesial. La concen-

¹ R. LATOURELLE, *Testimonio*, en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA y S. P. I. NINOT (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, 2, (San Pablo, Madrid ²2000), 1523-1542, 1523.

² J. PRADES, *Dar Testimonio. La Presencia de los Cristianos en la Sociedad Plural*, (BAC, Madrid 2015), 81.

³ Cf. LATOURELLE, "Testimonio", 1523.

tración y personalización operada por el Concilio Vaticano II conlleva la potenciación de un término nuevo como es el testimonio. [...] lo que el Vaticano I pretendía al tratar el signo de la Iglesia, que también era visto como “un testimonio” [DH 3013], se encuentra en la categoría testimonio, que con el Vaticano II irrumpe masivamente⁴.

Tras este entusiasmo inicial por el testimonio en ámbitos pastorales y teológicos se ha ido advirtiendo en algunos textos magisteriales y teológicos el aviso de cierto peligro de ambigüedad o abuso en el uso de esta categoría⁵:

se ha hecho notar que el testimonio podía verse limitado a la manifestación de una especie de seriedad con lo humano, ya fuera en términos de reivindicación social o de autenticidad existencial, con la inevitable prevalencia del sujeto —individual o colectivo— pero sin llegar a remitir a la verdad de Cristo. [...]

Se trataría del riesgo de una reducción experiencialista del testimonio, donde lo más importante sería su carácter social-existencial y no tanto la efectiva verdad teológica transmitida. Se ha criticado consecuentemente la reducción del testimonio —y de la misma teología— a puro relato autobiográfico.

Si se recupera la profundidad implicada en el testimonio se contribuirá a salir del subjetivismo —antiguo y moderno—, con su carga correspondiente de individualismo, tan contrario a la verdadera naturaleza social del hombre y al carácter a la vez personal y comunitario de la salvación cristiana⁶.

Atendiendo a estos datos, una investigación teológica sobre el testimonio tiene el interés de profundizar en una categoría valiosa en el ámbito teológico y pastoral de modo que sea empleada y formulada adecuadamente.

⁴ S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental. Dar Razón de la Esperanza*, (Secretariado Trinitario, Salamanca⁷2009), 572.

⁵ Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 83.

⁶ *Ibid.*, 84.

Este interés interno de la discusión teológica está enmarcado en un contexto histórico del que también se derivan motivaciones para una valoración de la categoría del testimonio. Dos rasgos que cabe destacar de este momento presente son:

la tensión entre multiculturalismo y globalización como indicio de la dificultad para combinar positivamente el carácter individual y comunitario de la vida humana, y la discusión sobre el papel público de la religión, donde la tesis dominante de la «edad secular» se ve contrapesada por la irrupción de un nuevo paradigma que se denomina «postsecular».⁷

En este contexto, el preguntarse sobre el testimonio tiene como objetivo un adecuado modo de entender la presencia pública de los cristianos en las sociedades plurales de occidente donde resulta problemática la comprensión del ser humano en su relación con Dios a través de la realidad⁸. Es importante que en este contexto la cuestión de la presencia del cristianismo en la sociedad no tiene como solución adecuada una 'autorrelativización'⁹ de sí mismo; igualmente:

no podemos presuponer el reconocimiento de su carácter universal por parte de los interlocutores ni podemos pretender alcanzarlo por una mera comparación de argumentos racionales que desnaturalice el carácter libre y singular de la revelación personal de Dios en Jesucristo¹⁰.

Ante esto, el análisis de la categoría del testimonio viene a responder a la necesidad de recuperar una concepción de la razón y de la verdad más rica y más amplia;

Es imprescindible repensar el nexo entre razón, afectos y libertad en la relación del hombre con lo real. Si se recupera esa visión amplia e integral de razón y de realidad se puede entonces mostrar convincentemen-

⁷ Ibid., 75. Un análisis detallado del contexto presente se encuentra en ibíd., 3-77.

⁸ Cf. ibíd., 75.

⁹ Cf. ibíd., 75; 40-44.

¹⁰ Ibid., 75; Cf. 33-40.

te la credibilidad de la fe como asentimiento a una revelación personal en la historia¹¹.

La obra de Elizabeth Anscombe ofrece amplias oportunidades para estudiar este nexo como uno que, de acuerdo a la perspectiva de la filosofía analítica, se encuentra vivo en la actividad humana del lenguaje. Sus discusiones han determinado la ruta de esta investigación. Adicionalmente, varios estudios especializados en perspectiva teológico-fundamental han servido como marco de referencia general: *Dar Testimonio* de J. Prades, *La Teología Fundamental* de S. Pié-Ninot y *Teología de la Revelación*, «Évangélisation et témoignage» en *Evangelisation* y «Testimonio» en *Diccionario de Teología Fundamental* de R. Latourelle. Remitimos a estos trabajos para una visión más amplia del testimonio como clave para el análisis de la revelación y su pretensión de verdad como propuesta sensata de credibilidad y la presencia de esta categoría teológica en la Escritura y el Magisterio.

Aquí, sin embargo, será útil destacar algunas nociones fundamentales que estas referencias ofrecen a nuestro enfoque. La primera se deriva de una comprensión de la Iglesia:

Cristo, el único Mediador, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos. Mas la sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino. Por eso se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a

¹¹ Ibid., 76.

El, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo (cf. Ef 4,16)(LG 8).

Esta descripción de la Iglesia como un complejo compuesto por un elemento humano y otro divino que puede ser comprendido teniendo como referente el misterio del Verbo encarnado sirve para comprender también el dinamismo de la revelación¹². La comunicación divina también tiene como referente central la presencia de Cristo en el mundo y se puede entender desde él como un hecho que está compuesto por un elemento humano y uno divino.

Esta composición se puede ver con claridad cuando se describe la revelación en clave testimonial:

La misión primera y fundamental que recibimos de los santos Misterios que celebramos es la de dar testimonio con nuestra vida. El asombro por el don que Dios nos ha hecho en Cristo infunde en nuestra vida un dinamismo nuevo, comprometiéndonos a ser testigos de su amor. Nos convertimos en testigos cuando, por nuestras acciones, palabras y modo de ser, aparece Otro y se comunica. Se puede decir que el testimonio es el medio con el que la verdad del amor de Dios llega al hombre en la historia, invitándolo a acoger libremente esta novedad radical. En el testimonio Dios, por así decir, se expone al riesgo de la libertad del hombre. Jesús mismo es el testigo fiel y veraz (cf. Ap 1,5; 3,14); vino para dar testimonio de la verdad (cf. Jn 18,37) (SCa 85).

La vida entregada del cristiano, en correspondencia al don que Dios hace de sí en Cristo en los misterios que celebramos, constituye el «signo histórico de la verdad de Dios trino en la historia»¹³. Su entrega es acción testimonial que

¹² Cf. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 480.

¹³ Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 399. Una clave sintética importante relacionada con esta noción se encuentra, en la valoración hecha por K. Wojtyła del testimonio en los documentos conciliares: «el testimonio consiste en creer y profesar la fe, es decir, acoger el testimonio del mismo Dios y, al tiempo, responder a aquel con el propio testimonio», véase: *Ibíd.*, 194-197. Otra categoría importante es la de “culto razonable” (Rom 12,1) propuesta por J. Prades como compendio del testimonio cristiano, véase: *Ibíd.*, 405-430. También es relevante la expresión “Palabra-vivida-en-el-Espíritu”

corresponde con la naturaleza de la revelación y su transmisión:

Se trata, efectivamente, de la verdad revelada en su índole propia, que se transmite y comunica mediante la humanidad del Verbo encarnado, con hechos y palabras intrínsecamente ligados (DV 2). Fue así en la primera proclamación evangélica y sigue siendo así por analogía en la tradición apostólica que acontece mediante la totalidad del cuerpo eclesial, en íntima relación de Palabra, sacramento, carismas y ministerio (DV 7-8; LG cap. I).¹⁴

Nuestro estudio del carácter testimonial de la revelación divina dentro de la obra de Anscombe tendrá en el centro una descripción de la naturaleza especial de la creencia que es la fe, entendida como correlato de la revelación¹⁵. Esto significa que el análisis que haremos desde su obra consistirá en un estudio de la fe entendida como respuesta correspondiente a la revelación divina. En este sentido, así como la categoría de testimonio ha servido para hablar de lo que llamamos 'revelación divina' como una 'realidad compleja' que puede entenderse teniendo como referente el misterio del Verbo encarnado, la misma categoría será útil para caracterizar la naturaleza especial de esa creencia que llamamos 'fe' entendiéndola como 'saber testimonial'. Las investigaciones de Anscombe que examinaremos consisten en esfuerzos por describir y dilucidar la naturaleza de esa disposición particular que llamamos 'fe' o las justificaciones sobre las cuales juzgamos que una realidad puede ser tenida como comunicación de Dios. En ese sentido, consistirán en un acercamiento al hecho de la revelación y su credibilidad desde el análisis de su correlato que es el hecho de la fe y su justificación.

En términos generales podemos decir que el análisis de la fe en la obra

empleada por Latourelle para describir las diversas dimensiones de la dinámica de la revelación y su interrelación, véase: Cf. R. LATOURELLE, *Évangélisation et témoignage*, en: M. DHAVAMONY S.J. (ed.), *Évangélisation*, (Documenta Missionaria 9; Università Gregoriana Editrice, Roma 1975), 77-110, 110 y también PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 582.

¹⁴ PRADES, *Dar Testimonio*, 419-420.

¹⁵ Cf. F. CONESA, *Creer y Conocer. El Valor Cognoscitivo de la Fe en la Filosofía Analítica*, (EUNSA, Navarra 1994), 185. Este punto se desarrollará más adelante en: (§2.2, p. 149).

de Anscombe consistirá en un examen de esa disposición particular que se tiene sobre la verdad de una comunicación recibida justificada por la certeza que merece la confianza en lo que se ha juzgado como testimonio recto. Si recurrimos al lenguaje de *Fides et Ratio* podemos decir también que las investigaciones de Anscombe nos ofrecen nociones valiosas para describir «la posibilidad de discernir la revelación divina de otros fenómenos, en el reconocimiento de su credibilidad» y «la aptitud del lenguaje humano para hablar de forma significativa y verdadera incluso de lo que supera toda experiencia humana»¹⁶. Desde estas ideas generales quisieramos establecer cuestiones más específicas, es por esto que a continuación explicaremos tres cuestionamientos fundamentales que representan las áreas de nuestro análisis del testimonio como objeto de estudio teológico dentro de la obra de Elizabeth Anscombe.

1.1. ¿Cuál es el valor epistemológico del testimonio?

Corresponde a la epistemología la tarea de estudiar la naturaleza del conocer y su justificación. ¿Cuáles son los componentes del conocimiento? ¿sus fuentes o condiciones? ¿sus límites? La pregunta sobre el valor epistemológico del testimonio consiste en juzgar el lugar que este ocupa en una descripción del conocimiento; ¿qué se puede decir del testimonio como estrategia para adquirir la verdad y evitar el error?

Podemos recurrir al análisis tradicional empleado para hablar del conocimiento proposicional y entenderlo como “creencia verdadera justificada”¹⁷. Según esta composición tripartita la pregunta sobre el valor epistemológico del testimonio se puede plantear diciendo: “dada una comunicación que cualifique como testimonio y que sea el caso que la creencia formada desde esta comu-

¹⁶ Cf. FR 67 y PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 198-201.

¹⁷ P. K. MOSER, (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, (Oxford University Press, New York 2002), 4: «Ever since Plato's Theaetetus, epistemologists have tried to identify the essential, defining components of propositional knowledge. These components will yield an analysis of propositional knowledge. An influential traditional view, inspired by Plato and Kant among others, is that propositional knowledge has three individually necessary and jointly sufficient components: justification, truth, and belief. On this view, propositional knowledge is, by definition, justified true belief. This tripartite definition has come to be called “the standard analysis”».

nicación está basada enteramente en el testimonio recibido”¹⁸, “¿cómo adquirimos efectivamente una creencia verdadera justificada sobre la base de lo que alguien nos ha dicho?”¹⁹, es decir, “¿cómo, precisamente, una creencia como esta puede ser contada satisfactoriamente como creencia justificada o una instancia de conocimiento?”²⁰

Las respuestas a esta pregunta central sobre la epistemología del testimonio se han situado en dos posturas que se han denominado ‘reduccionista’ y ‘no-reduccionista’²¹. Las raíces históricas de la primera postura se le suelen atribuir a Hume y de la segunda a Thomas Reid.

De acuerdo a los no-reduccionistas el testimonio es simplemente una fuente de justificación como lo sería la percepción de los sentidos, la memoria o la inferencia. Según esto, siempre que no haya una justificación contraria suficientemente relevante, el que escucha tiene justificación verdadera para creer las proposiciones del testimonio del que habla²².

Hume, por su parte, «es uno de los pocos filósofos que ha ofrecido algo así como una descripción sostenida acerca del testimonio y si alguna perspectiva puede reclamar el título de ‘el punto de vista común’ es la suya»²³. En la base de su valoración del testimonio está su estima de la relación de causa y

¹⁸ Cf. J. LACKEY y E. SOSA, (eds.), *The Epistemology of Testimony*, (Oxford University Press, New York 2006), 4: «Even if an expression of thought qualifies as testimony and the resulting belief formed is entirely testimonially based for the hearer, however, there is the further question of how precisely such a belief successfully counts as justified belief or an instance of knowledge».

¹⁹ Cf. *ibíd.*, 2: «how we successfully acquire justified belief or knowledge on the basis of what other people tell us. This, rather than what testimony is, is often taken to be the issue of central import from an epistemological point of view».

²⁰ Cf. *ibíd.*, 4: «how precisely such a belief successfully counts as justified belief or an instance of knowledge».

²¹ Cf. *ibíd.*: «Indeed, this is the question at the center of the epistemology of testimony, and the current philosophical literature contains two central options for answering it: non-reductionism and reductionism».

²² Cf. *ibíd.*: «According to non-reductionists —whose historical roots are standardly traced back to Reid— testimony is just as basic a source of justification (warrant, entitlement, knowledge, etc.) as sense perception, memory, inference, and the like. Accordingly, so long as there are no relevant defeaters, hearers can justifiably accept the assertions of speakers merely on the basis of a speaker’s testimony».

²³ C. COADY, *Testimony. A Philosophical Study*, (Oxford University Press, New York 1992), 79: «is one of the few philosophers who has offered anything like a sustained account of testimony and if any view has a claim to the title of ‘the received view’ it is his».

efecto como fundamento de cualquier razonamiento concerniente a cuestiones de hecho.

Hume explica en la §4,1 del *Enquiry* que los objetos de nuestros razonamientos son relaciones de ideas o cuestiones de hecho. Mientras que las primeras pueden ser demostradas *a priori*, las segundas dependen de las evidencias de nuestras experiencias presentes ante nuestros sentidos o memoria. Según esta concepción, la posibilidad de conocer algo más allá de nuestra experiencia es fruto de la inferencia que podemos hacer desde las relaciones que habitualmente experimentamos entre los hechos y las cosas²⁴.

Esta misma línea de razonamiento es la que se sigue en la descripción acerca del testimonio y su valor. Así lo sostiene uno de los grandes especialistas en la epistemología del testimonio, C. A. J. Coady, del que tomo esta larga cita:

no hay un tipo de razonamiento más común, más útil o incluso más necesario para la vida humana que el derivado de los testimonios de los hombres y los informes de los testigos presenciales y de los espectadores. Quizá uno pueda negar que esta clase de razonamiento esté fundado en la relación causa-efecto. No discutiré sobre la palabra. Bastará con apuntar que nuestra seguridad, en cualquier argumento de esta clase, no deriva de ningún otro principio que la observación de la veracidad del testimonio humano y de la habitual conformidad de los hechos con los informes de los testigos. Siendo un principio general que ningún objeto tiene una conexión con otro que pueda descubrirse, y que todas las inferencias que podemos sacar del uno al otro están meramente fundadas en nuestra experiencia de regularidad y constancia de su conjunción, es evidente que no debemos hacer una excepción de este principio en el caso del testimonio humano, cuya conexión con otro suceso cualquiera parece en sí misma tan poco necesaria como cualquier otra conexión. Si la mente no fuera en cierto grado tenaz, si los hombres no tuvieran co-

²⁴ Cf. D. HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano*, J. de SALAS ORTUETA (trad.), (Alianza Editorial, Madrid 1988), §4, 1. 47-54.

múnmente una inclinación a la verdad y conciencia moral, si no sintieran vergüenza cuando se les coge mintiendo, si estas no fueran cualidades que la *experiencia* descubre como inherentes a la naturaleza humana, jamás tendríamos la menor confianza en el testimonio humano. Un hombre que delira o que es conocido por su falsedad y vileza no tiene ninguna clase de autoridad entre nosotros²⁵.

Así como nuestra habitual experiencia de la relación de causa y efecto nos permite hacer inferencias acerca de las cuestiones de hecho que están más allá de nuestros sentidos, la conformidad que usualmente experimentamos entre los hechos y el informe que un testigo nos da de ellos nos permite inferir su veracidad. Según el análisis ofrecido por Coady, la teoría de Hume:

constituye una reducción del testimonio como una forma de evidencia o fundamento al estatuto de una especie (uno podría casi decir, una mutación) de inferencia inductiva. Y, una vez más, en tanto que la inferencia inductiva queda reducida por Hume a una especie de observación y consecuencias relacionadas con las observaciones, en un modo similar, el testimonio corre la misma suerte²⁶

La valoración epistemológica del testimonio y la perspectiva ofrecida por Hume nos deja así con un primer desafío: «en la vida social cabe aceptar un conocimiento por testimonio a condición de que su grado de certeza se limite a la probabilidad, y a condición de que pueda ser siempre reconducido a una verificación por conocimiento directo»²⁷.

Será interesante hacer notar aquí que el desafío expresado por Hume en la época moderna no deja de ser un reto en la época contemporánea. El mismo Coady lo constata cuando narra la acogida del tema del testimonio en

²⁵ *Ibid.*, §10,1. 135-136.

²⁶ COADY, *Testimony*, 79: «constitutes a reduction of testimony as a form of evidence or support to the status of a species (one might almost say, a mutation) of inductive inference. And, again, in so far as inductive inference is reduced by Hume to a species of observation and consequences attendant upon observations, then in a like fashion testimony meets the same fate».

²⁷ PRADES, *Dar Testimonio*, 294.

los ámbitos en donde plantea la discusión:

Cuando comencé a ofrecer lecciones sobre este tema, las audiencias mayormente reaccionaban con incompreensión, o el tipo de incredulidad evocada por rechazos del más básico sentido común. Gradualmente, el clima del pensamiento ha cambiado y ahora hay más simpatía para el punto de vista de que el testimonio es un campo epistemológico prominente y poco explorado, aunque en qué tipo de rasgo consiste y con cuánta magnitud se impone son todavía cuestiones en debate²⁸.

De igual interés es también aquí la apreciación de Coady sobre las discusiones de Anscombe que le movieron a estudiar el testimonio:

Empecé por primera vez a pensar sobre la situación epistemológica del testimonio en los años 60 cuando escribía una tesis en Oxford sobre problemas en la teoría de la percepción. [...] Recuerdo haber quedado intrigado por algunas afirmaciones de Elizabeth Anscombe sobre el tema durante sus lecciones sobre los empiristas²⁹

Estas consideraciones añaden algunos elementos a nuestra cuestión inicial. Conocer una verdad para la vida desde el testimonio implica que pueda obtenerse una creencia verdadera justificada basada en lo que una persona ha comunicado. La visión de Hume es que la evidencia que puede ofrecer un testimonio para justificar una creencia no es mayor que la probabilidad y esta evidencia está basada en la inferencia que nos permite la habitual experiencia de que el testimonio comunicado y la verdad de los hechos suelen ir unidos. Más adelante veremos qué tiene que decir Anscombe ante este desafío.

²⁸ COADY, *Testimony*, vii: «When I began reading papers on the subject, my audiences mostly reacted with incomprehension, or the sort of disbelief evoked by denials of the merest common sense. Gradually, the climate of thought has changed and there is now more sympathy for the view that testimony is a prominent and underexplored epistemological landscape, although what sort of feature it is and how largely it looms are still naturally matters for disagreement».

²⁹ *Ibid.*: «I first began thinking about the epistemological status of testimony in the 1960s when writing a thesis at Oxford on issues in the theory of perception. [...] I recall being intrigued by some remarks of Elizabeth Anscombe on the topic during her lectures on the empiricists».

1.2. ¿Hay justificación para valorar un hecho histórico como atestación divina?

El contexto de la reflexión de Hume sobre el testimonio es precisamente el de la creencia en los milagros. La preocupación de Hume es que el 'hombre sabio' pueda verificar sus creencias de modo que no sea víctima de 'engaños supersticiosos'. Para esto, estima que ha encontrado un argumento que servirá para distinguir la superstición de la verdad³⁰. Dice el filósofo escocés:

en nuestros razonamientos acerca de las cuestiones de hecho se dan todos los grados imaginables de seguridad, desde la máxima certeza hasta la clase más baja de certeza moral. Por tanto, un hombre sabio adecúa su creencia a la evidencia³¹.

Entonces sugiere un criterio que permite ajustar las creencias a la evidencia:

«que ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, a no ser que el testimonio sea tal que su falsedad fuera más milagrosa que el hecho que intenta establecer; e incluso en este caso hay una destrucción mutua de argumentos, y el superior solo nos da una seguridad adecuada al grado de fuerza que queda después de deducir el inferior»³².

Esto tiene como consecuencia que lo razonable sea abandonar la razonabilidad de las verdades cristianas, comprendiendo que solo pueden ser sostenidas por la fe. Argumenta que examinar si hay algún fundamento razonable para lo que creemos de la religión cristiana es «someterla a una prueba que no está capacitada para soportar» y, respecto de los hechos extraordinarios que la Escritura narra, hace la siguiente exhortación:

Invito a cualquiera a que ponga su mano sobre el corazón y, tras seria consideración, declare si piensa que la falsedad de tal libro, apoyado por tal testimonio, sería más extraordinaria y milagrosa que todos los mila-

³⁰ Cf. HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano*, §10,1. 134.

³¹ *Ibid.*, §10,1. 134-135.

³² *Ibid.*, §10,1. 140.

gros que narra; lo cual sin embargo es necesario para que sea aceptado, de acuerdo con las medidas de probabilidad arriba establecidas³³.

¿Se puede afirmar que sería más ‘milagrosa’ la falsedad de los milagros que atestigua la escritura? La posibilidad de recibir este testimonio como evidencia de alguna verdad descansaría sobre esta condición y una persona razonable debería medir la probabilidad de veracidad de estos relatos teniendo en cuenta que el estado de las cosas que describe es distinto al que experimentamos en el presente.

En una línea similar de pensamiento encontramos las reflexiones de G. E. Lessing. Dos cuestiones expresadas en *Sobre la demostración en Espíritu y Fuerza* merecen ser destacadas:

Porque las noticias de profecías cumplidas no son profecías cumplidas, porque las noticias de milagros no son milagros. Las profecías que se cumplen ante mis ojos, los milagros que suceden ante mis ojos, influyen *directamente*. Pero las noticias de profecías y milagros cumplidos, han de influir *mediante* algo que les quita toda la fuerza³⁴.

Lo que debería tener la fuerza para justificar la credibilidad queda debilitado por su medio de transmisión, entonces el problema es que «esa prueba en espíritu y fuerza ya no tiene ahora ni espíritu ni fuerza, sino que ha descendido a la categoría de testimonio humano sobre el espíritu y la fuerza»³⁵.

Tal como lo plantea Lessing y teniendo en cuenta el criterio propuesto por Hume, el testimonio, en tanto que dinamismo humano, no tiene fuerza suficiente para justificar razonablemente creencias sobre Dios como verdadero conocimiento. Esta objeción nos lleva a la siguiente:

las noticias de aquellas profecías y milagros son tan atendibles como puedan serlo en todo caso las verdades históricas [...] Pero si *sólo* pue-

³³ Ibid., §10,2. 157-158.

³⁴ G. E. LESSING, *Sobre la Demostración en Espíritu y Fuerza*, en: A. A. RODRIGO (trad.), *Escritos Filosóficos y Teológicos*, (Editora Nacional, Madrid 1982), 445-452, 446.

³⁵ Ibid..

den ser tan atendibles, ¿por qué al mismo tiempo se las hace de hecho infinitamente más atendibles? [...] Si no puede demostrarse ninguna verdad histórica, tampoco podrá demostrarse nada *por medio* de verdades históricas. Es decir: *Las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón como necesarias que son*³⁶.

El punto que Lessing señala es infranqueable para él y para su intento de comprometerse con la verdad que la creencia cristiana pretende comunicar. La singularidad de la persona y obra de Jesús como manifestación de la realidad de Dios pierde para él toda su fuerza, puesto que no puede estimar estas verdades históricas como fundamento para una verdad necesaria como lo es la verdad de Dios. Esto nos deja con un problema adicional: «no se puede tener conocimiento directo de milagros y profecías [...] no se puede aceptar una comunicación divina que no sea inmediatamente dirigida al individuo»³⁷.

Este desafío viene a poner en cuestión que un hecho histórico de la vida personal o colectiva pueda ser estimado como testimonio del absoluto. La revelación de Dios por medio de testigos no es un fenómeno que tenga justificación razonable para su veracidad, y por tanto solo puede ser acogida por una fe desconectada de la razón.

1.3. ¿Tiene carácter veritativo el lenguaje teológico?

Un tercer punto de nuestra problemática está representado en la crítica al lenguaje religioso planteada por el Círculo de Viena. Este fenómeno cultural fue una corriente de renovación del positivismo y empirismo sostenido por el interés de univocidad semántica en los términos empleados por las ciencias, la búsqueda de rigor lógico-sintáctico en los sistemas científicos y un frenético intento de verificación empírica como justificación de las proposiciones veritati-

³⁶ Ibid..

³⁷ PRADES, *Dar Testimonio*, 294.

vas³⁸. Desde la perspectiva de esta corriente, los discursos metafísicos, entre ellos la teología, eran considerados como una forma de especulación incontrolada.

En su *Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Anscombe describe de modo general la actitud del Círculo como aplicación de una de las afirmaciones principales de esta obra:

Probablemente la tesis más conocida del *Tractatus* es que las afirmaciones 'metafísicas' no tienen sentido, y que las únicas cosas que pueden afirmarse son las proposiciones de las ciencias naturales (6.53). Ahora ciencia natural es ciertamente el ámbito de lo que puede ser descubierto empíricamente; y 'lo que puede ser descubierto empíricamente' es lo mismo que 'lo que puede ser verificado por los sentidos'. El pasaje entonces sugiere el siguiente modo fácil y rápido para lidiar con las proposiciones 'metafísicas': ¿qué observaciones sensoriales las verificarían o falsificarían? Si no hay ninguna, entonces son sin-sentido. Este fue el método adoptado por el Círculo de Viena y en este país por el Profesor A.J.Ayer³⁹.

Las expresiones de A. J. Ayer manifiestan la aplicación del método antes sugerido de modo que no solo no es posible demostrar la existencia de un Dios trascendente, sino incluso resulta imposible demostrar su probabilidad:

Si la existencia de tal dios fuese probable, la proposición de que existiera sería una hipótesis empírica. Y, en ese caso, sería posible deducir de ella, y de otras hipótesis científicas, ciertas proposiciones experien-

³⁸ Cf. P. D. PRIETO, *La Analogía Teológica. Su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*, (Publicaciones San Dámaso, Madrid 2009), 152.

³⁹ G. E. M. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, (St. Augustine's Press, Indiana 1971), 150: «Probably the best known thesis of the *Tractatus* is that 'metaphysical' statements are nonsensical, and that the only sayable things are propositions of natural sciences (6.53). Now natural science is surely the sphere of the empirically discoverable; and the 'empirically discoverable' is the same as 'what can be verified by the senses'. The passage therefore suggests the following quick and easy way of dealing with 'metaphysical' propositions: what sense-observations would verify and falsify them? If none, then they are senseless. This was the method of criticism adopted by the Vienna Circle and in this country by Professor A.J.Ayer».

ciales que no fuesen deducibles de esas otras hipótesis solas. Pero, en realidad esto no es posible. [...] Porque decir que “Dios existe” es realizar una expresión metafísica que no puede ser ni verdadera ni falsa. Y, según el mismo criterio, ninguna oración que pretenda describir la naturaleza de un Dios trascendente puede poseer ninguna significación literal⁴⁰.

Esta crítica, entonces, no se limita a cuestionar la justificación que pueda tener la creencia en Dios o las afirmaciones religiosas, sino que pone en duda la posibilidad de emplear este lenguaje como uno cuyas proposiciones comunican algún conocimiento:

La crítica del Círculo de Viena no se suma al “Dios ha muerto” de Nietzsche, sino que va aún más allá: lo que ha muerto es la misma palabra: “Dios”. Nos encontramos ante lo que podemos considerar una nueva y refinada especie de ateísmo: el ateísmo semántico. Esta forma de ateísmo se sustenta en un equivocismo hermenéutico. No cabe comparar, arguyen los equivocistas, los nombres de supuestas realidades trascendentes con los de las realidades empíricas⁴¹.

Anscombe advierte, sin embargo que «Hay ciertas dificultades para adscribir esta doctrina al *Tractatus*. No hay nada sobre verificación sensible ahí»⁴². Ciertamente, a juicio de Anscombe, la metodología creada por el Círculo de Viena no se corresponde con la tesis del *Tractatus*. Tampoco va en sintonía con los objetivos de Wittgenstein en su esfuerzo por purificar la metodología filosófica⁴³.

⁴⁰ Cf. PRIETO, *La Analogía Teológica*, 155.

⁴¹ *Ibid.*.

⁴² ANSCOMBE, *Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 150: «There are certain difficulties about ascribing this doctrine to the *Tractatus*. There is nothing about sensible verification there».

⁴³ Cf. *ibid.*, 152: «'Psychology is no more akin to philosophy than any other natural science. Theory of knowledge is the philosophy of psychology' (4.1121). In this passage Wittgenstein is trying to break the dictatorial control over the rest of philosophy that had long been exercised by what is called theory of knowledge—that is, by the philosophy of sensation, perception, imagination, and, generally, of 'experience'. He did not succeed. He and Frege avoided making theory of knowledge the cardinal theory of philosophy simply by cutting it dead; by doing none, and concentrating on the philosophy of logic. But the influence of the *Tractatus* produced logical positivism, whose main doctrine is 'verificationism'; and in that doctrine theory of knowledge once more reigned supreme,

La influencia del Círculo de Viena, sin embargo, fue notable y las posturas de las reflexiones sucesivas fueron diversas. A. Flew propuso que dado que el lenguaje teológico no es falseable, tampoco es susceptible de afirmar alguna verdad o conocimiento proposicional⁴⁴. R. M. Hare consideró el lenguaje religioso como evocativo, más que informativo⁴⁵. Van Buren consideró artificial la posibilidad de un antagonismo entre la Ciencia y la Teología puesto que:

el lenguaje de la Ciencia y el de la Teología pertenecen a dos ámbitos tan distintos entre sí —equivocos— que al carecer de una semántica común, hasta la rivalidad resultaría artificial. Poniendo un ejemplo analógico: igual que no es posible oponer “voltios” a “sentimientos”, no es posible hacer entrar en conflicto la Ciencia con la Metafísica. ¿Es en verdad esto sostenible?⁴⁶

Los desafíos que representan las discusiones del Círculo de Viena vienen a ofrecernos la pregunta “¿es cognoscitivo el lenguaje religioso?”. Esto no es una pregunta sobre si es significativo como lo pudiera ser el lenguaje poético o mítico, sino específicamente si es susceptible de ser verdadero o falso. ¿Existe un conocimiento religioso? ¿Cuál es su valor?⁴⁷. La pregunta se dirige específicamente hacia el lenguaje del testimonio. ¿Puede significar algo? ¿Puede comunicar un conocimiento? Un ejemplo propuesto por Anscombe tiene que ver con la ocasión de enseñar a un niño sobre la transubstanciación, para ello es útil señalar lo que ocurre y decir cómo está haciéndose presente Jesús y cómo hemos de reaccionar. Al hacer esto

le está enseñando una técnica, a la vez que le abre a un modo de relación con Dios y le enseña parte del mensaje revelado. Estos modos de conocimiento no solo están vinculados, sino también en una íntima

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

⁴⁴ Cf. CONESA, *Creer y Conocer*, 27-30.

⁴⁵ Cf. *ibíd.*, 35-36.

⁴⁶ PRIETO, *La Analogía Teológica*, 156.

⁴⁷ Cf. CONESA, *Creer y Conocer*, 23.

relación: el saber proposicional conduce a conocer, este a saber obrar, y viceversa⁴⁸.

Investigaremos respuestas y discusiones en torno a estas cuestiones problemáticas de la categoría del testimonio en el trabajo de Elizabeth Anscombe, pero antes de entrar en este análisis resultará útil hacer un recorrido general por su vida, obra y pensamiento.

⁴⁸ Ibid., 21.

II. VIDA Y PERFIL FILOSÓFICO DE G. E. M. ANSCOMBE

1. Biografía y desarrollo filosófico G. E. M. Anscombe

Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe nació el 18 de marzo de 1919, la tercera hija de Gertrude Elizabeth y Alan Wells Anscombe. Aquel año la familia se hallaba en Irlanda donde el Capitán Anscombe había sido asignado como parte de un regimiento de los *Royal Welch Fusiliers* instalado en Limerick. Al terminar la guerra la familia regresó a Londres donde Alan era profesor de secundaria en *Dulwich College*¹.

Elizabeth hizo sus estudios de bachillerato en *Sydenham High School*, una escuela independiente localizada a las afueras de Londres y fundada en 1887 por el *Girl's Public Day School Trust* con el fin de ofrecer oportunidades de educación para mujeres. Se graduó en el curso 1936-1937. Tras su graduación de *Sydenham*, recibió una beca y fue admitida en *St. Hugh's College* en la Universidad de Oxford. Allí estudió *Litterae Humaniores*, un programa de cuatro años dividido en dos periodos: *Classical Honour Moderations* ('Mods') y *Final Honour School* ('Greats').

Con doce años de edad Anscombe descubrió el Catolicismo leyendo testimonios de las obras y sufrimientos de los sacerdotes recusantes en Inglaterra a finales del siglo XVI. Esta y otras lecturas realizadas entre los doce y los quince motivaron su conversión a la fe católica².

En esta misma época Elizabeth se inició, con el rigor y energía que le caracterizaría, en lo que sería para ella ardua actividad el resto de su vida: la filosofía. El primer tema que le interesó fue la causalidad, sin saber aún que se trataba de una cuestión filosófica. Entre sus lecturas en la época de su conver-

¹ Cf. J. TEICHMAN, *Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001*, en: F. M. L. THOMPSON (ed.), *Biographical Memoirs of Fellows I*, (Proceedings of the British Academy 115; Oxford University Press, Oxford 2002), 31.

² Cf. *ibíd.*, 33.

sión dio con una obra llamada '*Teología Natural*' escrita por un jesuita del siglo XIX. Allí se discutía una doctrina llamada '*scientia media*', según la cual Dios tiene conocimiento, por ejemplo, de lo que alguien podría haber hecho si no hubiera muerto cuando murió. A Elizabeth le parecía que lo que hubiera ocurrido si lo que pasó no hubiera pasado simplemente no existe; no hay qué conocer. Y no podía creer esto. En el mismo libro encontró un argumento sobre la existencia de la 'Causa Primera' y el tratado ofrecía como preliminar al argumento una demostración de un 'principio de causalidad' según el cual todo cuanto existe tiene que tener una causa. Anscombe notó, escasamente escondido en una premisa, un presupuesto de la conclusión del propio argumento. Aquel *petitio principii* le pareció un simple descuido y resolvió, por tanto, escribir una versión mejorada de la demostración. Durante los siguientes dos o tres años produjo unas cinco versiones que le parecían satisfactorias, sin embargo eventualmente descubría que contenían la misma falacia, cada vez disimulada más astutamente. Todo este esfuerzo lo realizó sin ninguna enseñanza formal en filosofía, incluso su último intento de argumento lo hizo antes de estudiar 'Greats'³.

Otra de sus lecturas en esta época tras su conversión fue *The Nature of Belief* de Martin D'Arcy. Esta le llevó a interesarse por el tema de la percepción. Durante años ocupaba su tiempo, en cafeterías, por ejemplo, mirando fijamente objetos, diciéndose a sí misma: «Veo un paquete. ¿Pero qué veo realmente? ¿Cómo puedo decir que veo algo más que una extensión amarilla?»⁴ Al principio su impresión era que lo que veía eran objetos: «Estaba segura de que veía objetos, como paquetes de cigarrillos o tazas o...cualquier cosa más o menos sustancial servía»⁵. Además creía que debemos de conocer la categoría de un objeto cuando hablamos de él, eso corresponde a la lógica del término usado para hablar del objeto y no de algún descubrimiento empírico. Estas ideas, sin

³ Cf. G. E. M. ANSCOMBE, *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, (The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe 2; Basil Blackwell, Oxford 1981), vii.

⁴ *Ibid.*, viii: «I see a packet. But what do I really see? How can I say that I see here anything else than a yellow expanse?»

⁵ *Ibid.*: «I was sure that I saw objects, like packets of cigarettes or cups or...any more or less substantial thing would do».

embargo, las había desarrollado fijándose en artefactos urbanos. Los ejemplos de percepción de la naturaleza que más la impactaron fueron 'madera' y el cielo. Este último le hizo retractarse de su creencia sobre el conocimiento lógico de la categoría de los objetos⁶.

Sus indagaciones sobre la percepción, así como sus investigaciones sobre la causalidad, fueron previas al periodo de 'Greats' donde estudiaría formalmente la filosofía. Ya desde 'Mods' asistía a las lecciones de H. H. Price sobre percepción y fenomenalismo. De todos los que escuchó en Oxford fue quién le inspiró mayor respeto, no porque estuviera de acuerdo con lo que decía, sino porque hablaba de lo que había que hablar. El único libro suyo que le pareció realmente bueno fue *Hume's Theory of the External World* y lo leyó sin interrupción de principio a fin. Fue Price quien despertó en ella un intenso interés por el capítulo de Hume sobre *Del escepticismo con respecto a los sentidos*. Aunque le parecía que Price tendía a suavizar a Hume, el hecho de que escribiera sobre él le parecía que era escribir sobre las cosas mismas que merecía la pena discutir. Anscombe, sin embargo, odiaba el fenomenalismo y se sentía que la atrapaba, no sabía salir de él, o rebatirlo. La postura escéptica tampoco la convencía como para adoptarla y no la dejaba satisfecha. Esta insatisfacción no haría más que crecer en sus años en Oxford⁷.

En 1939 Anscombe recibió *Second Class* en 'Mods' compuesto por estudios en latín y griego y literatura antigua que servían como preparación para el segundo periodo. En 1941 recibió *First Class* en *Litterae Humaniores* cuando culminó los exámenes de 'Greats' que comprendía estudios de filosofía y de historia.

El desempeño de Anscombe en las pruebas finales en *St. Hugh's* manifestó su clara preferencia por la filosofía. Fue premiada con honores de primera clase aún cuando su desempeño en las pruebas de historia fue bastante menos

⁶ Cf. *ibíd.*

⁷ Cf. *Id. Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, viii; y J. M. TORRALBA, *Acción Intencional y Razonamiento Práctico Según G.E.M. Anscombe*, (Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 2005), 26.

que espectacular⁸.

Durante su primer año en Oxford recibió formación en la fe del sacerdote dominico Richard Kehoe, profesor del *Blackfriar's Private Hall*, centro docente perteneciente a la Orden de Predicadores. El 27 de abril de 1938 fue recibida en la Iglesia Católica.

En la procesión del *Corpus Christi* de aquel año conoció a otro catecúmeno del Padre Kehoe, su nombre era Peter Geach. Había recibido su admisión a la Iglesia unas semanas después de Elizabeth, estudiaba en *Balliol College*, su madre era polaca, su padre maestro de filosofía. Había sido instruido en lógica por su padre teniendo como libros de texto *Formal Logic* de Neville Keynes y *Principia Mathematica* de Bertrand Russell. Tras la procesión, Peter se acercó a Elizabeth; «Miss Anscombe» —le dijo— «I like your mind»⁹. A los pocos meses se habían comprometido y el 26 de diciembre de 1941 Elizabeth y Peter se casaron en el *Brompton Oratory* de Londres¹⁰. Tendrían siete hijos: Barbara, John, Mary, Charles, More, Jennifer y Tamsin.

En el tiempo en el que Anscombe estuvo en *St. Hugh's* el programa de lecciones manifestaba la transformación ocurrida en la universidad durante los últimos cincuenta años; desde una docencia e interés de carácter teológico hacia una orientación más secular. En el periodo de 'Greats' los estudios de filosofía se fundaban en la República de Platón y la Ética Nicomáquea de Aristóteles. Además de las lecciones dedicadas a los clásicos se estudiaba a filósofos modernos como Berkeley, Locke, Hume y Kant. Al estudio de la *Crítica de la Razón Pura* se le dedicaban lecciones que ocupaban los tres periodos lectivos de un año académico. Había interés por temas de ética y teoría del conocimiento, así como por temas relacionados con psicología y ética: motivación, acción, libertad. Se estudiaba también a Hobbes y Rousseau y teoría política. Sin embar-

⁸ Cf. R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (Oxford University Press, Oxford 2008), 3.

⁹ Cf. A. KENNY, *Peter Thomas Geach 1916–2013*, en: *Biographical Memoirs of Fellows XIV*, (Biographical Memoirs of Fellows 14; Oxford University Press, Oxford 2016), 187.

¹⁰ Cf. TEICHMAN, "Anscombe, 1919-2001", 33.

go, había pocas lecciones dedicadas a cuestiones metafísicas o estéticas. De filosofía medieval se ofrecía solo una lección dedicada a Tomás de Aquino¹¹.

Los estudiantes de Oxford contaban con un tutor en la preparación de sus materias. Anscombe contó con la supervisión de G. Ryle quien en 1939 ofreció el curso de introducción a la filosofía y también otro curso sobre el *Tractatus* de Wittgenstein, junto con el joven A. J. Ayer. Adicionalmente disponía de la ayuda de Peter Geach que había terminado sus estudios en 1939¹².

En 1941 Anscombe continuó en Oxford como *Research Student* y en 1942 obtuvo una *Research Fellowship* en el *Newnham College* en Cambridge. El ambiente filosófico en Cambridge era distinto a Oxford. La influencia de Russell —apoyado en el trabajo de Frege— con sus investigaciones en la estructura lógica del lenguaje, además del creciente peso de las reflexiones y metodología de Wittgenstein, había generado un denominado ‘giro lingüístico’¹³ prácticamente ausente en Oxford. El efecto de Wittgenstein en Anscombe queda bien expresado en las palabras de Geach:

Elizabeth recibió mucha enseñanza filosófica de mí; podía ver que era buena en la materia, pero su verdadero progreso habría de surgir solo bajo el poderoso estímulo de las lecciones de Wittgenstein y de sus conversaciones personales con él¹⁴.

Elizabeth empezó sus estudios en Cambridge en el periodo Michaelmas¹⁵ de 1942. Allí asistió a las lecciones de Wittgenstein. Eran unos diez estudiantes en clase, se reunían los sábados y la materia discutida era sobre los fundamentos de las matemáticas. Wittgenstein trabajaba en *Guy's Hospital* en Newcastle desde noviembre del 41 y en abril de 1943 interrumpió sus clases

¹¹ Cf. TORRALBA, *Acción Intencional*, 23-24.

¹² Cf. *ibíd.*, 24.

¹³ Cf. P. GEACH, *A Philosophical Autobiography*, en: H. A. LEWIS (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, (Synthese Library 213; Springer Science & Business Media, Dordrecht 1991), 1-25, 14.

¹⁴ *Ibid.*, 11: «Elizabeth had a lot of philosophical teaching from me; I could see she was good at the subject, but her real development was to come only under the powerful stimulus of Wittgenstein's lectures and her personal conversations with him».

¹⁵ El año lectivo en Cambridge está dividido en tres periodos académicos: Michaelmas (octubre a diciembre), Lent (enero a marzo) e Easter (abril a junio).

para dedicarse de lleno a los esfuerzos realizados en el hospital por atender los daños de la Segunda Guerra Mundial. Regresó a Cambridge en octubre de 1944 y el 16 del mismo mes reanudó sus lecciones con seis estudiantes, Anscombe entre ellos. Al comienzo de sus lecciones en 1944 Wittgenstein escribió a su amigo Rush Rhees: «mis clases no han ido tan mal [...] Thouless esta asistiendo, y una mujer, 'Mrs so and so' que se llama a sí misma 'Miss Anscombe', que ciertamente es inteligente, aunque no del calibre de Kreisel»¹⁶. Un año más tarde escribía a Norman Malcolm: «Mi clase ahora es bastante grande, 19 personas. [...] Smythies está viniendo, y una mujer que es muy buena, es decir, *más que solamente inteligente*»¹⁷. Aquellos años no solo creció en Wittgenstein la apreciación de la capacidad de Anscombe, sino que se afianzó entre ellos una estrecha amistad. Los temas trabajados en estas lecciones son correspondientes con los números §189-§241 de *Investigaciones Filosóficas*. En el curso 1945-1946 Elizabeth asistió junto a otros dieciocho estudiantes a lecciones sobre filosofía de la psicología¹⁸.

A comienzos del año 1946 a Anscombe se le acabó la beca en Newnham. En otoño del mismo año aceptó un puesto como *Research Fellow* en *Somerville College* en Oxford. Peter Geach fue objetor de conciencia para la Segunda Guerra mundial y fue asignado a trabajar en producción de madera en el sur de Inglaterra¹⁹. Al terminar la guerra en 1945 había decidido que la filosofía sería su medio de sustento, pero antes de aspirar a un puesto de enseñanza tenía que darse a conocer en el mundo filosófico²⁰. Los seis años posteriores al final de la guerra se los dedicó a la investigación. Así fue como ocurrió que,

¹⁶ B. MCGUINNESS, (ed.), *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911-1951*, (Wiley-Blackwell, 2012), 371: «my classes haven't gone too bad [...] Thouless is coming to them, and a woman, Mrs so and so who calls herself Miss Anscombe, who certainly is intelligent, though not of Kreisel's caliber».

¹⁷ *Ibid.*, 388: «My class just now is fairly large, 19 people. [...] Smythies is coming and a woman who's very good, i.e., *more than just intelligent*».

¹⁸ Cf. J. C. KLAGGE y A. NORDMAN, (eds.), *Ludwig Wittgenstein. Public and Private Occasions*, (Rowman & Littlefield Publishers Inc., Maryland 2003), 354-356.

¹⁹ Cf. TEICHMAN, «Anscombe, 1919-2001», 34.

²⁰ Cf. GEACH, «A Philosophical Autobiography», 12.

entre 1946 y 1951, Anscombe se hospedaba en Oxford y viajaba a Cambridge para estar con Geach y sus dos primeros hijos, Barbara y John. En 1950 Anscombe adquirió la tenencia del 27 *St. John Street* en Oxford. En 1951 Peter consiguió trabajo en Birmingham y la familia se mudó del 19 *FitzWilliam Street* en Cambridge para Oxford²¹. Ese mismo año nacería Mary, la tercera hija.

El curso 46-47 fue el último en el que Wittgenstein ofreció clases en Cambridge. Norman Malcolm describe el cargado itinerario de Ludwig:

Wittgenstein le dedicó una gran cantidad de tiempo a los estudiantes aquel año. Tenía sus dos clases semanales de dos horas cada una, dos horas semanales en su casa, una tarde completa conmigo, otra tarde completa dedicada a Elizabeth Anscombe y W. A. Hijab y finalmente las reuniones semanales con el *Moral Science Club* que usualmente atendía²².

Las discusiones en las tardes que Anscombe compartía con W. A. Hijab y Wittgenstein eran dedicadas a filosofía de la religión.

En Oxford el ambiente filosófico estaba dominado por los catedráticos Ryle, Austin y Price. Desde su incorporación a *Sommerville*, Anscombe colaboró con Phillipa Foot en la formación de las estudiantes de filosofía. Foot ocupaba el único puesto de *tutor* en el *college* hasta que en 1964 se trasladó a Estados Unidos y Anscombe asumió el puesto. En el tiempo que compartieron en *Sommerville* se hicieron grandes amigas, Foot decía: «Eramos amigas cercanas a pesar de mi ateísmo y su intransigente Catolicismo...fue una filosofa importante y una gran maestra. Muchos dicen 'le debo todo a ella' y yo lo digo también de mi propia experiencia»²³.

²¹ Cf. C. E. ERBACHER y S. KREBS, *The First Nine Months of Editing Wittgenstein - Letters from G.E.M. Anscombe and Rush Rhees to G.H. von Wright*, en: *Nordic Wittgenstein Review* (2015), 195-231, 208.

²² KLAGGE y NORDMAN, *Ludwig Wittgenstein*, 358: «Wittgenstein devoted a great deal of time to students that year. There were his two weekly classes of two hours each, his weekly at-home of two hours, a whole afternoon spent with me, another whole afternoon spent with Elizabeth Anscombe and W. A. Hijab, and finally the weekly evening meeting of the Moral Science Club which he usually attended».

²³ TEICHMAN, "Anscombe, 1919-2001", 35: «We were close friends in spite of my atheism and her

A lo largo de su tiempo en Oxford, Elizabeth ofreció tutorías a estudiantes de *Litterae Humaniores* en lógica y obras de Platón y Aristóteles, también supervisó a estudiantes de licenciatura y doctorado en filosofía. A sus lecciones y seminarios asistían académicos de Europa y América, además de los estudiantes de la Universidad²⁴.

El 25 de noviembre de 1949 Wittgenstein fue diagnosticado con cáncer²⁵. Durante los próximos dos años trabajaría por la publicación de *Investigaciones Filosóficas* y Anscombe le ayudaría con la traducción al inglés.

Wittgenstein pasó el invierno del 49 en la casa de su familia en Viena. En febrero del año siguiente su hermana Hermine murió de cáncer. Anscombe se hallaba en Viena para familiarizarse con el alemán como parte de su preparación para la traducción de las *Investigaciones*. A pesar de su enfermedad y la pérdida de su hermana, Wittgenstein contó con la salud suficiente como para encontrarse con Anscombe dos o tres veces cada semana²⁶.

Al regresar de Viena, Ludwig se hospedó en la casa de Anscombe en *St. John Street* desde finales de abril hasta octubre y nuevamente de principios de diciembre hasta principios de febrero de 1951 cuando se mudaría a la casa del Dr. Bevans en *Storey's End*²⁷. Allí moriría el 29 de abril.

El testamento de Wittgenstein nombraba como albaceas literarios a Elizabeth Anscombe, G. H. von Wright y Rush Rhees quienes continuaron el trabajo para publicar las *Investigaciones Filosóficas*. Anscombe le ofreció la publicación a *Basil Blackwell* en 1952 y en 1953 fue publicado el texto en alemán editado por von Wright junto con la traducción al inglés de Anscombe. Otras traducciones de la obra de Wittgenstein realizadas por Elizabeth incluyen *Remarks on the Foundation of Mathematics*, *Notebooks 1914-1916*, *Zettel*, *Philosophical Remarks*, *On Certainty* (con Denis Paul) y *Remarks on the Philosophy of Psy-*

intransigent Catholicism...she was an important philosopher and a great teacher. Many say 'I owe everything to her' and I say it too on my own account».

²⁴ Cf. *ibid.*, 32.

²⁵ Cf. R. MONK, *Ludwig Wittgenstein: the Duty of Genius*, (Vintage, London 1991), 559.

²⁶ Cf. *ibid.*, 562.

²⁷ Cf. *ibid.*, 567.

chology²⁸.

En aquellos años Anscombe también publicó una de sus obras más importantes: *Intention* en 1957. La premisa de este escrito comenzó en el artículo *Mr. Truman's Degree*, publicado en 1956 donde Elizabeth expresó su oposición al honoris causa que la Universidad de Oxford quiso otorgar al presidente Harry S. Truman²⁹. También publicó en esta época *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (1959) y una parte de *Three Philosophers* (1961) con Peter Geach³⁰.

En 1964 Elizabeth recibió la *Official Fellowship* en Oxford, en 1967 fue admitida en la *British Academy* y en 1970 fue nombrada al *Chair of Philosophy* de la Universidad de Cambridge, la misma cátedra ocupada por Wittgenstein. Cuando la recién nombrada Anscombe pasó por la oficina de administración para su salario fue recibida por el recepcionista con: «¿Es usted una de las nuevas empleadas de limpieza?». Elizabeth, que sin duda llevaba su habitual chaqueta y pantalones desaliñados, contestó suavemente: «No, soy la nueva Profesora de Filosofía»³¹. El 6 de mayo pronunció la lección inaugural de la Universidad con el título *Causality and Determination* en la que discutió uno de los temas con los que se había iniciado en la filosofía.

Anscombe estuvo como *Professor* en Cambridge hasta que se retiró en 1986. En ese tiempo una de sus tareas fue la moderación de las reuniones del *Moral Sciences Club*. En 1981 publicó 48 de sus artículos en tres volúmenes titulados *Collected philosophical Papers*. Sus lecciones en esos años estuvieron centradas filosofía de la mente, causalidad, metafísica y teoría de la acción y trató con más frecuencia las discusiones de Platón, Aristóteles, Descartes, Locke, Hume y Wittgenstein³².

Tras su retiro continuó su actividad filosófica, dedicándole especial atención a temas de Bioética. Durante esa época Recibió doctorados Honoris Causa

²⁸ Cf. TEICHMAN, "Anscombe, 1919-2001", 38.

²⁹ Cf. E. GRIMI, *G.E.M. Anscombe. The Dragon Lady*, (Cantagalli, Siena 2014), 101.

³⁰ Cf. TEICHMAN, "Anscombe, 1919-2001", 39.

³¹ Cf. *ibíd.*, 37.

³² Cf. TORRALBA, *Acción Intencional*, 46.

de la Universidad de Notre Dame en 1986, de la Universidad de Navarra en 1989 y de la Universidad de Lovaina la nueva en 1990. También recibió la medalla *Pro Ecclesia et Pontifice* por su trabajo filosófico³³.

En 1997 sufrió un accidente tráfico que dejaría deteriorada su salud hasta su muerte el 5 de enero de 2001. Tras recuperarse del accidente pudo ofrecer lo que sería su última ponencia en Lichtenstein. Elizabeth murió en el hospital de *Addenbrooke* junto a su esposo y cuatro de sus hijos³⁴.

2. Filosofía analítica y método filosófico de Elizabeth Anscombe

Para comprender el método filosófico de Anscombe hay que tener en cuenta algunas nociones básicas del método de filosofía analítica empleado por L. Wittgenstein. Un elemento de esta metodología que fue importante para la madurez filosófica de Elizabeth y que constituye además una de las constantes importantes del pensamiento de Wittgenstein fue su definición de la naturaleza de los problemas filosóficos. Para él las cuestiones de la filosofía no son problemáticas por ser erróneas, sino por no tener significado³⁵. Una proposición sin significado que no es puesta al descubierto como tal atrapa al filósofo dentro de una confusión del lenguaje que no le permite acceder a la realidad. Salir de la confusión no consiste en refutar una doctrina y plantear una teoría alternativa, sino en examinar las operaciones hechas con las palabras para llegar a manejar una visión clara del empleo de nuestras expresiones. La filosofía no es un cuerpo doctrinal, sino una actividad³⁶ y una terapia³⁷.

La actitud terapéutica adoptada por Wittgenstein en su atención de las confusiones filosóficas fue su respuesta más definitiva a la naturaleza de estos problemas. Para ello encontró los más eficaces remedios en sus investigacio-

³³ Cf. *ibid.*, 48.

³⁴ Cf. TEICHMAN, "Anscombe, 1919-2001", 50.

³⁵ Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, J. MUÑOZ e I. REGUERA (trads.), (Alianza Editorial, Madrid 1992), §4.003.

³⁶ Cf. *ibid.*, §4.112.

³⁷ Cf. L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, (Wiley Blackwell, Chichester ⁴2009), §133.

nes sobre el significado y el sentido del lenguaje. Durante su vida sostuvo dos grandes descripciones del significado. Originalmente describió el lenguaje como una imagen que representa el posible estado de las cosas en el mundo. En una segunda etapa se distanció de esta analogía para describir al lenguaje como una herramienta cuyo significado consiste en la suma de las múltiples semejanzas familiares que aparecen en los distintos usos para los cuales el lenguaje es empleado en la actividad humana. Dentro de la primera descripción una expresión sin significado es una cuyos elementos no componen una representación del posible estado de las cosas. Dentro de la segunda descripción una expresión sin significado resulta del empleo de una expresión propia de un “juego del lenguaje” fuera de su contexto.

Estas dos etapas del pensamiento de Wittgenstein son representadas por dos importantes tratados. El *'Tractatus Logico-Philosophicus'*, publicado en 1921, recoge sus esfuerzos por elaborar un gran tratado filosófico comenzados en 1911 y culminados durante la Primera Guerra Mundial. El segundo, *'Philosophische Untersuchungen'*, o *'Investigaciones Filosóficas'*, traducido por Anscombe y publicado póstumamente en 1953, fue elaborado a partir de múltiples manuscritos desarrollados por Wittgenstein desde su regreso a Cambridge en 1929 hasta su muerte en 1951.

«Wittgenstein es extraordinario entre los filósofos por haber generado dos épocas, o cortes, en la historia de la filosofía»³⁸. Con estas palabras Anscombe comenzaría su discurso inaugural para el Sexto Simposio Internacional de Wittgenstein unos treinta años después de la publicación de las *'Investigaciones Filosóficas'*. Y explica: «un filósofo hace un corte si genera un cambio en el modo en que la filosofía es hecha: la filosofía tras el corte no puede ser la misma de antes»³⁹.

³⁸ G. E. M. ANSCOMBE, *Wittgenstein's 'Two Cuts' in the History of Philosophy*, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic, Exeter 1982), 181-186, 181: «Wittgenstein is extraordinary among philosophers for having made two epochs, or cuts, in the history of philosophy».

³⁹ *Ibíd.*: «a philosopher makes a cut if he makes a difference to the way philosophy is done: philosophy after the cut cannot be the same as before».

Estos cambios de época generados por la influencia de Wittgenstein vinieron caracterizados por el esfuerzo de comprender cada libro tras su publicación, tarea complicada en ambos casos por la dificultad intrínseca de los tratados, ofuscada a su vez por los prejuicios filosóficos proyectados a cada obra por sus lectores⁴⁰. Ahora bien, la comprensión adecuada de su pensamiento y método trae consigo, a juicio de Anscombe, cierto efecto curativo.

Elizabeth también experimentó una especie de ‘corte’ en su desarrollo filosófico cuando participó de las lecciones de Wittgenstein en Cambridge. Allí encontró una perspectiva liberadora en la noción de que el significado de las palabras queda expresado en definitiva en el uso que hacemos de ellas: «En cierto punto Wittgenstein estaba discutiendo en sus clases la interpretación del letrero (sign-post), y estalló en mí que el modo en que vas según este es la interpretación final»⁴¹. Un letrero es una expresión de una regla ante la que hemos sido entrenados a reaccionar de un modo particular. Pensar que se está siguiendo una regla no es seguir una regla, y por eso no es posible seguir una regla ‘privadamente’⁴². La interpretación definitiva de una expresión de una regla es cómo se actúa ante ella.

Durante sus estudios en Oxford, Anscombe había rechazado con fuerza un realismo representativo lockeano que insistía que los colores como ella los veía no son parte del mundo externo. Como reacción contraria tendía a identificar estas sensaciones con *esto* (this), como si ‘azul’ o ‘amarillo’ fueran artículos que ‘están ahí’. Esta noción también le parecía equivocada, pero no lograba librarse de ella:

En otra [ocasión] salí con: “Pero todavía quiero decir: Azul esta ahí”. Ma-

⁴⁰ Cf. *ibid.*, 183: «the assumption that the *Philosophical Investigations* presents us a theory of language —a theory, say, of how sounds become significant speech— will quickly place us at a distance from the very questions which Wittgenstein is occupied with».

⁴¹ *Id.* *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, viii: «At one point in these classes Wittgenstein was discussing the interpretation of the sign-post, and it burst upon me that the way you go by it is the final interpretation».

⁴² Cf. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §202: «That’s why ‘following a rule’ is a practice. And to *think* one is following a rule is not to follow a rule. And that’s why it’s not possible to follow a rule ‘privately’; otherwise, thinking one was following a rule would be the same thing as following it».

nos más veteranas sonrieron o rieron, pero Wittgenstein las detuvo tomándolo en serio, diciendo: “Déjame pensar qué medicina necesitas...” “Supón que tenemos la palabra ‘*painy*’, como una palabra para la propiedad de ciertas superficies”. La ‘medicina’ fue efectiva [...] Si “*painy*” fuera una palabra posible para una cualidad secundaria, ¿no podría el mismo motivo conducirme a decir: “*Painy* está ahí” que lo que me condujo a decir “Azul está ahí”?⁴³

La solución a la dificultad de Anscombe no consiste tampoco en identificar ‘azul’ o ‘*painy*’ con ‘esta sensación’, sino precisamente en desligar estos conceptos tanto de ‘algo que está ahí’, como de ‘esta sensación que tengo’, el significado se encuentra en su uso:

“Aprendimos el *concepto* dolor cuando aprendimos el lenguaje.” Esto es, no ha sido experimentar el dolor lo que nos ha dado el significado de la palabra “dolor”. ¿Cómo podría una experiencia dictar la gramática de una palabra? [...] ¿acaso no implica ciertas exigencias a la gramática, si la palabra tiene que ser la palabra de esa experiencia?⁴⁴

El cambio ocurrido en Anscombe al encontrarse con el método propuesto por Wittgenstein es representativo del problema de la filosofía que él quiso resolver:

Antes de la ‘medicina’, el problema de Anscombe es una de las Grandes Preguntas de la filosofía. Es una forma de la pregunta sobre cómo nuestro pensamiento tiene la capacidad de conectar con la realidad. Ella

⁴³ ANSCOMBE, *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, viii: «At another [point] I came out with “But I still want to say: Blue is there.” Older hands smiled or laughed but Wittgenstein checked them by taking it seriously, saying “Let me think what medicine you need... Suppose that we had the word ‘*painy*’ as a word for the property of some surfaces.” The ‘medicine’ was effective [...] If “*painy*” were a possible secondary quality word, then wouldn’t just the same motive drive me to say: “*Painy* is there” as drove me to say “Blue is there”?»

⁴⁴ G. E. M. ANSCOMBE, *The Question of Linguistic Idealism*, en: (CP 1; Basil Blackwell, Oxford 1976), 112-133, 114: «“You learned the *concept* pain when you learned language.” That is, it is not experiencing pain that gives you the meaning of the word “pain”. How could an experience dictate the grammar of a word? [...] doesn’t it make certain demands on the grammar, if the word is to be the word for *that* experience?»

está consciente de, tiene en su mente, *esto*, el azul; ¿está o no está *ahí*, en el mundo?⁴⁵

La respuesta del *Tractatus* pensó en esta como una conexión metafísica presente en el orden lógico que sostiene todo lenguaje posible. El trabajo del filósofo según esta concepción consiste en analizar las expresiones para sacar al descubierto el orden lógico que está debajo del lenguaje ordinario y que es la forma de la realidad. Ahora la ruta es distinta, 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 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!⁴⁶

El análisis del lenguaje tiene que considerarlo integrado a la actividad de la vida humana. Ahí es donde el lenguaje está funcionando, está vivo, tiene 'fricción'. En ese sentido, todo lo que necesitamos para entender el lenguaje está ante nosotros, a la vista, es nuestra manera de vivir⁴⁷.

⁴⁵ Cf. C. DIAMOND, *Criss-cross Philosophy*, en: *Wittgenstein at Work: Method in the Philosophical Investigations*, (Taylor & Francis, New York 2004), 201-220, 213: «Before the 'medicine', Anscombe's problem is one of philosophy's Big Questions. It is a form of the question how our thought is able to connect with reality. She is aware of, has in her mind, *this*, the blue; is it or is it not *there*, in the world?»

⁴⁶ WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §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!»

⁴⁷ Cf. M. MCGINN, *The Routledge Guidebook to Wittgenstein's Philosophical Investigations*, (Routledge, New York 2013), 48: «Instead of approaching language as a system of signs with meaning, we are prompted to imagine it in situ, embedded in the lives of those who speak it. The tendency to isolate language, or abstract it from the context in which it ordinarily lives, is connected with our desire to say what the essence of language is, and with our urge to explain how these mere signs (mere marks) acquire their extraordinary power to mean or represent something. Wittgenstein's aim is to show us that in this act of abstraction we turn our backs on everything that is essential to lan-

Estas consideraciones nos ayudan a v

3. Filosofía analítica y la teología del testimonio

Antes de adentrarnos en el pensamiento de Anscombe simplemente anotamos aquí algo sobre la motivación para estudiar la categoría teológica del testimonio dentro de la filosofía analítica. Quizás las últimas consideraciones del apartado anterior anticipan una pista al respecto.

Elizabeth misma explica que ‘filosofía analítica’ representa más un modo de investigar que un contenido doctrinal⁴⁸. El tipo de análisis del lenguaje propuesto en *Investigaciones Filosóficas* ofrece un paradigma de estudio que está bien en sintonía con la naturaleza del fenómeno del testimonio puesto que nos dirige a la actividad pública de la vida humana, donde al testimonio se le encuentra en acción.

C. A. J. Coady, en su investigación sobre el testimonio, nota que este es un tema relativamente poco atendido en épocas pasadas del pensamiento filosófico. Entonces se pregunta si esta negligencia se debe al hecho de que el testimonio verdaderamente no juega un papel significativo en la formación de creencias razonables. Su conclusión será que no. Aún cuando el testimonio tiene de hecho un papel importante en el conocimiento humano, se ha dado por

guage's signifying in the way that it does; it is our act of abstracting language from its employment within our ordinary lives that turns it into something dead, whose ability to represent now cries out for explanation. Thus, the sense of a need to explain how language (conceived as a system of signs) has the magical power to represent the world is connected with our failure to look at language where it is actually functioning. Wittgenstein does not set out to satisfy our sense of a need for a theory of representation (a theory that explains how the dead sign acquires meaning), but to dispel this sense of a need through getting us to look at language where it is actually doing work, and where we can see its essence fully displayed. In directing us, through the concept of a language-game, to 'the spatial and temporal phenomenon of language, not [to] some non-spatial, atemporal non-entity' (PI §108), Wittgenstein hopes gradually to bring us to see that 'nothing extraordinary is involved' (PI §94), that everything that we need to understand the essence of language 'already lies open to view' (PI §126)».

⁴⁸ G. E. M. ANSCOMBE, *Twenty Opinions Common among Modern Anglo-American Philosophers*, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Imprint Academic, Exeter 1987), 66-68, 66: «Analytical philosophy is more characterised by styles of argument and investigation than by doctrinal content. It is thus possible for people of widely different beliefs to be practitioners of this sort of philosophy. It ought not to surprise anyone that a seriously believing Catholic Christian should also be an analytical philosopher».

supuesto su poca importancia. Una de las explicaciones que Coady ofrece para este supuesto es la perspectiva individualista dominante en el pensamiento y la práctica política, social y económica del mundo occidental tras el renacimiento. Así como estas ideas e ideales han tenido efecto sobre nociones como la libertad y la sociedad, también han influenciado nuestro modo de pensar sobre el conocimiento, la verdad o la racionalidad⁴⁹. En este sentido, un estudio dedicado al testimonio está motivado por el deseo de salir de una concepción y retórica individualista del conocimiento.

En sintonía con este interés es de mucho valor la aportación de Fergus Kerr en *Theology after Wittgenstein*. Una de sus contiendas principales en el libro es que la teología moderna está saturada por presupuestos individualistas cartesianos⁵⁰. Su impresión es que muchos teólogos han pactado con este hecho:

Los teólogos están claramente conscientes de las dificultades que la filosofía moderna del ego ha creado. Mi sospecha, sin embargo, es que versiones del ego mental del cartesianismo están acomodadas en una gran cantidad de pensamiento cristiano, y que muchos teólogos consideran esto como algo inevitable o deseable⁵¹.

Sin pretender hacer aquí una valoración o juicio de la imagen que Kerr describe sobre la teología, tomaremos una tesis central de su discusión, esto es, que las reflexiones de las etapas más tardías del pensamiento de Wittgenstein pueden servir a la teología para desmitificar el rol del ego desconectado del mundo y del lenguaje como paradigma teológico⁵².

⁴⁹ Cf. COADY, *Testimony*, 6-13.

⁵⁰ Cf. F. KERR, *Theology after Wittgenstein*, (Society for Promoting Christian Knowledge, London²1997), 8: «My argument in this book is that, far from still having to incorporate Cartesian assumptions about the self, as Rahner supposed, modern theology is already saturated with them».

⁵¹ *Ibid.*, 10: «Theologians are thus well aware of the difficulties that the modern philosophy of the self has created. My suspicion, however, is that versions of the mental ego of Cartesianism are ensconced in a great deal of Christian thinking, and that many theologians regard this as inevitable and even desirable».

⁵² Cf. *ibid.*, 23: «My claim is that the most illuminating exploration of the continuing power of the myth of the wordless (and often essentially wordless) ego is to be found in the later writings of Ludwig Wittgenstein».

La propuesta de Kerr merecería una consideración más detallada, pero aquí nos limitaremos a referir dos de sus premisas relacionadas con *Investigaciones Filosóficas*. Lo primero es que es llamativa la cita de San Agustín en el punto de partida del análisis de Wittgenstein. Fergus destaca que Ludwig pudo usar el argumento de algún otro autor para establecer el mismo punto:

pudo haberlo encontrado en otros filósofos: pudo haber pensado en el autor del *Tractatus*. Finalmente, sin embargo, escogió dirigir a sus lectores a la más grande autobiografía de la tradición cristiana. Al sondear el dilema epistemológico del alma en las *Confesiones* accedió a una veta en la antropología teológica que ha dado forma a la autocomprensión cristiana desde el siglo quinto. Es difícil creer que Wittgenstein no sabía lo que estaba haciendo⁵³.

El análisis que Ludwig hace sobre la relación entre la realidad, el lenguaje y el pensamiento no deja de ser un intento de reconocer definitivamente cómo somos realmente⁵⁴.

Otro punto interesante tiene que ver con la breve referencia a la teología que Wittgenstein anota en *Investigaciones Filosóficas* en el contexto de la discusión sobre la esencia de los conceptos. En §371 dice: «La *esencia* se expresa en la gramática.»⁵⁵ y continúa en §373: «La gramática nos dice qué tipo de objeto es cualquier cosa. (Teología como gramática.)»⁵⁶ Además de esta mención no se encuentra otra explicación de esta noción, pero Kerr interpreta el comentario desde las discusiones sostenidas por Ludwig en sus lecciones:

Lo que ocurre con las palabras “Dios” y “alma” es lo que ocurre con la pa-

⁵³ *Ibíd.*, 42: «he could have found it in many other philosophers: he might have been thinking of the author of the *Tractatus*. Finally however, he chose to direct his readers to the greatest autobiography in the Christian tradition. To probe the epistemological predicament of the soul in the *Confessions* was to open up a seam in the theological anthropology that has shaped Christian self-understanding since the fifth century. It is difficult to believe that Wittgenstein did not know what he was doing».

⁵⁴ *Cf. ibíd.*, 23: «Wittgenstein invites us to remember ourselves as we really are. Once and for all, that is to say, we need to give up comparing ourselves with ethereal beings that enjoy unmediated communion with one another».

⁵⁵ WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §371: «*Essence* is expressed in grammar».

⁵⁶ *Ibíd.*: «Grammar tells what kind of object anything is. (Theology as grammar.)».

labra “número”. Aún cuando renunciamos a explicarlas ostensivamente, a recurrir a apuntar a algo, no renunciamos a explicarlas en términos sustantivos. [...] Lutero dijo que la teología es la gramática de la palabra “Dios”. Yo interpreto que esto quiere decir que una investigación de esta palabra sería gramática. Por ejemplo, la gente puede debatir negando que sea posible hablar de los brazos de Dios. Esto arrojaría luz sobre el uso de la palabra. Lo que es ridículo o blasfemo también mostraría la gramática de la palabra⁵⁷.

Con esto Wittgenstein orienta el esfuerzo por indagar en las esencias de estas palabras, no a fenómenos ocultos en la realidad o el pensamiento, sino al fenómeno mismo del uso del lenguaje:

En efecto, al observar que la teología es gramática, nos está recordando que es solo por medio de la escucha de lo que decimos sobre Dios (lo que se ha dicho por muchas generaciones), y de cómo lo que se dice sobre Dios está relacionado con lo que hacemos y decimos en otras innumerables conexiones, que tenemos alguna oportunidad de entender lo que decimos cuando hablamos de Dios⁵⁸.

⁵⁷ A. AMBROSE, (ed.), *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1932–1935*, (Prometheus Books, New York 2001), 32: «What happens with the words “God” and “soul” is what happens with the word “number”. Even though we give up explaining these words ostensively, by pointing, we don't give up explaining them in substantival terms. [...] Luther said that theology is the grammar of the word “God”. I interpret this to mean that an investigation of the word would be a grammatical one. For example, people might dispute by denying that one could talk about arms of God. This would throw light on the use of the word. What is ridiculous or blasphemous also shows the grammar of the word».

⁵⁸ KERR, *Theology after Wittgenstein*, 148-149: «In effect, by remarking that theology is grammar, he is reminding us that it is only by listening to what we say about God (what has been said for many generations), and to how what is said about God ties in with what we say and do in innumerable other connections, that we have any chance of understanding what we mean when we speak of God».

III. ANÁLISIS DEL TESTIMONIO EN LA OBRA DE G. E. M. ANSCOMBE

1. Análisis diacrónico de artículos relacionados con el testimonio

R. Teichmann destaca un reto que podemos encontrar al investigar sobre algún tema específico dentro de la obra de Anscombe:

Parte de la dificultad en leer a Anscombe está en encontrar nuestro rumbo, y esto tiene que ver con su evasión de Sistema. Un sistema o teoría a menudo hace las cosas más fáciles para el lector. Una vez que haz captado la teoría de *N*, con frecuencia puedes inferir qué tendría que decir *N* sobre algún punto al simplemente “aplicar” la teoría. Pero frecuentemente puede ser difícil predecir de antemano qué dirá Anscombe acerca de alguna cosa dada. Tiene la exasperante tendencia a tomar cada caso en sus propios méritos¹.

Esto no quiere decir que Anscombe carezca de rigor o sistematicidad en sus escritos, sin embargo suele adentrarse “in medias res” en sus discusiones con la intención de llegar a algún sitio por la fuerza de sus propias reflexiones sin detenerse a dar mucha explicación de sus presupuestos o del trasfondo de su discusión². En este apartado se presentan algunos artículos en torno a cuestiones diferentes y cada uno representa un esfuerzo de Anscombe por “llegar a algún sitio” sobre temas distintos. Sin embargo, hay entre ellos argumentacio-

¹ TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 1: Part of the difficulty in reading Anscombe is in finding your bearings, and this has to do with her eschewal of System. A system or theory often makes things easier for the reader. Once you have grasped N's theory, you can frequently infer what N would have to say on some point by simply 'applying' the theory. But it can often be hard to predict in advance what Anscombe will say about some given thing. She is infuriatingly prone to take each case on its merits.

² Cf. *ibíd.*: [...] there is another reason for the lack of apparent systematicity in Anscombe's writings, and that is that her purpose in writing was typically to get somewhere in her own thoughts on some topic; she usually spends little or no time in providing a background, or in justifying her main 'assumptions', preferring to begin *in medias res*.

nes y temáticas comunes que establecen conexiones que permiten componer una noción del pensamiento de Elizabeth sobre el testimonio.

En este apartado los artículos serán presentados en orden cronológico con el fin de visualizar el desarrollo de las reflexiones de Anscombe a lo largo de su quehacer filosófico. Un marco de referencia que permite una cierta sistematización de estos artículos se encuentra en la ubicación de estos ensayos en las colecciones publicadas por Anscombe en 1981 y por M. Geach y L. Gormally tras su muerte. Los Artículos *Parmenides*, *Mystery and Contradiction*, *Hume and Julius Caesar* y *The Question for Linguistic Idealism* se encuentran en el volumen *From Parmenides to Wittgenstein* que recoge artículos que estudian la relación entre lo posible y lo concebible. Dentro de la obra de Anscombe la investigación de esta relación consiste en un análisis del lenguaje.

Los Artículos *On Transubstantiation* y *Faith* se encuentran en el volumen *Ethics, Religion and Politics* y *What is it to believe someone?* y *Prophecy and Miracles* en *Faith in a Hard Ground*. Ambos volúmenes recogen artículos relacionados con la fe

1.1. Prophecy and Miracles (1957)

El *Philosophical Enquiry Group* se reunió anualmente entre 1954 y 1974 en el Centro de Conferencias de los Dominicos en *Spode House, Staffordshire*. Los encuentros tenían como objetivo la discusión de cuestiones relacionadas con las creencias y prácticas cristianas. Elizabeth Anscombe y Peter Geach estuvieron entre los primeros ponentes invitados y colaboraron durante los veinte años que se realizaron las conferencias³. Una de estas colaboraciones se encuentra en *Prophecy and Miracles*, publicado en *Faith in a Hard Ground* en 2008.

³ Cf. M. GEACH y L. GORMALLY, (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Imprint Academic, Exeter 2008), x: «[...] no information was found about a number of papers. Features of their physical format suggested that the group of three ('Prophecy', 'The Immortality of the soul', and 'On being in good faith', Nos. 3, 9 and 12) were all given in the late 1950s and early 1960s to the Philosophical Enquiry Group which met each year between 1954 and 1974 at the Dominican Conference Centre at Spode House in Staffordshire. [...] Among the first invitees were Elizabeth Anscombe and Peter Geach [...] The meetings focused on philosophical issues related to Christian belief and practice».

Es con mucha probabilidad el texto de una ponencia ofrecida por Anscombe en la reunión del grupo en 1957⁴.

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

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

Sin embargo, para que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón [*cf. Rm 12, 1*], quiso Dios que a los auxilios internos del Espíritu Santo se juntaran argumentos externos de su revelación, a saber, hechos divinos y, ante todo, los milagros y profecías, que, mostrando de consuno luminosamente la omnipotencia y ciencia infinita de Dios, son signos ciertísimos y acomodados a la inteligencia de todos, de la revelación divina [*can. 3 et 4*]. Por eso, tanto Moisés y los profetas, como sobre todo el mismo Cristo Señor, hicieron y pronunciaron muchos y clarísimos milagros y profecías; y de los apóstoles leemos: «Y ellos marcharon y predicaron por todas partes, cooperando el Señor y confirmando su palabra con los signos que se seguían» [*Mc 16,20*]. Y nuevamente está: «Tenemos palabra profética más firme, a la que hacéis bien en atender como a una antorcha que brilla en un lugar tenebroso» [*2 Pe 1,19*]⁵.

⁴ Cf. G. E. M. ANSCOMBE, *Prophecy and Miracles*, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Imprint Academic, Exeter 2008), 20-39, nota a pie de página 20: «From the undated typescript of a paper, probably delivered in 1957».

⁵ VATICANO I, *Constitución Dogmática Dei Filius*, en: H. DENZINGER y P. HÜNERMANN (eds.), *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, 2, (Herder, Barcelona²2000), 764-775, § 3009: «Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum [*cf. Rm 12, 1*] esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata [*can. 3 et 4*]. Quare tum Moyses et Prophetiae, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt; et de Apostolis legimus: “Illi autem profecti praedicaverunt ubique, domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis” [*Mc 16,20*]. Et rursum scriptum est: “Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco” [*2 Pt 1,19*]».

2. La advertencia del Deuteronomio:

Todo lo que yo os mando, lo debéis observar y cumplir; no añadirás ni suprimirás nada. Si surge en medio de ti un profeta o un visionario soñador y te propone: «Vamos en pos de otros dioses —que no conoces— y sirvámoslos», aunque te anuncie una señal o un prodigio y se cumpla la señal o el prodigio, no has de escuchar las palabras de ese profeta o visionario soñador (Dt 13, 1-4a).

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

no seré yo quien niegue que las noticias de aquellos milagros y profecías son tan atendibles como puedan serlo en todo caso las verdades históricas. Pero si *sólo* pueden ser tan atendibles, ¿por qué al mismo tiempo se las hace de hecho infinitamente más atendibles? ¿Cómo?—Pues levantando sobre ellas muy distintas cosas y muchas más de las que se está autorizado a asentar sobre verdades históricamente probadas. Si no puede demostrarse ninguna verdad histórica, tampoco podrá demostrarse nada *por medio de* verdades históricas. Es decir: *Las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón como necesarias que son*⁶.

Tras esta introducción, Anscombe comienza su análisis desenmarañando algunos puntos de los argumentos del ensayo de Lessing. En una de sus

⁶ La traducción al inglés de este fragmento es de Anscombe, Cf. ANSCOMBE, "Prophecy and Miracles", 22: «Who denies it—I do not—that the reports of those miracles and prophecies are just as trustworthy as any historical truth can be? —But now: if they are only so trustworthy, why are they so used as suddenly to make them infinitely more trustworthy? How? By building quite different things, and more things, on them, than one is entitled to build on historically evidenced truths. If no historical truth can be demonstrated, then neither can anything be demonstrated by historical truths. That is: accidental historical truths can never become the proof of necessary truths of reason». La traducción española ha sido tomada de: LESSING, "Sobre la Demostración en Espíritu y Fuerza", 447.

premisas él emplea como ejemplo de verdad histórica nuestra creencia en que hubo en el pasado una persona llamada Alejandro, que conquistó casi toda Asia en corto tiempo. Entonces ofrece el reto: “¿Quién, en consecuencia de esta creencia, estaría dispuesto a abjurar permanentemente de todo conocimiento que pueda entrar en conflicto con ella?”. Sugiere entonces considerar la idea de que, después de todo, sería posible que la creencia en estas grandes conquistas podrían estar fundadas simplemente en los poemas de Choerilus que acompañó a Alejandro⁷.

Esta última propuesta resulta llamativa para Anscombe. Parece una alusión al hecho de que conocemos a Cristo por una fuente o tradición ‘única’. Sin embargo Anscombe piensa que más bien viene a apoyar la afirmación de que las verdades históricas no pueden ser fundamentos de verdades necesarias. Una verdad metafísica o una verdad matemática no puede seguirse de un hecho histórico, este tendría que contar con el mismo grado de certeza que estas verdades de razón; pero una verdad histórica es muy incierta, como lo serían las conquistas de Alejandro, si solo supiéramos de ellas por los poemas de Choerilus. Ahora bien, a juicio de Anscombe, esta premisa no merece gran atención. El supuesto de que cualquier cosa creíble sobre Dios tiene que ser una verdad necesaria de razón le parece una derivación de las nociones propuestas por Leibniz sobre la necesidad en relación con Dios. En adición a esto, es una premisa apoyada sobre el supuesto de que las verdades de la religión son de tal naturaleza que la razón humana podría haber llegado a pensarlas por sí misma⁸.

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

⁷ Cf. *ibíd.*, 448.

⁸ Cf. ANSCOMBE, “Prophecy and Miracles”, 23.

fundamentación de la fe. Entonces parece que verdades históricas que no puedan ser estimadas más que como probabilidades podrían jugar ese papel. ¿Se podría conceder que la fe no necesita de argumentos externos ciertos para ser abrazada? ¿Podrían emplearse errores históricos y argumentaciones equivocadas como una escalera que se usa para llegar a la fe y luego se descarta? Para Anscombe sería un error pensar que una ‘escalera’ como esta podría acercarnos adecuadamente a la fe. Aunque se descarte la idea de Lessing de que toda creencia sobre Dios tiene que ser una verdad necesaria, hay algo de valor en la idea de que una fe cierta no se puede afirmar simplemente sobre argumentos externos con fundamentos inciertos⁹.

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

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

⁹ Cf. *ibid.*, 23-24.

algo como una profecía cumplida o milagro?¹⁰ ¿En qué situación está un juez o historiador indiferente de la religión que recibe noticias de un milagro o de profecías cumplidas? ¿Pueden ser estos sólidos argumentos externos para creer en la religión católica?

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

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

Dios sabe qué ocurrió para que se produjera esta creencia; yo no lo sé. Además conozco muy poco de lo que ocurre en las mentes humanas en los orígenes de abrazar una creencia religiosa nueva, como para sacar alguna conclusión [...] de las subsiguientes misiones de los Apóstoles [...] o de la repentina aparición y crecimiento de una nueva religión, que es de lo que después de todo estoy perfectamente segura. Sí conozco una cosa: las religiones nuevas a veces se propagan como el fuego. Cómo funciona esto, y cómo queda establecido en ellas es oscuro. Concedo que esta es una religión impresionante también; pero ha tenido una religión impresionante detrás: la del Antiguo Testamento. Recuerda que las creencias de eventos milagrosos en conexión con los fundadores o héroes de una religión son bastante comunes. Lo mayor que puedo conceder es que la noticia es en buena medida como si estas cosas hubieran ocurrido: ¡el modo no es legendario, aunque la materia sí!¹¹

¹⁰ Cf. *ibíd.*, 25.

¹¹ *Ibíd.*, 26: «Heaven knows what happened to produce this belief; I do not. And I know much too

Aquí la cuestión importante para Anscombe es cómo ha llegado a ocurrir que estos informes aparentemente fácticos hayan llegado a quedar escritos y transmitidos de este modo y qué tipo de hipótesis podría explicar este hecho. Si efectivamente estos hechos han ocurrido, ¿de qué naturaleza esperaríamos que fueran los documentos y noticias que nos los transmiten? Sin embargo, no sería razonable pedir a un historiador indiferente que resuelva este problema, sobre cómo han llegado a existir estos documentos y tradiciones, sería razonable para él dejar sin respuestas estas preguntas¹².

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

Lessing concede a un dato histórico como la existencia de Alejandro Magno el grado de certeza de probabilidad. Anscombe juzga que la probabilidad, en oposición a la total certeza, entra en juego más tarde para un dato como este. Así afirma: «No me importaría arriesgar cualquier cosa en la existencia de Alejandro, o renunciar para siempre a cualquier ofrecimiento de aparente co-

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

¹² Cf. *ibid.*, 37: «it is not reasonable to ask an indifferent historian to solve this problem, of how such records came to be written; he can reasonably just leave it unsolved».

nocimiento que entre en conflicto con esto»¹³. Donde empezaríamos a hablar en términos de probabilidad sería si nos preguntamos a quién nos referimos por 'Alejandro' —si en algún momento fue reemplazado por un impostor, por ejemplo— pero acerca de la existencia de Alejandro la certeza es de mayor grado. En definitiva, no todos los datos históricos tienen el mismo grado de certeza, y es un error no distinguir el valor fundamental que llegan a tener ciertas afirmaciones históricas; en palabras de Anscombe: «Estoy opuesta a su modo de amontonar todo lo histórico como algo de inferior certeza a mi propia experiencia»¹⁴.

Para Anscombe hay proposiciones históricas que forman parte del conocimiento común de tal manera que no se pueden poner en duda sin más, puesto que si se duda de una proposición tan presente en el conocimiento general se hace imposible afirmar el conocimiento que pueda ofrecer del todo cualquier otra evidencia histórica. Podríamos dudar de una experiencia personal, es probable que lo que creemos conocer por nuestra experiencia no haya sido tal, «mientras que cosas que hagan remotamente probable que no hubo un Alejandro son inconcebibles»¹⁵. Esto se debe a que:

no podría haber razón alguna para pensar que sabemos qué podría sugerir del todo cualquier evidencia histórica, si un amplio rango de cosas en la historia no fuera del todo sólido. La experiencia, a no ser que se considere cierta por definición, no es de mayor, sino de menor certeza; y lo que yo juzgo desde la experiencia puede, en parte, ser con mayor facilidad incorrecto¹⁶.

¹³ *Ibíd.*, 26: «I should not mind staking anything whatever on the existence of Alexander, or foregoing for ever any preferred appearance of knowledge that conflicted with it».

¹⁴ *Ibíd.*, 27: «I object to his lumping together everything historical as of inferior certainty to my own experience».

¹⁵ *Ibíd.*: «whereas things making it remotely probable that there was no Alexander are inconceivable».

¹⁶ *Ibíd.*: «there could be no reason to think one knew what any historical evidence suggested at all, if a great range of things in history were not quite solid. Experience, unless it is made right by definition, is not more but less certain; and what I judge from experience may, some of it, more easily be wrong».

Ahora bien, ¿qué solidez tienen los datos históricos relacionados con Cristo?. Que Jesús existió, y predicó como lo hacían los profetas del Antiguo Testamento, y que fue al menos ostensiblemente crucificado bajo la autoridad romana y que los creyentes lo tomaron como el Mesías y el Hijo de Dios y creyeron que resucitó de los muertos; estos datos históricos cuentan con la solidez antes descrita. Que Jesús declaró ser el Hijo de Dios, y que resucitó de los muertos no son sólidos de esta manera. Si algún escrito, de Tácito digamos, afirmara que los cristianos creían que Jesús se habría escondido y no moriría nunca y visitaba en secreto a los creyentes; esto no sería una prueba de las genuinas creencias de los discípulos y de que nos equivocamos en nuestras impresiones actuales de estas creencias, sino que sería prueba de que Tácito escribió descripciones mal informadas sobre las creencias de los cristianos. El conocimiento histórico general de las creencias de los cristianos de entonces sería la medida para juzgar el escrito de Tácito y no al revés¹⁷.

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

estas pertenecen al amplio campo de afirmaciones históricas de las cuales sería ciertamente absurdo afirmar certeza, pero el tiempo para refutarlas ya ha pasado [...] con estas no hay peligro de toparse con algo que las contradiga, y la mayor parte de ellas debe ser verdadera: pero de alguna en particular, no podemos decir que es perfectamente cierta. Podemos destacar que la muerte de Cristo sería refutada, en circunstancias ordinarias, justo por su reaparición en vida¹⁸.

¹⁷ Cf. *ibid.*, 28.

¹⁸ *Ibid.*: «these belong to the very large realm of historical assertions which it would indeed be absurd

Anscombe piensa que Lessing no es consciente de la existencia de esta clase de proposiciones.

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

para poder decir 'Esto fue predicho, y ocurrió' tendríamos que juzgar que lo ocurrido no solo puede ser descrito por las palabras que aparecen en la predicción, sino que es lo que fue predicho de hecho: de otro modo 'realización' es igual a 'aplicabilidad de estas palabras'; y ¿no puede ser que esto sea simplemente un accidente?¹⁹

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

Elizabeth ofrece una ilustración para esto. Un personaje en una obra teatral se presenta como un personaje del pasado y describe hechos históricos de épocas posteriores a la suya y que nosotros conocemos, el efecto sería ficticio, lo que el autor quiere decir estaría claro. Sin embargo, si sale a relucir que estas afirmaciones fueron realmente hechas por una persona en el pasado, entonces al instante se convierten en palabras vagas y problemáticas.

Esto es un punto lógico: de las muchas, muchas afirmaciones que podríamos hacer ahora acerca del presente o del pasado, las cuales tienen un sentido claro, de lejos la mayoría parecería irremediabilmente oscura si hubiera sido dicha antes, sobre el futuro: incluso aquellas que contienen nombres propios²⁰

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

¹⁹ Ibid., 29: «in order to say 'This was predicted, and it happened' we have to judge that the thing that happened, not merely was describable in the words occurring in the prediction, but was what was predicted: otherwise 'fulfilment' equals 'applicability of these words'; and can't this just be an accident?»

²⁰ Ibid., 31: «This is a logical point: of the many, many utterances we might make now about the present or the past, which have a good sharp sense, by far the greater number would look hopelessly

Anscombe insiste en distinguir que las afirmaciones sobre el pasado o el presente no significan de la misma manera que las afirmaciones sobre el futuro. En este sentido, si alguien afirmara un hecho verdadero del pasado y resulta que ignoraba que había ocurrido, entonces es solo un accidente que sus palabras se aplicaran al caso; «pero es imposible conocer el futuro del mundo y de los asuntos humanos; así que esta prueba de un accidente no se puede hacer»²¹. La pregunta acerca de lo que un profeta quiso decir o qué tuvo en la mente cuando afirmó lo que predijo es sin sentido: «Este punto merece insistencia: alguien que cree en la posibilidad de la ‘precognición’ como comparable a la memoria se hace incapaz de entender del todo la naturaleza de la profecía»²².

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

Estas consideraciones resultan en un punto interesante: el principio crítico de que los escritos proféticos tienen que haber sido claramente inteligibles en su propio tiempo es *en sí mismo* una negación de la posibilidad de todo menos de un restringido tipo de profecía²³.

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

Aquí podríamos preguntarnos, “¿por qué me tendría que impresionar la profecía?”, “¿por qué debería interesarme?”. La respuesta a esto tiene que ver con el sentido o significado teológico de la profecía. «Una profecía cumplida,

obscure if said earlier, of the future: even ones with proper names».

²¹ Ibid., 29: «but it is impossible to know the future of the world and of human affairs; so this test for accident cannot be made».

²² Ibid.: «This point needs stressing: someone who believes in a possibility of ‘precognition’ comparable to memory is thereby rendered incapable of understanding the nature of prophecy at all».

²³ Ibid., 31: «This considerations result in an interesting point: the critical principle that prophetic writings must have been clearly intelligible in their own times is *itself* a denial of the possibility of all but prophecy of a very restricted type».

o un milagro realizado, se supone que *testifica* algo»²⁴. Una predicción cumplida que no testifica nada más allá de que lo predicho se ha realizado, no tiene sentido profético.

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

Es otra la situación en la que, a juicio de Anscombe, ha de hallarse alguien que pueda ser interpelado por el argumento de los milagros y profecías: «Solo si un hombre queda impresionado por el Antiguo Testamento, hasta tal punto que esté inclinado a tomarlo como su maestro, el argumento de las profecías y los milagros tiene algún peso serio»²⁵. Una persona que está en esta situación se encuentra en una posición sólida y razonable, sin embargo, es tan específica y poco común hoy que puede explicar por qué el argumento no se encuentra tan presente en la apologética actual.

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

Es decir: cuando S. Agustín dijo que la realización de las profecías en

²⁴ *Ibíd.*, 32: «a prophecy fulfilled, or a miracle done, is supposed to *attest* something».

²⁵ *Ibíd.*, 35: «Only if a man is impressed by the Old Testament, to the extent of being inclined to take it as his teacher, has the argument from prophecies and miracles any serious weight».

Cristo es la mayor prueba de su divinidad, lo que dijo es verdadero; pero la prueba requiere una posición de parte de alguien que pudiera considerarla. Esta es la razón por la que el tipo de apologética en contra de la cual Lessing argumentó, en la que no se asume esta posición, resulta tan vulnerable y estúpida²⁶.

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

El rol de los milagros, los cuales he argüido que no es posible aceptar como hechos ciertamente verdaderos por un historiador indiferente, me parece que es este: si alguien está seriamente considerando la verdad de toda la revelación en el modo que he sugerido, los milagros están en consonancia. Que Dios dio testimonio sobre Cristo por medio de milagros es posible, si Cristo es Cristo —es decir, es el Mesías prometido en el Antiguo Testamento. Entonces el problema, de cómo es posible que estos informes aparentemente fácticos hayan llegado a quedar escritos, sobre estas cosas increíbles, se resuelve por la hipótesis de que ocurrieron. [...] Pero repito, no es razonable pedir a un historiador indiferente que resuelva el problema sobre cómo estos informes han llegado a quedar escritos; el *puede* razonablemente dejarlo sin resolver²⁷.

²⁶ Ibid., 37: «That is to say: when St. Augustine said that the fulfilment of the prophecies in Christ was the greatest proof of his divinity, what he said was true; but the proof requires a very special position on the part of someone who is to consider it. That is why the kind of apologetic that Lessing argued against, which did not assume that position, was so vulnerable and stupid».

²⁷ Ibid.: «The role of miracles, which I have contended cannot possibly be accepted as certainly true occurrences by the indifferent historian, seems to me to be this: if one is seriously entertaining the truth of the whole revelation in the way I have hinted at, the miracles are consonant. That God

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

Hasta donde puedo ver tiene que haber una tesis de teología natural, por así llamarla, que si alguien realiza 'un signo y un prodigio' o pronuncia una profecía que queda cumplida, en el nombre de Dios, entonces está divinamente atestado. Ahora ¿en qué se basa esto? Podría estar respaldado por la fe²⁸.

Por ejemplo la fe en la promesa del Deuteronomio, de que vendrá otro profeta como Moisés, ofrece como criterio que antes de preguntarse si se ha cumplido lo profetizado, las enseñanzas de los profetas deberían ser tales que se pueda pensar que pertenecen a la verdad revelada por Moisés. Entonces si el profeta predice algo y se cumple, y si después de esto no trata de conducir al pueblo a la idolatría, se puede tomar su profecía como atestación divina. En este sentido se puede decir que el criterio para considerar a un profeta como testigo divino es una cuestión de fe. Sin embargo: «si [lo que] constituye una atestación divina solo se conoce por la fe, ¿en qué quedan los 'sólidos argumentos externos' de la constitución del Vaticano?»²⁹. Si se tiene esta enseñanza en cuenta tendría que ser posible un criterio que no tenga como presupuesto la fe. Anscombe propone el siguiente análisis:

Pienso que el argumento ha de ser más bien que si un profeta que está

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

²⁸ *Ibíd.*, 38: «So far as I can see there has to be a thesis of natural theology, as I might call it, that if someone works 'a sign and a wonder' or utters a prophecy which gets fulfilled, in God's name, then he is divinely attested. Now what does this rest on? It might rest on faith».

²⁹ *Ibíd.*: «if [what] constitutes divine attestation is only learned by faith, what becomes of the 'solid external arguments' of the Vatican decree?»

aparentemente enseñando la verdad se atreve a predecir algo contingente, entonces esto es presunción suya excepto si lo ha recibido de Dios y debe decirlo. Ahora si enseña una mentira inmediatamente después, o si lo predicho no ocurre, entonces queda probado como presuntuoso. Pero si no se prueba que es presuntuoso, entonces no deberíamos atrevernos a no creerle y deberíamos obedecerle: siempre que lo que dice no esté en conflicto con la verdad conocida³⁰.

Anscombe termina haciendo una distinción; quizás podemos actuar según la profecía “porque no deberíamos atrevernos a actuar de otro modo”, pero ¿sería esto justificación suficiente para afirmar una creencia?. Este criterio puede servir para remover dudas a la hora de hacer un juicio razonable sobre una supuesta atestación divina, sin embargo, no ofrece una razón positiva para creer. Esta razón positiva, según alude Elizabeth, se encuentra en la consonancia de la profecía con la doctrina conocida: «¿Sin duda quisiéramos una razón positiva para creer, y no solo ausencia de razones positivas para dudar? Esto, según mi parecer, es correcto, y va con la tesis de que en cierto sentido no puede existir un profeta con una doctrina nueva»³¹.

1.2. Parmenides, Mystery and Contradiction (1969)

En 1981 Anscombe publicó una colección de sus escritos en tres volúmenes llamados *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*. El primero de estos, titulado *From Parmenides to Wittgenstein*, recoge un tema que juega un papel importante en el *Tractatus* de Wittgenstein y que Anscombe trató con gran interés: la relación entre lo concebible y lo posible. En el contexto del pensamiento de Wittgenstein la cuestión de lo concebible se encuentra dentro

³⁰ Ibid.: «I think the argument must be rather that if a prophet who is apparently teaching the truth, dares foretell something contingent, then this is presumption of him unless he has it from God and must say it. Now if he teaches a lie straight away afterwards, or if the thing does not happen, then he is proved presumptuous. But if he is not proved presumptuous, then we ought not to dare not to believe and obey him: so long as what he says does not conflict with the known truth».

³¹ Ibid., 39: «Surely one wants positive reason to believe, and not merely absence of positive reason to disbelieve? This, it seems to me, is correct, and goes with the thesis that in some sense there cannot be a prophet with a new doctrine».

de la discusión sobre lo que puede ser dicho claramente. Ahí se encuentran también característicos temas Wittgensteinianos como la falta de significado, el sinsentido, lo misterioso y lo inefable; nociones que estarán presentes en el análisis de Anscombe.

El volumen reúne a autores como Parménides, Platón, Hume y Wittgenstein en la discusión sobre esta cuestión³² y, como es característico de Anscombe, en cada artículo se le encuentra identificando rutas interesantes tomadas por los distintos autores y profundizando todavía más por caminos de reflexión que ella juzga poco explorados o no valorados del todo.

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

Una importante clave de interpretación de este artículo se encuentra en el lugar que ocupa como parte de esta colección. El título del volumen no es casual, el primer artículo es dedicado a Parménides, y el último, *The Question of Linguistic Idealism*, es un examen de nociones importantes en la filosofía de Wittgenstein en donde reaparecen temas que Anscombe plantea ya en esta investigación dedicada a las ideas de Parménides. En este sentido, su análisis de los argumentos de Parménides pone en marcha una discusión que atraviesa todos los artículos del volumen. ¿En qué consiste esta discusión que Anscombe juzga presente ya en Parménides y viva todavía en Wittgenstein? En la introducción de la colección la describe diciendo:

En la época actual con frecuencia nos quedamos perplejos con preguntas sobre qué hace a algo verdadero, o *en qué consiste* el que algo sea de un modo u otro; y la respuesta a esto se piensa que es una expli-

³² Cf. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 193: «Philosophers have grappled since ancient times with the problem of how thinkability and possibility are related, and it is characteristic of Anscombe to have drawn such diverse figures as Parmenides, Plato, Hume, and Wittgenstein into a single discussion».

cación del significado. Si no hay una respuesta externa, aparentemente estamos comprometidos con un tipo de idealismo³³.

Esta preocupación de la época, aludida por Anscombe, tiene una presencia importante en *Investigaciones Filosóficas*. Las §§428-465, en donde Wittgenstein se detiene a reflexionar sobre la intencionalidad, contienen implícitamente una crítica a ese modo de concebir el pensamiento, el lenguaje, la realidad y sus relaciones que sirvió para orientar las ideas del *Tractatus*; específicamente son atacados: «los presupuestos subyacentes que han caracterizado toda la tradición de reflexión filosófica de la cual [...] [el *Tractatus*] fue la culminación»³⁴. Entre estos presupuestos se cuestiona enfáticamente «la venerable idea de que el significar de los signos, su capacidad para representar lo que representan, depende del pensamiento, de procesos mentales de pensar y significar»³⁵. Esta idea, juzga Wittgenstein, es un producto de la concepción de los pensamientos como representación. Sobre los pensamientos así concebidos ha girado cierta discusión en la que se ha debatido acerca de qué es lo que constituye los pensamientos. Así:

los empiristas característicamente sostenían que estos eran imágenes mentales o ideas; otros, como el autor del *Tractatus*, fueron más reticentes, contentándose con dejar el asunto al futuro descubrimiento psicológico, insistiendo solamente en que los constituyentes de pensamiento tienen que tener, respecto de la realidad, el mismo tipo de relación que las palabras³⁶.

³³ G. E. M. ANSCOMBE, *From Parmenides to Wittgenstein*, (The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe 1; Basil Blackwell, Oxford 1981), xi: «At the present day we are often perplexed with enquiries about what makes true, or what something's being thus or so *consists in*; and the answer to this is thought to be an explanation of meaning. If there is no external answer, we are apparently committed to a kind of idealism».

³⁴ P. M. S. HACKER, *Wittgenstein: Mind and Will. Exegesis §§428-693*, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations 4; Wiley Blackwell, Oxford 2000), 3: «the underlying assumptions that characterize the whole tradition of philosophical reflection of which it was the culmination».

³⁵ *Ibid.*: «the venerable idea that the meaning of signs, their capacity to represent what they represent, is parasitic upon thought, upon mental processes of thinking and meaning».

³⁶ *Ibid.*: «the empiricists characteristically held them to be mental images or ideas; others, like the author of the *Tractatus*, were more reticent, content to leave the matter to future psychological dis-

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

en términos de una armonía metafísica preestablecida entre el pensamiento y la realidad. Esta armonía fue concebida como consistiendo en un isomorfismo esencial entre la representación y lo que es representado, ya sea verdadera como falsamente³⁷.

La concepción empirista «intentó explicar la intencionalidad del pensamiento en términos causales [...] interpretando la relación entre pensamiento y realidad (entre el creer y lo que lo hace verdadero, o entre el deseo y lo que lo realiza) como externa»³⁸. En *Investigaciones Filosóficas* se critican estas dos posturas aunque se mantiene la idea de que la relación entre pensamiento y realidad es interna.

Estas discusiones son importantes porque están en el trasfondo de la perspectiva de Elizabeth, cuya postura es análoga a la que se encuentra en *Investigaciones Filosóficas*. Todavía se descubre otro elemento de esta reflexión en el análisis que Anscombe hace de los argumentos de Parménides. En las §§89-133 Wittgenstein examina la naturaleza de la filosofía y critica la impresión de que el pensamiento sea algo misterioso o extraño. En las §§93-94 se fija en que la proposición puede parecer algo extraordinario que aparenta esconder un

covery, insisting only that thought-constituents must stand to reality in the same sort of relation as words».

³⁷ Ibid.: «in terms of a pre-established metaphysical harmony between thought and reality. This harmony was conceived to consist in an essential isomorphism between representation and what is represented, whether truly or falsely».

³⁸ Ibid.: «attempted to explain the intentionality of thought in causal terms [...] construing the relation between thought and reality (between belief and what makes it true, or between desire and what fulfills it) as external».

intermediario puro (la forma lógica) que está entre los signos y los hechos. §95 sugiere que también el pensar parece algo de naturaleza singular puesto que es posible que en el pensamiento se contemple algo que no es. El *Tractatus* intentó dar una explicación de esto con una elaborada doctrina, sin embargo, en *Investigaciones Filosóficas* la noción misma del lenguaje o del pensamiento como algo singular, o la idea de que entender el lenguaje es algo extraordinario cuya comprensión tiene que pasar a través del medio que es el pensamiento, es una superstición producida por ilusiones de la gramática.

Para Anscombe lo que parece misterioso del lenguaje no es una armonía formal a priori entre el pensamiento y la realidad, sino precisamente la intencionalidad del pensamiento. Sin embargo, la intención de referir una expresión a algo en el mundo no establece una conexión esencial entre palabra y realidad, sino que expresa una regla gramatical³⁹. Cuando se abandona esta relación a priori entre el pensamiento y la realidad también la lógica queda en situación distinta. Mientras que en el *Tractatus* el rigor de la lógica se entendía como la imagen-reflejo de este orden a priori del mundo, §108 de *Investigaciones Filosóficas* corrige esta visión proponiendo que más bien es un modo de representación⁴⁰.

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

³⁹ ibíd., 4: «A thought seems queer and mysterious when we reflect on it in philosophy. What is mysterious is precisely its intentionality. §429 introduces the *Tractatus* idea of the 'harmony between thought and reality', which constituted an explanation of the 'mysteries' of thinking and of the nature of representation by means of language. This misconception is laid to rest (with excessive brevity) by an intra-grammatical move that implicitly repudiates the earlier conception of a connection between language and reality. An ostensive definition does not forge a connection between word and world of a kind which the *Tractatus* had thought essential, but is a rule of grammar. So language is, in this sense, autonomous and self-contained».

⁴⁰ G. P. BAKER y P. M. S. HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Part II: Exegesis §§1–184*, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations 1; Wiley Blackwell, Oxford 2009), 242: «We can re-present sentences of natural language in the forms of sentences of the predicate calculus. We can recast our arguments in these forms and display their validity (or invalidity). We can perspicuously disambiguate certain kinds of equivocations in ordinary language by means of quantifier shifts in the calculus».

432 y §454:

Debemos resistir la tentación de pensar que lo que da vida a un signo es un acto psíquico, como pensar, entender o significar, por ejemplo. La vida de un signo se encuentra en el uso gobernado por reglas que se hace de este en la práctica, en la aplicación que un ser vivo, que domina las técnicas de su uso, hace de él⁴¹.

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

El argumento de Parménides va así:

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

Lo que no es no puede ser

∴ Lo que no es no puede ser pensado⁴²

Ahora bien, Elizabeth aclara que Parménides tiene algunos presupuestos que es preciso tener en cuenta para interpretar sus premisas. En primer lugar, un presupuesto que tiene en común con Platón, es «que un término significativo es el nombre de un objeto que está expresado o caracterizado por el término»⁴³. Este presupuesto, propone Anscombe, «es un ancestro de mucha teorización y perplejidad filosófica»⁴⁴. Esta tradición de “teorización y perpleji-

⁴¹ HACKER, *Wittgenstein: Mind and Will*, 4: «One must resist the temptation of thinking that what gives life to a sign is a psychic act, e.g. thinking, understanding or meaning. The life of a sign lies in its rule-governed use in a practice, in the application that a living being, who has mastered the techniques of its use, makes of it».

⁴² G. E. M. ANSCOMBE, *Parmenides, Mystery and Contradiction*, en: (CP 1; Basil Blackwell, Oxford 1969), 3-8, 3: «Parmenides' arguments runs: It is the same thing that can be thought and can be; What is not can't be; ∴ What is not can't be thought» Ver también en PARMENIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, A. B. PAJARES y J. P. de TUDELA Y VELASCO (eds.), (Itsmo, Madrid 2007), 22-25: Algunos fragmentos relacionados con el argumento presentado por Anscombe pueden ser: «...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. (III); Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἐστὶ γὰρ εἶναι, μὴδὲν δ' οὐκ ἔστιν (VI); [...] οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. (VIII)».

⁴³ ANSCOMBE, *Parmenides to Wittgesntein*, x: «that a significant term is a name of an object which is either expressed or characterized by the term».

⁴⁴ *Ibíd.*, xi: «is an ancestor of much philosophical theorizing and perplexity»; En el texto continúa dando ejemplos de esta tradición que coinciden con las discusiones que están recogidas en este volumen de la colección: «In Aristotle [...] the theory of substance and the inherence in substances of individualized forms of properties and relations of various kinds [...] In Descartes [...] the assertion

dad” que Anscombe traza culminando en el *Tractatus* hace referencia al modelo de representación que se encuentra criticado en *Investigaciones Filosóficas*. Anscombe nota en el argumento de Parménides un germen de la tradición subyacente a la conexión a priori entre el lenguaje y la realidad que aparece en el *Tractatus*.

Otros dos presupuestos se encuentran en las premisas del argumento parmenidiano; uno tiene que ver con lo que Parménides entiende por ‘ser’ y el otro con su descripción sobre las dos ‘rutas’ posibles para el pensamiento sobre algo. Para Parménides los términos son nombres de objetos, y según esto, para él, ‘ser’ es el nombre de un objeto. Sin embargo el uso que hace del término en sus premisas no es tan simple:

“el ser” puede ser un nombre abstracto, equivalente al infinitivo “ser”. Pero Parménides no trata “ser” como un objeto, sino más bien “el ser”, es decir algo que está siendo, o alguna cosa que es [...] nos podemos aproximar a este sentido diciendo “lo que es”⁴⁵.

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

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

that the descriptive terms which we use to construct even false pictures of the world must themselves stand for realities [...] In Hume [...] the assumption that ‘an object’ corresponds to a term, even such a term as “a cause” as it occurs in “A beginning of existence must have a cause.” [...] Brentano thinks that the mere predicative connection of terms is an ‘acknowledgement’ [...] Wittgenstein himself in the *Tractatus* has language pinned to reality by its (postulated) simple names, which mean simple objects».

⁴⁵ Ibid., x: «“being” might be an abstract noun, equivalent to the infinitive “to be”. But Parmenides does not treat *to be* as an object, but rather *being*, i.e. something being or some being thing [...] we might get closer to the sense by saying “what is”».

debe ser', o 'no es, y no puede ser'⁴⁶.

Anscombe destaca que es notable la combinación de 'es' con 'debe ser' y 'no es' con 'no puede ser'.

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

Solo lo que puede ser pensado puede ser,

Lo que no es no puede ser pensado,

Por tanto lo que no es no puede ser⁴⁷.

Sin embargo, Parménides no argumentó así⁴⁸. La segunda premisa del argumento, las proposiciones "Lo que no es no puede ser" o "Lo que es nada no puede ser", están basadas en que "Lo que no es, es nada"⁴⁹. El argumento, por tanto, «no deriva la inexistencia de lo-que-no-es de su ser inconcebible, sino más bien su ser inconcebible desde su inexistencia o su imposibilidad»⁵⁰. Y así Anscombe insiste: «Si estoy en lo correcto, los antiguos nunca argumentaron desde las limitaciones de lo que podría constituir un pensamiento a las restricciones sobre lo que puede ser, sino en la manera inversa»⁵¹. Este punto es del interés de Anscombe. Es decir, la reflexión de Parménides no solo resulta interesante a Anscombe por la tradición filosófica que representa, sino además porque percibe en su época la tendencia propia del modernismo de deducir lo posible desde lo concebible, sin embargo le parece más atractivo el acercamiento de Parménides y los antiguos⁵². Con esto Elizabeth vuelve a hacer referencia

⁴⁶ Ibid.: «"These are the only ways for enquiry for thought: one is 'is and cannot not be',...the other 'is not, and needs must not be'." That is: Whatever enquiry one is making, one's thoughts can only go two ways, saying 'is, and must be', or 'is not, and can't be'».

⁴⁷ Ibid., vii: «Only what can be thought can be, What is not cannot be thought, Therefore what is not cannot be».

⁴⁸ Cf. Id. "Parmenides to Wittgesntein", 6: «[...] one might, if reading inattentively, think that Parmenides did argue like that».

⁴⁹ Cf. Id. *Parmenides to Wittgesntein*, vii: «these arguments [...] use as a premise: What is not is nothing».

⁵⁰ Ibid.: «[doesn't] derive the nothingness of what-is-not from its unthinkability, but rather unthinkability from its nothingness or from its impossibility».

⁵¹ Ibid., viii: «If I am right, the ancients never argued from constraints on what could be a thought to restrictions on what could be, but only the other way around».

⁵² Ibid., xi: «It was left to the moderns to deduce what could be from what could hold of thought,

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

Aclaradas las intenciones de Anscombe, podemos adentrarnos en su investigación, ¿qué tiene ella que decir sobre el argumento de Parménides? En primer lugar examina la segunda premisa: “Lo que no es no puede ser”. La modalidad según la cual se interprete la premisa le otorga distintas acepciones. Entendida *in sensu composito*, es decir, como una proposición general, la verdad de la premisa “Lo que no es no puede ser” puede ser entendida como la imposibilidad de la afirmación “Lo que no es, es”⁵³. Si, por otra parte, se entiende *in sensu diviso*, o como una proposición particular, puede ser interpretada como «Concerniendo aquello que no es, se sostiene que eso no puede ser»⁵⁴. Es importante notar aquí los dos modos de usar el término ‘ser’ antes descritos, ‘lo que no es’ lo emplea como nombre de un objeto, y ‘no puede ser’ como una propiedad de este objeto o un predicado de este. Igualmente puede notarse la ruta “no es y no puede ser” examinada también anteriormente.

Tras distinguir la diferencia de sentido de la premisa según la modalidad que se le interprete, Anscombe establece que el argumento completo no es válido si esta segunda premisa es entendida *in sensu composito*. Sin embargo,

as we see Hume to have done. This trend is still strong. But the ancients had the better approach, arguing only that a thought was impossible because the thing was impossible, or, as the *Tractatus* puts it, “Was man nicht denken kann, das kann man nicht denken”: an *impossible* thought is an impossible *thought*».

⁵³ Cf. *ibid.*, vii: «[...] the impossibility of the proposition “What is not is” —i.e. the truth of “What is not cannot be”, taken in *sensu composito*».

⁵⁴ *Id.* “Parmenides to Wittgenstein”, 3: «Concerning that which is not, it holds that *that* cannot be».

si se interpreta *in sensu diviso*, la premisa misma no es creíble⁵⁵. Si la premisa se toma en sentido general su significado es irrelevante para el argumento. Si se toma en sentido particular es relevante para el argumento, pero es una proposición que no es creíble; lo mismo ocurre con la conclusión: «“Con respecto a aquello que no es, se sostiene que eso no puede ser pensado”»⁵⁶. la cual también es increíble.

Al decir que la premisa no es creíble porque es “es acerca de nada en absoluto” Anscombe no esta situada desde la comprensión del lenguaje como representación, es decir, no está afirmando que la premisa no representa un objeto posible, sino que está criticando que la premisa misma no dice nada, no puede ser aplicada.

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

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

La concordancia, la armonía, entre pensamiento y realidad consiste en

⁵⁵ Id. *Parmenides to Wittgesntein*, vii: «The impossibility of what is not isn't just the impossibility of the proposition “What is not, is” —i.e. the truth of “What is not cannot be”, taken *in sensu composito*. *That* could be swept aside as irrelevant. What is not can't be indeed, but it may come to be, and in this sense what is not is possible. When it *has* come to be, of course it no longer is what is not, so in calling it possible we aren't claiming that “What is not is” is possible. So it can't be shown to be impossible that it should come to be just by pointing to the impossibility that it is. —But this can't be the whole story. That what is not is nothing implies that there isn't anything to come to be. So “What is not can be” taken in *sensu diviso*, namely as: “Concerning what is not, *that* can be” is about nothing at all. If it were about something, then it would be about something that is not, and so there'd be an example of “What is not is” that was true».

⁵⁶ Id. “Parmenides to Wittgesntein”, 3: «Concerning that which is not, it holds that *that* cannot be thought».

esto: que si digo falsamente que algo es *rojo*, entonces aún así, es *rojo* eso que eso no es. Y en esto otro: que si quiero explicar la palabra “rojo” a alguien, en la oración “Eso no es rojo”, lo haría por medio de señalar a algo que *es rojo*⁵⁷.

Lo que esta sección propone es que contrario a la comprensión del *Tractatus* de que la realidad y el pensamiento están unidos porque comparten la forma lógica, el pensamiento y la realidad, más bien, quedan unidos en el uso que se hace del lenguaje. Desde esta perspectiva Anscombe propone que se debe abandonar la inclinación a vincular los signos del lenguaje a algún referente en la realidad a la hora de analizar una proposición como hace ella con la segunda premisa del argumento parmenidiano.

Después de estudiar y abandonar esta segunda premisa, Anscombe se fija en la primera premisa y dice: «Esa otra rama de su primera premisa, que él de hecho no usa, sigue siendo prometedora. Lo que él usó fue ‘Solo eso puede ser pensado, lo que puede ser’; la otra rama de su premisa es ‘Solo eso puede ser, lo que puede ser pensado’»⁵⁸. Entonces propone:

Podemos calificar a esta rama de la premisa como la rama del ‘No misterio’. Si alguna manera de caracterizar lo que puede ser pensado puede encontrarse, entonces si esta proposición es verdadera, hay aquí una manera rápida de excluir los misterios⁵⁹.

Sobre la rama que sí usa Parménides, Elizabeth dirá que si se interpreta como: «Solo lo que puede existir o ser de hecho puede, sin malentendidos, error lógico,

⁵⁷ WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §429: «The agreement, the harmony, between thought and reality consists in this: that if I say falsely that something is *red*, then all the same, it is *red* that it isn't. And in this: that if I want to explain the word “red” to someone, in the sentence “That is not red”, I do so by pointing to something that *is red*».

⁵⁸ ANSCOMBE, “Parmenides to Wittgenstein”, 5: «That other arm of his first premise, which he does not in fact use, remains tantalizing. What he used was ‘Only that can be thought, which can be’; the other arm of his premise is ‘Only that can be, which can be thought’».

⁵⁹ Ibid.: «We might call this arm of the premise the ‘No Mystery’ arm. If some way of characterizing what can be thought could be found, then if this proposition is true, there's a quick way of excluding mysteries».

o confusión, ser pensado como existiendo o siendo de hecho»⁶⁰, puede ser una proposición quizás aceptable. Sin embargo Anscombe se enfocará en la rama de la premisa que Parménides no usa, y se concentrará entonces en describir en qué puede consistir caracterizar lo que puede ser pensado.

Anscombe se cuestiona «¿Pero cómo hemos de tomar esta premisa?»⁶¹, después de todo:

Parece que dirige la atención hacia las posibilidades del pensamiento — y ¿quién sabe cuáles son? Si digo que puedo pensar algo, ¿de qué vale? Si digo que no puedo, ¿entonces quiere decir que no puedo lograr hacer eso de lo que soy capaz en el otro caso? De nuevo, ¿y qué con eso?»⁶².

Si intentamos negar la proposición: «Puede haber lo que no puede ser pensado. (No: lo que no podemos otorgarle el sentimiento de haberlo pensado, sino lo que escapa a la explicación, lo que permanece como enigmático)»⁶³, parece ser una noción inofensiva; entendida como «Algo que no puede ser pensado puede ser»⁶⁴ parece que se trata de un pensamiento que aún no es de nada en particular. Sin embargo, ¿no sería preferible poder refutar: «Puede haber lo que no puede ser pensado»⁶⁵ o «Puede haber algo que no puede ser captado en el pensamiento»⁶⁶? Si esto pudiera refutarse «nadie podría tener el derecho a producir una afirmación *particular* y decir: esto es verdadero, pero lo que dice es irreduciblemente enigmático»⁶⁷.

⁶⁰ Ibid., 6: «Only what can exist or be the case can, without misunderstanding, logical error, or confusion, be thought to exist or be the case».

⁶¹ Ibid., 7: «What are we to make of this premise anyway?»

⁶² Ibid.: «It appears to draw attention to the possibilities for thought — and who knows what they are? If I say I can think something, what of it? If I say I can't, does that mean I can't manage to do what I do in the other case? Again, what of it?»

⁶³ Ibid.: «There may be what can't be thought. (Not: what one can't invest with the feeling of having thought it, but what eludes explanation, what remains enigmatic)».

⁶⁴ Ibid.: «Something that can't be thought may be».

⁶⁵ Ibid.: «There may be what can't be thought».

⁶⁶ Ibid.: «Something may be which can't be grasped in thought».

⁶⁷ Ibid.: «no one could have any right to produce a *particular* sentence and say: this is true, but what it says is irreducibly enigmatic».

Desde luego, dice Elizabeth, si una afirmación es simplemente 'abracadabra', es decir, puro sinsentido, no hay que prestarle atención, pero ¿qué sucede con las expresiones que no son sinsentido, pero que aún presentan dificultades a la hora de determinar para ellas un sentido inobjetable? En esos casos ¿podríamos descartar la posibilidad de que este sentido enigmático sea una verdad? Anscombe sugiere que si pudiera quedar demostrado el principio de Parménides, de la rama de la premisa que no usó, «Solo aquello de lo que puede pensarse puede ser»⁶⁸, entonces:

Puesto que la oración no puede ser tomada como expresión de un pensamiento claro —es decir, un pensamiento que está claramente libre de contradicción o algún otro desorden conceptual— entonces no dice nada, y por tanto nada verdadero. Y esto sería muy aceptable. Podríamos quizás llegar a estar muy satisfechos de que una oración fuera en este sentido irreduciblemente enigmática — y entonces podríamos convencernos de que hemos tenido el derecho de descartarla⁶⁹.

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

Esto sugiere como el sentido de "puede ser captado en el pensamiento"; "puede ser presentado en una oración que pueda ser vista como teniendo un irreprochable sentido no-contradictorio". Una forma de: todo lo que puede ser expresado en absoluto puede ser expresado claramente⁷⁰.

Sin embargo, aunque para Anscombe sería aceptable pensar en "ser presentado en una afirmación que pueda verse que tiene un inobjetable sentido

⁶⁸ Ibid., 6: «Only what can be thought of can be».

⁶⁹ Ibid., 8: «Since the sentence cannot be taken as expressing a clear thought —i.e. a thought which is clearly free from contradiction or other conceptual disorder—therefore it doesn't say anything, and therefore not anything true. And that would be very agreeable. We could perhaps become quite satisfied that a sentence was in that sense irreducibly enigmatic — and so we could convince ourselves we had the right to dismiss it».

⁷⁰ Ibid.: «This suggests as the sense of "can be grasped in thought"; "can be presented in a sentence which can be seen to have an unexceptionable non-contradictory sense". A form of: whatever can be said at all can be said clearly».

no-contradictorio” como la manera de afirmar lo que podría ser captado en el pensamiento, le parece que esto no sirve para establecer que haya alguna cosa que no pueda ser pensada:

Alguien que piense esto *puede* pensar “Puede haber lo inexpresable.” Y entonces en ese sentido “Puede haber lo que no puede ser pensado”. —Pero no estaría siendo movido por alguna cosa determinada que le estuviera reclamando ser aquello que no puede ser captado en el pensamiento. El *misterio* sería una ilusión —una de dos, el pensamiento expresando algo misterioso podría ser clarificado, y entonces no hay misterio, o la imposibilidad de aclararlo mostraría que era verdaderamente un no-pensamiento. El problema es, que no parece haber ningún fundamento para sostener esta posición. Es una especie de prejuicio⁷¹.

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

La crítica de las proposiciones como no expresando ningún pensamiento

⁷¹ *Ibíd.*: «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».

real, de acuerdo con los principios del *Tractatus*, nunca podría consistir de alguna forma general muy simple; cada crítica tendría que ser *ad hoc*, y estar relacionada con el sujeto de la materia con la cual la proposición está profesamente lidiando⁷².

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

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

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

1.3. On Transubstantiation (1974)

Originalmente publicado en un panfleto por el *Catholic Truth Society* en Londres en 1974, *On Transubstantiation* es uno de los escritos recogidos en *Ethics, Religion and Politics*, el tercer volumen de los *Collected Philosophical Papers* de Anscombe. El volumen contiene escritos dirigidos a un público general, o publicados en revistas o reuniones filosóficas; también incluye otros

⁷² ID. *Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 151: «The criticism of sentences as expressing no real thought, according to the principles of the *Tractatus*, could never be of any very simple general form; each criticism would be *ad hoc*, and fall within the subject-matter with which the sentence professed to deal».

escritos compuestos pensando en lectores católicos, como es el caso de este documento. El dato permite anticipar que Anscombe escribe aquí como católica, dando por hecho presupuestos propios del trasfondo de fe que comparte con los católicos a los que se dirige en su discusión.

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

El modo más sencillo de expresar lo que es la transustanciación es decir que ha de enseñarse a los niños pequeños tan pronto como sea posible, sin usar, por supuesto, la palabra “transustanciación” porque no pertenece al vocabulario infantil⁷³.

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

La propuesta hasta aquí sugiere que un misterio puede ser enseñado empleando otro recurso que no sea un concepto. También que una persona familiarizada con el misterio puede compartirlo con alguien que lo ignora, y ambos estarían creyendo el mismo misterio independientemente de la capacidad de comprensión de cada uno. En este mismo tono se encuentra la conclusión del artículo:

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

⁷³ G. E. M. ANSCOMBE, *Sobre la transustanciación*, en: *La Filosofía Analítica y la Espiritualidad del Hombre*, J. M. TORRALBA y J. NUBIOLA (eds.), (Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1992), 85-94, 85.

crear obstáculos⁷⁴.

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

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

en la filosofía de la escolástica aristotélica en la que se trazaron aquellas distinciones [entre la substancia de algo y sus accidentes], la transubstanciación resulta tan difícil, tan "imposible", como lo parece en la reflexión ordinaria. Y es bueno que sea así. Cuando llamamos a algo un misterio, queremos decir que no podemos solventar las dificultades en su comprensión ni demostrar de una vez por todas que es perfectamente posible. Sin embargo, no creemos que las contradicciones y los absurdos puedan ser verdaderos o que algo demostrable lógicamente a partir de lo ya conocido pueda resultar falso. Y, por tanto, creemos que hay respuestas para las supuestas pruebas de su carácter absurdo, seamos o no lo suficientemente listos para encontrarlas⁷⁵.

Podemos regresar a la propuesta hecha por Anscombe en el comien-

⁷⁴ Ibid., 94.

⁷⁵ Ibid., 88-89.

zo. ¿Cómo se enseña a un niño sobre la transubstanciación sin emplear este concepto? Elizabeth responde: «puede enseñárseles, y la mejor manera de hacerlo es en la Misa durante la consagración, que es la única parte en la que ha de conseguirse que el niño pequeño atienda a lo que está ocurriendo»⁷⁶. En ese momento se le puede enseñar al niño diciéndole en voz baja «¡Mira! Mira lo que el sacerdote está haciendo... Está diciendo las palabras que convierten el pan en el cuerpo de Jesús. Ahora lo está elevando. ¡Mira! Ahora inclina tu cabeza y di 'Señor mío y Dios mío'»⁷⁷. Y, luego, cuando se eleva el cáliz: «Mira, ahora ha cogido el caliz. Está diciendo las palabras que convierten el vino en la sangre de Jesús. Mira el cáliz. Ahora inclina la cabeza y di 'Creemos y adoramos tu preciosa Sangre, oh Cristo de Dios'»⁷⁸.

La invitación que se le está haciendo al niño no es simplemente a observar lo que está ocurriendo en el momento de la consagración, sino a unirse en adoración a quien ahora está presente sobre el altar. Esta adoración «lleva consigo implícitamente la creencia en la divinidad y en la resurrección del Señor. Y si creemos en su divinidad y en su resurrección, entonces debemos adorar lo que está ahora allí sobre el altar»⁷⁹. De este modo «Si la persona que lleva a un niño a Misa actúa siempre así [...] el niño aprenderá mucho»⁸⁰.

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

Así, mediante una enseñanza de este tipo, el niño pequeño aprende mucho de la fe. Y lo aprende del mejor modo posible: como parte de una acción; como relacionado con algo que sucede ante él; como algo

⁷⁶ *Ibíd.*, 85.

⁷⁷ *Ibíd.*.

⁷⁸ *Ibíd.*.

⁷⁹ *Ibíd.*, 86.

⁸⁰ *Ibíd.*, 85.

que unifica y conecta efectivamente las creencias; esto es más claro y vivificante que aprender sólo más tarde, quizá en una clase, que todos nosotros tenemos esas creencias⁸¹.

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

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

⁸¹ Ibid., 86.

eucaristía no es el pan y el vino, sino el cuerpo y la sangre de Cristo, que quedan transignificados en alimento, ese es el misterio.

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

De este modo su Carne y su Sangre se nos dan como alimento, lo que es, por supuesto, un gran misterio. Es claramente un símbolo pues nosotros no somos alimentados físicamente con el Cuerpo y la Sangre de Cristo como lo fueron los judíos con el cordero pascual⁸².

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

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

La acción que nos ordenó de comer su Cuerpo constituye exactamente la misma metáfora que esas palabras, tanto si se toma la descripción

⁸² Ibid., 91.

de la acción simbólicamente como literalmente. Porque, aun cuando las palabras “Yo soy el pan (esto es, la comida) que ha bajado del cielo” se tomen literalmente, lo que dicen —que bajo *esta* comprensión es lo literal— todavía simboliza alguna *otra cosa*⁸³.

Para Anscombe la más clara de sus metáforas es la de la vid. Podemos decir de modo no metafórico lo que aquí se afirma; la vida de la que Jesús habla es su propia vida y esta es la que comparte con sus discípulos como la vid a los sarmientos. Esto aclara algo del misterio. Cristo no solo quiere comunicar a sus discípulos sus enseñanzas, sino compartirles su propia vida divina. En ese sentido podríamos entender que no nos diga que él puede mostrarnos el camino, sino que Él es el camino. Sin embargo nuestra comprensión vuelve a encontrarse con un límite, porque «nadie puede saber qué significa para nosotros vivir con la vida de Dios mismo»⁸⁴. A esto es que se refiere Elizabeth cuando afirma que le parece que lo que comer el cuerpo y beber la sangre de Jesús simboliza es profundamente misterioso.

Estos modos de hablar de Jesús apuntan a la unidad de vida con Él y su mandato de comer de su cuerpo y beber de su sangre es un compartirnos su propia vida divina. Esto también nos constituye en una unidad a todos los que comemos de su cuerpo y bebemos su sangre. De esta unidad también hay modos de hablar. Agustín dice: “Nos da su cuerpo para convertirnos en su cuerpo”. También llamamos a la Iglesia el “cuerpo místico de Cristo”. Se habla de que todos nacemos “miembros de Adán” y en el bautismo somos injertados en el cuerpo de un nuevo Adán. En estas maneras de hablar se emplea la metáfora de que somos como los miembros de un único cuerpo; sin embargo «*la unidad de la vida a la que se alude en la figura lingüística no es una metáfora*»⁸⁵.

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

⁸³ Ibid., 93.

⁸⁴ Ibid..

⁸⁵ Ibid., 94.

Cristo se llamó a sí mismo el alimento de esa vida. Es el alimento de la vida divina que se nos prometió y comenzó en nosotros: el viático de nuestra perpetua huida del Egipto que representa la esclavitud del pecado; el ofrecimiento sacrificial mediante el que fuimos reconciliados; el signo de nuestra unidad de unos con otros en Él⁸⁶.

1.4. Hume and Julius Caesar (1973)

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

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

Cuando inferimos efectos partiendo de causas debemos establecer la existencia de estas causas...ya sea por la percepción inmediata de nuestra memoria o sentidos, o por la inferencia partiendo de otras causas; causas que debemos explicar de la misma manera por una impresión presente, o por una inferencia partiendo de sus causas, y así sucesivamente hasta que lleguemos a un objeto que vemos o recordamos. Es imposible para nosotros proseguir en nuestras inferencias al infinito, y lo

⁸⁶ *Ibíd.*.

único que puede detenerlas es una impresión de la memoria o los sentidos más allá de la cual no existe espacio para la duda o indagación⁸⁷.

Ya en la sección II de esta misma parte del *Treatise*, Hume ha planteado cómo es la causalidad la conexión que nos asegura la existencia o acción de un objeto que es seguido o precedido por la existencia o acción de otro⁸⁸. Ahora en la sección IV esta relación de causa y efecto será tomada como un principio de asociación de ideas según el cual es posible inferir desde la impresión de alguna cosa, una idea sobre otra cosa.

Desde esta noción de causalidad se explica la posibilidad de acceder a hechos más allá de nuestra experiencia; estos son inferencias de efectos desde sus causas. De este modo: «Para Hume, la relación de causa y efecto es el único puente por el que se puede alcanzar creer en cuestiones más allá de nuestras impresiones presentes o memorias»⁸⁹.

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

⁸⁷ G. E. M. ANSCOMBE, *Hume and Julius Caesar*, en: (CP 1; Basil Blackwell, Oxford 1973), 86-92, 86: «When we infer effects from causes, we must establish the existence of these causes...either by an immediate perception of our memory or senses, or by an inference from other causes; which causes we must ascertain in the same manner either by a present impression, or by an inference from their causes and so on, until we arrive at some object which we see or remember. 'Tis impossible for us to carry on our inferences *in infinitum*, and the only thing that can stop them, is an impression of the memory or senses, beyond which there is no room for doubt or enquiry. (Selby-Bigge's edition, pp. 82-3)».

⁸⁸ Cf. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, M. J. NORTON y D. F. NORTON (eds.), (Oxford University Press, Oxford 2000), 53: «'Tis only causation, which produces such a connexion, as to give us assurance from the existence or action of one object, that 'twas follow'd or preceded by any other existence or action; nor can the other two relations be ever made use of in reasoning, except so far as they either affect or are affected by it».

⁸⁹ ANSCOMBE, "Parmenides to Wittgenstein", 87: «For Hume, the relation of cause and effect is the one bridge by which to reach belief in matters beyond our present impressions or memories».

Para ilustrar este paso, Hume hace una invitación interesante: «elegir cualquier punto en la historia, y considerar por qué razón lo creemos o rechazamos»⁹⁰. Acerca de una creencia histórica se nos invita a considerar sobre qué se sostiene su justificación. ¿Cuál es su fundamento?:

Así, creemos que César fue asesinado en el Senado en los idus de Marzo; y esto porque el hecho está establecido basándose en el testimonio unánime de los historiadores, que concuerdan en asignar a este evento este tiempo y lugar precisos. Aquí ciertos caracteres y letras se hallan presentes a nuestra memoria o sentidos; caracteres que recordamos igualmente que han sido usados como signos de ciertas ideas; y estas ideas estuvieron ya en las mentes de los que se hallaron inmediatamente presentes a esta acción y que obtuvieron las ideas directamente de su existencia; o fueron derivadas del testimonio de otros, y éstas a su vez de otro testimonio, por una graduación visible, hasta llegar a los que fueron testigos oculares y espectadores del suceso. Es manifiesto que toda esta cadena de argumentos o conexión de causas y efectos se halla fundada en un principio en los caracteres o letras que son vistos o recordados y que sin la autoridad de la memoria o los sentidos nuestro razonamiento entero sería quimérico o carecería de fundamento⁹¹.

Anscombe comienza por reaccionar afirmando: «Esto no es inferir efectos partiendo de sus causas, sino más bien causas desde los efectos»⁹². Es de-

⁹⁰ HUME, *A Treatise of Human Nature*, 58: «choose any point of history, and consider for what reason we either believe or reject it».

⁹¹ *Ibid.*, 58-59: «Thus we believe that Cæsar was kill'd in the senate-house on the ides of March; and that because this fact is establish'd on the unanimous testimony of historians, who agree to assign this precise time and place to that event. Here are certain characters and letters present either to our memory or senses; which characters we likewise remember to have been us'd as the signs of certain ideas; and these ideas were either in the minds of such as were immediately present at that action, and receiv'd the ideas directly from its existence; or they were deriv'd from the testimony of others, and that again from another testimony, by a visible gradation, 'till we arrive at those who were eye-witnesses and spectators of the event. 'Tis obvious all this chain of argument or connexion of causes and effects, is at first founded on those characters or letters, which are seen or remember'd, and that without the authority either of the memory or senses our whole reasoning wou'd be chimerical and without foundation».

⁹² ANSCOMBE, «Parmenides to Wittgenstein», 86: «This is not to infer effects from causes, but rather

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

La afirmación “Es imposible para nosotros proseguir en nuestras inferencias al infinito” viene a significar, según la interpretación de Anscombe, que *«la justificación de los fundamentos de nuestras inferencias no pueden continuar al infinito»*⁹³. El argumento aquí mas bien es que tiene que haber un punto de partida para la inferencia de la causa original. La relación de inferencias propuesta por Hume en su ilustración acabaría siendo una inferencia hipotética según su propia definición. Anscombe explica diciendo:

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

causes from effects».

⁹³ Cf. ibid., 87: *«the justification of the grounds of our inferences cannot go on in infinitum»*.

como lo que detiene que la inferencia siga al infinito. Sin embargo, si queremos explicar la conexión tenemos que formular la idea de la muerte del César siendo recordada por testigos; y esos recuentos siendo recibidos por otros, quienes transmitieron un informe...etc. Aquí estamos realmente razonando desde la idea de una causa original a la idea de un efecto; estamos 'infiriendo efectos de causas', pero solo en el sentido de pasar de la idea de la causa a la idea del efecto⁹⁴.

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

Primero, una cadena de razones para una creencia debe terminar en algo que se cree sin estar fundado en alguna otra cosa. Segundo, la creencia última debe ser de una naturaleza distinta a las creencias derivadas: Tiene que ser creencia perceptual, creer en algo percibido, o recordado en el presente. Tercero, la justificación inmediata de una creencia *p*, si la creencia no es una percepción, será otra creencia *q*, la cual se sigue, en la misma medida que implica, a *p*. Cuarto, creemos por inferencia a través de los eslabones en una cadena de relato. Hay un corolario implícito: cuando creemos en información histórica perteneciente a un pasado remoto, creemos que ha habido una cadena de relato⁹⁵.

⁹⁴ G. E. M. ANSCOMBE, *Hume on Causality: Introductory*, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic, Exeter 2011), 95-123, 117: «We must suppose ourselves to start with the familiar idea, merely as idea, of Caesar having been killed. Now if we ask why we believe it we shall, as Hume does, point to historical testimony (the 'characters and letters'), which doesn't at this point figure as what stops inference going on ad infinitum. However, if we want to explain the connection we shall form the idea of Caesar's death being recorded by eyewitnesses; and these records having been received by others, who transmitted an account ...etc. Here we really are arguing from the idea of an original cause to the idea of an effect; we are 'inferring effects from causes', though only in the sense of passing from the idea of the cause to the idea of the effect».

⁹⁵ ID. "Parmenides to Wittgenstein", 88: «First, a chain of reasons for a belief must terminate in something that is believed without being founded on anything else. Second, the ultimate belief must be of a quite different character from derived beliefs: it must be perceptual belief, belief in something perceived, or presently remembered. Third, the immediate justification for a belief *p*, if the belief is not a perception, will be another belief *q*, which follows from, just as much as it implies, *p*. Fourth, we believe by inference through the links in a chain of record. There is an implicit corollary: when we

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

*Si los relatos escritos que vemos ahora son fundamento para nuestro creer, estos son primero y ante todo fundamento para la creencia en el asesinato de Cesar, creencia en que el asesinato es un pedazo sólido de historia. Entonces nuestra creencia en ese evento original es fundamento para el creer en mucha de la transmisión intermedia*⁹⁶.

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

La creencia en los registros de la historia consiste en general en la creencia de que ha habido una cadena de tradición de informes y registros que van hacia el conocimiento contemporáneo; no es una creencia en hechos históricos por una inferencia que pasa por los eslabones de una cadena como esta. Como mucho, esto sería muy raramente el caso⁹⁷.

Ahora bien, el interés de Anscombe no está simplemente en mostrar en qué se equivoca Hume, sino que considera que la cuestión toca el nervio de un problema con cierta profundidad: «El problema interesante que surge, entonces, es por qué las cosas que se nos dicen y los escritos que vemos *son* puntos de partida para nuestro creer en eventos distantes y así también en la cadena del relato intermedia»⁹⁸.

Ahora Anscombe propone una noción que evolucionó en la mente de

believe in historical information belonging to the remote past, we believe that there has been a chain of record».

⁹⁶ Ibid.: «*If the written records that we now see are grounds of our belief, they are first and foremost grounds for belief in Caesar's killing, belief that the assassination is a solid bit of history. Then our belief in that original event is a ground for belief in much of the intermediate transmission.*»

⁹⁷ Ibid., 89: «*Belief in recorded history is on the whole a belief that there has been a chain of tradition of reports and records going back to contemporary knowledge; it is not a belief in the historical facts by an inference that passes through the links of such a chain. At most, that can very seldom be the case.*».

⁹⁸ Id. "Hume on Causality: Introductory", 122: «*The interesting problem that arises, then, is why the things we are told and the writings that we see are the starting points for our belief in the far distant events and so in the intermediate chain of record.*».

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

Que es concebible que podamos encontrar todavía el cuerpo de César está sujeto directamente junto al sentido de cualquier proposición acerca de César. Pero también lo está la posibilidad de encontrar algo escrito, desde lo cual surja que tal hombre no vivió nunca, y su existencia fue inventada para fines particulares⁹⁹.

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

El modo más tardío del pensamiento de Wittgenstein al que Anscombe hace aquí referencia es el que se encuentra en *Sobre la Certeza*. La motivación para este escrito de Wittgenstein son las propuestas de Moore en *Proof of the External World* y *Defence of Common Sense*. En estas obras Moore sostiene que hay una serie de proposiciones que conocemos con seguridad, como “Aquí hay una mano, y aquí otra”, o “La tierra ha existido por largo tiempo antes de mi nacimiento” y “Nunca he estado lejos de la superficie de la tierra”. Estas reflexiones ocuparon a Wittgenstein durante los últimos años de su vida¹⁰⁰. Un tema que aparece en esta discusión de Wittgenstein es que la justificación semán-

⁹⁹ ID. “Parmenides to Wittgenstein”, 89: «That it is thinkable that we may find Caesar’s body hangs directly together with the sense of a proposition about Caesar. But so too does the possibility of finding something written, from which it emerges that no such man ever lived, and his existence was made up for particular ends».

¹⁰⁰ Cf. L. WITTGENSTEIN, *Sobre la Certeza*, G. E. M. ANSCOMBE y G. H. von WRIGHT (eds.), J. L. PRADES y V. RAGA (trads.), (Gedias Editorial, Barcelona 1998), vi: «Hacia la mitad de 1949, visitó los Estados Unidos por invitación de Norman Malcolm, residiendo en la casa de éste en Ithaca. Malcolm reavivó su interés por la “defence of common sense” de Moore. Es decir, por la pretensión de *saber* con seguridad que una serie de proposiciones son verdaderas, por ejemplo: “Aquí hay una mano y aquí hay otra”».

tica, relacionada con el uso correcto del lenguaje, y la justificación epistémica, relacionada como tal con el afirmar la verdad, están más unidas entre sí de lo que se piensa. Según esto:

Wittgenstein nos invita a ver las reglas que gobiernan el uso correcto de las palabras como comparables con las reglas que gobiernan la aceptación o rechazo de las creencias (que desde luego son ellas mismas paradigmáticamente expresadas en palabras); una ‘cosmovisión’ está determinada tanto por nuestro lenguaje y su esquema conceptual relacionado como por lo que ordinariamente expresamos como nuestro conocimiento de las cosas. Los dos aspectos de la cosmovisión, los dos tipos de justificación, quedan unidos en el fenómeno de la certeza. [...] Una dirección hacia la que estos pensamientos parecen dirigirnos es a considerar ciertas cosmovisiones, o colecciones de creencias, o creencias generales, como no más susceptibles de justificación racional o crítica que la que tienen los conceptos¹⁰¹.

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

El desarrollo de la discusión de Anscombe sigue esta línea de pensamiento. Tiene en su objetivo cómo lo que se nos dice o lo que leemos lo tenemos

¹⁰¹ TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 213: «Wittgenstein invites us to view the rules governing the correct use of words as comparable to the rules governing the acceptance or rejection of beliefs (which are themselves of course paradigmatically expressed in words); a ‘world view’ is determined as much by our language and its attendant conceptual scheme as by what we would ordinarily term our knowledge of things. The two aspects of world view, the two kinds of justification, come together in the phenomenon of certainty. [...] One direction in which these thoughts seem to take us is towards regarding certain world views, or sets of beliefs, or very general beliefs, as no more susceptible of rational justification or criticism than are concepts».

como fundamento para justificar creencias que juzgamos como conocimiento cierto.

Conocemos de César por el testimonio de los historiadores antiguos, ¡hasta tenemos sus propios escritos! Y ¿cómo sabes eso, que esos son historiadores antiguos, y estos, escritos de César? Te lo dijeron. Y ¿cómo lo supieron tus maestros? Se lo dijeron a ellos. Conocemos de esto por que se nos ha enseñado; no solamente por medio de la lección explícita, sino por su presencia implícita en muchas otras cosas que se nos enseñan explícitamente. Sin embargo es muy difícil caracterizar la solidez peculiar involucrada con esto, o sus límites¹⁰².

Aquí está el punto principal de la preocupación de Elizabeth. Esa característica solidez que presenta la certeza que puede justificarse para una enseñanza que forma parte del conocimiento común de nuestra cultura, y cuál pueden ser sus límites. Anscombe destaca que no es casualidad que Hume elija esta ilustración para su argumento. Ha escogido este punto histórico porque es un conocimiento presente en su cultura con un grado particular de certeza. Podría haber sometido a prueba algún detalle del suceso y cuestionar, por ejemplo, si podría dudarse la fecha o el lugar del asesinato. Y sin embargo al poner en duda un conocimiento como este, y afirmar que lo que puede servir como justificación para creerlo como cierto sólo puede ser esa propuesta cadena de inferencias, ha invitado a cuestionarse qué es lo que verdaderamente sirve de fundamento a un conocimiento como este, y adicionalmente, qué consecuencias tiene ponerlo en duda. Para Anscombe poner en duda que ese hombre, César, existió, y su vida terminó en un asesinato, sólo es posible si «nos permitimos el lujo de la duda cartesiana»¹⁰³.

¹⁰² ANSCOMBE, "Parmenides to Wittgenstein", 90: «We know about Caesar from the testimony of ancient historians, we even have his own writings! And how do you know *that* those are ancient historians, and these, works of Caesar? You were told it. And how did your teachers know? They were told it. We know it from being taught; not just from explicit teaching, but by its being implicit in a lot else that we are taught explicitly. But it is very difficult to characterize the peculiar solidity involved, or its limits».

¹⁰³ Cf. *ibíd.*: «by indulging in Cartesian doubt».

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

[...] decir “¿Cómo se explican todas estas referencias e implicaciones entonces?...pero, pero *pero* si dudo de la existencia de César, si digo que podría razonablemente ponerlo en tela de juicio, entonces, con la misma razonabilidad tengo que dudar de la validez de las cosas que acabo de señalar”¹⁰⁴.

O, por otra parte, la conciencia del callejón sin salida por dónde nos hemos metido: «[...] podría caer en cuenta inmediatamente de que la ‘duda’ me ha encerrado en un vacío en el cual no podría producir razones por las cuales estos u otros ‘datos históricos’ serían más o menos dudosos»¹⁰⁵.

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

Esto lo ilustra Elizabeth en su conclusión recurriendo a la analogía hecha por Otto Neurath en *Anti-Spengler*, donde compara el conocimiento científico

¹⁰⁴ Ibid., 91: «[...] say: “How could one explain all these references and implications, then?...but, but, *but* if I doubt the existence of Caesar, if I say I may reasonably call it in question, then with equal reason I must doubt the status of the things I’ve just pointed to”».

¹⁰⁵ Ibid.: «[...] I should realize straight away that the ‘doubt’ put me in a vacuum in which I could not produce reasons why such and such ‘historical facts’ are more or less doubtful».

co con un barco en el cual los que investigan son como marinos que reconstruyen el barco en alta mar, verificando y reemplazando sus piezas mientras que se navega. Entonces propone que si la ilustración implica que se puede ir examinando cada pieza y reemplazarla de tal modo que se termina con un barco distinto, la analogía no sirve: «Pues hay cosas que están fijas. Una razón epistemológica general para dudar de una será razón para dudar de todas, y entonces ninguna tendría criterio alguno que sirviera para evaluarla»¹⁰⁶.

1.5. Faith (1975)

En *Oscott College*, el seminario de la Archidiócesis de Birmingham, se comenzaron a celebrar las conferencias llamadas *Wiseman Lectures* en 1971. Para estas lecciones ofrecidas anualmente en memoria de Nicholas Wiseman se invitaba un ponente que tratara algún tema relacionado con la filosofía de la religión o alguna materia en torno al ecumenismo¹⁰⁷.

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

Quiero decir qué es lo que puede ser entendido sobre la fe por alguien que no la tenga; alguien, incluso, que no necesariamente crea que Dios existe, pero que sea capaz de pensar cuidadosa y honestamente sobre ella. Bertrand Russell llamó a la fe 'certeza sin prueba'. Esto parece correcto. Ambrose Bierce tiene una definición en su *Devil's Dictionary*: 'La actitud de la mente de uno que cree sin evidencia a uno que habla sin conocimiento cosas sin parangón'. ¿Qué deberíamos pensar de esto?¹⁰⁸

¹⁰⁶ *Ibíd.*, 92: «For there are things that are on a level. A general epistemological reason for doubting one will be a reason for doubting all, and then none of them would have anything to test it by».

¹⁰⁷ Cf. *From Our Notebook*, en: *Tablet* 225.6858 (nov. de 1971), 7.

¹⁰⁸ G. E. M. ANSCOMBE, *Faith*, en: (CP 3; Basil Blackwell, Oxford 1975), 113-120, 115: «I want to say what might be understood about faith by someone who did not have it; someone, even, who does not necessarily believe that God exists, but who is able to think carefully and truthfully about it. Bertrand Russell called faith 'certainty without proof'. That seems correct. Ambrose Bierce has a definition in his *Devil's Dictionary*: 'The attitude of mind of one who believes without evidence one

El objetivo de Elizabeth, hablar de la fe para quien no tiene esa experiencia, determina un enfoque específico a su investigación. La descripción del fenómeno de la fe tiene que ser realizada razonablemente, de modo que pueda ser considerada por alguien “que sea capaz de pensar cuidadosa y honestamente” sobre ella. Su estrategia consiste aquí de nuevo en una descripción de usos familiares de la palabra analizada que son articulados de tal manera que los patrones de estos usos sean estudiables¹⁰⁹. 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 Dios¹¹⁰. Así por ejemplo: “Abrám creyó a Dios (ἐπίστευσεν τῷ Θεῷ) y esto se le contó como justicia” (Gn 15,6). De tal modo que es llamado “padre de la fe” (Cf. Rm 4 y Ga 3,7). La pregunta “¿qué es creer a alguien?” queda situada en el centro de este análisis¹¹¹. Anscombe emplea esta noción para indagar sobre la estructura del creer que está relacionada con la dinámica de la fe. Creer a alguien implica ciertas presuposiciones, al hablar de la fe como “creer a Dios que *p*” le atribuye la misma implicación. La cuestión acerca de lo que es creer a alguien resultará de suficiente interés a Anscombe como para dedicarle su propio artículo y en esta investigación, sin duda, juega un papel importante.

Para exponer el desarrollo del análisis que Elizabeth recorre en su discusión podemos atender a tres movimientos principales realizados en su argumentación. Primero se fija en el carácter racional de la fe y recuerda una cierta

who tells without knowledge things without parallel.’ What should we think of this?»

¹⁰⁹ Cf. BAKER y HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, 12: «There is no room in philosophy for explanatory (hypothetico-deductive) theory, on the model of science, or for dogmatic (essentialist) thesis, on the model of metaphysics. Its task is grammatical clarification that dissolves conceptual puzzlement and gives an overview or surveyable representation of a segment of the grammar of our language [...] It describes the familiar uses of words and arranges them so that the patterns of their use become surveyable, and our entanglement in the web of grammar becomes perspicuous».

¹¹⁰ Cf. 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; Imprint Academic, Exeter 1979), 1-10, 2: «At one time there was the following way of speaking: faith was distinguished as human and divine. Human faith was believing a mere human being; divine faith was believing God».

¹¹¹ Cf. Id. “Faith”, 116: «It is clear that the topic I introduced of *believing somebody* is in the middle of our target».

apologética en la que se le atribuyó este carácter a los llamados preámbulos y el paso de estos a la fe misma; y establece que la designación correcta de estos 'preámbulos de la fe', al menos para parte de ellos, es más bien 'presuposiciones'. En segundo lugar describe cuáles son las presuposiciones implicadas en creer a una persona humana cuando esta comunica algo. En tercer lugar examina el fenómeno particular del creer cuando la comunicación viene de Dios.

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

Hubo en una época pasada un profuso entusiasmo por la racionalidad, quizás inspirado por la enseñanza del Vaticano I contra el fideísmo, ciertamente sostenidos por la promoción de estudios neo-tomistas [...] la noticia era que la fe Cristiana Católica era *racional*, y el problema, para aquellos capaces de sentirlo como tal, era cómo era *gratuita* — un don especial de la gracia. ¿Por qué tendría que ser *esencialmente* necesaria la ayuda de la gracia para seguir un proceso de razonamiento?¹¹²

Este proceso de razonamiento consistía en una especie de cadena de demostraciones; se afirmaba a Dios, y luego la divinidad de Jesús, y después la institución de la Iglesia por él con el Papa a la cabeza con la encomienda de enseñar. Cada demostración permitiendo justificar la certeza de la verdad de las enseñanzas de la Iglesia¹¹³. Esta breve descripción representa una postura quizás más extravagante, y otras variantes más sobrias enfatizaban más la figura de la Iglesia, o la divinidad de Jesús. Esta actitud más sobria o crítica ante aquellos que pretendían defender la razonabilidad de la fe como una casi demostrabilidad sirvió en beneficio de la veracidad y la honestidad. Ciertamente estas opiniones pre-

¹¹² *Ibíd.*, 113: «There was in a preceding time a professed enthusiasm for rationality, perhaps inspired by the teaching of Vatican I against fideism, certainly carried along by the promotion of neo-thomist studies [...] the word was that the Catholic Christian faith was *rational*, and a problem, to those able to feel it as a problem, was how it was *gratuitous* — a special gift of grace. Why would it *essentially* need the promptings of grace to follow a process of reasoning?»

¹¹³ *Cf. ibíd.*, 12: «It was as if we were assured there was a chain of proof. First God. Then, the divinity of Jesus Christ. Then, *his* establishment of a church with a Pope at the head of it and with a teaching commission from him. This body was readily identifiable. Hence you could demonstrate the truth of what the Church taught».

sentaban problemas. Era obvio que identificar la Iglesia católica que conocemos con la Iglesia que Cristo instituyó no era tarea fácil y necesitaba conocimiento y técnica. Entonces ¿qué carácter tiene la certeza atribuida a la fe? «Los llamados preámbulos de la fe no podrían tener el tipo de certeza que *esta* tiene. Y si es menos, entonces ¿dónde está la racionalidad proclamada?»¹¹⁴. Otro problema tenía que ver con la fe de los doctos y los sencillos, ¿aquellos que no conocen estos argumentos tienen un tipo de fe inferior a los doctos? Por otra parte, los que han estudiado ¿realmente conocen todas estas cosas? Ser racional en tener fe implicaba sostener la creencia de que el conocimiento estaba ahí para argumentar y demostrar la verdad de Dios, de Cristo y de la Iglesia, quizá repartido entre algunos expertos o al menos de manera teórica. Todo esto hacía problemáticas estas opiniones.

Anscombe describe brevemente estas discusiones y este modo de hacer apologética que fue empleado en el pasado y ya no se usa en las discusiones de su época. Esto, dice, «no necesariamente porque sean comunes mejores pensamientos sobre la fe; hay un vacío en donde estas ideas antes fueron prominentes»¹¹⁵. Sin embargo opina que no hay que lamentar que estas opiniones hayan pasado, y añade:

Estas atribuían el carácter de 'racionalidad' por entero a lo que se llamaron los preámbulos y al paso de estos preámbulos a la fe misma. Pero tanto estos preámbulos como ese paso eran realmente una construcción 'ideal' [...] 'imaginaria', ciertamente soñada de acuerdo a prejuicios: esto es, prejuicios sobre qué es lo que es ser razonable en sostener una creencia¹¹⁶.

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

¹¹⁵ *Ibid.*: «not necessarily because better thoughts about faith are now common; there is a vacuum where these ideas once were prominent».

¹¹⁶ *Ibid.*: «They attached the character of 'rationality' entirely to what were called the preambles and to the passage from the preambles to faith itself. But both these preambles and that passage were in fact an 'ideal' construction [...] 'fanciful', indeed dreamed up according to prejudices: prejudices, that is, about what it is to be reasonable in holding a belief».

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

Recibes una carta de alguien que conoces, llamémosle Jones. En ella te dice que su esposa ha muerto. Tu le crees. Esto es, ahora crees que su esposa ha muerto porque le crees a él. Llamemos a esto justo como solía ser llamado, "fe humana". Este sentido de "fe" todavía ocurre en nuestro lenguaje. "Por qué", se le puede preguntar a alguien, "crees esto y aquello?", y podría responder "Lo tome en buena fe — fulano me dijo"¹¹⁷.

Al especificar este uso de 'fe', Elizabeth busca justificar que la designación más adecuada para los llamados 'preámbulos' de la fe, al menos para parte de ellos, es 'presuposiciones'. En el ejemplo propuesto hay tres creencias implicadas con haberle creído a Jones, estas «tres convicciones o supuestos son, lógicamente, presuposiciones que *tú* tienes si tu creencia de que la esposa de Jones ha muerto es un caso de que crees a Jones»¹¹⁸.

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

Ahora bien, 'fe' en la tradición en la que ese concepto se origina se refiere a 'fe divina' y significa 'creer a Dios'. Según esta acepción la fe es absolu-

¹¹⁷ *Ibíd.*: «You receive a letter from someone you know, let's call him Jones. In it, he tells you that his wife has died. You believe him. That is, you now believe that his wife has died because you believe *him*. Let us call this just what it used to be called, "human faith". That sense of "faith" still occurs on our language. "Why", someone may be asked, "do you believe such-and-such?", and he may reply "I just took it on faith — so-and-so told me"».

¹¹⁸ *Ibíd.*: «three convictions or assumptions are, logically, pressupositions that *you* have if your belief that Jones' wife has died is a case of your believing Jones».

tamente cierta, puesto que es creer a Dios y, si las presuposiciones son ciertas, conlleva creer sobre los mejores fundamentos a uno habla con conocimiento perfecto. Lo problemático aquí sería en qué consiste creer a Dios.

Después de discutir cómo puede atribuírsele a la fe algún carácter de racionalidad y haberse decidido por valorar las convicciones implicadas en la certeza que depositamos en lo que creemos porque creemos a alguien, Anscombe se plantea algunas preguntas relacionadas con estas presuposiciones que discutiremos más adelante: (§1.7, p. 119). Aquí solo destacamos dos elementos adicionales sobre ellas discutidos por Anscombe.

Primero comenta que «las presuposiciones de la fe no son ellas mismas parte del contenido de lo que en un sentido estricto es creído por la fe»¹¹⁹. En segundo lugar explica que hay también una «diferencia entre las presuposiciones de creer a *N* y creer esto o aquello como viniendo de *N*. Las “pre-suposiciones” no tienen que ser creencias temporalmente previas»¹²⁰. Elizabeth ilustra esto imaginando el caso en el que la carta dijera que viene de alguien: “Esta es una carta de tu viejo amigo Jones”, y al leerla se ponga en duda esta afirmación, o incluso no se ponga en duda sino que se lea acriticamente, sin pensar en ello, entonces se cree lo que dice la carta, pero no se está contando con la credibilidad de Jones como garantía de que la carta viene de él, se tiene en cuenta lo que la carta dice, incluido el que viene de él, pero no se le está creyendo a él y en este sentido las presuposiciones y el contenido de lo que es la fe propiamente son distintos. Otra ilustración puede ser el caso en el que no se tiene un conocimiento previo de la persona que se comunica: “Esto es de parte de un amigo desconocido — llámame *N*”. Imaginemos un prisionero que recibe una comunicación de esta naturaleza y en ella se le ofrecen ayudas para sus necesidades, no sabe si son genuinas, pero responde a la comunicación y recibe las ayudas prometidas. Este prisionero recibe otras comunicaciones que parecen ser de la

¹¹⁹ Ibid., 117: «the presuppositions of faith are not themselves part of the content of what in a narrow sense is believed by faith».

¹²⁰ Ibid., 118: «difference between presuppositions of believing *N* and believing such-and-such as coming from *N*. “Pre-suppositions” don’t have to be temporarily prior beliefs».

misma persona y estas contienen nueva información. Al creer esta información el prisionero cree a *N*, pero su creencia en que *N* existe y que las cartas vienen de él no son creer algo apoyándose en que *N* lo ha dicho. Es en este sentido que «las creencias que *son* casos de creer a *N* y la creencia de que *N* existe son lógicamente diferentes»¹²¹.

En todos estos ejemplos Anscombe ha recurrido a comunicaciones entre personas humanas. ¿Qué se puede decir del caso en que la comunicación viene de Dios? «Suarez dijo que en cada revelación Dios revela que Él revela»¹²² y esto es como decir «en cada pedazo de información *N* está también declarando (implícita o explícitamente, no importa como) que está dando información al prisionero»¹²³. Y aquí hay una dificultad central en el asunto de la fe:

En todos los otros casos que hemos estado considerando, puede ser aclarado *qué* es que alguien crea a alguien. Pero ¿qué puede significar “creer a Dios”? ¿Podría un hombre docto e inteligente informarme sobre la autoridad de su conocimiento, que la evidencia es que Dios ha hablado? No. El único uso posible para un hombre docto e inteligente es como *causa removens prohibens*. Hay grandes obstáculos en la opinion aceptada en mi época y en sus característicos modos de pensar, y alguien con inteligencia y conocimiento podría ser capaz de disolverlos¹²⁴.

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

¹²¹ *Ibíd.*: «the beliefs which *are* cases of believing *N* and the belief that *N* exists are logically different».

¹²² *Ibíd.*: «Suarez said that in every revelation God reveals that he reveals».

¹²³ *Ibíd.*: «in every bit of information *N* is also claiming (implicitly or explicitly, it doesn't matter which) that he is giving the prisoner information».

¹²⁴ *Ibíd.*: «In all other cases we have been considering, it can be made clear *what* it is for someone to believe someone. But what can it mean “to believe God”? Could a learned clever man inform me on the authority of his learning, that the evidence is that God has spoken? No. The only possible use of a learned clever man is as a *causa removens prohibens*. There are gross obstacles in the received opinion of my time and in its characteristic ways of thinking, and someone learned and clever may be able to dissolve these».

‘hija de la voz’:

Escuchas una oración mientras que estás en medio de una muchedumbre — algunas palabras de entre lo que alguien está diciendo: saltan hacia ti, ‘hablan a tu condición’. Así había un hombre que entre la muchedumbre escuchó una mujer que estaba diciendo “¿Por qué estas desperdiciando tu tiempo?” Había estado vacilando, ignorando la cuestión de hacerse católico. La voz le golpeó en el corazón y actuó en obediencia a ella. Ahora, él no tenía que suponer, ni de hecho supuso, que este comentario no fuera hecho en el curso de alguna conversación entre la mujer y su acompañante, la cuál no tenía nada que ver con él. Lo mismo ocurrió a San Agustín, al escuchar el grito del niño “Tolle lege”¹²⁵.

Ahora bien, todavía hace falta una aclaración adicional respecto de qué significa decir que se cree que Dios habla. En los ejemplos anteriores estaba claro qué significa para alguien que “cree a X” el que “X está hablando”. Incluso en el caso de que no exista. Pero no es claro qué es que Dios sea el que hable. Aquí, entender deidad como el objeto de adoración no es útil puesto que habría que definir adoración como el honor ofrecido a una deidad. En este sentido por ‘Dios’ Anscombe no se refiere al objeto de esta o aquella adoración; ‘Dios’ no es un nombre propio, sino una ‘descripción definitiva’ en el sentido técnico. Es decir es equivalente a ‘el uno y único dios verdadero’. Un ateo cree que Dios está entre los dioses que no son dioses, pero podría entender la identidad de ‘Dios’ con ‘el uno y único dios’. En este sentido decir que Dios es el dios de Israel es decir lo que Israel ha adorado como dios es ‘el uno y único dios verdadero’. Esto podría ser afirmado o negado por alguien incluso que considerara que esa

¹²⁵ Ibid., 118-119: «You hear a sentence as you stand in a crowd — a few words out of what someone is saying perhaps: it leaps at you, it ‘speaks to your condition’. Thus there was a man standing in a crowd and he heard a woman saying “Why are you wasting your time?” He had been dithering about, putting off the question of becoming a Catholic. The voice struck him to the heart and he acted in obedience to it. Now, he did not have to suppose, nor did he suppose, that that remark was not made in the course of some exchange between the woman and her companion, which had nothing to do with him. But he believed that God had spoken to him in that voice. The same thing happened to St Augustine, hearing the child’s cry, “Tolle lege”».

expresión es vacía o no se refiere a nada.

Con esto, Anscombe llega a una descripción conclusiva:

Y entonces podemos decir esto: la suposición de que alguien tiene fe es la suposición de que cree que algo —puede ser una voz, puede ser algo que ha aprendido— viene como una palabra de Dios. Fe es entonces la creencia que otorga a esa palabra¹²⁶.

Esto puede ser entendido por alguien que no tiene fe, sea que su actitud ante este fenómeno sea de reverencia, indiferencia u hostilidad. Esto además puede ser dicho en términos generales sobre el fenómeno de la fe. En el caso específico del que cree en Cristo: «el cristiano añade que esta creencia es en ocasiones la verdad, y esta creencia consecuente es solo lo que *él* entiende por fe»¹²⁷.

1.6. The Question of Linguistic Idealism (1976)

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

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

¹²⁶ *Ibíd.*, 119-120: «And so we can say this: the supposition that someone has faith is the supposition that he believes that something —it may be a voice, it may be something he has been taught— comes as a word from God. Faith is then the belief he accords to that word».

¹²⁷ *Ibíd.*, 120: «the Christian adds that such a belief is sometimes the truth, and that the consequent belief is only then what *he* means by faith».

teada por Ludwig: «No empiría y sí realismo en filosofía, eso es lo más difícil»¹²⁸. El artículo está dividido en dos partes, la primera dedicada al aspecto semántico del tema, derivado de la expresión “la esencia es expresada en la gramática”; la segunda se enfoca más en los aspectos epistemológicos de la cuestión según aparecen en la discusión de *Sobre la Certeza*¹²⁹.

El modo en que Elizabeth enmarca la investigación recuerda las palabras que antes hemos referido (§1.2, p. 54):

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

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

“Si alguna persona cree que ciertos conceptos son absolutamente los correctos, y que tener otros conceptos significaría que no se apreciaría algo de lo que nosotros apreciamos — entonces que imagine ciertos hechos muy generales de la naturaleza como siendo distintos de lo que estamos acostumbrados, y la formación de conceptos distintos de los usuales se le harán inteligibles”¹³⁰.

Entonces plantea:

¹²⁸ L. WITTGENSTEIN, *Observaciones Sobre los Fundamentos de la Matemática*, I. REGUERA (trad.), (Alianza Editorial, Madrid 2007), VI, 23

¹²⁹ Cf. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 215: «The essay is in two parts, these correspond roughly to the semantic and epistemological aspects of the topic».

¹³⁰ ANSCOMBE, “Parmenides to Wittgenstein”, 112: «If anyone believes that certain concepts are absolutely the right ones, and that having different concepts would mean not realizing something that we realize — then let him imagine certain very general facts of nature to be different from what we are used to, and the formation of concepts different from usual ones will become intelligible to him».

Este es uno de los pasajes de Wittgenstein que despierta —en mi mente al menos— la pregunta: ¿tenemos en su pensamiento filosófico tardío lo que podríamos llamar idealismo lingüístico? Lingüístico, porque describe los conceptos en términos de prácticas lingüísticas. Y también escribió: “La *esencia* es expresada por la gramática”¹³¹.

El término ‘gramática’ es un concepto presente en la filosofía más tardía de Wittgenstein que consiste en «las necesidades lingüísticas o conceptuales que están realcionadas con conceptos particulares o grupos de conceptos»¹³². Esas necesidades no se corresponden con algún lenguaje formal específico, sino que por ejemplo: «‘hay una gramática en bruto común a todas las [palabras en diferentes lenguajes para *caballo*], por la cual este es p. ej. un sustantivo-enumerador que es el nombre de un tipo de totalidad de ser viviente’»¹³³.

Ahora bien, si estamos de acuerdo con que la esencia está expresada en la gramática entonces tendríamos que decir que las palabras que usamos para hablar de algo tienen que tener una gramática específica. Pero, ¿qué significa esto? ¿Sería lo mismo que decir “la esencia es creada por la gramática”? Esta propiedad gramática que se adscribe a estas expresiones ¿es propia del objeto del que la expresión habla, o del lenguaje?

Habría que decir que la propiedad es del lenguaje, y por tanto no caracteriza al objeto sino al lenguaje, es decir, si esta expresión no tiene esta propiedad, esta gramática, deja de ser lenguaje acerca de este objeto. En este sentido la gramática *corresponde* con la esencia del objeto y el objeto mismo es independiente del lenguaje. De acuerdo con esto, Anscombe distingue que, efectivamente, la esencia es expresada por la gramática y no creada por ella, y

¹³¹ *Ibíd.*: «This is one of the passages from Wittgenstein arousing —in my mind at least— the question: have we in his last philosophical thought what might be called linguistic idealism? Linguistic, because he describes concepts in terms of linguistic practices. And he also wrote: “*Essence* is expressed by grammar”».

¹³² TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 215: «linguistic or conceptual necessities that relate to particular concepts or concept-groups».

¹³³ *Ibíd.*: «‘there is a crude grammar common to all [words in different languages for *horse*], by which each is e.g. a count-noun which is the name of a kind of whole living thing’».

así si imagináramos otro lenguaje distinto con otra gramática y otros conceptos y también personas que usaran este otro lenguaje, estas personas, en efecto, no estarían usando un lenguaje cuya gramática expresara las mismas esencias que nosotros; sin embargo, este lenguaje diferente con otros conceptos no determinaría necesariamente que estas personas no serían capaces de apreciar en la realidad cosas que nosotros somos capaces de apreciar¹³⁴.

Anscombe nota: «Es enormemente difícil conducirse en el canal estrecho aquí: evitar las falsedades del idealismo y las necedades del realismo empírico»¹³⁵. y propone llanamente:

si queremos saber si Wittgenstein es un 'idealista lingüístico'. Hemos de hacer la pregunta: ¿Acaso esta existencia, o esta verdad, depende de la práctica lingüística humana? Que el *significado de las expresiones* es de este modo dependiente es evidente; que la posesión humana de conceptos es de tal manera dependiente no es tan evidente¹³⁶.

El uso competente del lenguaje es un criterio para la posesión de los conceptos simbolizados en él, en este sentido, tener ciertas prácticas lingüísticas específicas implica tener ciertos conceptos específicos. Por 'uso competente del lenguaje' o por 'práctica lingüística humana' no hemos de pensar simplemente en producir palabras ordenadas de tal manera que componen una oración pertinente, sino que hemos de entender todas aquellas actividades dentro de las cuales el uso del lenguaje está entretejido: medir, pesar, dar y recibir, situar en algún lugar correspondiente, realizar movimientos de maneras particulares, y también actuar según la consulta de tablas, calendarios o signos¹³⁷. Este com-

¹³⁴ Cf. ANSCOMBE, "Parmenides to Wittgenstein", 115: «Essence is expressed by grammar. But we can conceive of different concepts, i.e. of language without the same grammar. People using this would then not be using language whose grammar expressed the same essences. However, they might not thereby be missing anything that we realize».

¹³⁵ Ibid.: «It is enormously difficult to steer in the narrow channel here: to avoid the falsehoods of idealism and the stupidities of empiricist realism».

¹³⁶ Ibid., 116: «if we want to know whether Wittgenstein is a 'linguistic idealist'. We shall ask the question: Does this existence, or this truth, depend upon human linguistic practice? That the *meaning of expressions* is so dependent is evident; that human possession of concepts is so dependent is not quite so evident».

¹³⁷ Cf. ibid., 117: «The competent use of language is a criterion for the possession of the concepts

plejo compuesto por actividad y lenguaje en un contexto específico es lo que Wittgenstein llama 'juego de lenguaje'¹³⁸.

Al examinar el pasaje de *Investigaciones Filosóficas* citado al principio, Anscombe ha establecido que la práctica lingüística está relacionada con la existencia de ciertos conceptos, pero que de esto no se sigue que las realidades que son expresadas por estos conceptos dependen en modo alguno del pensamiento o lenguaje humanos. Desde un punto de vista semántico, la postura idealista consistiría en "la esencia es creada por la gramática", y esta idea ha sido rechazada, diciendo más bien que la gramática expresa la esencia o se corresponde con ella. Sin embargo, ¿podría haber lo que podríamos llamar un idealismo parcial? Con esta pregunta, Elizabeth dirige su atención a la lógica como el orden según el cuál los conceptos son empleados. ¿Está determinado por la práctica lingüística? ¿Se podría decir que la "esencia es creada por la gramática" en el sentido de que las necesidades lógicas y conceptuales dependen de la práctica lingüística humana?¹³⁹ Anscombe cita a Kronecker que dice: «Dios hizo los números enteros, lo demás es construcción humana», ¿a qué se refiere? Parece sugerir que hay una parte del orden lógico que es dado por la naturaleza, y otra que es invención humana. ¿Cómo se puede describir esto?

Anscombe ha establecido que la existencia de los objetos expresados por la gramática no dependen de la práctica lingüística, pero propone que hay un cierto tipo de necesidad que sí está establecido por esta práctica:

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

¹³⁸ Cf. BAKER y HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, 62: «'language-game' refers to the complex consisting of activity and language use».

¹³⁹ Cf. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 220: «there is a lesser mode of applying the notion of 'dependence' through and through: one by which logical and conceptual necessities are made out to depend on practices that are essentially *arbitrary*. If essence is created by grammar, and if grammar is not only autonomous but arbitrary, then the cloud that is metaphysics has apparently been condensed into a droplet of no significance, and the overview of our language which philosophy brings us is an overview of random human action».

hay, desde luego, una gran cantidad de cosas cuya existencia sí depende de la práctica lingüística humana. La dependencia es en muchos casos un dato no problemático y trivial. Pero en otros no es trivial — sino que toca el nervio de grandes problemas filosóficos. Los casos que tengo en mente son tres: a saber, reglas, derechos y promesas¹⁴⁰.

Estos tres casos tienen asociados con ellos el uso de nociones modales¹⁴¹, es decir hay un ‘tener que’ relacionado con ellos: de acuerdo a las *reglas* de un juego o procedimiento hay ciertas acciones que tienen que ser hechas y otras que no deben hacerse, cuando alguien tiene el *derecho* de hacer algo no se le puede detener, si se ha establecido un *contrato* se debe de cumplir esto o no se debe hacer algo en contra de ello. A este tipo de necesidad asociado con estas actividades Elizabeth le llama ‘necesidad Aristotélica’. La ‘necesidad’ que el ‘tener que’ aplicado en estas actividades genera no es de orden lógico, sino que está ordenado a lo que es imprescindible para alcanzar el bien. A ella le parece que hablar aquí de una esencia generada es posible, entonces se pregunta si es igual en el caso de la lógica. ¿Dependen las reglas de la lógica de nuestra práctica lingüística?

Si alguien cambia las *reglas* de un juego, o de un baile, se diría que ha construido una variante, “esto ya no es ajedrez, sino otro juego”. ¿Se puede decir lo mismo de la lógica? La actividad que la lógica tiene como objetivo es la inferencia válida. ¿Se pueden construir variantes de inferencias validas usando otras reglas? Para responder a esto hay que pensar en estas reglas como siendo puestas en práctica, entonces, ¿de acuerdo a qué reglas se hace esta deducción para su aplicación, esta transición desde reglas dadas a prácticas particulares?

¹⁴⁰ ANSCOMBE, “Parmenides to Wittgenstein”, 118: «But there are, of course, a great many things whose existence does depend on human linguistic practice. The dependence is in many cases an unproblematic and trivial fact. But in others it is not trivial — it touches the nerve of great philosophical problems. The cases I have in mind are three: namely rules, rights and promises».

¹⁴¹ Cf. G. E. M. ANSCOMBE, *Rules, Rights and Promises*, en: (CP 3; Basil Blackwell, Oxford 1978), 97-103, 100: «What we have to attend to is the use of modals. Through this, we shall find that not only promises, but also rules and rights, are essences *created* and not merely captured or expressed by the grammar of our languages. Modals come in mutually definable related pairs, as: necessary, possible; must, need not; ought, need not, etc.; together with modal inflections of other words».

Anscombe explica que:

Siempre está ahí el *tener que* lógico: no puedes tener esto y aquello; no puedes hacer eso si estás siguiendo esta regla; tienes que conceder esto teniendo en cuenta esto otro. Y así como “No puedes mover tu rey” es la expresión más básica para alguien que está aprendiendo ajedrez, puesto que está en el fondo de su aprendizaje del concepto del juego y sus reglas, así estos “Tienes que” y “No puedes” son las expresiones más básicas en el pensamiento lógico. Pero estas no son lo que Hume llama “naturalmente inteligible” — es decir, estas no son expresiones de percepción o experiencia. Son entendidas por aquellos de inteligencia ordinaria al ser adiestrados en las prácticas de razonar¹⁴².

Al considerar la realización de una inferencia válida como una práctica según una regla, la posibilidad de generar una variante queda limitada por estos ‘Tienes que’ que rigen la práctica de la inferencia. Sin embargo «La justificación para un ‘Tienes que’ no vendrá desde fuera de la práctica, sino desde dentro de ella. Anscombe entiende que para Wittgenstein, la necesidad lógica y conceptual quedan ambas expresadas por medio de este ‘Tienes que’»¹⁴³. Esto aún representa otro problema:

si las reglas de la práctica lingüística no pueden ser justificadas externamente, y se fundan en definitiva en el hecho en bruto de que los seres humanos aprenden a responder al ‘Tienes que’ con respuestas que establecen un acuerdo en el modo de responder, entonces ¿sin duda [el que las necesidades lógicas dependen en prácticas arbitrarias] es el pa-

¹⁴² ID. “Parmenides to Wittgenstein”, 121: «Always there is the logical *must*: you can’t have this *and* that; you can’t do that if you are going by this rule; you must grant this in face of that. And just as “You can’t move your king” is the more basic expression for one learning chess, since it lies at the bottom of his learning the concept of the game and its rules, so these “You must’s” and “You can’t’s” are the more basic expressions in logical thinking. But they are not what Hume calls “naturally intelligible” — that is to say, they are not expressions of perception or experience. They are understood by those of normal intelligence as they are trained in the practices of reasoning».

¹⁴³ TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 219: «A justification for a ‘You must’ will not come from outside the practice, but from within it. Anscombe takes it that for Wittgenstein, conceptual and logical necessity are both expressed by means of this ‘You must’».

norama verdadero?¹⁴⁴

Con estas consideraciones Anscombe esta buscando ser precisa al describir la actitud de Ludwig hacia la lógica. Parece que para Wittgenstein las necesidades metafísicas dependen de las reglas gramáticas que ordenan la práctica lingüística. En *Investigaciones Filosóficas* §372 hace referencia a una noción delineada en el *Tractatus*: que el correlato en el lenguaje de las necesidades de la naturaleza, es decir, de las posibilidades determinadas al objeto por su naturaleza, son las arbitrarias reglas de la gramática¹⁴⁵. Las llama arbitrarias pues el hecho de que sean estas y no otras no responde a ninguna realidad específica. Anscombe interpreta que el modo en que Ludwig invita a considerar esta noción sugiere que es una propuesta en la que ve algo de correcto, pero de la que no está convencido. ¿Se podría sostener esto de manera general? ¿Son verdaderamente arbitrarias? En casos particulares Wittgenstein da la impresión de sostener que algo que aparece como una necesidad metafísica es una proposición gramatical. ¿Es arbitraria la gramática?¹⁴⁶

En cualquier caso, Wittgenstein sin duda afirma que la necesidad de hacer *esto* específico si es que vamos a actuar según *esta* regla específica depende de la práctica lingüística. Y, de nuevo, esta práctica no se reduce a construir oraciones que expresen pensamientos en situaciones pertinentes, sino que:

Se refiere por ejemplo a la *acción* de acuerdo a la regla; a ir de hecho de *esta* manera según el signo indicador. El signo o cualquier flecha seña-

¹⁴⁴ Ibid., 220: «if the rules of linguistic practice cannot be justified from without, and rest ultimately on the brute fact that human beings learn to respond to 'You must' in a way that produces agreement in response, then surely [that logical necessities depend on practices arbitrarias] is the true picture?»

¹⁴⁵ Cf. ANSCOMBE, "Parmenides to Wittgenstein", 121: «"Is this truth, this existence, the product of human linguistic practice?" This was my test question. I should perhaps have divided it up: Is it so actually? Is it so according to Wittgenstein's philosophy? Now we have partial answers. Horses and giraffes, colours and shapes—the existence of these is not such a product, either in fact or in Wittgenstein. But the metaphysical necessities belonging to the nature of such things—these *seem* to be regarded by him as 'grammatical rules'. "Consider 'The only correlate in language to a necessity of nature is an arbitrary rule. It is the only thing one can milk out of a necessity of nature into a proposition'"».

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

lando dirección puede ser interpretada según una ulterior regla. Cuando veo una flecha en el aeropuerto apuntando verticalmente hacia arriba, mentalmente 'reinterpreto' esto, y puedo poner mi interpretación en la forma de otra flecha, horizontal y apuntando en la dirección que estoy mirando cuando veo la flecha original. Pero las flechas y sus interpretaciones esperan acción: lo que hacemos finalmente, que es lo que cuenta como lo que se quiso significar: *esto* es lo que fija el significado: Y entonces consiste en seguir las reglas del razonamiento correcto. Sacamos la conclusión como 'debemos'. Esto es lo que "pensar" significa (RFM, I, 131)¹⁴⁷.

Anscombe ve en esta descripción la posibilidad de un idealismo lingüístico si la dependencia de las reglas en la práctica se entiende de este modo:

Las reglas, con sus interpretaciones, no pueden dictar definitivamente cómo vamos según ellas, no pueden decirnos cuál es el próximo paso en aplicarlas [...] Al final decidimos tomar la regla de *esta* manera, no en el sentido de una interpretación, sino actuando, dando el paso. Las reglas en general y la regla en particular quedan definidas por la práctica: una regla no nos dice cómo 'debemos' aplicarla; las interpretaciones, como las razones, se agotan al final¹⁴⁸.

Parece que la aplicación de las reglas nos dejan con tal incertidumbre que sería posible concebir que su interpretación es dudosa y puede ser cuestionada. ¿Es así como debe ser interpretada la perspectiva de Wittgenstein? En *Investigacio-*

¹⁴⁷ *Ibíd.*, 131: «It refers e.g. to *action* on the rule; actually going *this* way by the signpost. The signpost or any directive arrow may be interpreted by some new rule. When I see an arrow at an airport pointing vertically upwards, I mentally 'reinterpret' this, and might put my interpretation in the form of another arrow, horizontal and pointing in the direction I am looking in when I see the first. But the arrows and their interpretations await action: what one actually does, which is counted as what was meant: *that* is what fixes the meaning: And so it is about following the rules of correct reasoning. One draws the conclusion as one 'must'. That is what "thinking" means (RFM, I, 131)».

¹⁴⁸ *Ibíd.*: «Rules, with their interpretations, cannot finally dictate how you go, can't tell you what is the next step in applying them [...] In the end you take the rule *this* way, not in the sense of an interpretation, but by acting, by taking the step. Rules and the particular rule are defined by practice: a rule doesn't tell you how you 'must' apply it; interpretations, like reasons, give out in the end».

nes Filosóficas §520 Ludwig sondea la dependencia de la posibilidad lógica en la gramática y la consecuente arbitrariedad que entonces parece pertenecer a lo que puede ser considerado como lógicamente posible:

“Incluso si concebimos una proposición como una imagen de una posible situación de hecho, y decimos que muestra la posibilidades del estado de las cosas, aún así, lo más que una proposición puede hacer es lo mismo que haría una pintura o un relieve o un filme; y por tanto no podría, en cualquier caso, representar eso que no está siendo de hecho. Entonces ¿lo que es, y lo que no es, considerado (lógicamente) posible depende completamente en nuestra gramática?”¹⁴⁹

Wittgenstein establece que una proposición tiene la capacidad de representar una situación de hecho *posible*. Se cuestiona entonces cómo quedan establecidos estos límites de la posibilidad lógica. ¿Dependen por completo de lo que nuestra gramática permite? Es decir, ¿el hecho de que una cierta combinación de palabras tenga sentido, sea capaz de representar un estado posible de las cosas, es algo que depende completamente de su concordancia con ciertas reglas gramaticales?¹⁵⁰ Ante esto Wittgenstein exclama «¡Pero sin duda eso es arbitrario! — ¿Es arbitrario?»¹⁵¹. Es decir, las reglas de la gramática no son reglas definidas por algún objetivo que pueda atribuirse al lenguaje, tampoco puede decirse que sean correctas o incorrectas porque estén de acuerdo o no con algún aspecto de la realidad. Parece que estas reglas están al arbitrio de la práctica humana. ¿Entonces puede una decisión arbitraria dar sentido a una

¹⁴⁹ WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §520: “Even if one conceives of a proposition as a picture of a possible state of affairs, and says that it shows the possibility of the state of affairs, still, the most that a proposition can do is what a painting or relief or film does; and so it can, at any rate, not present what is not the case. So does what is, and what is not, called (logically) possible depend wholly on our grammar — that is, on what it permits?”.

¹⁵⁰ Cf. HACKER, *Wittgenstein: Mind and Will*, 216: «The proposition, the sentence with its sense (*der sinnvolle Satz*), can be said to depict a *possible* state of affairs. (An order represents a *possible* action, an action which *is to be* carried out (§519).) The moot question now is: how are the bounds of logical possibility determined? Does it depend wholly on what our grammar permits? Does the fact that a certain combination of words make sense, depicts a possible state of affairs, depend on nothing more than its agreement with a set of grammatical rules?»

¹⁵¹ WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §520: «But surely that is arbitrary! — Is it arbitrary?»

expresión contradictoria?¹⁵²

A esto, Wittgenstein replica:

No toda formación que asemeje una oración es algo con lo que sepamos qué hacer, no toda técnica es una que tenga un uso en nuestra vida; y cuando estamos tentados en la filosofía de estimar algo del todo inútil como una proposición, es con frecuencia porque no hemos reflexionado suficientemente en su aplicación¹⁵³.

Con esto señala que las reglas gramaticales no son arbitrarias en el sentido antes aludido. Si se estableciera como gramaticalmente lícita una expresión contradictoria, todavía habría que establecer en qué consiste su gramática, es decir, como ha de usarse la expresión. ¿Cómo quedaría verificada? ¿Qué se sigue de ella? ¿Cómo puede integrarse en el resto de nuestra gramática?¹⁵⁴ El hecho de que sea necesario especificar esta aplicación, libera a la gramática de la arbitrariedad:

Que una técnica, una regla, tenga o sea capaz de tener una aplicación real en nuestras vidas es lo que impide que la esencia creada por la gramática sea arbitraria. ¿En virtud de qué puede tener una regla esta aplicación real? En nuestro ser el tipo de creaturas que encuentra natural el *darle* a esta ciertas aplicaciones en nuestras vidas, y que estamos de acuerdo en encontrarle esta aplicación. Pero esto no significa: una descripción del tipo de creaturas que somos (diríamos, en termi-

¹⁵² Cf. HACKER, *Wittgenstein: Mind and Will*, 216: «for surely, grammatical rules are arbitrary. They are not technical, means-ends rules, and cannot be said to be correct or incorrect because they agree or fail to agree with reality. Does this mean that we can transform nonsense into sense by fiat, shift the bounds of sense at will? Could an arbitrary *decision* transform the words 'This is red and green all over simultaneously' into a legitimate sentence? Could we make it a rule that the words 'red and green all over simultaneously' are licit?»

¹⁵³ WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §520: «It is not every sentence-like formation that we know how to do something with, not every technique that has a use in our life; and when we are tempted in philosophy to count something quite useless as a proposition, that is often because we have not reflected sufficiently on its application.»

¹⁵⁴ Cf. HACKER, *Wittgenstein: Mind and Will*, 216: «[grammatical rules] are not a matter of whim or of *ad hoc* decision. Saying, stipulating, that 'A is red and green all over simultaneously' is grammatically licit, i.e. makes sense, effects nothing unless one goes on to specify *what sense* it makes. As it stands, it is a sentence-like formation which we do not know how to use».

nos biológicos, o evolutivos o de psicología empírica) nos proveería una justificación para la regla¹⁵⁵.

Sobre esto puede ser pertinente el comentario de Ludwig: «¿Es invento nuestro el hablar humano? No más que lo que pueda ser nuestra invención el caminar en dos piernas (RPP II, 435)»¹⁵⁶.

Anscombe entiende que no se le rebaja a la lógica su rigor si se concibe de este modo, aún cuando se le considera claramente como una creación lingüística.¹⁵⁷ No es posible recurrir a una especie de duda metódica para construir el rigor lógico, pues el conflicto entre la regla y su aplicación así concebido es aparente: «estos [...] [son] casos donde la 'duda', que de hecho, desde luego, difícilmente sostengo al aplicar una regla, no tiene contenido real, y el desacuerdo es simplemente imaginado por el filósofo»¹⁵⁸ es así que «El argumento partiendo de la mera posibilidad de concebirla lleva solo a una duda vacía y ornamental, como en el caso de la idea del genio maligno»¹⁵⁹. Por otra parte sería también ficticio pensar que las posibilidades lógicas quedan definidas por reglas arbitrariamente, las expresiones de estas reglas tienen que contar con una aplicación posible dentro de nuestra actividad.

Con esto Anscombe llega a un último examen sobre la posibilidad de algún tipo de idealismo. Así comienza la segunda parte de su artículo, donde aborda el tema desde su aspecto epistemológico. Para componer su pregunta

¹⁵⁵ TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 220: «That a technique, a rule, has or is capable of having a real application in our life is what prevents the essence created by grammar from being arbitrary. In virtue of what does a rule have such a real application? In our being the sort of creatures who find it natural to give it certain applications in our lives, and who agree in so finding it. But this doesn't mean: a description of the sort of creatures we are (say, in terms of biology, or evolution, or empirical psychology) will provide a justification for the rule».

¹⁵⁶ KERR, *Theology after Wittgenstein*, 114: «Did we invent human speech? No more than we invented walking on two legs (RPP II, 435)».

¹⁵⁷ Cf. ANSCOMBE, "Parmenides to Wittgenstein", 124: «The non-arbitrariness of logic, therefore, is not a way of 'bargaining its rigour out of it' (PI, I, §108). And yet it, with its rigour, is quite clearly regarded as linguistic creation».

¹⁵⁸ Cf. *ibid.*: «those [...] [are] cases where the 'doubt', which in fact, of course, I hardly ever have as I apply a rule, has no real content, and disagreement is just imagined by the philosopher».

¹⁵⁹ Cf. *ibid.*: «The argument from mere conceivability leads only to empty, ornamental doubt, as in face of the idea of the deceiving demon».

recurre a una expresión del mismo Wittgenstein:

“Entonces ¿estás diciendo que el acuerdo humano decide lo que es verdadero y lo que es falso? — Lo que los humanos *dicen* es lo que es verdadero y falso, y en lo que se ponen de acuerdo es en el *lenguaje* que usan. Eso no es estar de acuerdo sobre opiniones...”(PI,I,§241).
¿Cuáles son las implicaciones de ‘acuerdo en el lenguaje’?¹⁶⁰

Con esta pregunta Anscombe se adentra en una cuestión en la que el pensamiento de Wittgenstein maduró durante los últimos años de su vida. Esta tiene que ver con la posibilidad de justificar creencias propias de una *imagen del mundo* y un contexto con sus prácticas en el uso del lenguaje, dentro de otro contexto distinto con una *imagen del mundo* diferente. En el trabajo de Wittgenstein hasta *Sobre la Certeza*, dice Elizabeth:

podemos pensar que es posible discernir una tesis clara: no puede haber cosa alguna como ‘fundamentos racionales’ para nuestras prácticas en crítica de creencias que son tan distintas de las nuestras. Estas prácticas y juegos de lenguaje foráneos simplemente están ahí. No son nuestros, no podemos movernos en ellos¹⁶¹.

Sin embargo en *Sobre la Certeza* Ludwig estudia la justificación posible que puede tener G. E. Moore para afirmar, como lo hace en *Proof of the External World* y *Defence of Common Sense*, que él *conoce*, entre otras cosas, que nunca ha estado lejos de la superficie de la tierra, o que el mundo ha existido desde mucho antes de que él naciera. La investigación se realiza proponiendo cómo justificar estas creencias en contextos y sistemas de conocimiento basados en *imágenes del mundo* distintas a las de Moore. Así, por ejemplo:

Podría imaginarme que Moore fuera capturado por una tribu de salvajes

¹⁶⁰ Cf. *ibíd.*: «“So you are saying that human agreement decides what is true and what is false? — It is what humans *say* that is true and false, and they agree in the *language* they use. That is not agreement in opinions...”(PI,I,§241). What are the implications of ‘agreement in language’?»

¹⁶¹ Cf. *ibíd.*: «we might think we could discern a straightforward thesis: there can be no such things as ‘rational grounds’ for our criticizing practices and beliefs that are so different from our own. These alien practices and language games are simply there. They are not ours, we cannot move in them».

y que éstos mostraran sus sospechas de que procedía de algún lugar situado entre la Tierra y la Luna. Moore les dice que sabe que..., pero no puede fundamentar su seguridad, dado que tienen ideas fantásticas sobre la capacidad de volar de los hombres y no saben nada de física. [...] Pero, ¿qué dice este enunciado además de “Nunca he estado en un lugar semejante y tengo razones concluyentes para creerlo”? Y aquí todavía se ha de decir que son unas razones concluyentes¹⁶².

El interés de Wittgenstein es describir cómo Moore está empleando el término ‘conocer’ y la diferencia de emplearlo en un escenario como este a usarlo en el contexto del sistema de conocimiento del que Moore forma parte. Lo que interesa a Anscombe, por su parte, es si depende de la práctica del lenguaje de un contexto específico el poder justificar una creencia cierta y verdadera. O dicho de otra manera, si el conocer depende completamente del juego de lenguaje de algún contexto específico.

A lo largo de *Sobre la Certeza* Wittgenstein plantea otra serie de escenarios. Entre ellos, imagina a una tribu de adultos que conceden que no hay un modo ordinario de llegar a la luna, pero creen que las personas a veces viajan allá, quizás en esto consiste para ellos el soñar. ¿Qué podríamos replicar para justificar que conocemos que eso no es verdadero? ¿Sería igual el caso de un niño que cree la historia que le contó un adulto sobre su viaje a la luna? ¿Qué respuesta podríamos darle? (§106-108) Imagina también el caso de un hombre que ha crecido bajo la enseñanza de que la tierra empezó a existir hace cincuenta años. ¿Qué sería enseñarle la verdad, o darle a conocer lo que nosotros conocemos? (§262) O también un rey que ha sido educado en la creencia de que el mundo comenzó con él. ¿Qué conllevaría darle a conocer el mundo como nosotros lo conocemos? (§92)

Acerca de todos estos escenarios Anscombe dice:

no deberíamos de considerar las esforzadas investigaciones de *Sobre la*

¹⁶² WITTGENSTEIN, *Sobre la Certeza*, §264-266.

Certeza como todas diciendo la misma cosa. Las dudas sobre si esto es un árbol o si su nombre era L. W. o si el mundo ha existido por un largo tiempo o si la tetera se calentará en el fuego o si él nunca ha estado en la luna no son todas ellas sometidas al mismo tratamiento. No todas estas cosas, por ejemplo, son parte de una 'imagen del mundo'¹⁶³.

Toda esta variedad de escenarios en los que Wittgenstein se pregunta en qué consiste 'dudar' o qué sería 'conocer' viene a ser una ocasión para poner en práctica su consigna: "te mostraré las diferencias". En algunos de estos casos atender la duda tiene que ver con qué justificación puede ser ofrecida, en otros con qué réplica puede ser adecuada, en algunos las dificultades se hallan en el *sistema de conocimiento* de los interlocutores, y en otros lo que entra en juego es la diferencia de *imágenes del mundo*.

El caso específico en el que el conflicto es causado por una diferencia de imágenes del mundo o de sistema de conocimiento, para Anscombe, ejemplifica un conflicto de principios real donde el desacuerdo no consiste en los datos o en el uso de las palabras, sino en el trasfondo que sirve como justificación para la certeza en las evidencias¹⁶⁴. Este tipo de conflicto será el foco su respuesta a la cuestión sobre si el conocimiento depende completamente del acuerdo en el lenguaje o del juego de lenguaje de un contexto. La relación entre imagen del mundo como fundamento de la certeza, el juego de lenguaje y la justificación del conocimiento son los tres elementos que interactúan en esta respuesta.

Lo que Wittgenstein llama 'imagen del mundo' ('*Weltbild*') como distinto de '*Weltanschauung*') sirve como el «trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso»¹⁶⁵. Este trasfondo está compuesto

¹⁶³ ANSCOMBE, "Parmenides to Wittgenstein", 130: «we should not regard the struggling investigations of *Sobre la Certeza* as all saying the same thing. Doubts whether this is a tree or whether his name was L. W. or whether the world has existed a long time or whether the kettle will heat on the fire or whether he had never been to the moon are themselves not subjected to the same treatment. Not all these things, for example, are part of a 'world-picture'».

¹⁶⁴ Cf. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 222: «there are disagreements, actual and hypothetical, where what is lacking is just this background agreement as to what count as reasons *pro* and *con*».

¹⁶⁵ WITTGENSTEIN, *Sobre la Certeza*, §94.

por proposiciones que están en un estado de fluctuación, y otras, sólidas, que sirven como cauce para las primeras. Wittgenstein lo describe así:

Las proposiciones que describen esta imagen del mundo podrían pertenecer a una suerte de mitología. Su función es semejante a la de las reglas del juego, y el juego también puede aprenderse de un modo puramente práctico, sin necesidad de reglas explícitas. Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican. La mitología puede convertirse de nuevo en algo fluido, el lecho del río de los pensamientos puede desplazarse. Pero distingo entre la agitación del agua en el lecho del río y el desplazamiento de este último, por mucho que no haya una distinción precisa entre una cosa y la otra. Pero si alguien dijera “De modo que también la lógica es una ciencia empírica”, se equivocaría. Por más que sea cierto que la misma proposición puede considerarse, a veces, como una proposición que ha de ser controlada por la experiencia y, otras veces, como una regla de control. Sí, el margen de aquel río es, en parte, de roca que no está sometida a ninguna alteración o que está sólo sometida a cambios imperceptibles, y en parte, de arena que la corriente del agua arrastra y deposita en puntos diversos¹⁶⁶.

A lo largo de *Sobre la Certeza*, uno de los temas principales es el carácter infundado de esta imagen del mundo, Anscombe explica: «Encontrar fundamentos, poner a prueba, demostrar, razonar, confirmar, verificar son todos procesos que ocurren *dentro*, diríamos, de una u otra práctica lingüística viva de las que te-

¹⁶⁶ Ibid., §95-99.

nemos»¹⁶⁷. Que conocemos el significado de ciertas palabras, que otras tengo que consultarlas en el diccionario, que esto es lo que consultar un diccionario implica, este son el tipo de cosas que son, continúa Anscombe:

supuestos, creencias, que son la 'fundación inmóvil' de nuestros modos de proceder. [...] estos son una fundación que no queda trastocada por ninguno de estos procedimientos. No puedo dudar o cuestionar nada a no ser que haya algunas cosas de las que no dudo o cuestiono¹⁶⁸.

La anterior descripción de proposiciones en fluctuación orientadas por otras sólidas que sirven como el cauce un río aquí es útil. Los procesos dentro de nuestra actividad fluyen teniendo como trasfondo una serie de proposiciones que no son alteradas por esta actividad.

Lo que Anscombe quiere aclarar es si en la perspectiva de Wittgenstein hay algún elemento externo relacionado con la composición de la imagen del mundo a través del tiempo o si este trasfondo de nuestras certezas es el derivado de arbitrarios acuerdos en el lenguaje. Cuando hay un desacuerdo entre imágenes del mundo, Wittgenstein parece rechazar la idea de que uno de ellos esté en lo correcto y el otro equivocado. La imagen del mundo forma parte del fundamento del sistema de conocimiento y parece que es cuestionable el derecho de juzgar como error desde mi sistema, algo que es tenido como conocimiento en otro¹⁶⁹. Wittgenstein describe esta situación como una en la que:

lo que se enfrenta realmente son dos principios irreconciliables, sus par-

¹⁶⁷ ANSCOMBE, "Parmenides to Wittgenstein", 130: «Finding grounds, testing, proving, reasoning, confirming, verifying are all processes that go on *within*, say, one or another living linguistic practice which we have».

¹⁶⁸ *Ibíd.*: «There are assumptions, beliefs, that are the 'immovable foundation' of these proceedings. [...] they are a foundation which is not moved by any of these proceedings. I cannot doubt or question anything unless there are some things I do not doubt or question».

¹⁶⁹ *Cf. ibíd.*, 131-132: «it may seem that if ever world-pictures are incompatible, Wittgenstein rejects the idea of one of them's being right, the other wrong. A world-picture partly lies behind a knowledge system. One knowledge system may be far richer than another, just as it may be connected with far greater capacities of travel, for example. But when, speaking with *this* knowledge system behind one, one calls something an error which *counts as knowledge* in another system, the question arises: has one the right to do that? Or has one to be 'moving within the system' to call anything error?»

tidarios se declaran mutuamente locos y herejes. He dicho que “combatiría” al otro — pero, ¿no le daría *razones*? Sin duda; pero, ¿hasta dónde llegaríamos? Más allá de las razones, esta la *persuasión*. (Piensa en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los indígenas.)¹⁷⁰

Aquí Elizabeth centra su atención en el conflicto de principios. Es decir, no está preocupada de hablar sobre relativismo cultural, sino de la situación en que dos principios se encuentran y ocurre un desacuerdo real¹⁷¹. La respuesta de Wittgenstein: “Al final de las razones está la persuasión”, hace que Anscombe se cuestione: «Sería inútil decir aquí: Pero ¿acaso la persuasión no será correcta o incorrecta, un desastre o una iluminación intelectual?»¹⁷² De qué nos sirve decir que al final de las razones está la persuasión. ¿Estamos aquí ante otro caso como el de las reglas que no pueden decirnos como ir? Sobre esa especie de duda metódica quedó establecido que el conflicto entre regla y aplicación no era real, sino imaginado por el filósofo. En este caso el conflicto no es vacío. Wittgenstein pone otro ejemplo:

“Me lo ha dicho hoy: — sobre eso no puedo equivocarme.” — Pero ¿y si se mostrara que es falso?! — No deberíamos distinguir entre las diferentes maneras en que una cosa puede “resultar ser falsa”? — Pues, ¿cómo puede *mostrarse* que mi enunciado era falso? En este caso, una evidencia se enfrenta a otra, y debe *decidirse* cuál ha de ceder¹⁷³.

Tenemos entonces estos dos escenarios en donde un conflicto real ocurre; en uno la resolución culmina en persuasión y en el otro en decisión. Elizabeth comenta «Entonces ¿acaso no es como si Wittgenstein estuviera diciendo: no hay correcto o incorrecto — solo el conflicto, la persuasión o la decisión?»¹⁷⁴

¹⁷⁰ WITTGENSTEIN, *Sobre la Certeza*, §611-612.

¹⁷¹ Cf. ANSCOMBE, “Parmenides to Wittgenstein”, 131: «So what is in question here is not: cultural relativism. For the assumption is of “two principles which really meet and can’t be reconciled” and “each man declares the other a fool and a heretic” (Cert., §611). That is to say, we have a “disagreement in the language they use” — but it really is a disagreement».

¹⁷² *Ibid.*: «Is it futile to say here: But won’t the persuasion be right or wrong, an intellectual disaster or intellectual enlightenment?»

¹⁷³ WITTGENSTEIN, *Sobre la Certeza*, §641.

¹⁷⁴ ANSCOMBE, “Parmenides to Wittgenstein”: «And now isn’t it as if Wittgenstein were saying: there

¿Estas son las tres resoluciones posibles cuando dos principios irreconciliables se encuentran?

Wittgenstein continúa:

Es cierto que podemos imaginar un caso, y los hay, en el que después de “despertar” ya no tengamos duda alguna sobre lo que era ilusorio y lo que era real. Pero un caso así, o su posibilidad, no desacredita el enunciado “No puedo equivocarme en esto”. Puesto que de lo contrario, ¿no se desacreditarían de la misma manera las aserciones? No puedo equivocarme en esto — pero un buen día, correcta o incorrectamente, podría creer que me doy cuenta de que no estaba capacitado para juzgar¹⁷⁵.

Podemos interpretar este pasaje desde la descripción antes vista de la imagen del mundo. El juego de lenguaje de la aseveración no queda desacreditado porque haya proposiciones de las que hayamos tenido el derecho de decir ‘no puedo estar equivocándome’ y de las cuales más tarde lleguemos a creer que no fuimos competentes en ese juicio¹⁷⁶.

Para Anscombe lo complejo aquí es que sea posible que esa creencia de no haber sido competentes al juzgar pueda ser justificada como correcta. En otras palabras, le parece que decir que podríamos llegar a pensar correctamente que no fuimos competentes al juzgar algo de lo que estuvimos en el derecho de afirmar que no podríamos estar equivocándonos suena como afirmar “no puedo estar equivocándome, pero puedo estar equivocado”. Si no fuera por la

isn't a right or wrong — but only the conflict, or persuasion, or decision?»

¹⁷⁵ WITTGENSTEIN, *Sobre la Certeza*, §643-645.

¹⁷⁶ Cf. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 223: «The ‘immovable foundations’ could be moved, e.g. by extreme experiences, or by the development of wholly new techniques (such as mathematical techniques). It is this fact which lies behind the possibility that, within some practice, I may be quite justified in saying ‘I can’t be making a mistake about this’, while at the same time admitting that given certain changes, I could come to deny the truth of what I am now saying (QLI 132; cf. *On Certainty*, paras. 643-5). Within the practice, I can’t see how *P* could be doubted without this disrupting the whole practice (e.g. maths, or ancient history); so I can say, ‘I can’t be mistaken that *P*’. But I can simultaneously admit the general possibility of experiences or developments that would radically alter the practice, and so alter what counted in it as bedrock, while leaving enough of it intact for ‘*P*’ still to count as making the same claim as before — a claim, however, that no longer enjoyed its status as ‘immovable’, but on the contrary counted as false».

distinción que Wittgenstein hace entre lo que es una equivocación y lo que puede ser otra cosa, tendríamos aquí una contradicción¹⁷⁷.

Si, dados ciertos cambios, llegáramos a estar en desacuerdo con nosotros mismos sobre algo que teníamos como fundamento cierto, entonces esa creencia original no sería propiamente una equivocación¹⁷⁸, sino 'otra cosa':

La 'otra cosa' sería: no ser competentes para juzgar. De primera impresión, esto no parece muy semejante al diagnóstico de algo tan radical como un conflicto entre imágenes del mundo, que es como Wittgenstein valora esto segundo cuando imagina casos de desacuerdo entre dos partidos; dado que al final, *ese tipo* de desacuerdo (dice él) solo puede resolverse, si del todo, por persuasión o conversión. [...] Este asunto no debería detenernos mucho, si embargo, pues como dice Anscombe, el punto decisivo de la cuestión se encuentra en el comentario que Wittgenstein hace a continuación¹⁷⁹.

En su observación siguiente Ludwig habla de "no puedo estar equivocándome" y de llegar a pensar que no fui competente para juzgar en esa ocasión como dos fenómenos que pueden seguirse uno del otro, y entonces dice: «Si

¹⁷⁷ Cf. ANSCOMBE, "Parmenides to Wittgenstein", 124: «It runs through Wittgenstein's thought that you haven't got a *mistake* just because you have as a complete utterance a string of words contrary to one in which some truth is expressed. I can be accused of *making a mistake* when I know what it is for a given proposition (say) to be true, and things aren't like that but I suppose that they are. (There is a corresponding condition for being right.) This means that I have to be actually operating the language. My proceedings with it have to belong in the system of thought that is in question. Otherwise such an utterance may be nothing at all; it may be 'superstition' (PI, I, §110) or 'a queer reaction' or a manifestation of some different 'picture of the world', or of a special form of belief which flies in the face of what would be understood to falsify it but for its peculiarity; it may be some strange secondary application of words; it may be a mere manifestation of ignorance like a child's. It may be madness. But in none of these cases is Wittgenstein willing to speak of a 'mistake'».

¹⁷⁸ Cf. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 223: «If (given certain changes) I were to disagree with my former self, and that disagreement had to do with a change in what I took to be bedrock or immovable, then it seems that by Wittgenstein's lights I shouldn't call my former assertion a *mistake*».

¹⁷⁹ Cf. *ibid.*: «The 'something else' would be: not being competent to judge. On the face of it, this doesn't look very like the diagnosis of anything as radical as a difference of world-picture, as Wittgenstein seems to regard the latter when imagining cases of disagreement between two parties; for in the end, *such* disagreement (he says) is only resolvable, if at all, by persuasion or conversion. [...] The matter need not detain us long, however, for as Anscombe says, the crux of the matter comes with Wittgenstein's next remark».

tal cosa sucediera siempre o muy a menudo alteraría completamente, por supuesto, el carácter del juego de lenguaje»¹⁸⁰. Y con esta observación, juzga Anscombe, Wittgenstein llega a una conclusión que no es idealista.

*Que conozcamos algo no está garantizado por el juego de lenguaje. Sino que el juego de lenguaje de la aseveración, que juega un papel tan importante para los seres humanos que se comunican en todo el proceso de conocer y tener certeza, depende para su carácter en un 'hecho general de la naturaleza'; es decir en que esa secuencia de fenómenos es rara.*¹⁸¹

O como diría Wittgenstein: «Cuando se sabe alguna cosa es siempre por gracia de la Naturaleza. [...] Lo que en realidad quiero decir es que un juego de lenguaje sólo es posible si se confía en algo...»¹⁸².

Con este argumento final Anscombe entiende que Wittgenstein evitó el idealismo lingüístico, alcanzando en su lugar 'realismo sin empirismo':

Para Wittgenstein, 'que conozcamos algo no está garantizado por el juego de lenguaje' (QLI 133) — pues hay tal cosa como un cambio radical de perspectiva, por más raro que sea, y la expresión natural de esto es 'estaba equivocado'. La posibilidad de un cambio radical de perspectiva es compatible con el hecho de que, en la ausencia de tal cambio, 'yo conozco' y 'tengo certeza' son formas justificables de expresión dentro del juego de lenguaje¹⁸³.

Estas afirmaciones sirven para culminar la investigación y esta discu-

¹⁸⁰ WITTGENSTEIN, *Sobre la Certeza*, §646.

¹⁸¹ ANSCOMBE, "Parmenides to Wittgenstein", 133: «*That one knows something is not guaranteed by the language-game.* [...] But the language-game of assertion, which for speaking humans is so important a part of the whole business of knowing and being certain, depends for its character on a 'general fact of nature'; namely that that sequence of phenomena is rare».

¹⁸² WITTGENSTEIN, *Sobre la Certeza*, §505; 509.

¹⁸³ TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 224: «For Wittgenstein, 'that one knows something is not guaranteed by the language-game' (QLI 133) — for there is such a thing as radical change of view, however rare, and the natural expression of this is 'I was wrong'. The possibility of radical change of view is compatible with the fact that, in the absence of such change, 'I know' and 'I am certain' are justifiable forms of expression within the language-game».

sión sobre la relación entre la realidad, el lenguaje y el pensamiento. Sin embargo, para terminar nuestra discusión sobre el artículo es preciso volver sobre algunos puntos relacionados con el lenguaje religioso. Algunos comentarios de Anscombe sirven para distinguir algunos elementos de su comprensión del las proposiciones religiosas y para descubrir algunos puntos donde la cuestión del lenguaje religioso interactúa con toda la discusión que hemos recorrido.

Elizabeth observa que:

La actitud de Wittgenstein hacia el todo de la religión la asimilaba en cierto modo a los misterios: por consiguiente detestaba la teología natural. Pero de nuevo, qué parte de esto era filosófico (y por tanto algo que, si correcto, otros han de ver) y qué parte era personal, es difícil decir¹⁸⁴.

En *Sobre la Certeza* hace referencia a distintas ideas y creencias religiosas, específicamente, por ejemplo:

Sí, creo que todos tenemos dos progenitores humanos; sin embargo, los católicos creen que Jesús sólo tuvo una madre humana. [...] Los católicos también creen que una oblea, en circunstancias determinadas, cambia completamente de naturaleza y, al mismo tiempo, que toda la evidencia prueba lo contrario. Por lo tanto, si Moore dijera: "Sé que esto es vino y no sangre", los católicos lo contradirían¹⁸⁵.

Anscombe cuenta también otro ejemplo:

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

¹⁸⁴ ANSCOMBE, "Parmenides to Wittgenstein", 123: «Wittgenstein's attitude to the whole of religion in a way assimilated it to the mysteries: thus he detested natural theology. But again, what part of this was philosophical (and therefore something which, if right, others ought to see) and what personal, it is difficult to say».

¹⁸⁵ WITTGENSTEIN, *Sobre la Certeza*, §239.

el segundo intransitivo (*movet, non movetur*)¹⁸⁶.

En ambos casos Ludwig ve proposiciones que trata como misterios, sin hacer distinción entre argumentaciones de teología natural o creencias en misterios como la Eucaristía. Su actitud ante los misterios no era contraria, sino que, por ejemplo, en el caso del argumento de Agustín: «Él deseaba tomar la contradicción como seriamente intencional y al mismo tiempo quería tratarla con respeto»¹⁸⁷.

Anscombe atribuye todo esto a el desagrado de Wittgenstein de describir la religión como racional:

Esto estaba conectado con su desagrado de la racionalidad o potencial racionalidad de la religión. Describía esto con un símil característico: hay algo todo escarpado e irregular, y algunas personas tienen el deseo de encerrarlo en una esfera lisa: mirando dentro de ella se pueden ver las espinas e irregularidades, pero una superficie lisa ha sido construida sobre estas. Él prefería que se dejara escarpado. No se como distribuir esto entre observación filosófica por una parte y reacción personal por otra¹⁸⁸.

Adicionalmente, dentro del sistema de pensamiento de Ludwig, no es posible justificar el tipo de proposiciones que la teología natural emplea: «En la teología natural hay un intento de razonamiento desde los objetos del mundo a algo fuera del mundo. Wittgenstein ciertamente trabajó y pensó en una tradición para la

¹⁸⁶ ANSCOMBE, "Parmenides to Wittgenstein", 122: «At the Moral Science Club he once quoted a passage from St Augustine about God which with the characteristic rhetoric of St Augustine sounded contradictory, Wittgenstein even took "he moves without moving" as a contradiction in intent, and was impatient being told that that at least was not so, the first "moves" being transitive and the second intransitive (*movet, non movetur*)».

¹⁸⁷ *Ibíd.*: «He wished to take the contradiction as seriously intended and at the same time to treat it with respect».

¹⁸⁸ *Ibíd.*: «This was connected with his dislike of rationality or would-be rationality in religion. He would describe this with a characteristic simile: there is something all jagged and irregular, and some people have a desire to encase it in a smooth ball: looking within you see the jagged edges and spikes, but a smooth surface has been constructed. He preferred it left jagged. I don't know how to distribute this between philosophical observation on the one hand and personal reaction on the other.»

cual esto era imposible»¹⁸⁹.

Anscombe claramente no comparte estas opiniones de Wittgenstein. Tras afirmar que para Ludwig 'pensar' significa "actuar según las reglas de razonamiento correcto" se pregunta: «Si esto es así, entonces ¿qué diría Wittgenstein sobre el pensamiento 'ilógico'? ¿Como diría yo, que no es pensar?»¹⁹⁰ Y continúa:

En la fe católica, ciertas creencias (como la Trinidad, la Encarnación, la Eucaristía) son llamadas "misterios"; esto significa en el mejor de los casos que ni es posible demostrarlas ni tampoco es posible mostrar de una vez por todas que no son contradictorias y absurdas. Por otra parte la contradicción y lo absurdo no son abrazados; "Esto puede ser refutado, pero aún así lo creo" no es para nada una actitud de fe. Entonces las ostensibles demostraciones de absurdidad son asumidas como rebatibles, cada una en su turno¹⁹¹.

Esta distinción entre no pensar y el misterio es característica de Elizabeth que en diversas ocasiones propone que la capacidad de argumentar está en servicio de disipar los ataques que pretendan demostrar como definitivamente absurdas las proposiciones que expresan misterios. La actitud que acompaña esta perspectiva, estar dispuestos a atender cada crítica, era una que compartía con Ludwig: «Ahora, este proceso Wittgenstein mismo lo describió en una ocasión: "Puedes mantener a raya *cada* ataque según venga" (Conversación personal)»¹⁹².

¹⁸⁹ Ibid., 123: «In natural theology there is attempted reasoning from the objects of the world to something outside the world. Wittgenstein certainly worked and thought in a tradition for which this was impossible».

¹⁹⁰ Ibid., 122: «If so, then what will Wittgenstein say about 'illogical' thinking? As I would, that it isn't thinking?»

¹⁹¹ Ibid.: «In the Catholic faith, certain beliefs (such as the Trinity, the Incarnation, the Eucharist) are called "mysteries"; this means at the very least that it is neither possible to demonstrate them nor possible to show once for all that they are not contradictory and absurd. On the other hand contradiction and absurdity is not embraced; "This can be disproved, but I still believe it" is not an attitude of faith at all. So ostensible proofs of absurdity are assumed to be rebuttable, each one in turn».

¹⁹² Ibid.: «Now this process Wittgenstein himself once described: "You can ward off *each* attack as it comes" (Personal Conversation)».

Elizabeth mantiene en sus distintos artículos esa distinción entre el sin-sentido o los meros pensamientos ilógicos y lo que puede ser valorado como un misterio. Reconoce su naturaleza extraordinaria: «los misterios religiosos no son una teoría, el producto del razonamiento; su fuente es totalmente otra»¹⁹³, y sin embargo afirmarlos no va en contra de considerar, como ella lo hace, que hay razonabilidad en la fe: «la actitud de uno que hace esto, o que desea que eso se haga, no es la de una disposición a profesar la contradicción. Al contrario»¹⁹⁴.

1.7. What is it to believe someone? (1979)

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

Delaney promete que los ocho ensayos originales que ha agrupado [...] contribuyen a la discusión en curso en la filosofía de la religión básicamente de dos maneras: demuestran que la cuestión acerca de la racionalidad del creer religioso es “tanto sobre racionalidad como sobre religión,” y muestran por qué las personas que proponen esta pregunta deben examinar la religión “concretamente como una práctica humana más que abstractamente como un sistema de proposiciones”¹⁹⁵.

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

¹⁹³ *Ibid.*, 122-123: «religious mysteries are not a theory, the product of reasoning; their source is quite other».

¹⁹⁴ *Ibid.*, 122: «the attitude of one who does that, or wishes that that should be done, is not that of willingness to profess contradiction. On the contrary».

¹⁹⁵ R. MASSON, *Rationality and Religious Belief*. Edited by C. F. Delaney. Notre Dame, en: *Horizons* 8.2 (1981), 440-441, 440: «Delaney promises that the eight original essays he has collected [...] contribute to the ongoing discussion in the philosophy of religion in basically two ways: they demonstrate that the question about the rationality of religious belief is “as much about rationality as about religion,” and they show why people raising this question ought to examine religion “concretely as a human practice rather than abstractly as a system of propositions”».

las preguntas que tienen que ver con la fe divina»¹⁹⁶.

Anscombe comienza su análisis con una sugerencia algo extraña. Propone un escenario construido según un patrón argumento¹⁹⁷ que tiene la peculiaridad de que la conjunción de sus premisas no es suficiente para justificar la creencia expresada en la conclusión y, por tanto, no puede ser valorada como conocimiento o juicio razonable si no se tiene en cuenta otro fundamento externo. Dicho de otra manera, el escenario es una ilustración de un caso en el que la creencia depositada en lo que alguien dice no tiene como fundamento la combinación de las premisas, sino un elemento o circunstancia externa. En la escena cada premisa aparece atribuida a una persona distinta y la conclusión a un cuarto personaje, el pequeño relato aparece como sigue:

Había tres hombres, A, B y C, hablando en cierta aldea. A dijo: “Si ese árbol cae, interrumpirá el paso por el camino durante mucho tiempo.” “No será así si hay una máquina para remover árboles funcionando”, dijo B. C destacó: “*Habr*á una, si el árbol no cae.” El famoso sofista Eutidemo, un extraño en el lugar, estaba escuchando. Inmediatamente dijo: “Les creo a todos. Así que infiero que el árbol caerá e interrumpirá el paso por el camino.”¹⁹⁸

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

¹⁹⁶ GEACH y GORMALLY, *Faith in a Hard Ground*, xvii: «This problem, of what it is to believe *someone*, which we do all the time, is obviously one which is interesting independently of questions having to do with divine faith».

¹⁹⁷ El patrón de argumento al que aquí se refiere es estudiado con más detalle por Anscombe en G. E. M. ANSCOMBE, *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, Imprint Academic, 1991), 299-312.

¹⁹⁸ ID. “What Is It to Believe Someone?”, 1: «There were three men, A, B and C, talking in a certain village. A said “If that tree falls down, it’ll block the road for a long time.” “That’s not so if there’s a tree-clearing machine working”, said B. C remarked “There *will* be one, if the tree doesn’t fall down.” The famous sophist Euthydemus, a stranger in the place, was listening. He immediately said “I believe you all. So I infer that the tree will fall and the road will be blocked.”».

crea a todos y juzgue esa conclusión?

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

Elizabeth desarrollará su ensayo como una investigación sobre la expresión “creer a x que p ”. Antes de la investigación propone dos nociones a modo de preámbulo. En primer lugar plantea: «Si las palabras siempre guardaran sus antiguos valores, podría haber llamado mi tema ‘Fe’. Este corto término ha sido usado en el pasado justo con este significado, el de creer a alguien»¹⁹⁹. Con esto Anscombe no pretende simplemente rescatar esta antigua acepción del término, sino que al hacer referencia a este modo de hablar establece varias conexiones entre lo que la fe implica y lo que es creer a alguien o el uso de la expresión ‘creer’ con un objeto personal. Trata la expresión como ‘fe humana’. Esto también tiene como consecuencia que tanto el análisis de la ‘fe divina’ se ve enriquecido por la comprensión sobre lo que significa creer a alguien, como que el análisis de lo que significa creer a alguien se beneficia del uso que hacemos de la expresión ‘fe’. En este punto Elizabeth insiste. La discusión sobre la fe divina pierde mucho cuando se abandona esta acepción del término como creer a Dios. «En esta época», dice, «se usa para decir básicamente lo mismo que ‘religión’ o posiblemente ‘creencia religiosa’. Así creer en Dios se llamaría ahora generalmente ‘fe’ — creer en Dios del todo, no creer que Dios nos ayuda por ejemplo»²⁰⁰. La consecuencia es que se ha perdido cierta riqueza: «Esto es una gran lástima. Ha tenido un efecto desagradable en el pensamiento sobre la religión. La asombrosa idea de que existe tal cosa como *creer a Dios* se ha

¹⁹⁹ Ibid.: «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».

²⁰⁰ Ibid.: «Nowadays it is used to mean much the same thing as ‘religion’ or possibly ‘religious belief’. Thus belief in God would now generally be called ‘faith’ — belief in God at all, not belief that God will help one for example».

perdido de vista»²⁰¹.

Otra consecuencia de esta relación de nociones está en la distinción que permite hacer respecto de “creer que *N* existe”. Esta creencia con Dios como objeto no podría ser llamada ‘fe divina’. Si se entiende fe como “creer a *x* que *p*” esto puede ser visto claramente, sería extraño decir que creemos a *N* que *N* existe. Creer en la existencia de alguien y creerle sobre algo que me comunica son dos modos distintos de creer. La creencia en la existencia de alguien que se comunica tiene que ver con aceptar la comunicación como aquello que pretende ser: una comunicación de *N*. La creencia en lo comunicado sería entonces creer a *N* que *p*.

La segunda idea que se presenta en el preámbulo tiene que ver con la pregunta “¿Cómo accedemos a una idea del mundo más allá de nuestra experiencia personal?” Hume diría que el puente que permite nuestro contacto con la realidad más allá de nuestra experiencia es la relación causa-y-efecto.²⁰² 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.²⁰³ 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.²⁰⁴

Anscombe tacha de absurda esta visión del rol del testimonio en el conocimiento humano y le parece que «el misterio es cómo Hume la pudo haber llegado a sostener»²⁰⁵. Entonces explica:

²⁰¹ Ibid.: «This is a great pity. It has had a disgusting effect on thought about religion. The astounding idea that there should be such a thing as *believing God* has been lost sight of».

²⁰² Cf. ibid., 3: «Hume thought that the idea of cause-and-effect was the bridge enabling us to reach any idea of a world beyond personal experience».

²⁰³ Cf. Id. “Parmenides to Wittgenstein”, 87: «For Hume, the relation of cause and effect is the only bridge by which to reach belief in matters beyond our present impressions or memories».

²⁰⁴ Cf. Id. “What Is It to Believe Someone?”, 3:« We believe in a cause, he thought, because we perceive the effect and cause and effect have been found to always go together. Similarly we believe in the truth of testimony because we perceive the testimony and we have (well! often have) found testimony and truth to go together!»

²⁰⁵ Cf. ibid.: «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 su estructura al creer en causas y efectos. Tampoco lo que el testimonio nos da es una parte completamente desprendible, como el borde de grasa en un pedazo de filete. Es más bien como las manchas y rayas de grasa que están distribuidas a través de la buena carne; aunque hay nudos de pura grasa también²⁰⁶

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

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

«Si me dijeras 'Napoleón perdió la batalla de Waterloo' y te digo 'te creo' sería una broma»²⁰⁷. De primera impresión "creer a x que p " parece que significa simplemente creer lo que alguien me dice, o creer que lo que me dice es verdadero. Sin embargo esto no es suficiente. Puede ser que ya crea lo que alguien me venga a decir. Puede ser que la comunicación suscite que forme mi propio juicio acerca de la verdad comunicada, pero aquí no podría decir que

²⁰⁶ 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».

²⁰⁷ Ibíd., 4: «If you tell me 'Napoleon lost the battle of Waterloo' and I say 'I believe you' that is a joke».

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 este responda ‘Porque el doctor me lo dijo’ [...] ‘no me hice ninguna opinión propia — yo solo creí al doctor’»²⁰⁸. Este puede ser un ejemplo de contar con x para la verdad de p . Esto, sin embargo, tampoco parece ser suficiente. Puedo imaginar el caso en el que esté convencido de que alguien a la vez cree lo opuesto a la verdad de p y quiera mentirme. Según este cálculo podría decir que creo en lo que ha dicho por el hecho de que me lo ha dicho, pero no estaría diciendo que le creo a él.

¿Qué se puede decir del “les creo a todos” de Eutidemo en la cuestión preliminar? Anscombe juzga que la exclamación no expresa simplemente una opinión apresurada o excesiva credulidad, sino más bien suena a locura²⁰⁹. 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»²¹⁰. Creer a N sin saber si N cree lo que dice le suena a Elizabeth como una locura.

En este punto Anscombe fija su atención en las otras creencias involucradas en el ‘creer a x que p ’. Para esto trae nuestra atención sobre el hecho de que con frecuencia lo que tenemos ante nosotros es la comunicación y no al que habla, como cuando leemos un libro. Si se tiene esto en cuenta también, es

²⁰⁸ Ibid.: «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’».

²⁰⁹ Cf. ibid., 5: «*insane* is just what Euthydemus’ remark is and sounds — it is not, for example, like the expression of a somewhat rash opinion, or of excessive credulity».

²¹⁰ Ibid.: «To believe N one must believe that N himself believes what he is saying».

posible ver mejor cómo 'creer a x que p' conlleva otras creencias. Estas son presuposiciones relacionadas con la comunicación y en circunstancias ordinarias no tienen por qué ser dudosas, pero están implicadas en el llegar a plantearse si creer o no ante una comunicación recibida.

En primer lugar, si se cree a alguien, tiene que ser el caso que se cree que una comunicación es de alguien²¹¹. Esta presuposición no parece tan problemática si se piensa en las ocasiones en las que creemos a alguien que es percibido. Aquí resulta útil la consideración de los casos en los que recibimos la comunicación sin que esté presente el que habla²¹². Al respecto, podríamos imaginar una situación problemática. Supongamos que alguien recibe una carta en la que el autor no es el comunicador ostensible o aparente, es decir, quien firma la carta no es quien la ha escrito. ¿Se puede decir que el que recibe la carta cree o des cree al autor o al comunicador ostensible? Creer al autor, afirma Anscombe, conlleva un tipo de juicio y especulación que no son mediaciones ordinarias en el creer a alguien²¹³. 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.

Acerca de la posibilidad de decir que se cree al comunicador ostensible Anscombe distingue entre un comunicador ostensible que exista o no. Ante una comunicación que viene de parte de un comunicador aparente que no existe, alguien puede responder diciendo que cree o des cree al comunicador aparente, pero la decisión de decir esto —dice Anscombe— «es una decisión de dar a estos verbos un uso 'intencional', como el verbo 'ir tras'»²¹⁴. Esto lo ilustra

²¹¹ Cf. *ibíd.*, 6: «further beliefs that are involved in believing someone. First of all, it must be the case that you believe that something is a communication from him (or 'from someone')».

²¹² Cf. *ibíd.*, 5: «often all we have is the communication without the speaker».

²¹³ Cf. *ibíd.*, 7: «This case, where there is intervening judgement and speculation, should alert us to the fact that in the most ordinary cases of believing someone there is no such mediation».

²¹⁴ *Ibíd.*: «is a decision to give those verbs an 'intentional' use like the verb 'to look for'». Anscombe propone que un verbo es usado intencionalmente cuando tiene como objeto directo un 'objeto intencional' ('objeto' no en el sentido material, sino de finalidad) en: G. E. M. ANSCOMBE, *The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature*, en: (CP 2; Basil Blackwell, Oxford 1965), 3-20, 9, lo describe como sigue: «We must ask: does any phrase that gives the direct object of an intentional verb in a sentence necessarily give an intentional object? No. Consider: "These people worship Ombola;

añadiendo:

Y así uno podría hablar de alguien en cuanto que cree al dios (Apolo, digamos), cuando consultó el oráculo del dios — sin que por esto uno estuviera implicando que uno mismo cree en la existencia del dios. Todo lo que queremos es que necesitamos saber lo que se denomina que el dios le diga algo²¹⁵.

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

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

Estas consideraciones llevan a Anscombe a distinguir entre el que habla en una comunicación y el productor inmediato de la comunicación. Este puede ser cualquiera que pase hacia adelante alguna comunicación, un maestro o mensajero, o un interprete o traductor; este es «el productor inmediato de aquello que se entiende, o incluye una reclamación interna de ser entendido como una comunicación de *NN*»²¹⁶. Si digo que creo a un intérprete estoy afirman-

that is to say, they worship a mere hunk of wood.” (cf. “They worship sticks and stones.”) Or “They worship the sun, that is, they worship what is nothing but a great mass of frightfully hot stuff.” The worshippers themselves will not acknowledge the descriptions. Their idol is for them a divinized piece of wood, one that is somehow also a god; and similarly for the sun. An intentional object is given by a word or a phrase which gives a *description under which*».

²¹⁵ ID. “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».

²¹⁶ Ibid., 8: «we can speak of the immediate producer of what is taken, or makes an internal claim to be taken, as a communication from *NN*».

do que creo lo que ha dicho su principal, y mi contar con el intérprete consiste en la creencia de que ha reproducido lo que aquel ha dicho. En este sentido al intérprete no le falta rectitud si dice algo que no es verdadero pero no ha representado falsamente lo que ha dicho su principal. Por el contrario, al maestro sí le faltaría rectitud si lo que dice no es verdadero. Cuando se cree al maestro, aún en el caso que no sea de ninguna manera autoridad original de lo que comunica, se le cree a él sobre lo que transmite. Para Anscombe no es necesario que cuando se cree a alguien se le trate como una autoridad original²¹⁷. 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 original²¹⁸. Conoce esto porque lo ha escuchado, incluso si ha visto los diseños. Aún cuando los hubiera descubierto él mismo, tendría que haber contado con alguna información recibida de que esos diseños que ve son de Leonardo. En este caso sí sería una autoridad original en notar que estos diseños que ha escuchado que son de Leonardo son de máquinas voladoras. Anscombe explica la distinción diciendo:

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

²¹⁷ Cf. *ibíd.*, 5: «To believe a person is not necessarily to treat him as an original authority».

²¹⁸ Cf. *ibíd.*, 6: «he may not be an original authority at all, as if he says that Leonardo made drawings of a flying machine. In this latter case he almost certainly knows it from having been told, *even* if he's seen the drawings».

recibido²¹⁹

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 ordinaria, no cuento esto como un caso de depender en información recibida²²⁰.

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

²¹⁹ Ibid., 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».

²²⁰ Ibid., 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».

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?"²²¹.

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

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

Supongamos que todas la presuposiciones están dadas. *A* está entonces en la situación —muy común— donde surge la pregunta sobre si creer o dudar (suspender el juicio ante) *NN*. Sin confusión por todas las preguntas que surgen por las presuposiciones, podemos ver que creer a alguien (en el caso particular) es confiar en él para la verdad —en el caso particular²²².

²²¹ Cf. *ibíd.*, 8: «So when someone says that he believes such-and-such because he believes *NN*, we may say 'We suspect a misunderstanding. What did you take as *NN*'s telling you that?'"»

²²² *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)

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

Anscombe termina con una cuestión que deja abierta. Tiene que ver con uno de los ejemplos relacionados con creer que la comunicación viene de alguien. Allí proponía imaginar el caso en el que estuviéramos convencidos de que alguien viene a decirnos lo que cree que es falso, pero a la vez sabemos que lo que cree es lo contrario a la verdad. Al decir lo que cree que es falso estaría afirmando la verdad. En ese caso, afirmaba Anscombe, podría decir que creo en lo que dice y además creo porque lo dice, pero no le creo a él. Se podría preguntar ¿cuál es la diferencia entre llegar a la creencia de p porque alguien que está en lo correcto y es veraz me lo ha dicho, y llegar a la misma creencia porque me lo ha dicho alguien que está equivocado y miente? Ambos casos parecen implicar un cálculo, en uno se calcula que está en lo correcto y es veraz y en el otro se calcula que está equivocado y miente. ¿Por qué estamos dispuestos a decir que creemos al que habla solo en el caso en que esté en lo correcto y sea veraz? ¿Acaso no llevan ambos casos a la misma creencia que p ?

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

2. La categoría de testimonio como objeto de estudio en el pensamiento de Anscombe

2.1. ¿Cuál es el valor epistemológico del testimonio?

Creer y Conocer, de Francisco Conesa, es una investigación sobre el valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica. En su estudio, Conesa sitúa

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».

a Anscombe entre los autores que «entienden la fe primordialmente como un saber por testimonio»²²³. El análisis que el autor ofrece como fundamento para este modo de entender la perspectiva de Anscombe se enfoca en dos puntos. El primero es que para Anscombe el significado de la palabra 'fe' es 'creer a Dios'. Conesa resume este punto refiriéndose a la discusión del artículo *Faith*:

«En la tradición donde el concepto tiene su origen, *fe* es una abreviación de *fe divina* y significa *creer a Dios*». Y ¿qué puede significar *creer a Dios*? Todos los casos de «creer a "x"» suponen que "x" habla. Que alguien tiene fe quiere decir que cree que algo es palabra de Dios: «fe es la creencia que él presta a esa palabra»²²⁴.

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

Creer en el testimonio es muy distinto de creer en causas y efectos. Este punto es desarrollado por la filósofa al estudiar el conocimiento histórico: «Creer en un relato histórico es absolutamente creer que ha habido una cadena de tradición de relatos y documentos que llega hasta el conocimiento contemporáneo; no es creer en los hechos históricos mediante una inferencia que vaya siguiendo cada nudo de esa cadena»²²⁵.

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

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

²²³ CONESA, *Creer y Conocer*, 84.

²²⁴ *ibíd.*, 87-88.

²²⁵ *Ibíd.*, 88.

conocimiento²²⁶.

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

2.1.1. La 'estructura' de creer en el testimonio

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

Mary destaca un aspecto interesante de esta anécdota: «La fe, [...] es creer a Dios, y esta historia muestra cuán pública ella creía que la voz de Dios puede ser, hablando como lo hace en la enseñanza de la Iglesia»²²⁷. Es difícil

²²⁶ Ibid..

²²⁷ GEACH y GORMALLY, *Faith in a Hard Ground*, xvi-xvii: «Faith, [...] is believing God, but this story shows how public she believed the voice of God could be, speaking as it has done in the teaching

entender bien el modo en que Elizabeth habla de la fe si no se tiene en cuenta esta creencia suya. Anscombe habla de Dios como uno que está involucrado en la actividad humana del lenguaje, tiene una ‘voz pública’. En términos generales, incluso, se puede decir que Anscombe entiende por ‘fe’, en sentido estricto, ‘creer a Dios’, y ‘fe humana’ es en cierto modo el uso análogo. La decisión tomada por Anscombe fue creer a Dios creyendo que Él habla en la enseñanza de la Iglesia. Mary Geach valora esta actitud en su reflexión de la anécdota y comenta que «hoy en día los filósofos aceptan mucho que ellos mismos no tienen la capacidad para conocer de primera mano, y esto no lo ven como una limitación de su libertad»²²⁸. Aceptamos creencias apoyados en la autoridad de peritos y, si están en lo correcto, esta aceptación no implica una limitación de nuestra libertad. Lo mismo se puede considerar respecto de la enseñanza de la Iglesia: «Proceder con el presupuesto de que esta enseñanza es verdadera es visto por algunos como una limitación a nuestra libertad, pero esto solo es el caso si la Iglesia no tiene la autoridad para enseñar que declara tener»²²⁹.

El nexa entre la discusión tratada en los artículos *What is it to believe someone?* y *Faith* es ese dato: ‘fe’ como la creencia depositada en lo que se nos comunica —apoyados, entre otras cosas, en la autoridad del que comunica— y estas creencias como componentes ‘no desprendibles’ de nuestro conocimiento de la realidad más allá de nuestra experiencia personal. Anscombe parte de la descripción de Hume: la justificación para que sea razonable creer el testimonio consiste en la inferencia que hacemos de que al testimonio se sigue la verdad como se siguen los efectos de las causas. Tras expresar su desacuerdo, ella propone en cambio que hemos de reconocer al testimonio como un medio que nos da acceso a una visión más amplia del mundo del mismo modo, o incluso en mayor grado que la relación causa y efecto. A esto añade que “creerlo es muy

of the Church».

²²⁸ *Ibid.*, xvii: «philosophers nowadays accept on authority much that they do not themselves have the expertise to know firsthand, and they do not see it as a limitation on their freedom».

²²⁹ *Ibid.*, xvi-xvii: «To proceed on the assumption that this teaching is true is seen by some as a limitation on one’s freedom, but this is only the case if the Church does not have the teaching authority she claims to have».

distinto en estructura que la creencia en causas y efectos”. Este comentario sugiere la pregunta: ¿en qué consiste, desde su perspectiva, la ‘estructura’ de la creencia en el testimonio?

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

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

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

2.1.2. ¿Qué es creer a alguien?

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

Una de las primeras distinciones que Anscombe enfatiza en su investigación en *What is it to Believe Someone?* es acerca de los fundamentos de nuestra creencia al recibir un testimonio. Creer a alguien no consiste simplemente en creer lo que alguien me dice o tenerlo por verdadero. El pequeño relato que encabeza el ensayo le sirve para ilustrar esta distinción. El diálogo está construido según una conjunción de premisas que en otro artículo ella llama un ‘extraño patrón de argumento’²³⁰. La característica peculiar de este patrón es que es formalmente válido y sus premisas compatibles, pero las premisas dadas no sirven para fundamentar la creencia en la conclusión. El escenario que Anscombe usa como ejemplo culmina con la expresión de Eutidemo: “Les creo a todos. Así que infiero que el árbol caerá y el camino quedará obstruido”; entonces Elizabeth propone: “¿Qué equivocación tiene Eutidemo?”. La pregunta clave que nos está invitando a considerar ante la inferencia de Eutidemo es: “¿cuál es el fundamento real para creer la conclusión?”. Ella explica que:

La peculiaridad de este caso es que no parece haber ninguna dificultad para juzgar razonablemente cualquiera de las tres premisas como verdadera sin haber juzgado de antemano la conclusión o parte de ella como verdadera. La dificultad se encuentra al combinarlas como un conocimiento, o un juicio razonable, a no ser que parte de la conclusión sea parte del fundamento para aceptar la combinación. Lo que quiero

²³⁰ Cf. ANSCOMBE, “On a Queer Pattern of Argument”, 299: «The pattern to which my title refers is: 1° If *p*, then *q*. 2° If *r*, then not (if *p* then *q*). 3° If not *p* then *r*. ∴ *p* and *q*. We get ‘not *r*’ from the first two premises and then ‘*p*’ from ‘not *r*’ and the third; with the first one again this gives us the conclusion».

decir es: ¡el que podamos llegar a esta conclusión desde estas tres proposiciones es fundamento para dudar de la conjunción de ellas! Pero la razón no es que la conclusión misma sea falsa, ni mucho menos absurda. Es una proposición perfectamente posible, y es objetada solo como la conclusión de proposiciones perfectamente posibles, que son mutuamente compatibles y desde las que sí se sigue²³¹.

A esta característica Anscombe la llama 'retractabilidad esencial'. Con esto quiere decir que un juicio como el que la conclusión de este argumento expresa, aunque se sigue de la conjunción de sus premisas, es retractable por algún elemento o circunstancia externa que haga irrazonable deducir válidamente la conclusión desde la conjunción de estas premisas²³². ¿Cuál sería el elemento externo que sirve como fundamento para la validez de la creencia en una conclusión en el caso de creer a alguien? Anscombe responde "Para creer a *N* debemos creer que *N* mismo cree lo que dice". En el ejemplo de Elizabeth, la inferencia de Eutidemo expresa un juicio basado en la conjunción de las premisas, él podría decir: "es razonable juzgar que el árbol caerá e interrumpirá el paso pues esta conclusión se sigue de la conjunción de afirmaciones hechas por *A*, *B* y *C*"²³³. Ahora bien, al justificar esta inferencia diciendo "les creo a todos", suena como un loco, pues no ha juzgado si *A* cree lo que ha dicho después de

²³¹ Ibid., 301: «The peculiarity of our case is that there doesn't seem to be any difficulty about reasonably judging any of the three premises to be true without having already judged the conclusion or part of it to be true. The difficulty lies in combining them in knowledge, or in a reasonable judgement, unless part of the conclusion is part of the ground for accepting the combination. One wants to say: that you can get this conclusion out of these three propositions is ground for doubting the conjunction of them! But the reason is not that the conclusion is itself false, let alone absurd. It is a perfectly possible proposition, and is objected to only as a conclusion from perfectly possible propositions, which are mutually compatible and from which it does follow».

²³² Cf. ibid., 299: «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'. This will be the reason why, even though 'not *r*' follows from 'if *p* then *q* and if *r*, then not (if *p* then *q*)', still it may be highly unreasonable to deduce 'not *r*' from that conjunction».

²³³ Es pertinente recordar aquí que para Anscombe una inferencia válida como conclusión lógica tiene que ser juzgada dentro de la actividad humana: ID. "Parmenides to Wittgenstein", 121: «Valid inference, not logical truths, is the subject matter of logic; and a conclusion is justified, not by rules of logic but, in some cases by the truth of its premisses, in some by the steps taken in reaching it, such as making a supposition or drawing a diagram or constructing a table».

haber escuchado a *B* y *C*. Está afirmando un juicio que no puede quedar justificado por la conjunción de las premisas, aunque se sigue de esta, y que, según su propia expresión, solo puede tener como fundamento real la creencia de que los tres personajes creen lo que están diciendo. Al no tener en cuenta qué creen *A*, *B* y *C*, su inferencia queda sin fundamento válido.

La manera en que Anscombe establece esta distinción parece extraña, sin embargo es útil, puesto que sirve para describir con mayor claridad la disposición que alguien tiene cuando cree un testimonio. Elizabeth añade que hay un gran número de juicios que siguen este tipo de patrón²³⁴, incluso, su peculiar carácter no solo se encuentra relacionado con la dinámica de creer a alguien en el sentido de ‘fe humana’, sino que también se le puede encontrar en el ‘creer a Dios’²³⁵.

Otros ejemplos que Elizabeth usa para insistir en que al creer a alguien, la disposición que la palabra ‘creer’ expresa es la intención de tener por verdadero que “*N* cree lo que me dice” son: ‘creer’ con un objeto personal no puede ser reflexivo, es decir, podemos ‘decirnos algo’ a nosotros mismos, pero no podemos decir que ‘nos creemos a nosotros mismos’ sobre algo; también sugiere que decir a alguien “te creo” cuando la información es algo de conocimiento común (p. ej. Napoleón perdió la batalla de *Waterloo*), la declaración suena a chiste; también sonaría a chiste decir que creo a alguien en el caso de que crea

²³⁴ Cf. ID. “On a Queer Pattern of Argument”, 302: «There are large numbers of hypothetical judgements that are like this. It is an interesting and important observation that there is a whole class of judgements such that when we make them we are not implicitly dismissing as false everything that would falsify them. In contrast, when I make a categorical statement with appropriate confidence, it is very often the case that I can straightway rule out as false what would falsify it—just because I know that *it* is true».

²³⁵ Otro de los ejemplos de argumento que siguen el patrón que Anscombe discute en el artículo *On a Queer Pattern of Argument* es un razonamiento hipotético de Isaac al conocer que él era el sacrificio a ser ofrecido por Abrahám, el argumento, dice: Cf. *ibíd.*, 309: «might be produced by a less evasive and tortuous Johannes de Silentio picturing Isaac in the interval in which he has realised that *he* is the intended sacrifice, and before Abraham’s hand is stayed. Isaac reasons: 1''' If God has promised my father that he will be the father of a great nation through me, then my father will be. 2''' If my father kills me, it's not true that if God has promised him he will be the father of a great nation through me, then he will be. (*Therefore he is not going to kill me.*) 3''' If God has not promised my father that he will be the father of a great nation through me, my father is going to kill me. ∴ God has promised that to my father and it will be fulfilled. This argument differs from all the other in that in the first proposition the consequent necessarily follows from the antecedent».

lo que me diga, pero porque estoy convencido de que me miente y además está equivocado en lo que cree y por ese cálculo creo lo que me dice porque me lo ha dicho, pero no le creo fiable.

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

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

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

Dentro de la primera de estas tres creencias Anscombe destaca otros matices que ofrecen más elementos para describir el valor epistemológico del

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

Es distinta la situación peculiar del que se comunica como maestro. Este caso no es el mismo que cuando el productor inmediato de la comunicación es un interprete o mensajero. Creer lo que estos dicen implica creer a su principal, que es el que habla. El interprete no se equivoca si lo que dice no es verdad, siempre y cuando que comunique lo que su principal ha dicho. El maestro sí se equivoca cuando lo que dice no es verdad. Esto tiene que ver con que cuando sus alumnos creen lo que enseña le creen a él. Se tiene en cuenta su credibilidad como fundamento para creer lo que comunica, aún cuando no sea una autoridad original de lo que enseña, como ocurre en el caso del testigo. La autoridad que tiene la enseñanza del maestro recae sobre el sistema de enseñanza y la tradición de conocimiento del que forma parte²³⁶.

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

²³⁶ Cf. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 214: «we all believe, things taught — not because we have established the reliability of the teacher, but because of the set-up of teaching and learning».

está en lo correcto y es veraz en su intención?, ¿cuál es la diferencia entre los dos casos, dado que ambos culminan en la creencia que *p* porque *NN* ha dicho que *p*?

Detrás de este cuestionamiento está toda la fuerza de las consideraciones del *Tractatus* sobre la verdad y la negación. Anscombe misma advierte en su análisis de la negación en el *Tractatus* que «el 'no', que es tan simple de emplear, es totalmente desconcertante cuando pensamos sobre él; ninguna teoría sobre el pensamiento o el juicio puede aspirar a ser adecuada si no ofrece una descripción de él»²³⁷. El objetivo de Anscombe es ofrecer una descripción adecuada sobre el juicio que se realiza al creer a alguien, y así no ha de causar extrañeza que se cuestione sobre nuestra disposición ante una creencia que adquirimos por un cálculo basado en la falsedad y la negación. Es decir, la discusión no está completa si no pensamos por qué no llamamos 'creer a alguien' cuando es el caso que podríamos decir "creo esto porque *NN* lo ha dicho y juzgo que lo que dice es falso y *NN* no es veraz".

Este asunto quedó sin respuesta en este artículo, sin embargo Elizabeth lo desarrolla en otros dos lugares: la ponencia presentada en la Universidad de Navarra en 1983 con el título *Truth* y otra lección ofrecida en *John Hopkins University* en 1987 titulada: *Truth, Sense and Assertion*. En la primera discusión Anscombe trabaja la pregunta "¿cuál es la primacía de la verdad sobre la falsedad?" y para su análisis indaga en las aportaciones de Wittgenstein y de San Anselmo, quienes considera 'hermanos intelectuales' en esta materia²³⁸. En la segunda reflexión Elizabeth incluye en este debate a los sofistas y sus ideas

²³⁷ ANSCOMBE, *Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 19: «'not', which is so simple to use, is utterly mystifying to think about; no theory of thought or judgment which does not give an account of it can hope to be adequate».

²³⁸ Cf. G. E. M. ANSCOMBE, *Truth: Anselm and Wittgenstein*, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic, Exeter 1983), 71-76, 73: «'p' and '¬p' are opposite in sense, but to them corresponds just one reality. What reality? Well, the fact, the *res enunciata* by the true one. This comes so close to saying that truth and falsehood are a sort of equal relations between sign and thing signified, and that one proposition—whichever of the two it is—signifies in the true way what the other signifies in the false way, that we wonder: what then is unequal about them? What is the primacy of truth? Wittgenstein is also *épris* with this, and he and Anselm are intellectual brothers on the subject».

sobre ‘pensar falsamente’²³⁹.

En Wittgenstein encontramos la cuestión planteada en el *Tractatus*. Se pregunta: dado que las proposiciones son capaces de significar tanto si son falsas como cuando son verdaderas y teniendo en cuenta que en ambos casos se refieren a una misma realidad, «¿Acaso no podríamos hacernos entender usando proposiciones falsas tal como hemos hecho hasta ahora por medio de las verdaderas, siempre y cuando sepamos que están significadas falsamente?»²⁴⁰. Su respuesta es:

¡No! Pues una proposición es verdadera, si aquello que enunciamos por medio de ella es de hecho; y si por “*p*” queremos decir $\sim p$, y las cosas son como queremos decir que son, entonces “*p*” es verdadero en nuestro nuevo modo de tomarlo y no falso²⁴¹.

Anscombe ve en esto el comienzo de una respuesta. Es útil distinguir entre la proposición y la ‘aserción’ o ‘enunciación’ de lo que la proposición significa. Al enunciar una proposición falsa para afirmar algo que es de hecho esta proposición es concebida como la enunciación o aseveración de una verdad. Esto es aceptable para Anscombe: «De este modo se supone que verdadero y falso *no* tienen ‘relaciones igualmente justificadas’ porque falso no podría reemplazar el rol de verdadero en la aserción y el pensar. Esto lo podemos aceptar»²⁴². Sin embargo, objeta que esto no termina de atender el problema:

Pero las mentiras son posibles. Con una mentira tenemos la intención de enunciar como siendo de hecho algo que no es de hecho. También es

²³⁹ G. E. M. ANSCOMBE, *Truth, Sense and Assertion*, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic, 1987), 264-273, 264: «[Protagoras] didn’t believe there was any such thing as false opinion — anything anyone thinks is true, it’s like perception, it’s how things appear to him».

²⁴⁰ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Dover Publications, New York 1999), §4.062: «Can we not make ourselves understood by means of false propositions as hitherto with true ones, so long as we know that they are meant to be false?»

²⁴¹ *Ibid.*: «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».

²⁴² ANSCOMBE, “Truth: Anselm and Wittgenstein”, 75: «Thus true and false are supposed *not* to be ‘equally justified relations’ because the false could not take over the role of the true in assertion and thought. This we can accept».

posible el error. Cuando nuestras aserciones están equivocadas, aquello que tenemos la intención de afirmar como siendo de hecho, nuevamente, no es de hecho. La imposibilidad general de intercambiar los roles de verdadero y falso no excluye ni las mentiras ni el error. Entonces, ¿acaso esta imposibilidad general contiene toda la sustancia de las ‘relaciones no igualmente justificadas’? Puede que otorgue a la verdad cierta primacía sobre la falsedad en la teoría del significado; pero, ¿por qué habría de ser motivo para considerarla una relación más *justificada*?²⁴³

Elizabeth considera lo que San Anselmo tiene que decir sobre el tema. La pregunta clave para esta discusión es: “¿Cuál es el fin de la afirmación?”. El cuestionamiento surge dentro del diálogo entre un discípulo y su maestro. El maestro ha preguntado: “¿Cuál te parece ser aquí la verdad?” y la respuesta del discípulo ha sido “No sé más que, cuando significa existir lo que existe realmente, está en ella la verdad y es verdadera”. Y es ante esta respuesta que el maestro dirige la atención hacia la finalidad de la afirmación. El argumento de Anselmo llevará a la conclusión de que la verdad del enunciado no es la *res enunciata* por una proposición verdadera, tampoco está en la significación, o en cualquier cosa perteneciente a la definición, sino que cuando una afirmación hace aquello para lo que es, la significación (*significatio*) está hecha rectamente y esta rectitud es lo que la verdad es²⁴⁴. El discípulo reacciona diciendo que ve

²⁴³ *Ibíd.*: «But lies are possible. With a lie one means to assert as being the case what is not the case. Also error is possible. When one's assertions are mistaken, what one means to assert as being the case is again not the case. The general impossibility of exchanging the roles of true and false does not exclude either lies or error. Does the general impossibility then contain the whole substance of the 'not equally justified relations'? It may give a primacy to truth over falsehood in theory of meaning; but why should that be called a more *justified* relation because of that?»

²⁴⁴ El fragmento del diálogo se desarrolla como sigue: SAN ANSELMO, *De la Verdad*, en: O. P. JULIÁN ALAMEDA (ed.), *Obras Completas de San Anselmo*, (BAC, Madrid 1952), 487-535, 495: «Maestro—¿Cuál es el fin de la afirmación? Discípulo—Expresar lo que es. M.—¿Debe, pues, hacerlo? D.—Ciertamente. M.—Por consiguiente, cuando expresa la existencia de lo que existe, expresa lo que debe. D.—Es evidente. M.—Y cuando expresa lo que debe, expresa con exactitud. D.—Así es. M.—Pero cuando expresa con rectitud, ¿su significación es exacta? D.—Sin duda ninguna. M.—Cuando expresa la existencia de lo que es, ¿la significación es recta? D.—Es una conclusión que se impone. M.—Igualmente, cuando significa la existencia de lo que existe, su significado es verdadero. D.—Ciertamente es a la vez verdadera y recta cuando expresa la existencia de lo que es. M.—¿Entonces es una misma y única cosa para ella el ser recta y verdadera, es decir, manifestar la existencia de lo

cómo la verdad es esta rectitud y entonces lanza —en palabras de Anscombe— «una bomba de pregunta»²⁴⁵ que consiste en: “Cuando una expresión significa que es algo que no es, ¿se puede decir que está significando lo que debe?”. La respuesta del maestro no deja de ser menos sorprendente: «veritatem tamen et rectitudinem habet, quia facit quod debet»²⁴⁶. Una expresión falsa hace lo que debe en significar aquello que le ha sido dado significar, hace aquello para lo que la expresión es. Sin embargo, teniendo este modo de ser verdadera, no solemos llamarla verdadera pues habitualmente decimos que la expresión es verdadera y correcta solo 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 debe²⁴⁷. ¿En qué consiste, entonces, la primacía de la verdad según San Anselmo? La proposición verdadera hace lo que debe de dos maneras: significa justo aquello que se le ha dado significar —independientemente de si es el caso que es de hecho o no— y significa aquello para lo que se le ha dado esa significación, esto es, afirmar como que es de hecho lo que es el caso. Calificamos de justa y verdadera la proposición en virtud de ese hacer doblemente lo que debe, es decir, por su rectitud y verdad²⁴⁸. Esta descripción de la verdad que Anselmo comienza aquí le llevará por medio de consideraciones sobre la verdad en el pensamiento, la voluntad, la acción y el

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

²⁴⁵ ANSCOMBE, “Truth: Anselm and Wittgenstein”, 75: «a bomb of a question»

²⁴⁶ SAN ANSELMO, “De la Verdad”, 494.

²⁴⁷ Cf. ANSCOMBE, “Truth: Anselm and Wittgenstein”, 76: «This doing what it ought lies precisely in signifying what it does, i.e. in signifying what it's been given it to signify. But it's customarily called right and true only when it signifies the being so of what it is so, not when it signifies that something is so when it isn't. For it ought more to do what it's been given signification for than what it wasn't given it for. With this he retains the explanation starting from the question 'What is affirmation *for*?'».

²⁴⁸ Cf. SAN ANSELMO, “De la Verdad”, 497.

ser de las cosas a su conocida definición de la verdad como *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*²⁴⁹.

Anscombe encuentra la última pieza de su respuesta a toda esta cuestión en las ideas de los sofistas. En esta ocasión ella misma formula la pregunta, que expone diciendo: «¿Es la enunciación lo mismo que la significación?»²⁵⁰. El sentido de un enunciado es el mismo cuando este es verdadero o falso, pero ¿se puede decir lo mismo de la enunciación en sí? La proposición verdadera tiene una *res enuntiata*, ¿hay algo enunciado cuando una proposición es falsa? Para el sofista todo lo que opina cualquier persona es verdad, lo que viene al pensamiento es como la percepción, es el modo en que las cosas se presentan a cada uno. Desde esta idea, el sofista inventa el argumento de que «Aquel que piensa lo que es falso piensa lo que no es; pero lo que no existe no es nada; así que el que piensa lo que es falso no está pensando nada, pero si no está pensando nada, no está pensando»²⁵¹. Anscombe propone entonces lo que considera «el último pedazo, la piedra angular del arco que representa las relaciones entre verdad, sentido y aserción»²⁵², dice:

Se llega a donde los Sofistas estaban en lo correcto en mi presente formulación: la proposición falsa, mientras que sí *dice algo*, no es el caso que, al ser creída, *enuncie* a sus creyentes cosa alguna. Así: aquel que piensa lo que es falso piensa lo que no es; piensa algo que le dice nada; pero esto no significa que piense nada, es decir, que no esté pensando en nada²⁵³.

Según Anscombe una proposición verdadera refleja la existencia de lo que sí

²⁴⁹ Ibid., 522.

²⁵⁰ ANSCOMBE, "Truth, Sense and Assertion", 271: «Is enuntiation the same as signification?»

²⁵¹ Ibid., 264: «'He who thinks what is false thinks what is not; but what is not isn't anything; so he who thinks what is false isn't thinking *anything*, but if he isn't thinking anything, he isn't thinking.'».

²⁵² Ibid., 271: «the last bit, the keystone of the arch representing the relations of truth, sense and assertion».

²⁵³ Ibid.: «Where the Sophists were right is reached in my present formulation: the false proposition, while it does *say something*, does not, being believed, *tell* its believers anything. So: he who thinks what is false thinks what is not; he thinks something which tells him nothing; but that does not mean he thinks nothing, i.e. does not think anything».

es, mientras que la situación análoga en la proposición falsa es que refleja la existencia de aquello que no es; ambos, la existencia reflejada y aquello que no es, son nada²⁵⁴. En ese sentido, la proposición falsa, aunque dice o expresa un signo, no transmite o informa nada, puesto que lo que refleja no es. Esto también nos permite tener en cuenta que una aserción no solo tiene como objeto la proposición afirmada, sino que además tiene un sujeto personal. La persona usa la proposición para afirmar lo que la proposición significa. La proposición cumple con la tarea de significar siendo falsa o cierta, la persona que la usa para afirmar, en este sentido, tiene un deber mayor de emplearla para significar la existencia de lo que sí es²⁵⁵. 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 nada²⁵⁶. Una paradoja, por otra parte, no solo no informa o enuncia, sino que no dice o expresa nada²⁵⁷.

¿Por qué decimos que creemos a alguien solo cuando juzgamos que es veraz y dice la verdad? Cuando se cree a alguien se está haciendo un juicio del significado de su comunicación y la *res enuntiata* que expresa. Sin embargo este juicio no establece la veracidad de la comunicación. Para eso el creyente juzga la rectitud del que se comunica y de su afirmación y es sobre esta que se establece la veracidad. La persona que usa la proposición para afirmar lo que es de hecho está empleando la aserción rectamente. Esta rectitud perceptible a la mente del creyente es la que permite hacer un juicio sobre la verdad. Este tipo

²⁵⁴ *ibíd.*: «a proposition believed *tells* its believer something. — But only if it is true. For then it reflects the being so of what *is* so. But the analogue of this, for a false proposition, would be that it reflects the being so of what is not so. And there is *no* such thing as either».

²⁵⁵ *Cf. ibíd.*, 267: «a proposition, true or false, performs the task of signifying what it does, and the person who asserts it also uses it to signify what it does, but there is a further duty, on the part of one asserting, of signifying as being the case only what is the case. He can use the proposition so, because if it is the complete thing that is said, that is properly what it is for».

²⁵⁶ *Cf. ibíd.*, 271: «A true proposition tells one something if one believes it. A false proposition believed still tells its believer nothing. A *person* may tell one a falsehood; but, just as we say that a proposition as well as a person *says* such-and-such, so we may also say that a proposition believed *tells* its believer something. — But only if it is true».

²⁵⁷ *Cf. ibíd.*: «A paradox, on the other hand, does not say *anything*».

de 'cálculo' o juicio tiene primacía sobre un juicio fundado sobre la negación y la falsedad, no solo porque la falsedad no puede reemplazar el rol de la verdad en la enunciación, sino además porque la proposición falsa o la persona que dice una falsedad no comunica con la voluntad o intención de informar, sino que expresa un signo que no informa nada.

Siguiendo a Conesa hemos considerado el valor epistemológico de la fe en el pensamiento de Anscombe como 'saber por testimonio' y esto supone que el testimonio cuenta con un valor epistemológico que caracteriza el saber que podemos atribuirle a lo que creemos por la fe. El estudio de la posibilidad de valorar lo que creemos por testimonio como creencia verdadera justificada dentro de la obra de Anscombe ha tenido como punto de partida el análisis de lo que ella llama la 'estructura' del creer en el testimonio; un aspecto de esta estructura es que la naturaleza de la creencia en el testimonio puede ser descrita como 'creer a x que p '. 'Creer que p ' en este caso implica como presupuestos las creencias de que la comunicación viene de alguien, dice esto y va dirigida a alguien. Cuando no hay duda respecto de estos presupuestos estamos en la situación de elegir creer a x o suspender el juicio ante x . Creerle consistiría en confiar en x acerca de la verdad de p en particular. Confiar en la verdad implica que se juzga que x cree que p y que x actúa rectamente al enunciar que p con la intención de afirmar cómo son las cosas de hecho.

Cabe añadir que Anscombe detalla que el receptor de la comunicación puede *fallar en creer*, si no nota la comunicación o no la entiende como lenguaje o no la toma como dirigida a él o la malinterpreta o no cree que viene de quien se comunica. En este caso no podemos decir que la persona ha dudado o descreído la comunicación, sino que no ha llegado a estar en la situación de realizar ese juicio.

Como consideración final en este punto podemos tener en cuenta una última distinción que Elizabeth propone. Ella dice:

Creer, e incluso la convicción y la certeza, son estados [...] 'creer' significa un estado en el que se encuentra el sujeto creyente. Al menos esto

queda claro a primera impresión, independientemente de la dificultad que pueda haber de ofrecer una descripción de ese estado²⁵⁸.

En el caso de creer a alguien nuestro lenguaje nos sugiere pensar sobre el creer como un acto, sin embargo, Anscombe se inclina más a hablar del creer como una disposición:

En innumerables casos, creemos algo que se nos ha dicho. ¿Cuándo? Bueno, cuando se nos ha dicho. Esto de nuevo hace que parezca que 'He creído esto' es un informe de un acto que ocurrió en un momento dado. Sin embargo [...] [una] pregunta sobre la duración mostraría que no es así: pues la duración de la creencia no es la duración de ninguna acción. [...] [Si tuviera un traspié porque me equivocara en creer que tenía un escalón delante, por ejemplo,] la pregunta '¿*Por cuánto tiempo* creíste que había un escalón ahí?' Sería completamente inapropiada²⁵⁹.

En este sentido 'creer a alguien' no se refiere a una acción en el tiempo, sino a una disposición o estado. Sin embargo, el creer puede venir acompañado o iniciado por un acto:

Cuando creemos algo repentinamente; o cuando creemos lo que se nos ha dicho, nuestro creer no es un acto; pero, ¿quizás sí *empieza* con un acto? [...] Aquí podemos estar inclinados a postular un asentimiento interior, o acto de aceptación²⁶⁰.

En esto, Elizabeth ve una especie de paralelismo con la intención; así como la intención puede comenzar con una decisión, el creer puede iniciarse con un

²⁵⁸ G. E. M. ANSCOMBE, *Belief and Thought*, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic , 2015), 149-181, 175: «Belief, and even conviction and certainty, are states [...] 'belief' signifies a state of the believing subject. So much seems clear at first, however difficult it may be to give an account of that state».

²⁵⁹ *Ibíd.*, 154: «In innumerable cases, I believe something I am told. When? Well, when I am told. That again makes it look as if 'I believed it' were the report of an act which took place at the time. But [...] [a] question of duration shows it is not so: for the duration of belief is not the duration of any action. [...] the question 'How long did you believe there was a step there?' is quite inappropriate».

²⁶⁰ *Ibíd.*, 155: «When I do suddenly believe something; or believe it when I am told it, my belief is not an act; but does it perhaps *begin* with an act? [...] Here one is inclined to postulate an inner assent, or act of acceptance».

acto de asentimiento. De este modo, aunque cuando decimos que ‘creemos a alguien’ parece que ‘creer’ consiste en el ‘episodio’ de una actividad, la acción denominada es más bien la del asentimiento que está vinculado al inicio de la creencia: «En cualquier caso, no hay tal cosa como un acto de creer; en un caso ‘episódico’, el acto es uno de asentimiento, unido a un pensamiento que es producido activamente o pasivamente recibido en la mente»²⁶¹. Podemos concluir, junto con Anscombe, con una noción del proceso al que el asentimiento se refiere:

El asentimiento de parte de una persona ante una proposición formulada por otra nos da la representación de dos procesos: la formulación de algo que puede ser aseverado —lo que Frege llama ‘contenido juzgable’— y el asentimiento a, o aserción interna, de este contenido. Cuando alguien piensa dentro de sí que algo es el caso, ha realizado interiormente ambas cosas²⁶².

Con todas estas consideraciones hemos querido componer una descripción de la estructura del creer en el testimonio como la creencia que se tiene cuando creemos a alguien que nos comunica algo. Para completar esta descripción ahora tendremos en cuenta otro aspecto de los fundamentos que tienen estas creencias que sostenemos apoyados en lo que se nos ha dicho.

2.1.3. ‘Conocimiento Tradicional’

En la discusión de *Hume and Julius Caesar* Anscombe estableció una cuestión que juzgó de gran importancia: ¿por qué las cosas que se nos dicen y los escritos que vemos son el punto de partida para creer en eventos distantes y en la línea de transmisión de estos eventos? Ella recurre al pensamiento tardío

²⁶¹ Ibid., 157: «There is however no such thing as an act of belief; in the ‘episodic’ case, the act is that of assent, conjoined to a thought which is either actively produced or passively received into the mind».

²⁶² Ibid.: «Assent from one person to a proposition formulated by another gives us the picture of two procedures: the formulation of something assertible —what Frege calls a ‘judgeable content’— and the assent to, or inward assertion of that content. When someone thinks within himself that such-and-such is the case, he has inwardly done both things».

de Wittgenstein, específicamente el que se encuentra en *Sobre la Certeza*, para dar respuesta; sin embargo, el planteamiento de la cuestión se encuentra en Hume. El tema central de lo que Anscombe trabaja aquí es el fundamento último que justifica las creencias que nosotros usamos como premisas en nuestros argumentos. Su respuesta final es que estos se apoyan sobre lo que podemos llamar 'conocimiento tradicional'. Nuestra pregunta respecto de esto es ¿qué relación guarda este tipo de fundamento con el saber por testimonio?

Como vimos (§1.4, p. 77), Hume describió la razón por la que podemos sostener la creencia en el asesinato del César como una serie de inferencias desde nuestra percepción hasta la de los testigos del hecho. Y aquí con Anscombe podríamos cuestionar, «¿el fundamento de nuestra creencia es una cadena de testimonios que conecta nuestra percepción presente con la percepción de los testigos del hecho?» Ella respondió que no. Si tomamos los informes que vemos en el presente como fundamento de nuestra creencia, estos son fundamentos para creer en el hecho que narran y la creencia en el hecho es entonces fundamento para creer en la transmisión intermedia. Pero esto no termina de explicar el fundamento de una creencia como esta. Ella añade:

Los fundamentos, pensamos, son premisas de argumentos. Sin embargo, ¿quién argumenta desde los caracteres y letras presentes en los textos que podemos producir la noción de que Julio Cesar existió en Roma y fue asesinado? Que esto ocurrió, y que estos textos, por ejemplo, tienen este alcance hacia el pasado, es un pedazo de conocimiento tradicional que adquirimos porque se nos ha dicho junto con muchos otros datos correspondientes a la imagen general de la historia²⁶³.

Hay dos aspectos importantes en este ejemplo del dato histórico de Julio Ce-

²⁶³ G. E. M. ANSCOMBE, *Grounds of Belief*, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic , 2015), 182-189, 182: «Grounds, we think, are premises for arguments. But who argues from the characters and letter in texts that he may produce that Julius Caesar existed in ancient Rome and was killed? That it was so, and that these texts, for example, go back so-and-so far, is a piece of traditional knowledge which we acquire by being told it together with many other facts belonging to the general sketch of history».

sar: su existencia no es una teoría que pretenda explicar ningún fenómeno, y en cuanto que dato histórico forma parte de la infraestructura del conocimiento común de nuestra cultura. En un caso como este, la pregunta “¿por qué creemos esto?” se responde diciendo “porque nos lo han enseñado”. Y, ¿no pueden haber errores en estas enseñanzas? Ciertamente, pero cuando se rechaza una enseñanza como esta como no verdadera ¿por qué lo hacemos?:

Porque es incompatible con todo lo demás que tenemos en nuestra imagen. Esto significa: tomamos otras cosas como puntos fijos desde los que juzgamos lo que aparece como una información. ¿Por qué los aceptamos? — Son ‘conocimiento tradicional’ y se apoyan mutuamente²⁶⁴.

Ahora bien, hay más ejemplos de este tipo de conocimiento común que forma parte de la infraestructura o sistema de nuestra tradición. Otro que Elizabeth usa es el conocimiento del lugar donde habitamos. Sobre esto dice:

Mi conocimiento de las cosas entre las cuales y los lugares en los que vivo no está ‘repleto de teoría’ sino ‘repleto de conocimiento común’. Lo que quiero decir es: es una falsificación aquí hablar de testimonio: decir, por ejemplo, que es por testimonio que sé que he nacido. Hay algo más, no testimonio, aunque recibido por la enseñanza de otros seres humanos, que es, por así decirlo, *más denso* que el testimonio²⁶⁵.

Poco a poco se puede ver qué tipo de distinción Anscombe está haciendo entre testimonio y conocimiento tradicional. Es importante no perder de vista que la discusión se trata del fundamento de ciertas creencias que forman parte de nuestro sistema de conocimiento o imagen del mundo. Aquí estamos de lleno en el terreno de *Sobre la certeza*. Elizabeth ofrece una descripción que nos puede

²⁶⁴ Ibid.: «Because it is incompatible with what else we have in our picture. That means: we take other things as fixed points by which we judge this ostensible record. Why do we accept them? — They are ‘traditional knowledge’ and they hang together».

²⁶⁵ Ibid., 187-188: «My knowledge of the things among which and the places in which I live is not so much ‘theory laden’ as ‘common-knowledge laden’. I wish to say: it is a falsification here to speak of testimony: to say, for example, that it is by testimony that I know I was born. There is something else, not testimony, though acquired by education from human beings, which is, so to speak, *thicker* than testimony».

ayudar a completar esta noción:

El trabajo de determinar Inglaterra y fijar el significado del nombre *sí* dependería en el testimonio — el testimonio de muchas personas de diferentes partes de ella. Realizada la obra, a la gente podría enseñársele qué es Inglaterra (sin duda debatiendo algunas regiones). Ahora, esos que aprendieron a partir de ese momento difícilmente podría decirse que tienen conocimiento por testimonio. Se les enseñó a *llamar* algo 'Inglaterra' — ciertamente algo que en gran parte solo podría quedar definido para ellos por referencia de otros; y así estos lo enseñarían a los que vinieron después. Yo soy heredera de esta tradición. Así, yo sé que vivo en Inglaterra. Pero, ¿por testimonio? Algunos lo dirían. Pero hay algo extraño sobre eso. ¿*Qué* es lo que sé? Que el mundo está dividido en países que tienen nombres, y que ese en el que yo vivo se llama Inglaterra y está aquí en este lugar del mapa del globo. Esto involucra la comprensión del uso de un globo para representar la tierra. Es más bien como si se me hubiera enseñado a unirme en *hacer* algo, más que a creer algo — pero como a todos se les enseña a hacer este tipo de cosas, queda generado un objeto de creencia. La creencia es tan ciertamente correcta (pues sigue la práctica) que constituye conocimiento; pues aquí conocer no es otra cosa que la creencia ciertamente correcta en la consecución de una práctica. Pero la conexión con el testimonio es remota e indirecta²⁶⁶.

²⁶⁶ *Ibíd.*, 189: «The work of determining England and fixing the meaning of the name *would* depend on testimony — the testimony of many different people for different parts of it. The work done, people could be taught what Engalnd was (no doubt still disputing some regions). Now those who learned thereafter can hardly be said to have knowledge by testimony. They were taught to *call* something 'England' — something indeed which could in large part only be defined for them by hearsay; and they so taught those who came after them. I am an heir of this tradition. Now, I know I live in England. But by testimony? Some would say so. But there is something queer about it. *What* do I know? That the world is divided up into countries which have names, and that the one I live in is called England and is here on the map of the globe. This involves understanding the use of the globe to represent the earth. It is rather as if I had been taught to join in *doing* something, than to believe something — but because everyone is taught to do such things, an object of belief is generated. The belief is so certainly correct (for it follows the practice) that it is knowledge; for here knowledge is no other than that certainly correct belief in pursuit of a practice. But the connection with testimony is remote and

Las consideraciones de Elizabeth van componiendo una imagen en la que testimonio y tradición interactúan pero no se identifican. Para entenderla puede ser útil recurrir a la distinción entre testigo y maestro. El testigo es una autoridad original porque contribuye algo, aún cuando su testimonio pueda estar informado o compuesto por testimonios y enseñanzas que él haya recibido. Podríamos considerarlo como autoridad absolutamente original cuando no depende de información recibida. Al maestro se le cree esperando que enseñe la verdad, pero no como un mero mensajero, sino respaldado por la autoridad que tiene una tradición y sistema de enseñanza del que es portavoz.

Es posible ver cómo una tradición se construye con la aportación de los testigos y cómo el testimonio se nutre de lo que la tradición comunica. En ese sentido podemos decir que la creencia del testimonio de alguien que es una autoridad original es un caso de 'creer a alguien' y eso describe un aspecto del tipo de fundamento que justifica esta creencia; adicionalmente, cuando el testigo se apoya en una tradición para su testimonio, la creencia en su comunicación no queda justificada por una cadena de testimonios, sino por el sistema de conocimiento tradicional del que forma parte.

2.2. ¿Hay justificación para valorar un hecho histórico como atestación divina?

En el apartado anterior destacamos la importancia que tiene para Anscombe la creencia de la comunicación de Dios como una 'voz pública' y presente en la actividad humana del lenguaje. Este dato ha sido importante en el análisis de su comprensión de la fe, pero también lo encontramos presente en otras discusiones dentro de su obra. En *Rules, Rights and Promises* emplea como premisa una conclusión de Hume: «“las promesas no tienen *fuera* ninguna antecedente a las convenciones humanas”»²⁶⁷ y sobre esto añade: «Si esto parece ofensivo, es por no entenderlo bien. Dios mismo no puede hacer promesas al

indirect».

²⁶⁷ Id. "Rules, Rights and Promises", 99: «“that promises have no *force* antecedent to human conventions”».

ser humano si no es en lenguaje humano»²⁶⁸. En *Authority in Morals* destaca que hay verdades morales que conocemos solamente porque Dios lo ha revelado ²⁶⁹. Hemos visto ya el ejemplo que toma prestado de la tradición rabínica, la 'hija de la voz' o *Bath Qol*, que describe como la experiencia de escuchar algo que salta a nosotros, que 'habla a nuestra condición'. También cómo Dios habla en las enseñanzas de la Iglesia. Otro ejemplo ha sido el caso de los milagros realizados y las profecías cumplidas, que ella especifica que 'dan testimonio', es decir, que testifican algo más allá de la realización del hecho profetizado o la acción milagrosa. También ha hablado del Antiguo Testamento como uno que puede ser tomado como maestro y las enseñanzas de Jesús, como cuando nos dice que estamos unidos a él como los sarmientos a la vid, y así conocemos que él quiere participarnos su vida divina. También las palabras de Jesús que son usadas por el sacerdote en la consagración y cambian el pan y el vino en el cuerpo y la sangre y son las palabras de Jesús en la última cena que él encomendó a los apóstoles que hicieran en memoria suya. Todos estos ejemplos que encontramos en las distintas discusiones de Anscombe son ocasiones en las que ella diría "Dios habla".

La comprensión de 'fe' que ha sido estudiada por Elizabeth viene acompañada de esa noción importante:

Creo a Dios presupone así que Dios ha hablado: «La naturaleza especial de la creencia (*belief*) que es la fe consiste en ser una creencia en algo como revelado por Dios; es creencia en una proposición por la palabra

²⁶⁸ *Ibid.*: «If this is found offensive, that will be by a misunderstanding. God himself can make no promises to man except in a human language».

²⁶⁹ G. E. M. ANSCOMBE, *Authority in Morals*, en: (CP 3; Basil Blackwell, Oxford 1960), 43-50, 48-49: «some dogmatic beliefs are revealed and could not be known otherwise [...] some of the facts, of what is the case, will help to determine moral truth [...] some such truths about what is the case are revealed; original sin for example. There are also revealed some conditional promises, to disregard which is to despise the goodness of God. Both of these things lead us to infer the rightness of ascetism [...] given the facts about original sin and the promise of the possibility of a man's joining his sufferings to those of Christ, the goodness of severe ascetical practices [...] is obvious; there is no such thing as a revelation that such-and-such is good or bad not for any reason, not because of any facts, not because of any hopes or prospects, but simply: such-and-such is good to do, this is to be believed, and could not be known or inferred from anything else».

de Dios. La fe, así definida, es un correlato de la revelación»²⁷⁰.

Ella habla de esta noción como una 'idea asombrosa' y considera que tenerla en cuenta enriquece la discusión y el pensamiento sobre la religión. Podemos decir que esta noción enriquece también su propia filosofía. Al interesarse por tener en cuenta en medio de sus discusiones cómo actuamos cuando creemos a Dios sobre alguna proposición está tomando de la riqueza de su vida de fe para iluminar su análisis, esto es así dado que:

Aunque, como señala Anscombe, filosóficamente podemos encontrar problemas en el análisis del significado de la proposición «Dios habla», para el cristiano su significado es claro. *Creer a Dios* para el cristiano es creer su palabra, tener por verdad inquebrantable y regla de vida lo que nos ha revelado.²⁷¹

Elizabeth insiste en distintas discusiones que nuestra creencia en los misterios de la fe no consiste en creer teorías que son el producto de nuestro razonamiento o que pretendan ser explicaciones de fenómenos, sino que la fuente de estas creencias es otra, es "aquello que creemos que viene a nosotros como palabra de Dios". Según esto, insiste también en que los entendidos y estudiosos y sus argumentos no constituyen un fundamento que justifique estas creencias, sino que su lugar es disipar las objeciones. Así decía en *Faith*: "¿qué puede significar "creer a Dios"? ¿Podría un hombre docto e inteligente informarme sobre la autoridad de su conocimiento, que la evidencia es que Dios ha hablado? No. El único uso posible para un hombre docto e inteligente es como *causa removens prohibens*".

En esta clave podemos entender la discusión que tratamos en este apartado. Anscombe, como 'mujer docta e inteligente', no ofrece sobre la autoridad de su conocimiento un informe sobre lo que constituye una evidencia de que Dios ha hablado, más bien se enfoca en confrontar ciertas objeciones que pre-

²⁷⁰ CONESA, *Creer y Conocer*, 185.

²⁷¹ *Ibid.*.

tenden demostrar que el fenómeno ‘Dios habla’ no es posible. La discusión relacionada con esto se encuentra en un artículo que hemos visto, *Prophecy and Miracles* y también podemos tener en cuenta otro artículo no publicado con el título *Hume on Miracles*. La aportación de Anscombe constituye, más que una serie de conclusiones, una línea de reflexión abierta que podemos resumir en dos puntos. El primero sobre objeciones ante la idea de los milagros y profecías cumplidas como sólidos argumentos externos de la revelación. El segundo sobre la objeción contra el testimonio de los milagros y profecías cumplidas como signo de probabilidad de los hechos que narra.

2.2.1. “Una ‘tesis de teología natural’ sobre la atestación divina.”

En la introducción de *Jesús de Nazaret* la promesa de Deuteronomio aparece como clave para entender la figura de Jesús. Dios promete por medio de Moisés: «El Señor, tu Dios, te suscitará un profeta como yo de entre tus hermanos. A él le escucharéis» (Dt 18,15) y sin embargo, el pueblo de la Alianza queda en la espera del cumplimiento de esta promesa: «Pero no surgió en Israel otro profeta como Moisés, con quien el Señor trataba cara a cara...» (Dt 34,10). Lo prometido por Dios se realiza en Cristo:

En Jesús se cumple la promesa del nuevo profeta. En Él se ha hecho plenamente realidad lo que en Moisés era sólo imperfecto: Él vive ante el rostro de Dios no sólo como amigo, sino como Hijo; vive en la más íntima unidad con el Padre. Sólo partiendo de esta afirmación se puede entender verdaderamente la figura de Jesús, tal como se nos muestra en el Nuevo Testamento²⁷²

Anscombe hace referencia a esta promesa del Deuteronomio de dos maneras en su discusión de las objeciones de Lessing en *Prophecy and Miracles*. Por un lado es un criterio de la fe; creemos la promesa del Señor y creemos

²⁷² J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, C. B. ÁLVAREZ (trad.), (Planeta, Colombia 2005), 28.

que se cumple en Jesús. Este juicio respaldado por la fe nos permite reconocer en los signos y profecías de Jesús una atestación divina de que él es el Mesías prometido en el Antiguo Testamento. Por otra parte, el texto del Deuteronomio sirve como criterio para lo que Elizabeth llama una 'tesis de teología natural' como argumento para descartar la falsa profecía. El fragmento al que se refiere es: «Y si dices en tu corazón: “¿Cómo reconoceré una palabra que no ha dicho el Señor?”. Cuando un profeta hable en nombre del Señor y no suceda ni se cumpla su palabra, es una palabra que no ha dicho el Señor: ese profeta habla por arrogancia, no le tengas miedo» (Dt 18, 21-22). Desde esta enseñanza es que ella propone el argumento que hemos visto (§1.1, p. 52). Elizabeth propone ese argumento como un criterio en el espíritu de la expresión de la *Dei Filius*. La enseñanza de alguien que realiza prodigios, o de un profeta que no es mostrado presuntuoso puede ser tomada como argumento externo, “signo ciertísimo y acomodado a la inteligencia de todos, de la revelación divina”. El criterio sin embargo, no deja de ser un argumento para descartar la falsedad, no para afirmar la veracidad. En esto es un argumento similar al que Anscombe usa para hablar de los misterios, los cuales creemos con el supuesto de que cualquier alegada demostración definitiva de que son una completa contradicción puede ser rebatida. Podemos justificar nuestra creencia en una profecía cumplida bajo el supuesto de que el profeta no ha sido mostrado como presuntuoso, y en esto tenemos razones para no dudar.

Además de este argumento, la reflexión de Anscombe nos permite formular la pregunta: ¿qué posición puede ser más representativa de una disposición razonable ante los testimonios de milagros y profecías cumplidas?, ¿la del historiador indiferente o la de quien ha valorado el Antiguo Testamento como para tomarlo como maestro? En la reflexión de Lessing el historiador indiferente es representativo de la disposición más razonable; no encuentra fuerza en el testimonio de estos hechos extraordinarios y por tanto no ve en ellos razones para considerarlos como argumentos sólidos para justificar la creencia en los hechos que narran.

En el artículo de Anscombe el que ha tomado el Antiguo Testamento como maestro puede cuestionarse ¿cómo es posible que estos informes alegadamente fácticos, sobre estos hechos extraordinarios, hayan quedado escritos? y considerar que esta pregunta se resuelve por la hipótesis de que los hechos ocurrieron. Los milagros realizados por Jesús y las profecías cumplidas en él son para esta persona testimonio de que Jesús es el Mesías. Anscombe añade que una persona que está en esta situación está en una posición sólida y razonable. Si tenemos en cuenta lo que Elizabeth ha dicho sobre la estructura de creer en hechos históricos que forman parte del conocimiento tradicional, que los informes son justificación para creer en el hecho, y de la creencia en el hecho creemos en la transmisión intermedia; podríamos decir que una persona que recibe estos informes sobre milagros y profecías puede considerar la hipótesis de que la razón de que exista esta tradición intermedia es que los hechos ocurrieron. En esto estaría realizando un juicio sólido. Así, aún cuando el historiador apático puede razonablemente dejar sin resolver la pregunta sobre el hecho de que existan estos informes, su posición no es representativa de la única disposición razonable.

Cabe destacar un punto adicional en la descripción que Anscombe hace de los fundamentos de nuestra certeza en la creencia que podemos tener en los testimonios o informes de que Dios ha hablado, específicamente en la solidez de los testimonios de milagros o profecías cumplidas como argumentos externos de la Revelación. Como vimos en el apartado anterior, Elizabeth propone que hay certezas históricas que forman parte de la estructura de nuestro conocimiento tradicional. En *Prophecy and Miracles*, habla también de certezas históricas que no pueden ser razonablemente afirmadas como falsas, puesto que el tiempo para refutarlas ha pasado. De estas, consideradas en general, no es común que se encuentre algo que las contradiga definitivamente y “la mayor parte de ellas debe ser verdadera”, aunque considerada alguna de ellas en particular, no es posible afirmarlas como completamente ciertas. Este tipo de datos, a juicio de Anscombe, son justificación suficiente para afirmar certezas absolu-

tas. Las afirmaciones históricas relacionadas con Jesús están compuestas por proposiciones de estas dos categorías y como tal no carecen de justificación, sino que son apoyadas por el grado de certeza que puede atribuírsele al conocimiento tradicional o al estatuto general de las afirmaciones históricas cuyo tiempo de refutar ha pasado.

2.2.2. “Una persona sabia ajusta sus creencias a las evidencias.”

En *Prophecy and Miracles* Anscombe resume la preocupación principal de Lessing como un asunto de probabilidad. Si lo que pretende ser un argumento sólido para justificar esta serie de creencias es poco menos que probable, ¿cómo puede ser razonable sostenerlas?. En *Hume on Miracles* ella también toma el consejo de Hume al ‘sabio y entendido’ como uno que consiste en una cuestión de probabilidad. El criterio sugerido por Hume, como vimos (§1.2, p. 12), pretendía ofrecer un examen definitivo para descartar ‘ideas supersticiosas’. Para Anscombe este capítulo del *Enquiry* de Hume es ‘brillante propaganda’²⁷³. En su análisis del argumento, ella repasa siete críticas que considera sólidas contra el razonamiento de Hume. Tres de ellas son relevantes para nuestra discusión. En primer lugar, el argumento de Hume busca demostrar que el carácter milagroso de un evento es razón suficiente para rechazar cualquier testimonio sobre este. A los críticos de Hume esto les parece una conclusión extraña para un argumento que comienza con la tesis de que “un hombre sabio adecúa su creencia a la evidencia”²⁷⁴. En segundo lugar, Hume se equivoca en su descripción del rol del testimonio en nuestro conocimiento. Para él es el hábito lo que nos permite darle algún crédito a lo que nos dice un testigo. Según esta descripción, en el

²⁷³ G. 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; Imprint Academic, Exeter 2008), 40-48, 46: «Broad may say, like someone criticising a student's essay, that Hume doesn't in this essay maintain his otherwise 'extremely high standards'; he mistook what Hume was at. The essay is brilliant propaganda».

²⁷⁴ Cf. *ibíd.*, 44: «Hume's aim is to procure (what has indeed been procured) that the miraculous character of an event shall be *sufficient* reason to reject the story of it having occurred without investigation of any evidence. This is a strange termination of an argument which starts with the thesis that a wise man proportions his belief to the evidence».

caso del testimonio de un hecho extraordinario, la alta probabilidad de que el testimonio sea verdadero compite con la poca probabilidad de un hecho que es extraño a nuestra experiencia habitual. El ejemplo de Anscombe para ilustrar la crítica contra esto es: “Bueno, yo no solo raramente, sino nunca, he experimentado un terremoto; sin embargo no hay conflicto, o principio de experiencia que en este caso me ofrezca un ‘grado de garantía contra el hecho’ que los testigos de terremotos intentan establecer.”²⁷⁵. En tercer lugar, según la descripción de Hume sobre lo que es ‘creer’, es imposible creer en milagros. La creencia de un hecho depende de la conjunción habitual de un objeto que tenemos ante nuestros sentidos o memoria en relación con otros objetos. No es razonable creer en la religión cristiana si no es apoyados en la evidencia que son los milagros. Sin embargo, la creencia en la veracidad de estos es un milagro mismo que opera la fe en nosotros dándonos la determinación para creer lo que es contrario a la experiencia habitual²⁷⁶. Si esto es así no sería necesario un criterio para valorar si tenemos justificación para creer el testimonio de un milagro.

Tras repasar estas y otras críticas al argumento de Hume, Anscombe juzga que hay algo más que decir contra el criterio de que para atribuir algún grado posible de certeza al testimonio de un milagro su falsedad debe ser más milagrosa que el hecho que narra. La crítica de Anscombe no va dirigida hacia la probabilidad de los hechos, sino contra la idea de Hume de que ningún testimonio puede ofrecer justificación para juzgar que un hecho milagroso o profecía

²⁷⁵ Cf. ibíd.: «Hume misdescribes the role of testimony in human knowledge. ‘The reason’, he says, ‘why we place any credit in witnesses and historians, is not derived from any *connexion*, which we perceive *a priori*, between testimony and reality, but because we are accustomed to find a conformity between them. But when the fact attested is such a one as has seldom fallen under our observation, here is a contest of two opposite experiences.’ Well, I have not merely not often, but never, experienced an earthquake; yet there is no conflict, no principle of experience which in this case gives me a ‘degree of assurance against the fact’ that witnesses to earthquakes endeavour to establish».

²⁷⁶ Cf. ibíd., 45-46: «All belief of matter of fact or real existence is derived merely from some object, present to the memory or senses, and a customary conjunction between that and some other object. [...] *Christian Religion* not only was at first attended with miracles, but even at this day cannot be believed by any reasonable person without one. Mere reason is insufficient to convince us of its veracity: And whoever is moved by *Faith* to assent to it, is conscious of a continued miracle in his own person, which subverts all the principles of his understanding, and gives him a determination to believe what is most contrary to custom and experience».

cumplida ha ocurrido.

Hume no distingue entre milagros y hechos extraordinarios, en este sentido, su argumento es aplicable en cualquier caso de testimonio de un hecho poco probable según lo habitual o según el trasfondo de un contexto. Anscombe piensa que «el argumento de Hume de que mientras más improbable un evento menor es el peso que tiene el testimonio de este, es suficientemente sólido»²⁷⁷. Ahora bien, la tesis de Hume no sería necesaria si se trata de un hecho imposible. Es decir, si se trata de una imposibilidad absoluta, no hay probabilidades necesitadas de justificación. Entonces el criterio de Hume es para ser aplicado ante creencias sobre probabilidades dentro de un límite. Así considerado, el argumento viene a decir que «el testimonio no puede añadir nada de probabilidad cuando la mentira o un testimonio engañoso es más probable que el hecho»²⁷⁸. A Elizabeth le parece que esto hace falaz el criterio de Hume. Si se considera un testimonio acerca de un hecho extraordinario se está reconociendo al hecho, al menos retóricamente, un grado de probabilidad dentro de un límite. Entonces la pregunta sobre si el testimonio tiene peso para justificar la creencia en el hecho se hace desde el juicio de que:

la ratio de la probabilidad de que el hecho sea reportado *si* ha ocurrido (cerca de la certeza para ciertos eventos de naturaleza extraordinaria, si ocurrieron públicamente) contra la probabilidad de que, si *no* ha ocurrido, se invente esta mentira particular, puede ser alta. Es en esta ratio que las probabilidades consecuentes (las probabilidades tras el testimonio) exceden las probabilidades antecedentes en favor del hecho²⁷⁹.

No es “que la falsedad del testimonio sea más milagrosa que el hecho” lo que

²⁷⁷ Ibid., 47: «Hume's argument that the more improbable the event the less weight has testimony to it is sound enough».

²⁷⁸ Ibid.: «testimony cannot add to probability at all where lying or deceived testimony is more probable than the event».

²⁷⁹ Ibid.: «the ratio of the probability that the event will be reported *if* it has occurred (near certainty for some events of an extraordinary nature, if publicly occurring) 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 (odds after testimony) exceed the antecedent odds in favour of the event».

nos justifica para juzgar la probabilidad de un hecho desde la existencia del testimonio que lo narra, sino que la existencia del testimonio mismo representa una justificación para juzgar la probabilidad del hecho narrado. Esto está en sintonía con lo que Anscombe ha dicho sobre una persona que tiene una disposición positiva hacia la Sagrada Escritura y responde a la pregunta sobre cómo ha llegado a suceder que estos informes aparentemente fácticos hayan quedado escritos sobre estos hechos extraordinarios con la hipótesis de que verdaderamente ocurrieron. Esta persona tiene una justificación razonable.

2.3. ¿Tiene carácter veritativo el lenguaje religioso?

2.3.1. «El modo más sencillo de expresar lo que es la transubstanciación...»

A lo largo de los artículos de Anscombe que hemos discutido es posible distinguir en ella una posición clara: sostener esas creencias que dentro de la fe católica llamamos ‘misterios’ no consiste en una disposición a profesar la contradicción. Decir “Esto puede ser demostrado falso, pero aún así lo creo”, no es declarar para nada una actitud de fe. En esto, creer un misterio no es lo mismo que creer cosas ilógicas o sin sentido.

Junto a esta noción, se encuentra también en ella la interesante idea de “expresar el misterio”, posibilidad que caracteriza diciendo: “puede ser enseñado”; a un niño, por ejemplo. Y en esto también hay algo que empieza a diferenciar una afirmación relacionada con una creencia de fe como distinta de afirmaciones que no expresan pensamiento o que no tienen significado.

Dentro de la obra de Anscombe, además, el todo del lenguaje relacionado con la religión no está compuesto solamente por afirmaciones que expresan creencias en misterios de fe, sino que en sus discusiones utiliza también proposiciones de teología natural y proposiciones acerca de las presuposiciones involucradas en creer a Dios.

Vamos a profundizar más en estos aspectos del pensamiento de Anscombe sobre las características que describen el modo en el que el lenguaje

religioso es lenguaje significativo. Para esto será útil comparar su perspectiva con la de Wittgenstein.

En el *Tractatus*, termina ocupando un lugar prominente lo “inexpresable, lo que se muestra; que es lo místico” (§6.522). En esta categoría de ‘lo que no puede ser dicho pero queda mostrado’, se encuentran las proposiciones éticas y estéticas: «Queda por tanto claro que la ética no puede expresarse mediante palabras. La ética es transcendental. (La ética y la estética son una y la misma.)»²⁸⁰. Wittgenstein tuvo gran interés por esto que consideraba una tendencia de la mente humana: el deseo de poner en palabras lo que no puede ser dicho. Esta tendencia la reconocía en el corazón de la ética, cuyas proposiciones juzgaba como sinsentido, aunque su actitud hacia ellas era de respeto²⁸¹.

A la ética y la estética añadiría la religión. Este tipo de proposiciones también intentan ir más allá del mundo y de lo que puede considerarse como lenguaje significativo, y por tanto estos intentos de poner en palabras lo que no puede ser dicho también constituyen afirmaciones sin sentido. Sin embargo, su actitud hacia las afirmaciones religiosas —así como hacia la ética— era tomarlas en serio, con respeto. En este sentido puede entenderse la anécdota recordada por Anscombe en *The Question of Linguistic Idealism*. Wittgenstein prefería tratar con respeto las proposiciones religiosas en tanto que contradictorias, puesto que rechazaba la idea de considerar la religión como racional. Así es que el intento de presentar la religión como algo que pudiera ser visto racionalmente le parecía que era como encerrar un objeto irregular dentro de una lisa esfera de cristal; las irregularidades no dejan de ser visibles, así que consideraba más adecuado atender el objeto sin disimularle sus aristas.

Anscombe se apoya en esto cuando dice que la actitud de Wittgenstein

²⁸⁰ WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §6.421: «It is clear that ethics cannot be expressed. Ethics is transcendental. (Ethics and aesthetics are one.)».

²⁸¹ Cf. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 211: «In his ‘Lecture on Ethics’ of 1929, he cites certain experiences, saying of them that their natural expression takes the form of utterances which can only count as nonsensical, as attempts to ‘go beyond’ the world and that is to say beyond significant language’. These experiences and utterances he takes to be at the heart of ethics, about which he writes: ‘it is a document of a tendency in the human mind which I personally cannot help respecting deeply and I would not for my life ridicule it’».

al todo de la religión, en cierto modo, la asimilaba al misterio. Rechazaba las proposiciones de teología natural y no cabían dentro de su sistema de pensamiento. Hemos visto cómo el *Círculo de Viena* articuló un rechazo sistemático de las proposiciones teológicas apoyados en el *Tractatus* de Wittgenstein. Anscombe reconoce que dentro del pensamiento de Ludwig no es posible la teología natural en particular, pero ante la interpretación del *Círculo* se mostró crítica:

Aquí vale la pena comentar que la verdad de la teoría del *Tractatus* conllevaría la muerte de la teología natural; no por ningún inmaduro positivismo o ningún 'verificacionismo', sino simplemente por la teoría de la imagen relacionada con lo que es una 'proposición significativa'. Puesto que es esencial para esta que la proposición que ofrece una imagen tenga dos polos, y en cada sentido represente lo que pudiera ser perfectamente bien la verdad. Pero en la teología natural esto es una noción inadmisible; sus proposiciones no son tales que se supone que son las que de hecho son verdaderas de entre un par de posibilidades; ni se tiene por supuesto que sean proposiciones lógicas o matemáticas tampoco²⁸².

Aún cuando, en la segunda etapa de su pensamiento, Wittgenstein desarrolló nuevas ideas en su modo de comprender el lenguaje, no dejó de pensar que no es posible el intento de razonar desde los objetos del mundo a algo fuera de este, como se pretende en las afirmaciones de la teología natural. En *The Question of Linguistic Idealism* Anscombe ofrece como evidencia de esta objeción una cita de *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*: «Se hace una inferencia *lógica* cuando ninguna experiencia puede contradecir la conclusión

²⁸² ANSCOMBE, *Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 78: «Here it is worth remarking that the truth of the *Tractatus* theory would be death to natural theology; not because of any jejune positivism or any 'verificationism', but simply because of the picture theory of the 'significant proposition'. For it is essential to this that the picturing proposition has two poles, and in each sense it represents what may perfectly well be true. Which of them is true is just what *happens* to be the case. But in natural theology this is an impermissible notion; its propositions are not supposed to be the ones that happen to be true out of pairs of possibilities; nor are they supposed to be logical or mathematical propositions either».

porque entonces contradiría las premisas. Es decir, cuando la inferencia es sólo un movimiento en los medios de representación»²⁸³. Elizabeth relaciona este comentario con la premisa de *Investigaciones Filosóficas*:

La filosofía meramente expone todo ante nosotros, y no explica ni deduce nada. — Ya que todo está abiertamente a la vista, no hay nada que explicar. Pues lo que sea que esté oculto no es de ningún interés para nosotros. Se podría llamar también “filosofía” a lo que es posible antes de todos los nuevos descubrimientos e invenciones²⁸⁴.

Tales afirmaciones representan nociones propias de la etapa más tardía del pensamiento de Ludwig. Para él la actividad filosófica debe realizar sus inferencias dentro de los medios de representación que pueden ser usados por el lenguaje. Los elementos que componen estos medios de representación no se obtienen desde deducciones de realidades ocultas, sino que están a la vista en la actividad misma de usar el lenguaje. Según esto, el intento de razonar desde los objetos del mundo sobre algo más allá del mundo está en contra de lo que Wittgenstein llamaría filosofía.

Quizás por el tono anecdótico de algunas de las descripciones que Anscombe narra sobre la actitud de Wittgenstein hacia la religión, resulta ambiguo si sus creencias constituyen una posición filosófica o solamente una opinión personal. Ciertamente, a lo largo de su vida, la cuestión de la religión fue para él un asunto personalmente problemático y así no deja de aparecer como un tema cargado de cierta ambigüedad en sus reflexiones filosóficas. Hemos escuchado de Elizabeth sobre la actitud de Ludwig hacia el argumento Agustiniano en su ponencia en el *Moral Science Club* y él mismo ha expresado la dificultad que representa una creencia católica como lo es la Eucaristía en la discusión en *Sobre la Certeza*. En relación con este segundo ejemplo es interesante el comentario

²⁸³ WITTGENSTEIN, *Observaciones Sobre los Fundamentos de la Matemática*, VII, 25.

²⁸⁴ ID. *Philosophical Investigations*, §126: «Philosophy just puts everything before us, and neither explains nor deduces anything. — Since everything lies open to view, there is nothing to explain. For whatever may be hidden is of no interest to us. The name “philosophy” might also be given to what is possible *before* all new discoveries and inventions».

de Ray Monk, que en su biografía de Wittgenstein atribuye su inquietud sobre la Eucaristía a las conversaciones que sostuvo con Elizabeth en esta temporada que se hospedó con los 'Geachcombes':

Esta afirmación [(en *Sobre la Certeza* §239)] fue motivada posiblemente por alguna conversación sobre la Transubstanciación que Wittgenstein tuvo con Anscombe alrededor de esta época. Al parecer, quedó sorprendido de escuchar de Anscombe que es verdaderamente una creencia Católica que 'en ciertas circunstancias un trozo de pan completamente cambia en su naturaleza'. Esto es quizás un ejemplo de lo que tenía en mente cuando comentó a Malcolm sobre Anscombe y sobre Smythies: 'No sería capaz de convencerme a mí mismo para llegar a creer todas esas cosas que ellos creen.' Creencias de este tipo no podrían encontrar un lugar en su imagen del mundo. Su respeto por el Catolicismo, sin embargo, le impedía considerarlas como equivocaciones o 'perturbaciones mentales pasajeras' [(*Sobre la Certeza* §73)]²⁸⁵.

El tema evoca la discusión de Wittgenstein sobre el papel que juega la imagen del mundo como justificación de ciertas creencias. La interpretación de Monk es que dentro del pensamiento de Wittgenstein la justificación para sostener creencias religiosas se encuentra en lo que él llamó la 'imagen del mundo' y que describió como el "trasfondo heredado desde el cual distinguimos verdadero de falso" (*Sobre la Certeza* §94). Si tenemos en cuenta la insistencia de Wittgenstein en que las creencias deben de ser criticadas dentro de su propio contexto o sistema, esta interpretación parece correcta. Según esto parece que cualquier creencia religiosa estaría justificada dentro de su contexto o dentro de

²⁸⁵ MONK, *Ludwig Wittgenstein*, 572: «This remark [(in *On Certainty* §239)] was possibly prompted by a conversation about Transsubstantiation [sic] that Wittgenstein had with Anscombe about this time. He was, it seems, surprised to hear from Anscombe that it really was Catholic belief that 'in certain circumstances a wafer completely changes its nature'. It is presumably an example of what he had in mind when he remarked to Malcolm about Anscombe and Smythies: 'I could not possibly bring myself to believe all the things that they believe.' Such beliefs could find no place in his own world picture. His respect for Catholicism, however, prevented him from regarding them as mistakes or 'transient mental disturbances' [(*On Certainty* §73)]».

la imagen del mundo que sirve como su justificación. Sin embargo para Wittgenstein sí hay una diferencia entre lo que él consideraría ideas religiosas e ideas supersticiosas, de modo que tiene que ser posible criticar una expresión que se presenta como religiosa pero no lo es.

Otra narración de Anscombe puede servir para ilustrar mejor esto. En una de sus lecciones, ofrecida en 1984 con el título *Paganism, Superstition and Philosophy*, ella distingue dos modos de usar la expresión 'superstición' al referirse a creencias relacionadas con las religiones. Una aplicación para la palabra sería como un:

insulto contra una religión considerada falsa por el que habla, y llamar a esta religión 'superstición' consistiría en una expresión de condena por tenerla como falsa, dentro de una cultura donde no es el caso que las religiones aceptables sean consideradas como verdaderas, sino más bien como lo normal dentro de las prácticas humanas²⁸⁶.

El segundo modo de usar la expresión es para denominar «algo distinto que mucha gente de diferentes religiones estarían de acuerdo en llamar 'superstición': cosas como el uso de amuletos, [...] pensar que ciertos números traen mala suerte o que es buena fortuna ver un gato negro»²⁸⁷. Elizabeth entiende por 'superstición' esto segundo y añade que «Sobre estas cosas la gente dice en ocasiones 'Me temo que soy supersticioso', y aquí es tentador replicarles con el comentario de Wittgenstein: 'No te enorgullezcas de *parecer* un tonto, es posible que lo seas'»²⁸⁸. Ahora bien, hemos visto que en el contexto filosófico Wittgenstein distingue entre una superstición y una equivocación y considera la

²⁸⁶ G. E. M. ANSCOMBE, *Paganism, Superstition and Philosophy*, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Imprint Academic, Exeter 1985), 49-60, 57: «term of abuse for a religion deemed false by the speaker, and calling this religion 'superstition' would be an expression of condemnation as false, in a culture where the acceptable religions were not regarded as true, but simply as the normal human practices».

²⁸⁷ *Ibid.*: «something else which very many people of different religions would agree in calling 'superstition': things like the use of charms, [...] thinking certain numbers are unlucky or the sight of a black cat lucky».

²⁸⁸ *Ibid.*: «About such things people will sometimes say: 'I'm afraid I *am* superstitious', and here it is tempting to make Wittgenstein's remark: 'Don't be proud of *seeming* a fool, you may be one'».

superstición como la consecuencia de quedar engañados por una ilusión gramatical (*Investigaciones Filosóficas* §110). Anscombe, sin embargo, se interesó por lo que Ludwig comprendía por 'superstición' en el contexto de la religión:

En una ocasión pregunté a Wittgenstein qué él entendía por 'superstición'. Me dijo que imaginaba que para él significaba lo mismo que para mí. Lo interpreté pensando que él no lo entendía en el sentido de 'falsa-religión', sino en el otro modo; no estaba ofreciendo una definición, pero él llamaría superstición a las mismas cosas que yo. Que no tenía la intención de usarla con el sentido de 'falsa-religión' (en el que yo tampoco estoy acostumbrada a usar la palabra) parece probable desde su hostilidad a la actitud: 'la ciencia ha demostrado que esto es una equivocación' en casos relacionados con cosas como oráculos basados en los efectos del veneno u otras prácticas mágicas. Hablando de este tipo de cosas, en una ocasión le pregunté si, en el caso de que tuviera un amigo, alguien de África cuyo plan o posibilidad fuera estar en Inglaterra por un tiempo, y que tuviera la intención de, al regresar a casa, entrenarse y practicar como un chamán, si él, Wittgenstein, querría disuadirlo de hacer esto. Caminamos en silencio por un rato y entonces respondió: 'Lo intentaría, pero no sé por qué'. No hablamos más del tema. Me siento inclinada a pensar que un vestigio de la religión verdadera habló en él en esa ocasión; pues esta religión, ya fuera en la etapa de la antigüedad hebrea o en la época cristiana, siempre ha dicho 'No' a este tipo de cosas²⁸⁹.

²⁸⁹ *Ibid.*, 57-58: «I once asked Wittgenstein what he understood by 'superstition'. He said that he imagined he meant the same as I did. I thought it was not in the 'false-religion' sense that he was thinking of it, but the other one; he wasn't offering a definition, but would call the same things superstition as I would. That he did not intend it in the 'false-religion' sense (in which neither am I accustomed to use the word) looks likely from his hostility to the 'science has shown us that this is a mistake' attitude about such things as poison oracles and other magical practices. Speaking of such matters I once asked him whether, if he had a friend, an African whose plan or possibility after being in England for a bit, was to go back home and take a training and then practise as a witch doctor, whether he, Wittgenstein, would want to stop him from doing this. We walked in silence for a space and then he said: 'I would, but I don't know why'. We talked of it no more. I incline to think that a vestige of the true religion spoke in him then; for that religion, whether in its ancient Hebrew or its Christian phase,

Para Ludwig era absurdo pedir a la ciencia que demostrara que las creencias mágicas son equivocaciones, puesto que «pensaba que era una necedad entender la magia como una ciencia equivocada»²⁹⁰. La crítica a una idea mágica tiene que ser justificada en su propio campo, así como la ciencia tiene el suyo:

La ciencia solo puede corregir el error científico, puede detectar el error solo en su propio campo; en los pensamientos correspondientes a su propio sistema de procedimientos. Acerca de los méritos de otro tipo de procedimientos no tiene nada que decir, excepto quizás para hacer predicciones²⁹¹.

Elizabeth describe más llanamente lo que Wittgenstein no terminó de explicarle sobre su objeción a la decisión del hipotético amigo; el terreno desde el cual rechazaba la práctica mágica como supersticiosa era el de la religión. Para Anscombe, los fundamentos que podía tener Ludwig para objetar a una práctica mágica eran religiosos. “Un vestigio de la religión verdadera habló en él”. Para Anscombe hay tal cosa como una religión verdadera y esta ofrece criterios para distinguir una práctica o creencia que se presenta como religiosa y no lo es. Para Wittgenstein no hay tal cosa.

Ludwig rechaza la idea de que haya alguna religión dentro de la cual el decir que se “cree en Dios” sea algo que se puede justificar como verdadero en el sentido de que puede demostrarse de manera comprensible. Alguien que dice que “cree en Dios” lo hace apoyado en una imagen del mundo, en algo “que la vida le ha enseñado”:

Una demostración de Dios realmente debería ser algo por medio de lo que pudiéramos convencernos de la existencia de Dios. Pero pienso que los *creyentes* que han ofrecido este tipo de demostraciones han querido analizar y presentar un argumento para su ‘creer’ usando el intelecto,

has always said ‘No’ to such things».

²⁹⁰ ID. “Parmenides to Wittgenstein”, 125: «he thought it stupid to take magic for mistaken science».

²⁹¹ Ibid.: «Science can correct only scientific error, can detect error only in its own domain; in thoughts belonging to its own system of proceedings. About the merits of other proceedings it has nothing to say except perhaps for making predictions».

aún cuando ellos mismos nunca habrían llegado a creer por medio de este tipo de demostraciones. “Convencer a alguien de la existencia de Dios” es algo que podríamos hacer por medio de cierta crianza, moldeando la vida de esa persona en cierto modo.

La vida puede educarnos para “creer en Dios”. Y las *experiencias* también son las que hacen esto aunque no visiones, u otras experiencias de los sentidos, que nos mostrarían la “existencia de este ser”, sino p. ej. sufrimientos de diversa índole. Y estos no nos muestran a Dios como una experiencia sensorial muestra un objeto, tampoco propician el surgimiento de *conjeturas* sobre él. Las experiencias, los pensamientos, — la vida puede forzar este concepto en nosotros.

Así que quizás sí es similar al concepto de ‘objeto’²⁹².

Desde luego que este tipo de “creer en Dios” no podría llegar a ser “confiar en la Eucaristía”, por ejemplo, o creer en algún misterio o palabra de la revelación. Consiste más bien en una actitud hacia Dios y hacia el mundo, una especie de revalorización que se hace de las cosas de la vida desde lo que la creencia religiosa propone como lo profundamente importante. Desde esta perspectiva, la noción de lo que un cristiano llamaría ‘fe’ consistiría en esta actitud respecto de la vida y del mundo y de Dios, justificada por el trasfondo que van dejando las enseñanzas que la vida comunica por medio de experiencias como enfrentar el sufrimiento o la muerte. Además esta ‘fe’ no se comunica en palabras precisas o verdaderas, sino que queda manifestada en la práctica, puesto

²⁹² L. WITTGENSTEIN, *Culture and Value*, G. H. von WRIGHT – H. NYMAN y A. PICHLER (eds.), (Blackwell Publishing, Oxford ²1998), 97: «A proof of God ought really to be something by means of which you can convince yourself of God's existence. But I think that *believers* who offered such proofs wanted to analyse & make a case for their 'belief' with their intellect, although they themselves would never have arrived at belief with their intellect, although they themselves would never have arrived at belief by way of such proofs. "Convincing someone of God's existence" is something you might do by means of a certain upbringing, shaping his life in such & such a way. Life can educate you to "believing in God". And *experiences* too are what do this but not visions, or other sense experiences, which show us the "existence of this being", but e.g. sufferings of various sorts. And they do not show us God as a sense experience does an object, nor do they give rise to *conjectures* about him. Experiences, thoughts, — life can force this concept on us. So perhaps it is similar to the concept 'object'».

que la 'fe' misma consiste en esa actitud que se tiene hacia la vida.

Dentro de una concepción como esta, las proposiciones relacionadas con verdades reveladas o misterios quedan reducidas a una cierta actitud hacia las cosas, pero no expresan pensamientos:

Puede ser pensado que una persona religiosa que considera ciertos artículos de fe como 'misterios' está en mayor o menor grado obligada a abrazar el sinsentido o la auto-contradicción; pues ¿qué es un misterio como el de la Trinidad, o el de la Encarnación, o el de la Transubstanciación Eucarística, sino algo cuya apariencia de incoherencia no puede ser disipada por la razón? Si alguien dice 'Yo creo' en conexión con tales misterios, ¿no estaríamos autorizados a cuestionar, junto con Wittgenstein: '¿Pero es esto una creencia, un pensamiento en absoluto? Quizás haya ahí un estado de iluminación, o un deseo de encontrar expresión para ciertas experiencias de la vida — pero para que haya una creencia, deberías ser capaz, al menos en principio, de enunciar esa creencia claramente y sin contradicción?'²⁹³

Si escuchamos ahora a Anscombe en *What is it to Believe Someone?*, lamentando que en su época se discuta sobre la fe haciéndola equivaler a 'creencia religiosa' y que se haya perdido de vista "la asombrosa noción de una cosa tal como *creer a Dios*", no es difícil distinguir una voz bastante diferente a la de Wittgenstein. Mientras que en él encontramos la tajante afirmación: «Cómo sean las cosas en el mundo es un asunto completamente indiferente para lo superior. Dios no se revela en el mundo.»²⁹⁴; Anscombe propone llanamente

²⁹³ TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 211: «It might be thought that a religious person who regards certain articles of faith as 'mysteries' is more or less bound to embrace nonsense or self-contradiction; for what is a mystery such as that of the Trinity, or of the Incarnation, or of the Eucharistic Transubstantiation, if not something whose appearance of incoherence cannot be dispelled by reason? If somebody utters 'I believe' in connection with such mysteries, won't we be entitled to say, along with Wittgenstein: 'But is this a belief, a thought at all? Perhaps there is a state of enlightenment, or an urge to find expression for certain experiences of life — but for there to be a belief, you would need to be able, at least in principle, to state that belief clearly and without contradiction'?»

²⁹⁴ WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §6.432: «How the world is, is completely indifferent for what is higher. God does not reveal himself in the world».

interpretar la fe como saber por testimonio²⁹⁵, es decir, como la creencia que se pone en aquello que se cree que viene a nosotros como palabra de Dios.

Entonces, ¿cómo responde Elizabeth a la objeción anterior? Al decir “yo creo en la Encarnación” ¿expresamos un pensamiento, una creencia? Roger Teichmann propone que las ideas que están en el trasfondo de la descripción que Anscombe hace del misterio son las que expresa en los argumentos finales del artículo *Parmenides, Mystery and Contradiction*. Allí vimos cómo Anscombe estudiaba la equivalencia de ‘puede ser captado en el pensamiento’ con ‘puede ser presentado en una afirmación que pueda ser vista como teniendo un inobjetable sentido no contradictorio’. Esta equivalencia, además, la comparaba con la expresión del prefacio del *Tractatus*: ‘aquello que pueda decirse del todo en palabras puede ser dicho claramente’ y añadía que “alguien que pensara esto podría pensar que puede haber lo inexpresable”, y en este sentido que “puede haber lo que no puede ser pensado”. La interpretación de Teichmann es que:

la equivalencia es rechazada por Anscombe; o más bien es juzgada como necesitada de justificación, como queda mostrado en las palabras finales [...]: ‘El problema es que no parece haber ningún fundamento para sostener esta posición. Es una especie de prejuicio’²⁹⁶.

Para Teichmann es llamativo el detalle de que Anscombe no propone simplemente que “puede ser captado en el pensamiento” podría ser equivalente a “puede ser presentado en una oración *que tenga* un inobjetable sentido no contradictorio”, sino que especifica: “*que pueda verse* que tiene un inobjetable sentido no contradictorio”. Él entiende que en este detalle se está relacionando este principio, que pretende ser un criterio para caracterizar lo que puede ser considerado un pensamiento, con la capacidad empírica humana. Una perspectiva como esta podría atribuirse al Wittgenstein del *Tractatus*, pero en la etapa más tardía de

²⁹⁵ Cf. CONESA, *Creer y Conocer*, 87-88.

²⁹⁶ TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 212: «the equivalence is rejected by Anscombe; or rather it is taken as wanting justification, as is shown by the closing words [...]: ‘The trouble is, there doesn’t seem to be any ground for holding this position. It is a sort of prejudice’».

su pensamiento la rechazaría. En cualquier caso, para Teichmann, Anscombe no termina de aceptar la equivalencia.

Por otra parte, sí se podría decir que: «Anscombe ciertamente admitiría que ‘puede ser captado en el pensamiento’ es incompatible con ‘solo puede ser presentado en una oración con un sentido contradictorio’»²⁹⁷. Esta incompatibilidad la encontramos expresada en *The Question for Linguistic Idealism*. Allí, tras explicar que para Wittgenstein el pensar consiste en actuar según una regla, Elizabeth comentaba “¿Qué diría Wittgenstein del pensamiento ilógico? ¿Como yo?, ¿que no es pensar?”. Para Anscombe una proposición ilógica, es decir, una que no tiene aplicación en la actividad humana, que no expresa un ir según una regla, que solo puede ser presentada en una oración con un sentido contradictorio, no es una proposición que exprese pensamiento. Sin embargo, el misterio no es lo mismo que esto. En la conclusión de *Parmenides, Mystery and Contradiction* ella establecía esa distinción. Si entendiéramos que el misterio es aquello que existe, pero que no puede ser pensado, estaríamos cayendo en una ilusión, puesto que “el pensamiento expresando lo misterioso podría quedar esclarecido y entonces no queda misterio”, o “la imposibilidad de aclararlo del todo mostraría que realmente no era un pensamiento”. La conclusión de Teichmann ante estas afirmaciones es que:

Para lo que Anscombe está tratando de hacer espacio es para la idea de captar un pensamiento que no puede ser aclarado, es decir que no puede ser mostrado como teniendo un sentido no contradictorio. Y esto significa: no puede ser mostrado *por nosotros* como teniendo un sentido no-contradictorio. Ella está planteando la posibilidad de que una persona pueda captar un pensamiento, aún cuando la oración que lo expresa ‘no pueda ser vista como teniendo un inobjetable sentido no contradictorio’ — vista por nosotros, es decir²⁹⁸.

²⁹⁷ Ibid.: «Anscombe would certainly admit that ‘can be grasped in thought’ is incompatible with ‘can only be presented in a sentence with a contradictory sense’».

²⁹⁸ Ibid.: «What Anscombe is trying to make room for is the idea of grasping a thought which cannot be cleared up, i.e. cannot be shown to have a non-contradictory sense. And this means: cannot be

En esto, la perspectiva de Anscombe es distinta a la de Wittgenstein. Ella sostiene que «*nosotros* podemos captar un pensamiento que *nosotros* no podemos aclarar — no podemos, por nuestra finitud humana»²⁹⁹. Esta perspectiva es la que Elizabeth expresa cuando en *The Question for Linguistic Idealism* afirma que cuando la fe católica llama ‘misterios’ a ciertas creencias quiere decir por lo menos que no es posible demostrarlas ni mostrar definitivamente que no son contradictorias y absurdas; sin embargo esto no implica que se profese abrazar la contradicción y lo absurdo.

Teichmann identifica dos cuestiones problemáticas relacionadas con esta noción. La primera es planteada por Anscombe en *Parmenides, Mystery and Contradiction*. Allí habla de una oración que sea ‘abracadabra’, es decir, sinsentido, y a esta “nadie le haría caso”. También, dice, podríamos pensar en alguien que produzca una oración y diga “esto es verdad, pero lo que dice es irreduciblemente enigmático”. En un caso en que la oración no sea mero ‘abracadabra’, pero aún así presente dificultades para declarar un sentido que sea inobjetable para la expresión, ¿deberíamos descartar la posibilidad de que este sentido enigmático pueda ser una verdad? El problema que aparece aquí es cómo distinguir entre el misterio y el sinsentido, entre algo como la Transubstanciación y el puro ‘abracadabra’. «¿Cómo, entonces, podríamos saber cuando ‘no hacer caso’, y cuando tomar en serio?»³⁰⁰

Una posible respuesta la encuentra Teichmann en el modo en el que Elizabeth enmarca su descripción de la Transubstanciación: «Una razón por la que la doctrina de la Transubstanciación no es *mero* abracadabra es que podemos enseñarla, explicarla — o en cualquier caso hacer algo que se ve como enseñar y explicar.»³⁰¹ Con esto se refiere a la reflexión hecha en *On Transubs-*

shown by us to have a non-contradictory sense. She is raising the possibility of a person’s grasping a thought, even though the sentence expressing it ‘cannot be seen to have an unexceptionable non-contradictory sense’ — seen by us, that is».

²⁹⁹ *Ibíd.*, 213: «we might be able to grasp a thought which we cannot clear up — cannot, because of our human finitude».

³⁰⁰ *Ibíd.*: «How then are we to know when to ‘take no notice’, and when to take seriously?»

³⁰¹ *Ibíd.*: «One reason why the doctrine of Transubstantiation is not *mere* abracadabra is that you can teach it, explain it — or at any rate do something that looks like teaching and explaining».

tantiation donde Elizabeth propone que se puede expresar de modo sencillo lo que la Transubstanciación es considerando que puede ser enseñada a un niño durante la consagración. Ahora bien, para Teichmann esto no sería suficiente argumento. Tendríamos que dar por supuesto que estas enseñanzas sí tienen un sentido, después de todo, enteras escuelas filosóficas se han fundado en la promulgación de enigmático sinsentido³⁰².

La propuesta que más comúnmente encontramos en los artículos de Anscombe sobre la distinción entre el sinsentido y el misterio es lo que aparece expresado en *The Question for Linguistic Idealism*: “Se asume que cualquier ostensible demostración de absurdidad es rebatible, una a la vez. Este proceso Wittgenstein mismo lo describió diciendo: ‘Puedes mantener a raya *cada* ataque según venga.’”. Para Elizabeth es una diferencia importante entre el sinsentido y el misterio que las demostraciones que pretendan probar definitivamente que la creencia del misterio es absurda pueden ser rebatidas. En palabras de Teichmann:

Podemos mostrar que ‘Puedo cambiar el pasado’ es un absurdo. Puede tomar algo de indagación filosófica, pero puede hacerse. Para Anscombe, un católico (de verdad) creerá que esto no puede hacerse con aquellos artículos de la fe llamados ‘misterios’. [...] No podemos mostrar de una vez por todas que la afirmación en cuestión tiene un sentido no contradictorio, pero puedes rebatir cada intento de demostrar que carece de uno [...] la diferencia es entre ‘Es posible que: por cada demostración *P*, rebatimos *P*’ y ‘Por cada demostración *P*, es posible rebatir que *P*’³⁰³.

³⁰² Cf. *ibíd.*: «The child will understand and learn. Only, of course, on the assumption that these sentences do make sense; which is why, in the context of distinguishing mystery from e.g. philosophical nonsense, the data about teaching are inconclusive: for whole schools of philosophy have been based on the promulgation of enigmatic nonsense».

³⁰³ *Ibíd.*, 213-214: «You can show that ‘I can change the past’ is an absurdity. It may take some philosophical delving, but it can be done. For Anscombe, a (proper) Catholic will believe that this cannot be done for those articles of faith called ‘mysteries’. [...] You cannot show once and for all that the sentence in question has a non-contradictory sense, but you can rebut each attempt to prove that it lacks one [...] the difference is between ‘It is possible that: for every proof *P*, you rebut *P*’ and ‘For every proof *P*, it is possible that you rebut *P*’».

Con esta consideración aparece la segunda cuestión problemática que Teichmann identifica en relación con la noción del misterio que Anscombe propone. ¿Cómo justificamos de antemano el presupuesto de que estas creencias pueden ser defendidas de cualquier intento de demostrarlas como contradictorias? Teichmann responde:

Los fundamentos para pensar que un misterio puede ser defendido de ataques no se encontrará dentro del misterio mismo. Estarán en otro lugar: entre los fundamentos para el creer religioso de la persona. A un católico se le habrá enseñado que el pan de la misa es el cuerpo de Cristo. Ella creerá lo que se le ha enseñado así como cree, y como todos creemos, las cosas que son enseñadas — no porque hemos establecido la veracidad del maestro, sino por el orden establecido del enseñar y aprender³⁰⁴.

Esta propuesta nos trae de nuevo a la idea de un sistema de conocimiento como justificación para nuestras creencias.

El análisis de Teichmann es de gran valor para componer la visión que Anscombe tiene sobre el lenguaje religioso como lenguaje significativo y ofrece claves interesantes para identificar cómo el carácter testimonial que Elizabeth le atribuye a lo que aprendemos por la fe tiene que ver con el valor proposicional del lenguaje religioso.

La discusión recorrida hasta aquí nos deja ante la idea de que hay creencias que en la fe católica llamamos misterios que son realidades que nosotros podemos captar en el pensamiento, aunque por nuestra finitud humana no podemos expresar mostrándolas definitivamente como teniendo un sentido no contradictorio; estas creencias son profesadas con el presupuesto de que es posible rebatir cualquier intento de demostrar que son definitivamente contradictorias y

³⁰⁴ *Ibíd.*: «The grounds for thinking that a mystery can always be defended from attack will not lie within the mystery itself. They will lie elsewhere: among the grounds for a person's religious belief. A Catholic will have been taught that the bread of the Mass is the body of Christ. She will believe what she has been taught as she believes, and as we all believe, things taught — not because we have established the reliability of the teacher, but because of the set-up of teaching and learning».

absurdas y este presupuesto está justificado por los fundamentos del creer religioso que provee el sistema de conocimiento dentro del que se nos enseñan estas creencias. Considerados estos aspectos de nuestras creencias en proposiciones que llamamos misterios de fe, todavía es posible añadir algo más sobre lo que Anscombe tiene que decir acerca de enseñar o atestiguar el misterio.

2.3.2. «Poned en práctica la palabra y no os contentéis con oírla...»

En su artículo *Authority in Morals* Anscombe cuenta que se encontró la frase “*Be ye doers of the word and not hearers only*” (St 1,22) como lema del capítulo de un libro de matemáticas avanzadas. La enseñanza del apóstol aplicada a las matemáticas le parece interesante. Quizás recuerda al modo en que para Wittgenstein la manera en la que vamos según un cálculo matemático, en una función por ejemplo, es similar al modo en el que usamos las palabras en el lenguaje. En este caso la comparación alude a que aquel que quiere aprender matemáticas tiene que poner en práctica la enseñanza como está llamado a hacerlo el discípulo que recibe el Evangelio. La intención de Anscombe con la frase tiene que ver con el modo en que aprender matemáticas se parece a aprender verdades morales. Una de las premisas de su argumento en el artículo queda ilustrada por el hecho de que hay un modo acertado y otro equivocado de interpretar esta similitud. El modo equivocado de tomarla sería pensar que nuestra moralidad *debe* ser algo que hemos formulado nosotros mismos juzgando entre bien y mal, como lo hace uno que aprende matemáticas y tiene que aprender a resolver él mismo las demostraciones³⁰⁵. Pensar así de la enseñanza moral es un error. Ahora bien, lo que sí es correcto de la comparación, dice Anscombe, es que:

Tienes que hacer las matemáticas; y el maestro puede lograr que lo

³⁰⁵ Cf. ANSCOMBE, “Authority in Morals”, 45: «one does learn mathematics by learning that mathematical propositions are truths, but by working out their proofs. Similarly it might be held that one's morality *must* be something one has formulated for oneself, seeing the rightness and wrongness of each of the things one judges to be right or wrong».

hagas: en esto consiste enseñar matemáticas. Similarmente, enseñar moral será, no lograr que el alumno piense algo, no darle una afirmación para que crea, sino ayudarlo a actuar; esto puede ser hecho por alguien que educa a un niño³⁰⁶.

Esta aplicación de la enseñanza de Santiago es iluminadora para indagar en qué aspecto la posibilidad de enseñar un misterio de fe sirve para afirmar que es un lenguaje significativo. Si volvemos a la escena del padre invitando al hijo a adorar en la consagración podemos entender cómo este actúa como testigo y como maestro. El verbo adorar, como explica Anscombe, es un 'verbo intencional'³⁰⁷, y, si recordamos la aclaración hecha acerca de 'Dios' como 'descripción definitiva' que se refiere a 'el uno y único Dios verdadero', podemos decir que la invitación del padre al hijo expresa un testimonio de aquello que el padre tiene la disposición de tratar como presencia del Dios verdadero. En su adoración, el padre actúa de acuerdo a la fe, cree a Dios, e invita a su hijo a participar de su acción de fe. Haciendo esto le enseña al hijo invitándole a unirse en el hacer de la comunidad, y en esto el padre se apoya también en la tradición que ha recibido. En esta dinámica vemos como están involucrados los distintos aspectos de la fe que se han discutido hasta ahora.

Hay un último aspecto del pensamiento de Anscombe relacionado con el testimonio que queda por destacar. El testimonio que el padre da al hijo cuando le enseña a adorar a Jesús en la Eucaristía tiene sentido o es significativo porque está enseñando al niño a *hacer lo bueno*. El acto de adoración implica que se cree a Dios que promete "en lenguaje humano", es un acto de fe de acuerdo a sus promesas.

³⁰⁶ *Ibíd.*, 47: «You have to do the mathematics; and the teacher can get you to do it: that is what teaching mathematics is. Similarly teaching morals will be, not getting the pupil to think something, not giving him a statement to believe, but getting him to act; this can be done by someone who brings up children».

³⁰⁷ *Id.* "The Intentionality of Sensation", 4-5: «Obvious examples of intentional verbs are "to think of", "to worship", "to shoot at". (The verb "to intend" comes by metaphor from the last—"intendere arcum in", leading to "intendere animum in".) Where we have such a verb taking an object, features analogous to the three features of intentionality in action relate to some descriptions occurring as object-phrases after the verb».

En la discusión sobre lo que hace que nuestro lenguaje sea significativo en *The Question for Linguistic Idealism* advertíamos que lo que previene que la gramática sea arbitraria es que una regla o técnica encuentra aplicación real en nuestras vidas. Según esto, la pregunta ¿en virtud de qué tienen las reglas esta aplicación real?, tenía como respuesta: “En virtud de que somos el tipo de criaturas que encuentra natural darles ciertas aplicaciones y estamos de acuerdo en descubrir estos usos.” Este modo de responder a esta pregunta está relacionado con el análisis que Wittgenstein hace de la ‘necesidad lógica’. Dentro del pensamiento de Elizabeth hay otro modo de atender la pregunta “¿por qué tenemos estas reglas?” desde lo que ella llama ‘necesidad Aristotélica’. Ella nota que «Aristóteles ciertamente hizo una observación poco reconocida de que hay un sentido de “necesario” que es: “aquello sin lo cual un bien no podría ser alcanzado o un mal evitado”»³⁰⁸. Para Elizabeth la actividad humana del lenguaje no está regida por la necesidad lógica solamente, sino que también está orientada por aquello que es necesario para alcanzar el bien. En esto ella reconoce una relación entre la actividad del lenguaje y la ética:

es Anscombe, más que Wittgenstein, quien ha desmitificado tales nociones como *bueno para*, además de reintegrar la noción de necesidad no-lógica que ha sido llamada ‘necesidad Aristotélica’. Si estas nociones son éticas, o tienen un aspecto ético, entonces la ética no es, como pensó Wittgenstein, materia de lo que se muestra y no se dice, o no es solo eso³⁰⁹.

Prometer y actuar de acuerdo a una promesa es para Anscombe un ejemplo claro de esta interacción entre el lenguaje y el bien:

un proceso como este juego de lenguaje es un instrumento cuyo uso es

³⁰⁸ Id. “Rules, Rights and Promises”, 100: «Aristotle indeed made a little noted observation that one sense of “necessary” is: “that without which some good will not be attained or some evil avoided”».

³⁰⁹ TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 221: «it is Anscombe, rather than Wittgenstein, who has demystified such notions as *good for*, as well as reinstating that notion of non-logical necessity which has been dubbed ‘Aristotelian necessity’. If these notions are ethical, or have an ethical aspect, then ethics is not, as Wittgenstein thought, a matter of what is shown and not said, or not only that».

parte integral de una enorme cantidad de actividad humana, y por tanto de bien humano; del proveer para ambos el querer y las necesidades humanas, siempre que la satisfacción de estos sea compatible³¹⁰.

Hay que aclarar que con esto no se afirma que los conceptos de *bueno* o *necesidad* son los que proveen justificación para nuestras prácticas lingüísticas, sino lo que necesitamos y buscamos como bien. En esto, como en el caso de la 'necesidad lógica' no se está afirmando una justificación arbitraria: «nuestros deseos no son una fuente de arbitrariedad, puesto que al final no pueden ser separados completamente de nuestras necesidades, como reconoció Anscombe»³¹¹.

¿El testimonio de la fe en la presencia de Jesús en la Eucaristía tiene significado?, ¿que Dios es nuestro Padre?, ¿que Jesús es el Cristo? Anscombe diría que no resolvemos la pregunta afirmando que el testimonio constituye una variante lógica, es decir, hablar de la lógica del testimonio como un orden alternativo que justifica nuestra creencia, dado que bajo ese nuevo orden todavía habría que decir en que consiste actuar según la regla lógica³¹². La pregunta sobre si afirmaciones como estas son significativas nos lleva en definitiva a cuestionar sobre cuál es su uso en la actividad del lenguaje y la vida humana (necesidad lógica) y si pueden tener un rol para alcanzar el bien (necesidad Aristotélica). Cuando decimos que el cristiano da un testimonio de un misterio de la fe como lo hicieron los apóstoles o cuando se acoge el testimonio de una

³¹⁰ G. E. M. ANSCOMBE, *On Promising and its Justice, and Whether it Need be Respected* in *Foro Interno*, en: (CP 3; Basil Blackwell, Oxford 1969), 10-21, 18: «such a procedure as that language-game is an instrument whose use is part and parcel of an enormous amount of human activity and hence of human good; of the supplying both of human needs and of human wants so far as the satisfactions of these are compossible».

³¹¹ TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 221: «our wants are not a source of arbitrariness, for in the end they cannot be completely hived off from our needs, as Anscombe recognized.» Ver también G. E. M. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, en: (CP 3; Basil Blackwell, Oxford 1958), 26-42, 31: «there is some sort of necessary connection between what you think *you* need, and what you want. The connection is a complicated one; it is possible *not* to want something that you judge you need. But e.g., it is not possible never to want *anything* that you judge you need».

³¹² Cf. ID. "Rules, Rights and Promises", 102: «When it comes to rules of logic, it is otherwise. Let us not speak of variant logics; that is a mere distraction. For even in a variant logic, there will always be the question whether a rule has been followed».

enseñanza que se comunica como la verdad de Dios comunicada por Cristo, el creyente juzga estas afirmaciones como significativas porque tienen un lugar dentro de nuestra vida y actividad, y sirven para alcanzar el bien.

Bibliografía

Textos de G. E. M. Anscombe

- ANSCOMBE, G. E. M., *Modern Moral Philosophy*, en: (CP 3; Basil Blackwell, Oxford 1958), 26-42.
- *Authority in Morals*, en: (CP 3; Basil Blackwell, Oxford 1960), 43-50.
- *The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature*, en: (CP 2; Basil Blackwell, Oxford 1965), 3-20.
- *On Promising and its Justice, and Whether it Need be Respected* in Foro Interno, en: (CP 3; Basil Blackwell, Oxford 1969), 10-21.
- *Parmenides, Mystery and Contradiction*, en: (CP 1; Basil Blackwell, Oxford 1969), 3-8.
- *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, (St. Augustine's Press, Indiana 1971).
- *Hume and Julius Caesar*, en: (CP 1; Basil Blackwell, Oxford 1973), 86-92.
- *Faith*, en: (CP 3; Basil Blackwell, Oxford 1975), 113-120.
- *The Question of Linguistic Idealism*, en: (CP 1; Basil Blackwell, Oxford 1976), 112-133.
- *Rules, Rights and Promises*, en: (CP 3; Basil Blackwell, Oxford 1978), 97-103.
- *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; Imprint Academic, Exeter 1979), 1-10.
- *Ethics, Religion and Politics*, (The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe 3; Basil Blackwell, Oxford 1981).
- *From Parmenides to Wittgenstein*, (The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe 1; Basil Blackwell, Oxford 1981).

- ANSCOMBE, G. E. M., *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, (The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe 2; Basil Blackwell, Oxford 1981).
- *Wittgenstein's 'Two Cuts' in the History of Philosophy*, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic, Exeter 1982), 181-186.
- *Truth: Anselm and Wittgenstein*, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic, Exeter 1983), 71-76.
- *Paganism, Superstition and Philosophy*, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Imprint Academic, Exeter 1985), 49-60.
- *Truth, Sense and Assertion*, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic , 1987), 264-273.
- *Twenty Opinions Common among Modern Anglo-American Philosophers*, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Imprint Academic, Exeter 1987), 66-68.
- *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, Imprint Academic , 1991), 299-312.
- *Sobre la transubstanciación*, en: *La Filosofía Analítica y la Espiritualidad del Hombre*, J. M. TORRALBA y J. NUBIOLA (eds.), (Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1992), 85-94.
- *Hume on Miracles*, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Imprint Academic, Exeter 2008), 40-48.

- *Prophecy and Miracles*, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Imprint Academic, Exeter 2008), 20-39.
- *Hume on Causality: Introductory*, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic, Exeter 2011), 95-123.
- *Belief and Thought*, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic , 2015), 149-181.
- *Grounds of Belief*, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic , 2015), 182-189.
- GEACH, M. y GORMALLY, L., (eds.), *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic, Exeter 2011).
- (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic , 2015).

Bibliografía Secundaria

- AMBROSE, A., (ed.), *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1932–1935*, (Prometheus Books, New York 2001).
- BAKER, G. P. y HACKER, P. M. S., *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Part II: Exegesis §§1–184*, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations 1; Wiley Blackwell, Oxford ²2009).
- COADY, C., *Testimony. A Philosophical Study*, (Oxford University Press, New York 1992).
- CONESA, F., *Creer y Conocer. El Valor Cognoscitivo de la Fe en la Filosofía Analítica*, (EUNSA, Navarra 1994).
- DIAMOND, C., *Criss-cross Philosophy*, en: *Wittgenstein at Work: Method in the Philosophical Investigations*, (Taylor & Francis, New York 2004), 201-220.

- ERBACHER, C. E. y KREBS, S., *The First Nine Months of Editing Wittgenstein - Letters from G.E.M. Anscombe and Rush Rhees to G.H. von Wright*, en: *Nordic Wittgenstein Review* (2015), 195-231.
- From Our Notebook*, en: *Tablet* 225.6858 (nov. de 1971).
- GEACH, P., *A Philosophical Autobiography*, en: H. A. LEWIS (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, (Synthese Library 213; Springer Science & Business Media, Dordrecht 1991), 1-25.
- GRIMI, E., *G.E.M. Anscombe. The Dragon Lady*, (Cantagalli, Siena 2014).
- HACKER, P. M. S., *Wittgenstein: Mind and Will. Exegesis §§428–693*, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations 4; Wiley Blackwell, Oxford 2000).
- HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, J. de SALAS ORTUETA (trad.), (Alianza Editorial, Madrid 1988).
- *A Treatise of Human Nature*, M. J. NORTON y D. F. NORTON (eds.), (Oxford University Press, Oxford 2000).
- KENNY, A., *Peter Thomas Geach 1916–2013*, en: *Biographical Memoirs of Fellows XIV*, (Biographical Memoirs of Fellows 14; Oxford University Press, Oxford 2016).
- KERR, F., *Theology after Wittgenstein*, (Society for Promoting Christian Knowledge, London²1997).
- KLAGGE, J. C. y NORDMAN, A., (eds.), *Ludwig Wittgenstein. Public and Private Occasions*, (Rowman & Littlefield Publishers Inc., Maryland 2003).
- LACKEY, J. y SOSA, E., (eds.), *The Epistemology of Testimony*, (Oxford University Press, New York 2006).
- LATOURELLE, R., *Évangélisation et témoignage*, en: M. DHAVAMONY S.J. (ed.), *Evangelisation*, (Documenta Missionalia 9; Università Gregoriana Editrice, Roma 1975), 77-110.
- *Testimonio*, en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA y S. P. I. NINOT (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, 2, (San Pablo, Madrid²2000), 1523-1542.

- LESSING, G. E., *Sobre la Demostración en Espíritu y Fuerza*, en: A. A. RODRIGO (trad.), *Escritos Filosóficos y Teológicos*, (Editora Nacional, Madrid 1982), 445-452.
- MASSON, R., *Rationality and Religious Belief*. Edited by C. F. Delaney. Notre Dame, en: *Horizons* 8.2 (1981), 440-441.
- MCGINN, M., *The Routledge Guidebook to Wittgenstein's Philosophical Investigations*, (Routledge, New York 2013).
- MCGUINNESS, B., (ed.), *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911-1951*, (Wiley-Blackwell , 2012).
- MONK, R., *Ludwig Wittgenstein: the Duty of Genius*, (Vintage, London 1991).
- MOSER, P. K., (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, (Oxford University Press, New York 2002).
- PARMENIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, A. B. PAJARES y J. P. de TUDELA Y VELASCO (eds.), (Itsmo, Madrid 2007).
- PIÉ-NINOT, S., *La Teología Fundamental. Dar Razón de la Esperanza*, (Secretariado Trinitario, Salamanca ⁷2009).
- PRIETO, P. D., *La Analogía Teológica. Su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*, (Publicaciones San Dámaso, Madrid 2009).
- RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, C. B. ÁLVAREZ (trad.), (Planeta, Colombia 2005).
- SAN ANSELMO, *De la Verdad*, en: O. P. JULIÁN ALAMEDA (ed.), *Obras Completas de San Anselmo*, (BAC, Madrid 1952), 487-535.
- TEICHMAN, J., *Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001*, en: F. M. L. THOMPSON (ed.), *Biographical Memoirs of Fellows I*, (Proceedings of the British Academy 115; Oxford University Press, Oxford 2002).
- TEICHMANN, R., *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (Oxford University Press, Oxford 2008).
- TORRALBA, J. M., *Acción Intencional y Razonamiento Práctico Según G.E.M. Anscombe*, (Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 2005).

- VATICANO I, *Constitución Dogmática Dei Filius*, en: H. DENZINGER y P. HÜNERMANN (eds.), *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, 2, (Herder, Barcelona ²2000), 764-775.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, J. MUÑOZ e I. REGUERA (trads.), (Alianza Editorial, Madrid 1992).
- *Culture and Value*, G. H. von WRIGHT – H. NYMAN y A. PICHLER (eds.), (Blackwell Publishing, Oxford ²1998).
- *Sobre la Certeza*, G. E. M. ANSCOMBE y G. H. von WRIGHT (eds.), J. L. PRADES y V. RAGA (trads.), (Gedias Editorial, Barcelona 1998).
- *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Dover Publications, New York 1999).
- *Observaciones Sobre los Fundamentos de la Matemática*, I. REGUERA (trad.), (Alianza Editorial, Madrid 2007).
- *Philosophical Investigations*, (Wiley Blackwell, Chichester ⁴2009).