

ÍNDICE GENERAL

3. La Concepción de G. E. M. Anscombe sobre el Testimonio	2
3.1. Análisis Diacrónico de Artículos Relacionados con el Testimonio	2
3.1.7. What is it to believe someone? (1979)	2
3.2. La categoría de testimonio como objeto de estudio en el pensamiento de Anscombe	15
3.2.1. ¿Cuál es el valor epistemológico del testimonio?	15

3.1 Análisis Diacrónico de Artículos Relacionados con el Testimonio

3.1.7 What is it to believe someone? (1979)

What is it to believe someone? fue originalmente publicado en 1979 en *Rationality and religious belief* junto a otros 7 ensayos. Sobre esta colección, editada por C. F. Delaney, el comentario escrito por Robert Masson para la revista *Horizon* tenía esto que decir:

Delaney promete que los ocho ensayos originales que ha agrupado [...] contribuyen a la discusión en curso en la filosofía de la 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”.¹

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 independien-

¹R. 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 propopsitions”»

temente de las preguntas que tienen que ver con la fe divina».²

Anscombe comienza su análisis con una sugerencia algo extraña. Propone un escenario construido según un patrón argumento³ 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, interrumpiré 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 interrumpiré el paso por el camino.”⁴

¿En qué está mal Eutidemo? Si se evalúa la lógica del argumento an-

²M. GEACH y L. GORMALLY, (eds.), *Faith in a Hard Ground*, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008), xvii: «This problem, of what it is to believe *someone*, which we do all the time, is obviously one which is interesting independently of questions having to do with divine faith»

³El patrón de argumento al que aquí se refiere es estudiado con más detalle por Anscombe en “On a Queer Pattern of Argument”, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015), 299-312.

⁴G. E. M. ANSCOMBE, “What Is It to Believe Someone?”, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008), 1: «There were three men, *A*, *B* and *C*, talking in a certain village. *A* said “If that tree falls down, it’ll block the road for a long time.” “That’s not so if there’s a tree-clearing machine working”, said *B*. *C* remarked “There *will* be one, if the tree doesn’t fall down.” The famous sophist Euthydemus, a stranger in the place, was listening. He immediately said “I believe you all. So I infer that the tree will fall and the road will be blocked.”»

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

Sin embargo ¿creer a alguien?, ¿acaso no hacemos eso todo el tiempo?, ¿merece esta cuestión ser atendida filosóficamente? Anscombe piensa que sí, y espera mostrar que es un tema de gran importancia para la vida y la filosofía y que además representa suficiente dificultad como para merecer investigación filosófica.

Elizabeth desarrollará su ensayo como una investigación sobre la expresión “creer a x que p ”. Antes de la investigación propone dos nociones a modo de 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».⁵ 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

⁵ibíd.: «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»

que Dios nos ayuda por ejemplo».⁶ La consecuencia es que se ha perdido cierta riqueza: «Esto es una gran lástima. Ha tenido un efecto desagradable en el pensamiento sobre la religión. La asombrosa idea de que existe tal cosa como *creer a Dios* se ha perdido de vista.»⁷

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

La segunda idea que se presenta en el preámbulo tiene que ver con la pregunta “¿Cómo accedemos a una idea del mundo más allá de nuestra experiencia personal?” Hume diría que el puente que permite nuestro contacto con la realidad más allá de nuestra experiencia es la relación causa-y-efecto⁸. 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 modo⁹. Hume enton-

⁶ibíd.: «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.»

⁷ibíd.: «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.»

⁸Cf. ibíd., 3: «Hume thought that the idea of cause-and-effect was the bridge enabling us to reach any idea of a world beyond personal experience»

⁹Cf. G. E. M. ANSCOMBE, “Hume and Julius Caesar”, en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 87: «For Hume, the relation of cause and effect is the only bridge by which to reach belief in matters beyond our present impressions or memories.»

ces 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 juntas¹⁰.

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». ¹¹ Entonces explica:

Hemos de reconocer al testimonio como el que nos da nuestro mundo más grande en no menor grado, o incluso en un grado mayor, que la relación de causa y efecto; y creerlo es bastante distinto en su estructura al creer en causas y efectos. Tampoco lo que el testimonio nos da 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 también¹²

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.

¹⁰Cf. ANSCOMBE, “What Is It to Believe Someone?”, 3:« We believe in a cause, he thought, because we perceive the effect and cause and effect have been found to always go together. Similarly we believe in the truth of testimony because we perceive the testimony and we have (well! often have) found testimony and truth to go together!»

¹¹Cf. *ibíd.*: «the mystery is how Hume could ever have entertained it»

¹²*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»

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».¹³ De primera impresión "creer a x que p " parece que significa simplemente creer lo que alguien me dice, o creer que lo que me dice es verdadero. Sin embargo esto no es suficiente. Puede ser que ya crea lo que alguien me venga a decir. Puede ser que la comunicación suscite que forme mi propio juicio acerca de la verdad comunicada, pero aquí no podría decir que estoy creyendo al que comunica o que estoy contando con él para mi creer que p .

¿Entonces creer a alguien es creer algo apoyado en el hecho de que lo ha dicho? «Puede que se le pregunte a un testigo '¿Por qué pensó que aquel hombre se estaba muriendo?' y que este responda 'Porque el doctor me lo dijo' [...] 'no me hice ninguna opinión propia — yo solo creí al doctor'».¹⁴ 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

¹³ibíd., 4: «If you tell me 'Napoleon lost the battle of Waterloo' and I say 'I believe you' that is a joke»

¹⁴ibíd.: «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'»

opinión apresurada o excesiva credulidad, sino más bien suena a locura¹⁵. 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».¹⁶ 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 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 alguien¹⁷. Esta presuposición no parece tan problemática si se piensa en las ocasiones en las que creemos a alguien que es percibido. Aquí resulta útil la consideración de los casos en los que recibimos la comunicación sin que esté presente el que habla.¹⁸ 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,

¹⁵Cf. *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.»

¹⁶*ibid.*: «To believe *N* one must believe that *N* himself believes what he is saying»

¹⁷Cf. *ibid.*, 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')»

¹⁸Cf. *ibid.*, 5: «often all we have is the communication without the speaker»

es decir, quien firma la carta no es quien la ha escrito. ¿Se puede decir que el que recibe la carta cree o descrea al autor o al comunicador ostensible? Creer al autor, afirma Anscombe, conlleva un tipo de juicio y especulación que no son mediaciones ordinarias en el creer a alguien¹⁹. 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 descrea al comunicador aparente, pero la decisión de decir esto —dice Anscombe— «es una decisión de dar a estos verbos un uso 'intencional', como el verbo 'ir tras'».²⁰ Esto lo ilustra añadiendo:

Y así uno podría hablar de alguien en cuanto que cree al dios (Apolo, digamos), cuando consultó el oráculo del dios — sin que por esto uno estuviera implicando que uno mismo cree en la existencia del dios. Todo lo que queremos es que necesitamos saber lo que se denomina que el dios le diga algo.²¹

¹⁹Cf. *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.»

²⁰*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: *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, vol. 2, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 3-20, 9, lo describe como sigue: «We must ask: does any phrase that gives the direct object of an intentional verb in a sentence necessarily give an intentional object? No. Consider: "These people worship Ombola; that is to say, they worship a mere hunk of wood." (cf. "They worship sticks and stones.") Or "They worship the sun, that is, they worship what is nothing but a great mass of frightfully hot stuff." The worshippers themselves will not acknowledge the descriptions. Their idol is for them a divinized piece of wood, one that is somehow also a god; and similarly for the sun. An intentional object is given by a word or a phrase which gives a *description under which*.».

²¹ANSCOMBE, "What Is It to Believe Someone?", 7: «And so we might speak of someone as believing the god (Apolo, 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

‘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*».²² Si digo que creo a un intérprete estoy afirmando que creo lo que ha dicho su principal, y mi contar con el intérprete consiste en la creencia de que ha reproducido lo que aquel ha dicho. En este sentido al intérprete no le falta rectitud si dice algo que no es verdadero pero no ha representado falsamente lo que ha dicho su principal. Por el contrario, al maestro sí le faltaría rectitud si lo que dice no es verdadero. Cuando se cree al maestro, aún en el caso que no sea de ninguna manera autoridad original de lo que comunica, se le cree a él sobre lo que transmite. Para Anscombe no es necesario que cuando se cree a alguien se le trate como una autori-

called the god's telling him something»

²²ibíd., 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*»

dad original²³. 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 original²⁴. 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 recibido²⁵

²³Cf. ibíd., 5: «To believe a person is not necessarily to treat him as an original authority»

²⁴Cf. 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.»

²⁵ibíd., 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.»

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 recibida.²⁶

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 más’ y creer simplemente las palabras que dice, aquí queda espacio para decir que hay una creencia adicional de que se ha dicho ‘tal cosa’ en la comunicación. Elaboramos en aquello que hemos creído y usamos otras palabras distintas, nuestras creencias no están

²⁶ibíd., 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.»

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?”²⁷.

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. Así que Anscombe concluye:

Supongamos que todas la presuposiciones están dadas. A está entonces en la situación —muy común— donde surge la pregunta sobre si creer o dudar (suspender el juicio ante) NN . Sin confusión por todas las preguntas que surgen por las presuposiciones, podemos ver que creer a alguien (en el caso particular) es confiar en él para la verdad — en el caso particular.²⁸

²⁷ 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?’»

²⁸ *ibíd.*, 9: «Let us suppose that all the presuppositions are in. A is then in the situation —a very normal one— where the question arises of believing or doubting (suspending judgement in face of) NN . Unconfused by all the questions that arise because of the presuppositions, we can see that

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 propone una cuestión que se queda abierta. Tiene que ver con uno de los ejemplos relacionados a creer que la comunicación viene de alguien. Allí proponía imaginar el caso en el que estuviéramos convencidos de que alguien viene a decirnos lo que cree que es falso, pero a la 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.

believing someone (in the particular case) is trusting him for the truth — in the particular case.»

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

3.2.1 ¿Cuál es el valor epistemológico del testimonio?

Creer y Conocer, de Francisco Conesa, es una investigación sobre el valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica. En su estudio, Conesa sitúa a Anscombe entre los autores que «entienden la fe primordialmente como un saber por testimonio.»²⁹ 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».³⁰

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

²⁹F. CONESA, *Creer y Conocer. El Valor Cognoscitivo de la Fe en la Filosofía Analítica*, (Navarra 1994), 84

³⁰*ibíd.*, 87–88

cadena».³¹

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

Desde esta perspectiva comprendemos el valor epistemológico de la fe religiosa, que consiste en *creer a Dios*. Ella forma parte de ese conocimiento que depende del testimonio de otros. En este caso, además, creemos a alguien que conoce. Entonces es claro que accedemos a su conocimiento.³²

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.

a) La 'estructura' de creer en el testimonio

Mary Geach, hija de Anscombe, cuenta una anécdota que le escuchó a su madre; cuando Elizabeth estaba en sus estudios universitarios se topó con un pasaje de Russell en su comentario de Leibniz que sostenía que un argumento construido desde los datos del mundo no sería válido para afirmar la existencia de Dios, pues no es posible deducir una conclusión necesaria

³¹ibíd., 88

³²ibíd.

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. Deicidió, 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.»³³ Es difícil 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’. Mary Geach añade a su reflexión de la anécdota 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».³⁴ 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.»³⁵

³³ ANSCOMBE, *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 of the Church.»

³⁴ *ibíd.*, 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»

³⁵ *ibíd.*, 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.»

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

Podemos situar la respuesta de Anscombe en torno a dos argumentaciones principales. La primera se encuentra en 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. 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!”. Examinaremos ambas cuestiones más detenidamente.

b) ¿Qué es creer a alguien?

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

Una de las primeras distinciones que Anscombe enfatiza en su investigación en *What is it to Believe Someone?* es acerca de los fundamentos de nuestra creencia al recibir un testimonio. Creer a alguien no consiste simplemente en creer lo que alguien me dice o tenerlo por verdadero. El pequeño relato que encabeza el ensayo le sirve para ilustrar esta distinción. El diálogo está construido según una conjunción de premisas que en otro artículo ella llama un ‘extraño patrón de argumento’.³⁶ La característica peculiar de este patrón es que es formalmente válido y sus premisas compatibles, pero

³⁶Cf. GEACH y GORMALLY, “On a Queer Pattern of Argument”, 299: «The pattern to which my title refers is: 1° If *p*, then *q*. 2° If *r*, then not (if *p* then *q*). 3° If not *p* then *r*. ∴ *p* and *q*. We get ‘not *r*’ from the first two premises and then ‘*p*’ from ‘not *r*’ and the third; with the first one again this gives us the conclusion.»

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. Quisieramos decir: ¿que podamos llegar a esta conclusión desde estas tres proposiciones es fundamento para dudar de la conjunción de estas! Pero la razón no es que la conclusión misma sea falsa, ni mucho menos absurda. Es una proposición perfectamente posible, y es objetada solo como la conclusión de proposiciones perfectamente posibles, que son mutuamente compatibles y desde las que sí se sigue.³⁷

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 válida-

³⁷ibíd., 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.»

mente la conclusión desde la conjunción de estas premisas.³⁸ ¿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*”.³⁹ Ahora bien, al justificar esta inferencia diciendo «les creo a todos», suena como un loco, pues no ha juzgado si *A* cree lo que ha dicho después de haber escuchado a *B* y *C*. Esta afirmando un juicio que no puede quedar justificado por la conjunción de las premisas y que, según su propia expresión, solo puede tener como fundamento real la creencia de que los tres personajes creen lo que están diciendo. Al no tener en cuenta qué creen *A*, *B* y *C*, su inferencia queda sin fundamento válido.

La manera en que Anscombe establece esta distinción parece extraña, sin embargo es útil, puesto que sirve para describir con mayor claridad la disposición que alguien tiene cuando cree un testimonio. Elizabeth añade, que hay un gran número de juicios que siguen este tipo de patrón,⁴⁰ incluso, su

³⁸Cf. *ibíd.*, 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.»

³⁹Es pertinente recordar aquí que para Anscombe una inferencia válida como conclusión lógica tiene que ser juzgada dentro de la actividad humana: G. E. M. ANSCOMBE, “The Question of Linguistic Idealism”, en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 121 «Valid inference, not logical truths, is the subject matter of logic; and a conclusion is justified, not by rules of logic but, in some cases by the truth of its premisses, in some by the steps taken in reaching it, such as making a supposition or drawing a diagram or constructing a table.»

⁴⁰Cf. GEACH y GORMALLY, “On a Queer Pattern of Argument”, 302: «There are large numbers of hypothetical judgements that are like this. It is an interesting and important observation that there is a whole class of judgements such that when we make them we are not implicitly dismissing as false everything that would falsify them. In contrast, when I make a categorical statement with appropriate confidence, it is very often the case that I can straightway rule out as false what would falsify it — just because I know that *it* is true.»

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’.⁴¹ 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* creer lo que me dice” son: ‘creer’ con un objeto personal no puede ser reflexivo, es decir, podemos ‘decirnos algo’ a nosotros mismos, pero no podemos decir que ‘nos creemos a nosotros mismos’ sobre algo; también sugiere que decir a alguien “te creo” cuando la información es algo de conocimiento común (p. ej. Napoleón perdió la batalla de *Waterloo*), la declaración suena a chiste; también sonaría a chiste decir que creo a alguien en el caso de que crea lo que me diga, pero porque estoy convencido de que me miente y además está equivocado en lo que cree y por ese cálculo creo lo que me dice porque me lo ha dicho, pero no le creo fiable.

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

⁴¹ 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.»

más bien 'presuposiciones'. En este sentido, estas otras creencias involucradas en el 'creer a alguien que p ', o 'creer a Dios que p ' tienen que ver con 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.

El modo en el que describe estas presuposiciones las pone en relación con la comunicación

This is the sense in which the presuppositions are not themselves part of

this brings out the difference between presuppositions of believing N and believing such....

->otra distinción es la de las presuposiciones, para esto usa los ejemplos de una comunicación escrita

->negación: iwt 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. trae el tema de la negación: al final truth over falsehood to talk about....

está la propuesta de que

Anscombe nos ofrece un what is it to believe.... presuppositions

defeasibility theory

original authority

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

Anscombe dice que creer en el testimonio es un creer bastante distinto en estructura que creer en causas y efectos.

Parece que habla de esto en hume and julius caesar y en grounds for belief

puede decirse lo siguiente?

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

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

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

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

es la estructura de la fe también

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

podemos sacar una descripción de la categoría del testimonio

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

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

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

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

creer a alguien que dice una proposición verdadera es reconocer la
rectitud de la aserción y reconocer la rectitud de la persona que habla

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

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

la rectitud es perceptible a la mente sin tener que acudir a la experien-
cia

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

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

Se abren tres rutas desde aquí sobre la primacia de la verdad la fe
como creer a Dios que p sobre la estructura del testimonio de la estructura del
testimonio se pasa a Hume on Miracles, de ahí a Prophecy and Miracles

c) 'Conocimiento Tradicional'

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

«»⁴²

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

are there never mistakes? certainly

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

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

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

A mi entender, el interés en Hume radica primordialmente en los problemas que él nos descubre inconsciente o conscientemente. Aquí hay un problema establecido inconscientemente. Pues Hume juzga que creemos que César fue asesinado en el Senado apoyados en el testimonio de los historiadores. (¿Eso es *testimonio*?) Y piensa que

⁴²“Grounds of Belief”, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015), 121–122: «Grounds, we think, are premises for arguments. But who argues from the characters and letter in texts that he may produce that Julius Caesar existed in ancient Rome and was killed? That it was so, and that these texts, for example, go back so-and-so far, is a piece of traditional knowledge which we acquire by being told it together with many other facts belonging to the general sketch of history.»

esta creencia queda explicada como un razonamiento nuestro desde la percepción de 'ciertos caracteres y letras', a través de pasos sucesivos de referencia en informes intermediarios, hasta llegar de vuelta a la percepción de testigos presenciales y, a través de esta, al evento mismo. El presupone que el informe ante nuestros ojos es nuestra razón para creer en los informes intermediarios, que son, a su vez, nuestra razón para creer en el evento original. Tiene que suponer esto, de otro modo no sería posible para él, aún de manera confusa, citar la cadena de informes de vuelta a los testigos presenciales como una ilustración de la cadena de causas y efectos que no puede recorrerse *in infinitum*, sino que tiene que llegar a un final con nuestra percepción o memoria presente de los documentos escritos.⁴³

Pero no es así para nada. Si los informes escritos que vemos son los fundamentos para creer, son primero y ante todo fundamentos para creer en el evento original, y entonces nuestro creer en el evento original es fundamento para creer en la transmisión intermedia.⁴⁴

Esto lo compara con la creencia en la continuidad espacio-temporal de una persona que identificamos ahora como alguien que vimos la semana

⁴³G. E. M. ANSCOMBE, "Hume on Causality: Introductory", en: *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; Exeter 2011), 121–122: «To my mind the interest of Hume lies primarily in the problems he consciously or unconsciously discovers to us. Here there is a problem unconsciously raised. For Hume judges that we believe Caesar was killed in the Senate House from the testimony of historians. (Is that *testimony*?) And he thinks that this belief is explained as our reasoning from our perception of 'certain characters and letters', through successive steps referring to intermediate records, back to the perception of eyewitnesses and through that to the event. He supposes that the record before our eyes is our reason for believing in the intermediate records, which are in turn our reason for believing in the original event. He must suppose this, otherwise it would not be possible for him, however confusedly, to cite the chain of record back to the eyewitnesses as an illustration of the chain of causes and effects with which we cannot run up *in infinitum*, but must eventually bring to an end with our present perception or memory of written documents.»

⁴⁴ibíd.: «But it is not like this at all. If the written records that we see are our grounds for belief, they are first and foremost grounds for belief in the original event, and then our belief in the original event is a ground for belief in the intermediate transmission.»

pasada. Se cree en que esta es la misma persona, no porque observamos la continuidad de un patrón humano desde la semana pasada a la persona que vemos ahora. Más bien creemos en la continuidad espacio-temporal porque creemos que esta persona es la misma que la de la semana pasada.

Nuestro creer en la historia registrada es una creer *que ha habido* una cadena de tradición de informes y registros: no es creer en los hechos históricos *por medio* de los eslabones de una cadena de ese tipo. Como mucho, eso podría *muy raramente* ser el caso.⁴⁵

El problema interesante que surge, entonces, es por qué las cosas que se nos dicen y los escritos que vemos *son* el punto de partida para nuestro creer en los eventos distantes y así también en la cadena intermedia de informes. Esta es una pregunta de amplia importancia.⁴⁶

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

⁴⁵ibíd.: «Our belief in recorded history is a belief *that there has been* a chain of tradition of reports and records: it is not a belief in the historical facts *through* the links of such a chain. At most, that can *very seldom* be the case.»

⁴⁶ibíd.: «The interesting problem that arises, then, is why the things we are told and the writings that we see *are* the starting points for our belief in the far distant events and so in the intermediate chain of record. This is a question of vast importance.»

understanding the use of the globe to represent the earth. It is rather as if I had been taught to join in *doing* something, than to believe something — but because everyone is taught to do such things, an object of belief is generated. The belief is so certainly correct (for it follows the practice) that it is knowledge; for here knowledge is no other than certainly correct belief in pursuit of a practice. But the connection with testimony is remote and indirect.

BIBLIOGRAFÍA

- From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981).
- G. E. M. ANSCOMBE, "Hume and Julius Caesar", en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981).
- "The Question of Linguistic Idealism", en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981).
- "The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature", en: *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, vol. 2, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 3-20.
- (eds.), *Faith in a Hard Ground*, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008).
- "What Is It to Believe Someone?", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008).
- "Hume on Causality: Introductory", en: *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; Exeter 2011).
- F. CONESA, *Creer y Conocer. El Valor Cognoscitivo de la Fe en la Filosofía Analítica*, (Navarra 1994).

- “Grounds of Belief”, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015).
- M. GEACH y L. GORMALLY, (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015).
- “On a Queer Pattern of Argument”, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015), 299-312.
- R. MASSON, «Rationality and Religious Belief. Edited by C. F. Delaney. Notre Dame», en: *Horizons* 8.2 (1981), 440-441.