

ÍNDICE GENERAL

Introducción	3
1. Introducción General al Problema del Testimonio	4
1.1. Naturaleza de la pregunta sobre el testimonio	4
1.2. El testimonio en la Escritura: la Revelación como acción testimonial de Dios	11
1.2.1. La Revelación descrita con estructura testimonial	11
1.2.2. El testimonio en el misterio y anuncio pascual	13
1.2.3. La acción testimonial de Dios en el Antiguo Testamento	16
1.2.4. La acción testimonial de Dios en el Nuevo Testamento	19
1.3. El testimonio en el Magisterio: la Iglesia como signo sacramental	22
1.4. La Categoría del Testimonio como Problema	27
1.4.1. ¿Cuál es el valor epistemológico del testimonio?	29
1.4.2. ¿Hay justificación para valorar un hecho histórico como atestación divina?	33
1.4.3. ¿Tiene carácter veritativo el lenguaje teológico?	35
2. Vida y Pensamiento de G. E. M. Anscombe	38
2.1. Biografía de G. E. M. Anscombe	38
2.2. La Filosofía de L. Wittgenstein como Trasfondo de la Filosofía de G. E. M. Anscombe	42
2.2.1. El método de Wittgenstein	42
2.2.2. El arte de hacer filosofía	42
2.2.3. Dos Cortes en la Filosofía	44
2.2.4. Las elucidaciones del Tractatus	46
2.2.5. Del <i>Tractatus</i> a <i>Investigaciones Filosóficas</i>	51
2.2.6. El nuevo método de Wittgenstein	53

2.2.7. Investigaciones Filosóficas	55
2.2.8. El método de Wittgenstein	56
2.2.9. Dos Cortes en la Filosofía	56
2.2.10. Las Elucidaciones del Tractatus Logico-Philosophicus	56
2.2.11. Investigaciones Filosóficas	56
2.3. Desarrollo del Pensamiento de G. E. M. Anscombe	56
2.4. Actividad Filosófica de Elizabeth Anscombe	56
2.4.1. Los primeros arduos esfuerzos	56
3. La Concepción de G. E. M. Anscombe sobre el Testimonio	59
3.1. Análisis Diacrónico de Artículos Relacionados con el Testimonio	59
3.1.1. Prophecy and Miracles (1957)	59
3.1.2. Parmenides, Mystery and Contradiction (1969)	68
3.1.3. On Transubstantiation (1974)	79
3.1.4. Hume and Julius Caesar (1973)	83
3.1.5. Faith (1975)	90
3.1.6. The Question of Linguistic Idealism (1976)	95
3.1.7. What is it to believe someone? (1979)	111
3.2. La categoría de testimonio como objeto de estudio en el pensamiento de Anscombe	118
3.2.1. ¿Cuál es el valor epistemológico del testimonio?	118
3.2.2. ¿Hay justificación para valorar un hecho histórico como atestación divina?	131
3.2.3. ¿Tiene carácter veritativo el lenguaje religioso?	136
4. Conclusión General	147

INTRODUCCIÓN

1.1 Naturaleza de la pregunta sobre el testimonio

Es una experiencia familiar en nuestras comunidades reunirnos en torno a la Sagrada Escritura y compartir la Palabra buscando en ella luz para nuestro presente. Podemos recurrir a este típico escenario para apoyar el primer paso de nuestra investigación sobre el testimonio. Imaginemos un domingo, específicamente un tercer domingo del Tiempo Ordinario. En el ciclo A, el Evangelio que se proclama ese día es este:

Al enterarse Jesús de que habían arrestado a Juan se retiró a Galilea. Dejando Nazaret se estableció en Cafarnaún, junto al mar, en el territorio de Zabulón y Neftalí, para que se cumpliera lo dicho por medio del profeta Isaías:

«Tierra de Zabulón y tierra de Neftalí, camino del mar, al otro lado del Jordán, Galilea de los gentiles. El pueblo que habitaba en tinieblas vio una luz grande; a los que habitaban en tierra y sombras de muerte, una luz les brilló».

Desde entonces comenzó Jesús a predicar diciendo: «Convertíos, porque está cerca el reino de los cielos». Paseando junto al mar de Galilea vio a dos hermanos, a Simón, llamado Pedro, y a Andrés, que estaban echando la red en el mar, pues eran pescadores. Les dijo: «Venid en pos de mí y os haré pescadores de hombres». Inmediatamente dejaron las redes y lo siguieron. Y pasando adelante vio a otros dos hermanos, a Santiago, hijo de Zebedeo, y a Juan, su hermano, que estaban en la barca repasando las redes con Zebedeo, su padre, y los llamó. Inmediatamente dejaron la barca y a su padre y lo siguieron. Jesús recorría toda Galilea enseñando en sus sinagogas, proclamando el evangelio del reino y curando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo.¹

No sería difícil ahora visualizar una variedad de situaciones en las que este texto pueda ser discutido en nuestro contexto eclesial. En enero de 2014 el Papa Francisco lo reflexionaba en el Ángelus en la Plaza de San Pedro y destacaba que la misión de Jesús comenzara en una zona periférica:

Es una tierra de frontera, una zona de tránsito donde se encuentran personas diversas por raza, cultura y religión. La Galilea se convierte así en el lugar simbólico para la apertura del Evangelio a todos los pueblos. Desde este punto de vista, Galilea se asemeja al mundo de hoy: presencia simultánea de diversas culturas, necesidad de confrontación y necesidad de encuentro. También nosotros estamos inmersos cada día en una «Galilea de los gentiles», y en este tipo de contexto podemos asustarnos y ceder a la tentación de construir recintos para estar más seguros, más protegidos. Pero Jesús nos enseña que la Buena Noticia,

¹Mt 4,12-23

que Él trae, no está reservada a una parte de la humanidad, sino que se ha de comunicar a todos. Es un feliz anuncio destinado a quienes lo esperan, pero también a quienes tal vez ya no esperan nada y no tienen ni siquiera la fuerza de buscar y pedir.²

El Papa Benedicto XVI también había ofrecido su comentario unos años antes. En su caso el acento del relato lo encontró en la fuerza singular de esa «buena nueva» que Cristo comenzaba a anunciar:

El término «evangelio», en tiempos de Jesús, lo usaban los emperadores romanos para sus proclamas. Independientemente de su contenido, se definían «buenas nuevas», es decir, anuncios de salvación, porque el emperador era considerado el señor del mundo, y sus edictos, buenos presagios. Por eso, aplicar esta palabra a la predicación de Jesús asumió un sentido fuertemente crítico, como para decir: Dios, no el emperador, es el Señor del mundo, y el verdadero Evangelio es el de Jesucristo.

La «buena nueva» que Jesús proclama se resume en estas palabras: «El reino de Dios —o reino de los cielos— está cerca». ¿Qué significa esta expresión? Ciertamente, no indica un reino terreno, delimitado en el espacio y en el tiempo; anuncia que Dios es quien reina, que Dios es el Señor, y que su señorío está presente, es actual, se está realizando.

Por tanto, la novedad del mensaje de Cristo es que en él Dios se ha hecho cercano, que ya reina en medio de nosotros, como lo demuestran los milagros y las curaciones que realiza.³

Ciertamente este texto no se le encontraría solamente en San Pedro, sino que estaría presente en la celebración de la eucaristía dominical resonando en las comunidades y parroquias alrededor del mundo; en las homilias, oraciones, reflexiones o cánticos, invitando a la conversión y haciendo nueva la invitación de Jesús: «Convertíos, porque está cerca el reino de los cielos». Quizás también se le oiga entre algún grupo juvenil donde Simón, Andrés, Santiago y Juan sean tratados como modelos de vocación a la vida consagrada o al apostolado, atendiendo con entusiasmo cómo lo dejaron todo en el momento para seguir a Jesús. Seguramente algún joven reconociendo aquella llamada: «Venid en pos de mí y os haré pescadores de hombres» sonando como voz dentro de sí.

El texto de la Escritura es tratado en estos contextos como testimonio de la vida de Jesucristo y de la vida de aquellos que le llaman maestro y que participan de su misión. No son, sin embargo, tratados como historias del pasado, sino como palabras para el presente. Es hoy que la Buena Noticia no está reservada a una parte de la humanidad, sino que ha de comunicarse a todos como insiste el Papa Francisco. Es hoy que Dios se hace cercano en Cristo para reinar en medio de nosotros como enseñó Benedicto XVI. Es hoy que Jesús nos invita a la conversión y a ir en pos de él.

Es sobre esta costumbre de la Iglesia que quisieramos formular una pregunta que ponga en marcha nuestra investigación. Para esto nos servirá emplear otra costumbre eclesial y acudir al pensamiento de San Agustín para

²FRANCISCO, *Angelus*, 26 de ene. de 2014, URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2014/documents/papa-francesco_angelus_20140126.html (visitado 19-03-2019)

³BENEDICTO XVI, *Angelus*, 27 de ene. de 2008, URL: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/angelus/2008/documents/hf_ben-xvi_ang_20080127.html (visitado 19-03-2019)

encontrar algo de luz. En el capítulo XI de las *Confesiones* nos lo encontramos inquieto —como siempre— esta vez pensando en Dios y pensando en el tiempo, asaltado por una serie de preguntas:

¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento, para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo? Y cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, como sabemos o entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar a otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé.⁴

Agustín expresa su extrañeza de que un concepto empleado ordinariamente se torne tan desconocido cuando llega la hora de explicarlo. «¿Qué es el tiempo?» o «¿qué es conocer?», «¿la libertad?» y «¿qué es la fe?» son preguntas de este tipo; distintas, por ejemplo, a «¿cuál es el peso exacto de este objeto?» o «¿quién será la próxima persona en entrar por esa puerta?».⁵ Preguntar «¿qué es conocer una verdad para la vida por el testimonio de la Escritura?» sería, como la pregunta agustiniana sobre el tiempo, una pregunta sobre la naturaleza o esencia de este fenómeno. Un concepto familiar en la vida de la Iglesia como el testimonio queda enmarcado como problema cuando nos acercamos a él queriendo comprender su esencia.

Esto ya nos da una pista sobre el modo en que nos cuestionaremos acerca del testimonio. El siguiente elemento que servirá de clave para el estudio lo obtenemos si precisamos un poco cómo Elizabeth Anscombe se conduce a través de cuestiones filosóficas como las planteadas anteriormente. Así como telón de fondo podemos desplegar otro cierto modo de proceder como el que se encuentra en la investigación realizada a inicios del siglo XX por el psicólogo William James. Esto nos servirá para contrastar.

Al comienzo de sus conferencias sobre *religión natural* dedica una exposición breve para explicar algo del método de su estudio sobre las tendencias religiosas de las personas. Se apoya sobre la literatura de lógica de su época para distinguir dos niveles de investigación sobre cualquier tema: aquellas preguntas que se resuelven por medio de proposiciones *existenciales*, como «¿qué constitución, qué origen, qué historia tiene esto?» o «¿cómo se ha realizado esto?». En otro nivel están las preguntas que se responden con proposiciones de *valor* como «¿cuál es la importancia, sentido o significado actual de esto?». A este segundo juicio James lo denomina *juicio espiritual*. El enfoque de sus conferencias sobre la religión será el existencial, pero no deja de ser interesante su apreciación de lo que sería un juicio espiritual aplicado a la Escritura:

«¿Bajo qué condiciones biográficas los escritores sagrados aportan sus diferentes contribuciones al volumen sacro?», «¿Cuál era exactamente el contenido intelectual de sus declaraciones en cada caso particular?». Por supuesto, éstas son preguntas sobre hechos históricos y no vemos cómo las respuestas pueden resolver, de súbito, la última pregunta: «¿De qué modo este libro, que nace de la forma descrita, puede ser

⁴Confesiones XI.14 n.17

⁵Cf. L. WITTGENSTEIN, *The Big Typescript: TS 213*, C. G. LUCKHARDT y M. A. E. AUE (eds.), (Oxford 2005), 304: (Questions of different kinds occupy us. For instance, "What is the specific weight of this body", "Will the weather stay nice today", "Who will come through the door next", etc. But among our questions there are those of a special kind. Here we have a different experience. These questions seem to be more fundamental than the others. And now I say: When we have this experience, we have arrived at the limits of language.)

una guía para nuestra vida y una revelación?». Para contestar habríamos de poseer alguna teoría general que nos mostrara con qué peculiaridades ha de contar una cosa para adquirir valor en lo que concierne a la revelación; y, en ella misma, tal teoría sería lo que antes hemos denominado un juicio espiritual.⁶

Desde esta perspectiva la pregunta sobre cómo el testimonio de la Escritura puede ser una guía para nuestra vida es una investigación sobre la importancia, sentido o significado que éste pueda tener de hecho. La respuesta emitida en conclusión sería un juicio de valor sobre este fenómeno testimonial. James propone que sería necesaria una teoría general que explicara qué características debería de tener alguna cosa para que merezca ser valorada como revelación. Así planteado, la pregunta sobre el testimonio de la Escritura sería atendida adecuadamente por medio de una investigación que indagara dentro de este fenómeno para descubrir los elementos que le otorgan el valor adecuado como para ser considerado como revelación o estimado como guía para nuestra vida. La explicación de dichos elementos configurarían una teoría que nos permitiría juzgar este testimonio concreto como valioso, o no, como revelación y guía para nuestras vidas.

Si traemos al frente ahora la metodología de Anscombe y la comparamos con la propuesta de William James se aprecian bien algunas distinciones características de su filosofía que de tener en cuenta nos evitarán confusiones en la travesía a lo largo de su obra y pensamiento. En efecto:

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 N tendría que decir sobre algún punto al simplemente “aplicar” la teoría. Pero frecuentemente puede ser difícil predecir de antemano qué Anscombe dirá acerca de alguna cosa dada. Tiene la exasperante tendencia a tomar cada caso en sus propios méritos.⁷

No quiere decir esto que Anscombe carezca de rigor o sistematicidad en sus escritos, sin embargo suele adentrarse «in medias res» en las 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 discusión.⁸ Sin embargo en esta característica de su método hay una cuestión de fondo que tiene que ver con la influencia de Wittgenstein:

Hay una familiar filosófica, o meta-filosófica, cuestión aquí, concerniente a la utilidad o no de construir generalizaciones. Wittgenstein consideró prologar el texto de *Investigaciones Filosóficas* con el epígrafe “Te enseñaré diferencias”, y Anscombe ciertamente compartía la creencia de Wittgenstein de que pasar por encima de las diferencias era una de las principales fuentes de error en la filosofía.⁹

⁶ *Las Variedades de la Experiencia Religiosa. Estudio de la Naturaleza Humana*, trad. por J. F. YVARS, (Barcelona 12002), 27

⁷ R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (2008), 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.

⁸ 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*.

⁹ *ibíd.*: There is a familiar philosophical, or meta-philosophical, issue here, to do with the pointfulness or otherwise of constructing generalizations. Wittgenstein considered prefacing the text of the *Philosophical Investigations* with the epigraph 'I'll teach you differences', and Anscombe

Efectivamente esta preocupación por el modo específico de confrontar un problema filosófico ocupa un lugar importante en *Investigaciones Filosóficas*. En el §89 se encuentra una referencia al texto antes citado de las *Confesiones* para describir la peculiaridad de las preguntas filosóficas:

Agustín dice en *Confesiones* XI. 14, «quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim nescio». —Esto no podría ser dicho de una pregunta propia de la ciencia natural («Cuál es la gravedad específica del hidrógeno», por ejemplo). Algo que uno conoce cuando nadie le pregunta pero que no conoce ya cuando alguien pide que lo explique, es algo que tiene que *ser traído a la mente*. (Y esto es obviamente algo que, por algún motivo, es difícil de traer a la mente.)¹⁰

Para Ludwig es de gran importancia atender el paso que damos para resolver la perplejidad causada por el reclamo de explicar un fenómeno. El deseo de aclararlo nos puede impulsar a buscar una explicación dentro del fenómeno mismo, o como él diría: «Nos sentimos como si tuviéramos que mirar directamente hacia dentro de los fenómenos».¹¹ Esta predisposición nos puede conducir a ignorar la amplitud del modo en que el lenguaje es empleado en la actividad humana para hablar de lo que se investiga y a enfocarnos sólo en un elemento particular del lenguaje sobre este fenómeno y tomarlo como un ejemplo paradigmático para construir un modelo abstrayendo explicaciones y generalizaciones sobre él. Esta manera de indagar, le parece a Wittgenstein, nos hunde cada vez más profundamente en un estado de frustración y confusión filosófica de modo que llegamos a imaginar que para alcanzar claridad: «tenemos que describir sutilezas extremas, las cuales una vez más somos bastante incapaces de describir con los medios que tenemos a nuestra disposición. Sentimos como si tuviéramos que reparar una telaraña rota usando nuestros dedos.»¹²

La alternativa que Wittgenstein propone es una investigación que no esté dirigida hacia dentro del fenómeno, sino «como se podría decir, hacia “posibilidades” de fenómenos. Lo que eso significa es que traemos a la mente los *tipos de afirmaciones* que hacemos acerca de los fenómenos.»¹³ Este tipo de investigación la denomina «gramatical» y la describe diciendo:

Por tanto nuestra investigación es una gramatical. Y esta investigación arroja luz sobre nuestro problema al despejar los malentendidos. Malentendidos concernientes al uso de las palabras, suscitados, entre otras cosas, por ciertas analogías entre las formas de expresión en diferentes regiones de nuestro lenguaje. — Algunos de éstos pueden ser eliminados por medio de sustituir una forma de expresión por otra; esto puede ser llamado «analizar» nuestras formas de expresión, puesto que a veces este procedimiento se parece a desarmar algo.¹⁴

certainly shared Wittgenstein's belief that glossing over differences was one of the main sources of error in philosophy.

¹⁰L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, (Chichester 42009), §89: Augustine says in *Confessions* XI. 14, «quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim nescio». —This could not be said about a question of natural science («What is the specific gravity of hydrogen», for instance). Something that one knows when nobody asks one but no longer knows when one is asked to explain it, is something that has to be *called to mind*. (And it is obviously something which, for some reason, it is difficult to call to mind.)

¹¹*ibid.*, §90: We feel as if we had to see right into phenomena.

¹²*ibid.*, §106: we have to describe extreme subtleties, which again we are quite unable to describe with the means at our disposal. We feel as if we had to repair a torn spider's web with our fingers.

¹³*ibid.*, §90: as one might say, towards the '*possibilities*' of phenomena. What that means is that we call to mind the *kinds of statement* that we make about phenomena.

¹⁴*ibid.*, §90: Our inquiry is therefore a grammatical one. And this inquiry sheds light on our problem by clearing misunderstandings away.

El modo de salir de nuestra perplejidad, por tanto, consiste en prestar cuidadosa atención al uso que hacemos de hecho con las palabras y la aplicación que empleamos de las expresiones. Esto está al descubierto en nuestro uso del lenguaje de modo que la dificultad para *traer a la mente* aquello que aclare un fenómeno no está en descubrir algo oculto en éste, sino en aprender a valorar lo que tenemos ante nuestra vista: «Los aspectos de las cosas que son más importantes para nosotros están escondidos por su simplicidad y familiaridad. (Uno es incapaz de notar algo — porque lo tiene siempre ante sus ojos.)»¹⁵ La descripción de los hechos concernientes al uso del lenguaje en nuestra actividad humana ordinaria componen los pasos del tipo de investigación sugerido por Wittgenstein. Hay cierta insatisfacción en este modo de proceder, como él mismo afirma:

¿De dónde esta investigación adquiere su importancia, dado que parece solo destruir todo lo interesante: esto es, todo lo que es grandioso e importante? (Por así decirlo, todos los edificios, dejando solamente pedazos de piedra y escombros.) Pero lo que estamos destruyendo son solo casas de naipes, y estamos despejando el terreno del lenguaje donde estaban erigidas.¹⁶

La estrategia de Anscombe comparte estas actitudes explicadas por Wittgenstein. A la hora de atender una pregunta filosófica lo que Anscombe nos invita a *traer a la mente* no son elementos ocultos en el fenómeno que se estudia, sino los tipos de afirmaciones —que están claramente ante nuestra vista— empleados para expresar aquello que se está indagando. Al describir estas expresiones se aclara el uso del lenguaje y se disuelve el problema filosófico. Elizabeth adopta, por tanto, ese: «modo característicamente Wittgensteniano de rebatir la tendencia del filósofo de explicar alguna cuestión filosóficamente enigmática inventando una entidad o evento que la causa, así como los físicos inventan partículas como el gravitón.»¹⁷

Ciertamente Anscombe no se limita exclusivamente a un solo método. El mismo Wittgenstein diría que «No hay un solo método filosófico, aunque ciertamente hay métodos, diferentes terapias por así decirlo.»¹⁸

Sin embargo cabe destacar esta estrategia porque la emplea con frecuencia. En escritos importantes de su obra podemos encontrarla empleando lenguajes o juegos de lenguaje imaginarios para arrojar luz sobre modos actuales de usar el lenguaje o esquemas conceptuales; del mismo modo su trabajo esta lleno de ejemplos donde la encontramos examinando con detenimiento el uso que de hecho hacemos del lenguaje.¹⁹

Misunderstandings concerning the use of words, brought about, among other things, by certain analogies between the forms of expression in different regions of our language. — Some of them can be removed by substituting one form of expression for another; this may be called «analysing» our forms of expression, for sometimes this procedure resembles taking things apart.

¹⁵ibíd., §129: The aspects of things that are most important for us are hidden because of their simplicity and familiarity. (One is unable to notice something — because it is always before one's eyes.)

¹⁶ibíd., §118: Where does this investigation get its importance from, given that it seems only to destroy everything interesting: that is, all that is great and important? (As it were, all the buildings, leaving behind only bits of stone and rubble.) But what we are destroying are only houses of cards, and we are clearing up the ground of language on which they stood.

¹⁷From *Plato to Wittgenstein*, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; Exeter 2011), xix: There is however a somehow characteristically Wittgenstenian way of countering the philosopher's tendency to explain a philosophically puzzling thing by inventing an entity or event which causes it, as physicists invent particles like the graviton.

¹⁸WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §133: There is not a single philosophical method, though there are indeed methods, different therapies as it were

¹⁹Cf. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 228–229: Another way which we can learn from Anscombe is by seeing *how* she does philosophy, and understanding why she does it the way she does. Here is the point where it might be useful to consider whether Anscombe can be called a 'linguistic philosopher', and if so, in what sense. A distinction worth making straight away is that between (a) philosophers who direct our attention to what we actually say, and to features of our actual language (or group of languages), and (b) philosophers who ask us to think about possible, as well as actual, languages and language-games. The first group of philosophers might be called ordinary-language

El título de este trabajo promete que el análisis sobre el testimonio que será expuesto es el que se encuentra desarrollado en el pensamiento de Elizabeth Anscombe. La pregunta planteada al inicio: ¿qué es conocer una verdad para la vida por el testimonio de la Escritura?, entendida como investigación filosófica, será examinada en las descripciones que Anscombe realiza sobre el modo de usar el lenguaje sobre el creer, la confianza, la verdad, la fe y otros fenómenos relacionados con el conocer por testimonio. El modo en que Anscombe trata el lenguaje actual y posible en su metodología, no solo influirá en el capítulo dedicado a su obra, sino que orienta el desarrollo general de este estudio sobre la categoría del testimonio.

Como nuestro título también advierte, este estudio dirigido al pensamiento y obra de Anscombe es realizado en perspectiva teológica. Sobre la relación que pueda haber en una investigación teológica enfocada en el pensamiento filosófico de una autora como Elizabeth es iluminadora la perspectiva de Joseph Ratzinger en su respuesta a la pregunta «¿Qué es teología?»:

Me viene a las mientes, por un lado, [la expresión] [...]: *Dios todo en todos*, y el programa espiritual contenido [ahí] [...]; por otra parte, [...] un modo de interrogar total y absolutamente filosófico, que no se detiene en reales o supuestas comprobaciones históricas, en diagnósticos sociológicos o en técnicas pastorales, sino que se lanza implacablemente a la búsqueda de los fundamentos.

Según esto, cabría formular ya dos tesis que pueden servirnos de hilo conductor para nuestro interrogante sobre la esencia de la teología:

1. La teología se refiere a Dios.
2. El pensamiento teológico está vinculado al modo de cuestionar filosófico como a su método fundamental.

Podría parecer que estas tesis son contradictorias si, por un lado, se entiende por filosofía un pensamiento que, en virtud de su propia naturaleza, prescinde —y debe prescindir— de la revelación y si, por otro lado, se sustenta la opinión de que sólo se puede llegar al conocimiento de Dios por el camino de la revelación y en consecuencia, el problema de Dios no es, estrictamente hablando, un tema de la razón en cuanto tal. Estoy convencido de que esta postura [...] a largo plazo desembocará irremediabilmente en la paralización por un igual de la filosofía y de la teología.²⁰

Esta investigación sobre el testimonio como parte de la vida de la Iglesia será realizada atendiendo al modo de cuestionar filosófico realizado por Elizabeth Anscombe como método, examinando esta experiencia en referencia a Dios, es decir, como vivencia de su ser y de su obrar.

Hasta aquí simplemente se ha descrito un modo de andar a través de la discusión acerca de la categoría del testimonio atendiendo el hecho de que tanto la temática como la figura de Anscombe otorgan a este camino pecu-

philosophers. Anscombe quite clearly belongs to (b), not to (a); examples of her imaginary languages include the language containing the self-referential 'A', the language containing the verb to REMBER [...], the language containing the verb to blip, analogous to 'promise' [...], and the language containing the primitive past-tense report 'red' [...]. The purpose of presenting these imaginary languages is of course to cast light on our actual languages and conceptual schemes.

²⁰ J. RATZINGER, *Teoría de los Principios Teológicos. Materiales para una teología fundamental*, trad. por M. VILLANUEVA, (Barcelona ¹2005), 380

liaridades que hay que tener en cuenta para no caer en confusiones. Siendo conscientes de estas particularidades podríamos ahora ampliar más el horizonte respecto de dos cuestiones brevemente expuestas anteriormente. En primer lugar es necesario ampliar la descripción hecha hasta aquí del fenómeno del testimonio en la vida de la Iglesia, ya que aunque nos resulte familiar relacionarlo con el testimonio de la Sagrada Escritura, tanto en la vida eclesial, como en el Magisterio de la Iglesia, como en la propia Escritura, esta categoría se haya presente con una riqueza más grande y diversa. En segundo lugar habría que detallar todavía mejor lo problemático del testimonio, sobre todo cuando se considera su importancia en la transmisión de la fe y el anuncio del Evangelio en el mundo.

1.2 El testimonio en la Escritura: la Revelación como acción testimonial de Dios

1.2.1 La Revelación descrita con estructura testimonial

La Iglesia de hoy, como María, conserva el Evangelio meditándolo en su corazón.²¹ Así está presente en el centro de la comunidad creyente el anuncio de Cristo vivo como fundamento de su esperanza en cada etapa de la historia. Este motivo de esperanza conservado es también compartido y expresado, según la enseñanza del apóstol: «glorificad a Cristo en vuestros corazones, dispuestos siempre a dar explicación a todo el que os pida una razón de vuestra esperanza».²²

Este Evangelio atesorado como fundamento en el centro de la vida de la comunidad eclesial, así como Buena Nueva proclamada y transmitida en el tiempo y en el mundo puede ser comprendido como tres testimonios que son uno: «palabra vivida en el Espíritu».²³

La Evangelización puede ser entendida en este sentido como testimonio de la «palabra de vida»²⁴ que los apóstoles anuncian como testigos de lo que han contemplado y palpado²⁵. Es también el testimonio de los cristianos que, acogiendo esta palabra, la viven, poniendo por obra lo que ella enseña. Es además testimonio del Espíritu Santo que interioriza el testimonio externo de la Buena Noticia y lo lleva al cumplimiento de la fe en cada persona.²⁶ Es el Espíritu el que santifica y fecunda la acción de los cristianos, es también el que impulsa y sostiene la acción de la Iglesia; es el Espíritu el que inspira la fe, la nutre y la profundiza.²⁷

Este dinamismo fundamental que puede encontrarse vivo hoy en la comunidad de la Iglesia ha actuado en ella desde su origen y le ha acompañado en cada época. Según esto es posible valorar lo que se transmite en

²¹Cf. Lc 2,19

²²1Pe 3,15

²³Cf. R. LATOURELLE, "Évangélisation et témoignage", en: M. DHAVAMONY S.J. (ed.), *Evangelisation*, vol. 9, (Documenta Missionalia; Roma 1975), 77-110, 110: Car c'est L'Esprit qui posse l'Eglise à poursuivre son oeuvre d'évangélisation; c'est l'Esprit qui inspire la foi, la nourrit et l'approfondit. C'est l'Esprit qui relie entre eux ces trois témoignages qui n'en font qu'un: celui de la parole-vécue-dans-l'Esprit. Par son témoignage, l'Esprit intériorise le témoignage extérieur de la Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ et le porte à l'accomplissement de la foi, qui est la réponse d'amour de l'humanité à l'appel d'amour du Père par le Christ. Ver también S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental. Dar Razón de la Esperanza*, (Salamanca 2009), 582 donde este triple testimonio sirve para orientar la reflexión sobre el testimonio como vía empírica de la credibilidad de la Iglesia.

²⁴1Jn 1,1

²⁵ibíd.

²⁶Cf. LATOURELLE, "Évangélisation et témoignage", 110.

²⁷Cf. ibíd.

la tradición eclesial como la perpetuación de la actividad de Cristo y los apóstoles, que es a su vez proyección del testimonio divino.²⁸

En la actividad de Cristo el testimonio divino queda proyectado como interpelación a la libertad realizada por la identidad propia de Jesús: «Si conocieras el don de Dios y quién es el que te dice “dame de beber” le pedirías tu, y él te daría agua viva»;²⁹ «¿Crees tú en el Hijo del hombre?»[...] «¿Y quién es, Señor, para que crea en él?»[...] «Lo estás viendo: el que te está hablando, ese es»».³⁰ En la actividad apostólica, el testimonio divino sigue interpelando la libertad humana como manifestación de Jesús Resucitado. Los apóstoles actúan como testigos de los acontecimientos de la Pascua de Jesús y su valor salvífico³¹ y este testimonio es descrito como acción del Espíritu que impulsa la tarea apostólica y que da nueva vida a los que acogen el anuncio de la Buena Noticia.

Puede encontrarse un ejemplo de esto en el testimonio de Felipe. El apóstol sale más allá de Jerusalén hacia Samaria, y todavía llega más lejos, al compartir la Buena Noticia de Jesús con un extranjero Etíope:

El Espíritu dijo a Felipe: «Acércate y pégate a la carroza». Felipe se acercó corriendo, le oyó leer el profeta Isaías, y le preguntó: «¿Entiendes lo que estás leyendo?». Contestó: «¿Y cómo voy a entenderlo si nadie me guía?». E invitó a Felipe a subir y a sentarse con él. El pasaje de la Escritura que estaba leyendo era este: *Como cordero fue llevado al matadero, como oveja muda ante el esquilador, así no abre su boca. En su humillación no se le hizo justicia. ¿Quién podrá contar su descendencia? Pues su vida ha sido arrancada de la tierra.* El eunuco preguntó a Felipe: «Por favor, ¿de quién dice esto el profeta?; ¿de él mismo o de otro?». Felipe se puso a hablarle y, tomando pie de este pasaje, le anunció la Buena Nueva de Jesús. Continuando el camino, llegaron a un sitio donde había agua, y dijo el eunuco: «Mira, agua. ¿Qué dificultad hay en que me bautice?». Mandó parar la carroza, bajaron los dos al agua, Felipe y el eunuco, y lo bautizó. Cuando salieron del agua, el Espíritu del Señor arrebató a Felipe. El eunuco no volvió a verlo, y siguió su camino lleno de alegría.³²

Además de ser ejemplo de la actividad apostólica, este relato puede servir como síntesis del modo en que la categoría del testimonio está presente en la Escritura.

El testimonio comienza con la iniciativa de Dios mismo que impulsa tanto la palabra profética del Antiguo Testamento como el anuncio apostólico del Nuevo Testamento. Esta iniciativa de Dios tiende hacia el testimonio de la Palabra definitiva del Padre que es Cristo resucitado. En aquellos que creen en el testimonio de Dios se engendra alegría y vida nueva. En palabras de R. Latourelle:

En el trato de las tres personas divinas con los hombres existe un intercambio de testimonios que tiene la finalidad de proponer la revelación y de alimentar la fe. Son tres los que revelan o dan testimonio, y esos

²⁸Cf. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 573: «el testimonio divino se proyecta luego en el apostólico y se perpetúa en el testimonio eclesial. Por eso, el testimonio es revelación en la actividad de Cristo y de los apóstoles y es transmisión de la revelación en la tradición eclesial.»

²⁹Jn 4, 10

³⁰Jn 9, 35–37

³¹Cf. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 576.

³²Hch 8, 29–39

tres son más que uno. Cristo da testimonio del Padre, mientras que el Padre y el Espíritu dan testimonio del Hijo. Los apóstoles a su vez dan testimonio de lo que han visto y oído del verbo de la vida. Pero su testimonio no es la comunicación de una ideología, de un descubrimiento científico, de una técnica inédita, sino la proclamación de la salvación prometida y finalmente realizada.³³

De este modo el anuncio del apóstol Felipe sirve aquí como un ejemplo específico del testimonio, que ilustra sin embargo, una noción que «atraviesa toda la Escritura y se corresponde con la estructura misma de la revelación».³⁴ El testimonio está presente a lo largo de la Escritura junto a otras categorías como pueden ser la de «alianza», «palabra», «paternidad» o «filiación», como parte del «grupo de analogías empleadas por la Escritura para introducir al hombre en las riquezas del misterio divino».³⁵

Esta clave servirá para dar enfoque a un examen sobre la categoría del testimonio en la Escritura. ¿Qué nos dice el Antiguo y el Nuevo Testamento de la revelación como acto testimonial de Dios? Esta pregunta supone que la revelación comparte los rasgos de la actividad humana que es el testimonio, sin embargo, como Latourelle advierte: «globalmente se puede decir que el testimonio bíblico asume pero al mismo tiempo exalta hasta sublimarlos, los rasgos del testimonio humano».³⁶

Cabe añadir una última consideración. La revelación de Dios entendida como acto testimonial suyo tiene como expresión definitiva el misterio pascual de Cristo.³⁷ Este misterio ocupa el lugar principal en el testimonio bíblico:

la Resurrección como «final» de la unicidad del acontecimiento de Jesucristo, encarnado, muerto y resucitado, subraya específicamente la definitividad de la existencia humana salvada por Dios en la carne de Jesús de Nazaret, ya que la autocomunicación de Dios ha alcanzado su palabra última en la Resurrección de Jesucristo, y por eso es prenda de la resurrección de todos los hombres.³⁸

Como tal, parece justo tratar el testimonio que es el misterio pascual en su propio apartado. Y será éste precisamente el punto de partida para esta descripción de la categoría del testimonio en la Escritura.

1.2.2 El testimonio en el misterio y anuncio pascual

«Cristo ha resucitado»³⁹ es la confesión que está en el núcleo del más primitivo anuncio del evangelio.⁴⁰ Creer en esta noticia conlleva acoger la manifestación más plena de la Revelación y la motivación más definitiva para creer. En este sentido:

³³R. LATOURELLE, "Testimonio", en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA y S. P. I. NINOT (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, 2, (2000), 1523-1542, 1531

³⁴J. M. PRADES, *Dar Testimonio. La Presencia de los Cristianos en la Sociedad Plural*, (Madrid 2015), 109

³⁵LATOURELLE, "Testimonio", 1523

³⁶ibíd., 1526

³⁷PRADES, *Dar Testimonio*, 128: el misterio pascual al cual tiende toda la existencia terrena de Cristo, constituye el acto testimonial por excelencia de Dios.

³⁸PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 404

³⁹Cf. 1Tes 4,15; 1Cor 15,12-20; Rom 6,4

⁴⁰Cf. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 403.

La Resurrección de Jesús mirada desde la perspectiva de la teología fundamental presupone un estatuto epistemológico peculiar, puesto que es el punto culminante y objeto de la Revelación y, a su vez, es su acreditación suprema y máximo motivo de credibilidad, tal como recuerda el texto citado de Pablo «si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación es vana y vana es nuestra fe» (1 Cor 15,14).⁴¹

Este misterio pascual no aparece como hecho desconectado del conjunto de la vida y misión de Jesús, sino que hacia él tienden sus obras y palabras desde el comienzo. Cristo pasó por el mundo haciendo el bien, como testimonio de la bondad de Dios, y esta acción va orientada a ese punto culminante que es su pasión, muerte y resurrección; «el testimonio que Jesús va ofreciendo durante su vida pública le va a reclamar una entrega definitiva a favor de los que lo han acogido y frente a la resistencia que ha generado en quienes le rechazan.»⁴²

A lo largo de este camino Jesús manifiesta su confianza en el Padre: «Padre, te doy gracias porque me has escuchado; yo sé que tu me escuchas siempre»;⁴³ esta relación queda afirmada plenamente ante la pasión como confianza puesta en su voluntad: «Padre [...] que no se haga mi voluntad, sino la tuya».⁴⁴ De este modo en el misterio pascual queda atestiguada la plena unidad de Cristo con el Padre, en la mayor confianza imaginable.⁴⁵

A lo largo de su misión, Cristo dió testimonio del amor del Padre «habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo...».⁴⁶ En el misterio pascual, donde «los amó hasta el extremo»,⁴⁷ queda confirmado definitivamente como testigo del Padre. Con su entrega ofrece el testimonio pleno del amor salvador del Padre: «Porque tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna».⁴⁸

A lo largo de su vida, Cristo también es testigo de la necesidad del camino salvífico que es libre e irrevocable decisión trinitaria de redimir a los hombres⁴⁹: «¿No sabíais que yo debía estar en las cosas de mi Padre?»;⁵⁰ «El hijo del hombre tiene que padecer mucho, ser reprobado por los ancianos, sumos sacerdotes y escribas, ser ejecutado y resucitar a los tres días.»⁵¹ Este testimonio de la voluntad divina es comprendido por los discípulos por la luz del Resucitado; «les abrió el entendimiento para comprender las Escrituras...“así está escrito: el Mesías padecerá, resucitará entre los muertos al tercer día y en su nombre se proclamará la conversión”».⁵²

La intencionalidad de este testimonio que Jesús ofrece a lo largo de su vida hasta llegar al acto testimonial definitivo de Dios al mundo que es el misterio pascual aparece con claridad en la respuesta de Cristo a Pilato antes de la Pasión: «Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad.

⁴¹ *ibíd.*, 405

⁴² PRADES, *Dar Testimonio*, 127

⁴³ Jn 11,41b–42a

⁴⁴ Lc 22,42

⁴⁵ Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 127.

⁴⁶ Jn 13,1

⁴⁷ *ibíd.*

⁴⁸ Jn 3,16

⁴⁹ Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 128.

⁵⁰ Lc 2, 49

⁵¹ Mc 8,31

⁵² Lc 24,45–47a

Todo el que es de la verdad escucha mi voz.»⁵³ En su vida pública y en su misión Cristo ha actuado como profeta que anuncia la verdad; da a conocer al Padre, a quien nadie ha visto nunca, pero que el Hijo sí conoce.⁵⁴ En el misterio pascual Jesús se manifiesta como verdadero profeta, acreditado por el hecho mismo de la Resurrección donde se ha realizado en él mismo lo que ha revelado y prometido.⁵⁵

La resurrección de Cristo no sólo acredita su propio testimonio, sino que sostiene el testimonio apostólico. Si Cristo no ha resucitado sería vana cualquier argumentación, sin embargo, Jesús es «el Viviente», estuvo muerto, pero vive por los siglos de los siglos.⁵⁶

Los apóstoles son testigos de la vida de Cristo, de sus palabras y acciones, muerte y resurrección. De tal modo, son testigos en continuidad con el testimonio de Cristo. El testimonio apostólico es un anuncio de estos hechos que ellos conocen y cuyo valor han reconocido por la fe. Así Pedro proclama estas cosas el día de Pentecostés: «A este Jesús lo resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos».⁵⁷ El apóstol es testigo en la fe sobre un acontecimiento enraizado en la historia.⁵⁸

Así mismo es presentado el testimonio de Pedro en casa de Cornelio donde el centurión y todos lo que lo acompañaban esperaban reunidos para escuchar lo que el Señor quisiera comunicarles por medio del apóstol. Pedro, comprendiendo que la verdad de Dios no hace acepción de personas, narra los hechos que él bien conoce:

Vosotros conocéis lo que sucedió en toda Judea, comenzando por Galilea, después del bautismo que predicó Juan. Me refiero a Jesús de Nazaret, ungido por Dios con la fuerza del Espíritu Santo, que pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él. Nosotros somos testigos de todo lo que hizo en la tierra de los judíos y en Jerusalén. A este lo mataron, colgándolo de un madero. Pero Dios lo resucitó al tercer día y le concedió la gracia de manifestarse, no a todo el pueblo, sino a los testigos designados por Dios: a nosotros, que hemos comido y bebido con él después de su resurrección de entre los muertos.⁵⁹

Este testimonio de los hechos queda enlazado con un testimonio de fe sobre el sentido profundo de lo que Pedro conoce, Jesús, a quien los apóstoles y el pueblo vieron y escucharon, es ahora juez de vivos y muertos: «Nos encargó predicar al pueblo, dando solemne testimonio de que Dios lo ha constituido juez de vivos y muertos. De él dan testimonio todos los profetas: que todos los que creen en él reciben, por su nombre, el perdón de los pecados.»⁶⁰

El apóstol entiende estos hechos y su alcance religioso y salvífico interpretándolos en continuidad con la

⁵³ Jn 18,37

⁵⁴ Cf. Jn 1,18; Ver también J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, trad. por C. B. ÁLVAREZ, .1, (Colombia 2005), 28: 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.

⁵⁵ PRADES, *Dar Testimonio*, 128.

⁵⁶ Ap 1,17–18

⁵⁷ Hch 2,32

⁵⁸ Cf. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 402; 406.

⁵⁹ Hch 10,37–41

⁶⁰ Hch 10,42–43

voluntad de Dios manifestada en su acción en favor del pueblo judío a quién habló por medio de los profetas; voluntad hecha manifiesta en definitiva en «Jesús el Nazareno, varón acreditado por Dios ante vosotros con los milagros, prodigios y signos que Dios realizó por medio de él, como vosotros mismos sabéis».⁶¹

Este anuncio es experiencia del Resucitado que comió y bebió con ellos; él mismo se apareció a los que él quiso dando testimonio de su resurrección. «Cristo glorificado manifiesta su verdad a los que él quiere y esta manifestación es simultáneamente testimonio de su identidad y testimonio de que él es la Vida (1Jn 5,11)»⁶²

El misterio divino que se manifiesta en la Pascua de Jesús no deja de expresarse en el anuncio pascual realizado por los apóstoles. Ellos son testigos de un hecho enraizado en la historia, que tiene un alcance religioso y salvífico y que es interpretado desde la voluntad de Dios manifestada en los hechos y palabras de Cristo. Sin las obras que Jesús realizó, el testimonio apostólico se derrumba, no existe.⁶³ Sin la vida y obra, muerte y resurrección de Jesús «resultamos unos falsos testigos de Dios, porque hemos dado testimonio contra él, diciendo que ha resucitado a Cristo, a quien no ha resucitado».⁶⁴

En Cristo, testigo acreditado por su Resurrección, encuentra su cumplimiento la promesa hecha al pueblo de Israel: «El Señor, tu Dios, te suscitará de entre los tuyos, de entre tus hermanos, un profeta como yo. A él lo escucharéis».⁶⁵ Así como el misterio pascual y su anuncio no están desconectados de la vida de Cristo, tampoco lo están de la acción salvadora de Dios en el AT. Como veremos, el misterio divino se manifiesta a un pueblo que también está llamado a dar testimonio, reconociendo desde la confianza en Dios el valor salvífico de los sucesos de su historia.

1.2.3 La acción testimonial de Dios en el Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento encontramos ese «intercambio de testimonios» que existe en el trato de las tres personas divinas con los hombres.⁶⁶ También aquí la acción testimonial divina se despliega de diversos modos. En la vida del pueblo de la alianza YHWH da testimonio de sí a través de la creación, la ley y, de modo eminente, en personas elegidas y enviadas por él.⁶⁷ Esta manifestación divina implica como testigo al mismo pueblo, hacia quien ha sido dirigida la voz del Señor.

La literatura sapiencial recoge la profundización en la experiencia de Dios que ha tenido el pueblo de Israel. En ella se describe el acceso posible al conocimiento de Dios a partir de los bienes visibles o de sus obras:

Son necios por naturaleza todos los hombres que han ignorado a Dios y no han sido capaces de conocer al que es a partir de los bienes visibles, ni de reconocer al artífice fijándose en sus obras, sino que tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa y a los luceros del cielo,

⁶¹Hch 2,22

⁶²PRADES, *Dar Testimonio*, 129

⁶³Cf. LATOURELLE, "Testimonio", 1529.

⁶⁴1Cor 15,15

⁶⁵Dt 18,15 y Hch 3,22; Cf. RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 24ss

⁶⁶Cf. LATOURELLE, "Testimonio", 1531.

⁶⁷Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 114s.

regidores del mundo. Si, cautivados por su hermosura, los creyeron dioses, sepan cuánto los aventaja su Señor, pues los creó el mismo autor de la belleza. Y si los asombró su poder y energía, calculen cuánto más poderoso es quien los hizo, pues por la grandeza y hermosura de las criaturas se descubre por analogía a su creador.⁶⁸

El Dios que puede ser reconocido por analogía en el asombro y belleza de las criaturas es un Dios personal que concede sabiduría al piadoso: «Aún quedan misterios mucho más grandes: tan solo hemos visto algo de sus obras. Porque el Señor lo ha hecho todo y a los piadosos les ha dado la sabiduría.»⁶⁹ Esta sabiduría es justicia y raíz de inmortalidad: «Pero tú, Dios nuestro, eres bueno y fiel, eres paciente y todo lo gobiernas con misericordia. Aunque pequemos, somos tuyos y reconocemos tu poder, pero no pecaremos, sabiendo que te pertenecemos. Conocer a ti es justicia perfecta y reconocer tu poder es la raíz de la inmortalidad.»⁷⁰ En este sentido la misma creación es acto testimonial de Dios donde se comunica su misterio y la vida que Él ofrece.

YHWH también aparece en el Antiguo Testamento como testigo de los mandamientos contenidos en la Ley.⁷¹ Ésta queda grabada en las «tablas del testimonio» y confiadas a Moisés: «Cuando acabó de hablar con Moisés en la montaña del Sinaí, le dio las dos tablas del Testimonio, tablas de piedra escritas por el dedo de Dios.»⁷² Este testimonio se enfrenta a un pueblo con el corazón extraviado: «Al acercarse al campamento y ver el becerro y las danzas, Moisés, encendido en ira, tiró las tablas y las rompió al pie de la montaña.»⁷³ Sin embargo Dios no se detiene ante la dureza del pueblo. Las tablas del testimonio son reconstruidas: «El Señor dijo a Moisés: “Labra dos tablas de piedra como las primeras y yo escribiré en ellas las palabras que había en las primeras tablas que tú rompiste.” [...] “Escribe estas palabras: de acuerdo con estas palabras concierto alianza contigo y con Israel”.»⁷⁴ Moisés, que conoció el nombre del Señor (Ex 3,13s), y habló con Él como un amigo (Ex 33,11), aparece ante el pueblo como testigo del único Dios, y de su lealtad con el pueblo. Pertenece a aquellos que el Señor elige como testigos suyos en cada etapa de la historia del pueblo de Israel como testimonio suyo y de su fidelidad.

Este es el modo eminente en que el AT describe el testimonio que Dios dirige al pueblo. Los profetas y ungidos por YHWH son testigos del Señor y de su compromiso con el pueblo. La vida totalmente comprometida del profeta expresa tanto a Dios, absoluto que comunica, como su lealtad:

es Dios quien da testimonio de sí mismo y de sus obras y designios a través de las personas elegidas, que se comprometen en su integridad como testigos de YHWH incluso hasta la muerte si el testimonio les lleva a ello. Por eso, la autoridad del testimonio no descansa en los testigos, sino en el mismo YHWH, que es quien los escoge y envía.⁷⁵

⁶⁸Sab 13,1–5

⁶⁹Eccl 43,32–3

⁷⁰Sab 15,1–3

⁷¹Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 115.

⁷²Ex 31,18

⁷³Ex 32,19

⁷⁴Ex 34,1.27

⁷⁵PRADES, *Dar Testimonio*, 116s

En tanto que testigos, la acción de estos escogidos puede ser descrita según los rasgos que tiene la actividad humana de dar testimonio, sin embargo la noción de testigo que aplica a estos elegidos de Dios va más allá de la que encontraríamos en el lenguaje ordinario. La vida del profeta queda comprometida con un testimonio que no le pertenece, sino que «procede de una iniciativa absoluta, en cuanto a su origen y en cuanto a su contenido»⁷⁶ puesto que viene de Dios y es testimonio de sí. Aquí la categoría de testimonio significa mas allá de su uso ordinario en la actividad humana y adquiere un sentido religioso como dimensión totalmente nueva⁷⁷.

El testimonio de YHWH que el profeta proclama con su actividad y el compromiso de su vida implica al pueblo y le hace testigo:

Saca afuera a un pueblo que tiene ojos, pero está ciego, que tiene oídos, pero está sordo. Que todas las naciones se congreguen y todos los pueblos se reúnan. ¿Quién de entre ellos podría anunciar esto, o proclamar los hechos antiguos? Que presenten sus testigos para justificarse, que los oigan y digan: es verdad. Vosotros sois mis testigos —oráculo del Señor—, y también mi siervo, al que yo escogí, para que sepáis y creáis y comprendáis que yo soy Dios. Antes de mí no había sido formado ningún dios, ni lo habrá después. Yo, yo soy el Señor, fuera de mí no hay salvador. Yo lo anuncié y os salvé; lo anuncié y no hubo entre vosotros dios extranjero. Vosotros sois mis testigos —oráculo del Señor—: yo soy Dios.⁷⁸

El siervo es testigo que el Señor ha escogido para que el pueblo sepa, crea y comprenda que YHWH es el único Dios verdadero. Al compartir este saber de Dios con el pueblo, éstos también están llamados a ser testigos. Ninguna otra nación podría anunciar como ellos lo que YHWH ha hecho para proveer, liberar, salvar.

Así como el profeta, el pueblo es escogido y enviado por YHWH y por medio de él el Señor da testimonio de sí mismo y se propone como quien da sentido y consistencia a toda la realidad humana. Este testimonio tiene importancia social puesto que está llamado a ser proclamado, y esta proclamación implica el compromiso de los actos y la vida del testigo, es decir, del profeta y todo el pueblo.⁷⁹

El testimonio de Dios a través de personas escogidas por Él en el AT queda constituido por la narración de hechos que acontecen en la historia, estos hechos son interpretados en su valor absoluto y carácter redentor, y son confesados como actuación de Dios en la vida humana.⁸⁰ Esto vuelve a ponernos en conexión con la figura de Cristo como profeta acreditado por su Resurrección y los apóstoles como verdaderos testigos de un hecho enraizado en la historia, confesado desde la fe e interpretado desde la acción de Dios en Jesús. Esta sintonía anticipa lo que se verá a continuación sobre el testimonio en el Nuevo Testamento. En él la acción testimonial de Dios se describe en continuidad con la tradición veterotestamentaria y llegará a su manifestación plena en el misterio pascual.

⁷⁶ibíd., 118

⁷⁷Cf. ibíd.

⁷⁸Is 43,8–12

⁷⁹Cf. LATOURELLE, "Testimonio", 1526s.

⁸⁰Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 119.

1.2.4 La acción testimonial de Dios en el Nuevo Testamento

El Evangelio de Mateo enseña que el día que Jesús llegó a Cafarnaún a comenzar su predicación se cumplieron las promesas que Dios había hecho por medio de los profetas. Ese día el Reino de los cielos quedó desvelado en su cercanía. Allí la vida de los primeros discípulos cambió al punto y definitivamente. El testimonio de Cristo no es cualquier anuncio o cualquier hecho, sino que tiene un valor absoluto. Jesús de Nazaret «no se limita a proponer una cierta inspiración espiritual o un cierto sentido ético para el obrar de la persona o del pueblo, sino que pretende ser radicalmente “testimonio de la verdad” (Jn 18,37) de alcance universal.»⁸¹

Jesús es testimonio de carácter singular,⁸² en quien se da a conocer el momento de la plenitud de la salvación,⁸³ presencia del hombre nuevo y «paradigma universal de humanidad».⁸⁴ Este valor universal de la verdad que se comunica en Jesús se desarrolla y se manifiesta en sus acciones concretas: comiendo con los pecadores o sanando a los enfermos es donde se muestra «el camino, la verdad y la vida»⁸⁵ para todos.

Este testimonio de Cristo, su vida, actos y palabras, fue sometido al juicio de sus contemporáneos. Asombrados porque no enseña como los demás y por las signos que realiza, se cuestionan sobre su autoridad y poder. Entonces Jesús también tiene que ofrecer testimonio de su credibilidad. La respuesta a este juicio del pueblo se halla en su ministerio en sintonía con las Escrituras: «Hoy se ha cumplido esta Escritura que acabáis de oír»;⁸⁶ donde el pueblo puede encontrar la vida y el sentido que buscan: «estudiáis las Escrituras pensando encontrar en ellas vida eterna; pues ellas están dando testimonio de mí, ¡y no queréis venir a mí para tener vida!». ⁸⁷ El testimonio de credibilidad de Jesús ante el pueblo se encuentra también en sus obras, que son las obras del Padre y son confirmación y realización de sus enseñanzas: «Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis, pero si las hago, aunque no me creáis a mí, creed a las obras, para que comprendáis y sepáis que el Padre está en mí y yo en el Padre».⁸⁸

El singular testimonio de Cristo es comunicación de la verdad con valor universal. El testimonio de Cristo es también su actividad e identidad que hacen creíble lo que comunica. De este modo entre lo que Jesús testimonia y la credibilidad que suscita su testimonio hay una circularidad constante:

«La pretensión única que encerraba su testimonio resultaba tan exorbitante que hubiera sido inaceptable para los hombres si no fuera porque sus obras, sus palabras y, en rigor, su presencia misma, lo hacían profundamente razonable en su singularidad.»⁸⁹

Acoger el testimonio de Jesús es escuchar la Escritura y creer en las obras del Padre. Sin embargo la

⁸¹ibíd., 126

⁸²Cf. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 279.

⁸³Cf. ibíd., 290.

⁸⁴Cf. ibíd., 291.

⁸⁵Cf. Jn 14,6

⁸⁶Lc 4,21

⁸⁷Jn 5,39–40

⁸⁸Jn 10,38

⁸⁹PRADES, *Dar Testimonio*, 124

palabra de Cristo choca con el odio de aquellos que son hostiles a la verdad y que, rechazando su testimonio, se juzgan a sí mismos.⁹⁰

«Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado, pero ahora no tienen excusas de su pecado. El que me odia a mí, odia también a mi Padre. Si yo no hubiera hecho en medio de ellos obras que ningún otro ha hecho, no tendrían pecado, pero ahora las han visto y me han odiado a mí y a mi Padre»⁹¹

Jesús es «la luz que brilla en la tiniebla y la tiniebla no la recibió».⁹² Jesús es el «unigénito, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer».⁹³ Este testimonio es manifestación de la comunión trinitaria. Cristo revela al Padre y comunica al Espíritu, y su identidad de Hijo es manifestada como acción del Padre y del Espíritu: «Apenas se bautizó Jesús, salió del agua; se abrieron los cielos y vio que el Espíritu de Dios bajaba como una paloma y se posaba sobre él. Y vino una voz de los cielos que decía: “Este es mi Hijo amado, en quien me complazco”.»⁹⁴

La acción testimonial de Dios que se describe en el Nuevo Testamento está concentrada en la persona de Cristo y en su relación manifiesta con el Padre y el Espíritu se expresa el testimonio de la Trinidad misma:

la Escritura describe la actividad reveladora de la trinidad en forma de testimonios mutuos. El Hijo es el testigo del padre, y como tal se da a conocer a los apóstoles. A su vez, el Padre da también testimonio de que Cristo es el Hijo, por la atracción que produce en las almas, por las obras que da al Hijo para que las realice y sobre todo por la resurrección, testimonio decisivo del Padre en favor del Hijo. El Hijo da testimonio del Espíritu porque promete enviarlo como educador, consolador, santificador. Y el Espíritu viene y da testimonio del hijo porque le recuerda, le da a conocer, descubre la plenitud de sentido de sus palabras, lo insinúa en las almas.⁹⁵

Esta actividad reveladora de la trinidad introduce al ser humano en la comunión trinitaria. Dios trino se comunica al ser humano actuando en su interior, atrayendo, inspirando; también se comunica externamente por las obras que realiza. Esta participación en la comunión divina viene bien expresada en la finalidad del testimonio apostólico: «Eso que hemos visto y oído os lo anunciamos, para que estéis en comunión con nosotros y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo.»⁹⁶

Jesús es el fundamento, testigo fiel y veraz para todo tiempo y lugar.⁹⁷ Creer su testimonio es acoger al absoluto en la historia, esta confianza la hace posible el Espíritu: «Cristo es, por tanto, el testigo absoluto, el que lleva en sí mismo la garantía de su testimonio. El hombre, sin embargo, no sería capaz de acoger por la fe este testimonio del absoluto, manifestado en la carne y el lenguaje de Jesús, sin una atracción interior (Jn 6,44), que

⁹⁰ LATOURELLE, “Testimonio”, 1530: Pero la palabra de Cristo choca con la contestación y el odio. Enfrentados con Cristo, los judíos, que representan al conjunto del mundo hostil a la verdad, rechazan su testimonio y se juzgan a sí mismos.

⁹¹ Jn 15,22–24

⁹² Jn 1,5

⁹³ Jn 1,18

⁹⁴ Mt 4,16–17

⁹⁵ R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, (Salamanca ¹⁰1999), 410. Ver también: PRADES, *Dar Testimonio*, 131

⁹⁶ 1Jn 1,3

⁹⁷ Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 132.

es un don del Padre y un testimonio del Espíritu (1Jn 5,9–10).»⁹⁸

Aquellos que creen en Cristo no sólo encuentran una respuesta a su búsqueda de vida y sentido, sino que «de sus entrañas manarán ríos de agua viva».⁹⁹ Y esto Jesús lo dice «refiriéndose al Espíritu que habían de recibir los que creyeran en él».¹⁰⁰ Esta promesa del Espíritu acontece en Pentecostés y sin ese testimonio postpascual del Espíritu quedaría incompleta la comunicación de Dios en el misterio Pascual.¹⁰¹ El envío y la acción del Espíritu prometido completa la acción testimonial de Dios:

Al haber «acompañado» al Hijo en la tierra de una manera singular desde el momento de su unción en el Jordán, que dispone al Hijo —concebido por obra del Espíritu Santo— para la misión en la carne, el Espíritu Santo vuelve al Padre portando en sí todo el misterio redentor del Hijo. De este modo, cuando el Resucitado lo envía a la Iglesia, el Espíritu vuelve como Testigo de la verdad completa, que incluye la perfecta glorificación de la carne del Hijo como plenitud de lo humano.¹⁰²

El Espíritu enviado por Cristo lleva a la verdad plena a los apóstoles: «cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad plena. Pues no hablará por cuenta propia, sino que hablará de lo que oye y os comunicará lo que está por venir».¹⁰³ Este testimonio del Espíritu completa también el testimonio de los apóstoles: «Cuando venga el Paráclito, que os enviaré desde el Padre, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí; y también vosotros daréis testimonio, porque desde el principio estáis conmigo».¹⁰⁴ Ellos han estado desde el principio con Cristo, así son testigos que pueden narrar lo que han visto y oído; su testimonio queda perfeccionado por el Espíritu que les introduce en el misterio del Hijo encarnado y les permite interpretar y comprender la verdad del Hijo, y por éste, la del Padre.¹⁰⁵

Los que han compartido con Jesús desde el principio son testigos del Evangelio, pero el Resucitado sigue eligiendo apóstoles y en virtud de la acción del Espíritu éstos son testigos del mismo misterio.¹⁰⁶ Así Matías no sólo es «uno de los que nos acompañaron todo el tiempo que convivió con nosotros el Señor Jesús»,¹⁰⁷ sino que es elegido por el Resucitado.¹⁰⁸ Igualmente Pablo es constituido testigo por la llamada del Resucitado, así puede decir «Yo mismo hermanos cuando vine a vosotros anunciaros el testimonio de Dios...».¹⁰⁹ De este modo la transmisión viva del testimonio cristiano esta constituida por un momento fundacional en la convivencia con Jesús y un momento continuante como dos aspectos históricos inseparables.¹¹⁰ Este momento continuante esta compuesto por los que han sido testigos oculares, como por los que no: «unos y otros son elegidos, llamados y

⁹⁸ LATOURELLE, "Testimonio"

⁹⁹ Jn 7,38

¹⁰⁰ Jn 7,39

¹⁰¹ Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 135.

¹⁰² *ibid.*, 134s

¹⁰³ Jn 16,13

¹⁰⁴ Jn 15,26–27

¹⁰⁵ Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 139.

¹⁰⁶ Cf. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 576.

¹⁰⁷ Hch 1,21

¹⁰⁸ Cf. Hch 1,24–26

¹⁰⁹ 1 Cor 2,1

¹¹⁰ Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 148.

enviados por Cristo, el Cristo histórico los primeros y el Cristo glorioso los segundos».¹¹¹ Aquel que recibe este testimonio y cree en él encuentra la vida nueva. «¿Qué dificultad hay en que me bautice?», decide aquel hombre que recibió el testimonio de Felipe y «siguió su camino lleno de alegría» después de haber encontrado a Dios. Considerar la revelación divina como acción testimonial de Dios conduce en definitiva a estimar la revelación misma como forma de amor y libertad de Dios que interpela el amor y libertad humano. En tanto que comunicación libre y amorosa, el testimonio de Dios atiende la naturaleza humana de su beneficiario; en tanto que don divino queda desvelado su origen y meta más allá de lo humano.¹¹²

1.3 El testimonio en el Magisterio: la Iglesia como signo sacramental

Nuestro recorrido comenzó al inicio de este capítulo tomando como punto de partida a la Iglesia como signo visible. La vida de la comunidad eclesial, sus costumbres y actitudes, son presencia histórica y realidad perceptible. La Iglesia puede ser reconocida hoy actuando según su costumbre de reunirse en torno a la Palabra de Dios para celebrarla y conocer la verdad para su vida. Lo que se vive hoy y se ha transmitido en la tradición eclesial lo hemos valorado como perpetuación de la actividad de Cristo y de los apóstoles y, por tanto, como proyección del testimonio divino. En este sentido hemos considerado la presencia de la Revelación divina en el corazón y anuncio de la Iglesia como triple testimonio usando la expresión de Latourelle: «palabra vivida en el Espíritu». Esta reflexión ha querido servir para describir la naturaleza de la Revelación como experiencia familiar en la vida de la Iglesia. La noción de la categoría del testimonio que atraviesa la escritura ha servido para valorar la naturaleza de la Revelación según su estructura testimonial.

Así como la categoría del testimonio ha servido para decir algo sobre la Revelación en la Escritura, ahora se pretende decir algo sobre lo que la categoría del testimonio puede aportar para comprender la identidad de la Iglesia y su misión en el mundo y cómo ésta forma parte del dinamismo de la Revelación divina.

Con Latourelle se ha dicho que el testimonio es una de esas categorías que la escritura emplea como analogía para introducirnos al misterio divino. El Concilio nos regala otra analogía que va de la mano con la categoría del testimonio en la comprensión de la Iglesia y su misión:

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 Él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo¹¹³

¹¹¹ibíd.

¹¹²Cf. ibíd., 152.

¹¹³LG 8

La visibilidad de la Iglesia está al servicio del Espíritu Santo de modo que su naturaleza humana sirve a la presencia divina como instrumento vivo de salvación.¹¹⁴ La presencia de la articulación social de la Iglesia en el mundo actúa de manera análoga a la presencia de Cristo. De este modo «la eclesiología se resuelve en la Cristología y por eso el “lugar” de la Iglesia en el acto de creer será “análogo” al de Cristo».¹¹⁵ Esta relación con Cristo y el Espíritu otorgan a la Iglesia un valor sacramental:

Porque Cristo, levantado sobre la tierra, atrajo hacia sí a todos (cf. Jn 12, 32 gr.); habiendo resucitado de entre los muertos (Rm 6, 9), envió sobre los discípulos a su Espíritu vivificador, y por Él hizo a su Cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación; estando sentado a la derecha del Padre, actúa sin cesar en el mundo para conducir a los hombres a la Iglesia y, por medio de ella, unirlos a sí más estrechamente y para hacerlos partícipes de su vida gloriosa alimentándolos con su cuerpo y sangre. Así que la restauración prometida que esperamos, ya comenzó en Cristo, es impulsada con la misión del Espíritu Santo y por Él continúa en la Iglesia, en la cual por la fe somos instruidos también acerca del sentido de nuestra vida temporal, mientras que con la esperanza de los bienes futuros llevamos a cabo la obra que el Padre nos encomendó en el mundo y labramos nuestra salvación (cf. Flp 2, 12).¹¹⁶

Esta Iglesia que es sacramento es mediación de acción salvadora de Dios; comunica los dones de la gracia y manifiesta el misterio de Dios: «Todo el bien que el Pueblo de Dios puede dar a la familia humana al tiempo de su peregrinación en la tierra, deriva del hecho de que la Iglesia es “sacramento universal de salvación”, que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre.»¹¹⁷

La Iglesia en el mundo es así uno de los signos contenidos en la Revelación que ayudan a la razón que busca la comprensión del misterio. El signo sacramental que es la Iglesia permite atestiguar desde la fe el misterio de Dios que en ella se expresa del mismo modo que ocurre con la Eucaristía o la presencia de Cristo encarnado:

Podemos fijarnos, en cierto modo, en el horizonte sacramental de la Revelación y, en particular, en el signo eucarístico donde la unidad inseparable entre la realidad y su significado permite captar la profundidad del misterio. Cristo en la Eucaristía está verdaderamente presente y vivo, y actúa con su Espíritu, pero como acertadamente decía Santo Tomás, «lo que no comprendes y no ves, lo atestigua una fe viva, fuera de todo el orden de la naturaleza. Lo que aparece es un signo: esconde en el misterio realidades sublimes». A este respecto escribe el filósofo Pascal: «Como Jesucristo permaneció desconocido entre los hombres, del mismo modo su verdad permanece, entre las opiniones comunes, sin diferencia exterior. Así queda la Eucaristía entre el pan común».¹¹⁸

El misterio sublime que aparece en un signo puede ser atestiguado por la fe viva. El asentimiento al signo sacramental por la fe supone el reconocimiento de que viene de Dios y por tanto es creer a quien es garante de

¹¹⁴Una discusión más amplia de esta analogía en: PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 292ss

¹¹⁵ibíd., 566

¹¹⁶LG 48

¹¹⁷GS 45

¹¹⁸FR 13

su propia verdad. Este asentimiento implica a la persona por completo:

Desde la fe el hombre da su asentimiento a ese testimonio divino. Ello quiere decir que reconoce plena e integralmente la verdad de lo revelado, porque Dios mismo es su garante. Esta verdad, ofrecida al hombre y que él no puede exigir, se inserta en el horizonte de la comunicación interpersonal e impulsa a la razón a abrirse a la misma y a acoger su sentido profundo. Por esto el acto con el que uno confía en Dios siempre ha sido considerado por la Iglesia como un momento de elección fundamental, en la cual está implicada toda la persona. Inteligencia y voluntad desarrollan al máximo su naturaleza espiritual para permitir que el sujeto cumpla un acto en el cual la libertad personal se vive de modo pleno.¹¹⁹

La acogida del misterio divino comunicado en el signo sacramental es así un acto de libertad plena que no sólo permite reconocer el misterio de Dios, sino que nos desvela nuestra vocación de comunión con Él, que es nuestro sentido más auténtico:

El conocimiento de fe, en definitiva, no anula el misterio; sólo lo hace más evidente y lo manifiesta como hecho esencial para la vida del hombre: Cristo, el Señor, «en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación», que es participar en el misterio de la vida trinitaria de Dios.¹²⁰

La Iglesia es signo sacramental unido inseparablemente al misterio divino que comunica, de modo análogo a la unión del Verbo divino y la naturaleza asumida por Él. El conocimiento de la fe abre la razón humana a la verdad revelada como comunicación interpersonal de Dios realizada por medio de este signo sacramental que es la Iglesia. Este acto de confianza es movimiento de la libertad como asentimiento y elección de Dios que se revela y acogida de su llamada a participar de la comunión trinitaria. Aquí sacramento y testimonio son categorías que interactúan para describir el acceso al misterio divino que se comunica a través de signos. Esta Iglesia que es signo sacramental es signo creíble por el testimonio de la vida comprometida con el misterio de amor que significa:

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). Con estas reflexiones deseo recordar un concepto muy querido por los primeros cristianos, pero que también nos afecta a nosotros, cristianos de hoy: el testimonio hasta el don de sí mismos, hasta el martirio, ha sido considerado siempre en la historia de la Iglesia como la cumbre del nuevo culto espiritual: «Ofreced vuestros cuerpos» (Rm 12,1). Se puede recordar, por ejemplo, el relato del

¹¹⁹FR 13

¹²⁰FR 13

martirio de san Policarpo de Esmirna, discípulo de san Juan: todo el acontecimiento dramático es descrito como una liturgia, más aún como si el mártir mismo se convirtiera en Eucaristía. Pensemos también en la conciencia eucarística que san Ignacio de Antioquía expresa ante su martirio: él se considera «trigo de Dios» y desea llegar a ser en el martirio «pan puro de Cristo». El cristiano que ofrece su vida en el martirio entra en plena comunión con la Pascua de Jesucristo y así se convierte con Él en Eucaristía. Tampoco faltan hoy en la Iglesia mártires en los que se manifiesta de modo supremo el amor de Dios. Sin embargo, aun cuando no se requiera la prueba del martirio, sabemos que el culto agradable a Dios implica también interiormente esta disponibilidad, y se manifiesta en el testimonio alegre y convencido ante el mundo de una vida cristiana coherente allí donde el Señor nos llama a anunciarlo.¹²¹

El testimonio hasta el don de nosotros mismos se convierte en signo sacramental, el cristiano que ofrece su vida por completo como testigo entra en comunión con la Pascua y se convierte con Cristo en Eucaristía. La vida entregada, este signo sacramental, es el medio adecuado para comunicar la comunión con Dios:

En efecto, la fe necesita un ámbito en el que se pueda testimoniar y comunicar, un ámbito adecuado y proporcionado a lo que se comunica. Para transmitir un contenido meramente doctrinal, una idea, quizás sería suficiente un libro, o la reproducción de un mensaje oral. Pero lo que se comunica en la Iglesia, lo que se transmite en su Tradición viva, es la luz nueva que nace del encuentro con el Dios vivo, una luz que toca la persona en su centro, en el corazón, implicando su mente, su voluntad y su afectividad, abriéndola a relaciones vivas en la comunión con Dios y con los otros. Para transmitir esta riqueza hay un medio particular, que pone en juego a toda la persona, cuerpo, espíritu, interioridad y relaciones. Este medio son los sacramentos, celebrados en la liturgia de la Iglesia. En ellos se comunica una memoria encarnada, ligada a los tiempos y lugares de la vida, asociada a todos los sentidos; implican a la persona, como miembro de un sujeto vivo, de un tejido de relaciones comunitarias. Por eso, si bien, por una parte, los sacramentos son sacramentos de la fe, también se debe decir que la fe tiene una estructura sacramental. El despertar de la fe pasa por el despertar de un nuevo sentido sacramental de la vida del hombre y de la existencia cristiana, en el que lo visible y material está abierto al misterio de lo eterno..¹²²

Al celebrar los sacramentos con fe viva, la comunidad eclesial se deja implicar por completo por la luz del Dios vivo que se comunica y el memorial que se encarna. Despertar a la fe en los sacramentos es también despertar al sentido sacramental que tiene la propia vida cristiana. Así como en los sacramentos los signos visibles comunican la luz de Dios, también la propia existencia del cristiano puede arrojar esa luz.

Este valor sacramental de la vida del cristiano y de la comunidad eclesial hace de su propia existencia un testimonio kerygmático:

La Buena Nueva debe ser proclamada en primer lugar, mediante el testimonio. Supongamos un cristiano o un grupo de cristianos que, dentro de la comunidad humana donde viven, manifiestan su capacidad

¹²¹SCa 85

¹²²LF 40

de comprensión y de aceptación, su comunión de vida y de destino con los demás, su solidaridad en los esfuerzos de todos en cuanto existe de noble y bueno. Supongamos además que irradian de manera sencilla y espontánea su fe en los valores que van más allá de los valores corrientes, y su esperanza en algo que no se ve ni osarían soñar. A través de este testimonio sin palabras, estos cristianos hacen plantearse, a quienes contemplan su vida, interrogantes irresistibles: ¿Por qué son así? ¿Por qué viven de esa manera? ¿Qué es o quién es el que los inspira? ¿Por qué están con nosotros? Pues bien, este testimonio constituye ya de por sí una proclamación silenciosa, pero también muy clara y eficaz, de la Buena Nueva. Hay en ello un gesto inicial de evangelización. Son posiblemente las primeras preguntas que se plantearán muchos no cristianos, bien se trate de personas a las que Cristo no había sido nunca anunciado, de bautizados no practicantes, de gentes que viven en una sociedad cristiana pero según principios no cristianos, bien se trate de gentes que buscan, no sin sufrimiento, algo o a Alguien que ellos adivinan pero sin poder darle un nombre. Surgirán otros interrogantes, más profundos y más comprometedores, provocados por este testimonio que comporta presencia, participación, solidaridad y que es un elemento esencial, en general al primero absolutamente en la evangelización.¹²³

La acción testimonial de Dios que se manifiesta en Cristo y en los sacramentos instituidos por Él está análogamente presente en la vida comprometida del cristiano. El testimonio humano es respuesta de fe de aquellos que han reconocido a Dios en los signos que le encarnan y que corresponden con palabras y obras que quieren significar la vida nueva que viene del Señor. En esta correspondencia están hundidas las raíces de la misión de proclamar la Buena Nueva.

El testimonio es así acción propia de todo bautizado que ha quedado unido a Cristo y a la Iglesia.¹²⁴ Toda la Iglesia tiene la misión de dar testimonio; los obispos ofrecen al mundo el rostro de la Iglesia con su trato y trabajo pastoral (GS 43), los presbíteros, creciendo en el amor por el desempeño de su oficio, han de ser un vivo testimonio de Dios (LG 41), los fieles han de dar testimonio de verdad como testigos de la resurrección (LG 28 y LG 38), los religiosos deben ofrecer un testimonio sostenido por la integridad de la fe, por la caridad y el amor a la cruz y la esperanza de la gloria futura (PC 25), los profesores han de dar testimonio tanto con su vida como con su doctrina (GE 8), los misioneros han de ofrecer testimonio con una vida enteramente evangélica, con paciencia, longanimidad, suavidad, caridad sincera, y si es necesario hasta con la propia sangre (AG 24).

El signo que es la vida de los cristianos y, por tanto la Iglesia, esta llamado a purificarse y crecer. La contradicción entre la fe y la vida de los cristianos puede constituir un motivo de tropiezo, en lugar de dar a conocer la luz de Dios. El testimonio de la vida entregada, aún cuando ha sido estimado según su valor sacramental, es un signo imperfecto que debe ser madurado con una actitud vigilante:

Aunque la Iglesia, por la virtud del Espíritu Santo, se ha mantenido como esposa fiel de su Señor y nunca ha cesado de ser signo de salvación en el mundo, sabe, sin embargo, muy bien que no siempre, a lo largo

¹²³EN 21

¹²⁴Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 188.

de su prolongada historia, fueron todos sus miembros, clérigos o laicos, fieles al espíritu de Dios. Sabe también la Iglesia que aún hoy día es mucha la distancia que se da entre el mensaje que ella anuncia y la fragilidad humana de los mensajeros a quienes está confiado el Evangelio. Dejando a un lado el juicio de la historia sobre estas deficiencias, debemos, sin embargo, tener conciencia de ellas y combatirlas con máxima energía para que no dañen a la difusión del Evangelio. De igual manera comprende la Iglesia cuánto le queda aún por madurar, por su experiencia de siglos, en la relación que debe mantener con el mundo. Dirigida por el Espíritu Santo, la Iglesia, como madre, no cesa de “exhortar a sus hijos a la purificación y a la renovación para que brille con mayor claridad la señal de Cristo en el rostro de la Iglesia”.¹²⁵

Es así que la vida de la Iglesia es peregrinación de maduración y perfeccionamiento sostenida por el Espíritu. Como afirma DV 8: «la Iglesia, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios».

La categoría del testimonio ha servido para acercarnos a algunos textos magisteriales y describir la vida de la Iglesia como signo sacramental. Las luminosas palabras de K. Wojtyła pueden servirnos aquí para concluir: «El significado del testimonio en la doctrina del Vaticano II es explícitamente analógico, puesto que el Concilio habla del testimonio de Dios y del hombre, que, de diversa manera, corresponde al divino, y a una respuesta multiforme a la revelación. En todo caso, sin embargo, la respuesta es testimonio y el testimonio, respuesta.»¹²⁶

Este recorrido a través de algunos modos de emplear la categoría del testimonio en la Escritura y la doctrina magisterial ha servido para describir los dinamismos de la Revelación como acción libre y amorosa del Padre encarnada en la naturaleza humana asumida por el Verbo y sostenida por la acción interior del Espíritu. Esta acción de la libertad divina ha encontrado la correspondencia de la libertad humana que acoge la invitación al amor y se compromete por completo a la comunión con Dios. Este intercambio testimonial comunica el amor divino.

1.4 La Categoría del Testimonio como Problema

Hasta aquí se ha querido ofrecer una descripción general del modo en que se puede encontrar la categoría de testimonio empleada en la Escritura, el Magisterio y la vida de la Iglesia. En términos generales, al hablar del testimonio en estos contextos en donde se le encuentra como «*cosa familiar y conocida*», se ha querido destacar el uso que se le da a esta categoría como analogía empleada para hablar de la acción divina en la Revelación. Ahora nos permitimos tratar al testimonio como algo que hay que esclarecer, algo que se encuentra presente en la actividad humana y sobre lo que se plantean preguntas, de modo que hay que «*traer a la mente*» una explicación adecuada.

Se pueden destacar varios objetivos al 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

¹²⁵GS 34

¹²⁶Para una discusión más amplia de la lectura de Wojtyła véase PRADES, *Dar Testimonio*, 194–197

el fenómeno del testimonio, como dice 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 experiencia.»¹²⁷ Sin embargo el interés por la categoría del 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.»¹²⁸ El testimonio es un tema privilegiado en el Concilio y se le encuentra presente como «*leitmotiv*» en las constituciones y decretos.¹²⁹ Vaticano II potencia así este término 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 concentración 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 masivamente.¹³⁰

Tras el 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 categoría.¹³¹

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 cristiana.¹³²

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.

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

¹²⁷ LATOURELLE, “Testimonio”, 1523

¹²⁸ PRADES, *Dar Testimonio*, 81

¹²⁹ Cf. LATOURELLE, “Testimonio”, 1523

¹³⁰ PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 572

¹³¹ Cf. PRADES, *Dar Testimonio*, 83

¹³² *Ibid.*, 84

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».¹³³

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 realidad.¹³⁴ Es importante que en este contexto la cuestión de la presencia del cristianismo en la sociedad no tiene como solución adecuada una «autorrelativización»¹³⁵ 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 Jesucristo.»¹³⁶ 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 convincentemente la credibilidad de la fe como asentimiento a una revelación personal en la historia.»¹³⁷

Teniendo en cuenta estas motivaciones desarrollaremos los elementos que componen las cuestiones problemáticas del testimonio que serán estudiadas en el pensamiento de Anscombe. Para ello recuperamos la pregunta formulada al inicio de éste capítulo, que si ampliamos un poco queda: «¿qué es conocer una verdad para la vida por el testimonio de la revelación divina?». Desde esta pregunta se pueden distinguir ya dos cuestiones: ¿qué implica conocer una verdad por medio del testimonio? y ¿qué valor puede tener para la vida un testimonio de la revelación divina? —o incluso— ¿qué puede ser valorado como un testimonio de la revelación divina? Desde las perspectivas de diversas reflexiones filosóficas de la época moderna y contemporánea, agrupamos en tres cuestiones generales la problemática sobre el testimonio que será atendida en este estudio.

1.4.1 ¿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?¹³⁸ La pregunta sobre el valor epistemológico del testimonio consiste en juzgar el lugar que éste ocupa en una descripción del conocimiento; ¿qué se puede decir del testimonio como estrategia para adquirir la verdad y evitar el error?¹³⁹

¹³³ibíd., 75 Un análisis detallado del contexto presente se encuentra en ibíd., 3–77

¹³⁴Cf. ibíd., 75

¹³⁵Cf. ibíd., 75; 40–44

¹³⁶ibíd., 75; Cf. 33–40

¹³⁷ibíd., 76

¹³⁸Cf. P. K. MOSER, (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, (New York 2002), 3: Epistemology, characterized broadly, is an account of knowledge. Within the discipline of philosophy, epistemology is the study of the nature of knowledge and justification: in particular, the study of (a) the defining components, (b) the substantive conditions or sources, and (c) the limits of knowledge and justification.

¹³⁹Cf. ibíd., 14: Any standard or strategy worthy of the title “epistemic” must have as its fundamental goal the acquisition of truth and the avoidance of error.

Podemos recurrir al análisis tradicional empleado para hablar del conocimiento proposicional y entenderlo como «creencia verdadera justificada».¹⁴⁰ 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 al caso que la creencia formada desde esta comunicación está basada enteramente en el testimonio recibido,¹⁴¹ ¿cómo adquirimos efectivamente una creencia verdadera justificada sobre la base de lo que alguien nos ha dicho?»,¹⁴² es decir, «¿cómo, precisamente, una creencia como esta puede ser contada satisfactoriamente como creencia justificada o una instancia de conocimiento?»¹⁴³

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».¹⁴⁴ 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 habla.¹⁴⁵

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 adoptado’ es la suya».¹⁴⁶ En la base de su valoración del testimonio está su estima de la relación de causa y efecto como fundamento de cualquier razonamiento concerniente a cuestiones de hecho.

Distinto a las relaciones de ideas, la evidencia de la veracidad de una cuestión de hecho no se demuestra a priori, sino que ha de ser descubierta en la experiencia. Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza de la evidencia de aquellas cuestiones de hecho que están más allá de la percepción de nuestros sentidos o de las impresiones de nuestra memoria?¹⁴⁷ Nuestros razonamientos relacionados con algún hecho se componen de inferencias reali-

¹⁴⁰ibíd., 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".

¹⁴¹Cf. J. LACKEY y E. SOSA, (eds.), *The Epistemology of Testimony*, (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.

¹⁴²Cf. 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.

¹⁴³Cf. ibíd., 4: how precisely such a belief successfully counts as justified belief or an instance of knowledge

¹⁴⁴Cf. 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.

¹⁴⁵Cf. 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.

¹⁴⁶C. COADY, *Testimony. A Philosophical Study*, (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

¹⁴⁷Cf. D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding. A Philosophical Study*, E. STEINBERG (ed.), (Indianapolis 21993), §4,1. 15: Matters of fact, which are the second objects of human reason, are not ascertained in the same manner; nor is our evidence of their truth, however great, of a like nature with the foregoing (relations of ideas) [...] The contrary of every matter of fact is still possible [...] We should, in vain, therefore attempt to demonstrate its falsehood. Were it demonstratively false, it would imply a contradiction, and could never be distinctly conceived by the mind [...] what is the nature of that evidence which assures us of any real existence and matter of fact, beyond the present testimony of our senses, or the records of our memory.

zadas a partir del conocimiento que tenemos de que a una causa se sigue su efecto.¹⁴⁸ Este conocimiento de la relación causa y efecto, a su vez, no consiste en un razonamiento a priori, «sino que surge completamente de la experiencia, cuando descubrimos que cualesquiera objetos particulares están constantemente unidos entre sí».¹⁴⁹ Es así que «tan solo por medio de esta relación, podemos ir más allá de nuestra memoria y sentidos».¹⁵⁰

Esta misma línea de razonamiento es la que se sigue en la descripción acerca del testimonio y su valor:

no hay un tipo de razonamiento más común, más útil, e incluso necesario para la vida humana, que aquel que se deriva del testimonio de los hombres, y los informes de testigos oculares y espectadores. Quizá uno pueda negar que esta clase de razonamiento esté fundada en la relación de causa y efecto. No discutiré por una palabra. Será suficiente observar, que nuestra confianza en un argumento de este tipo, no se deriva de otro principio que el de nuestra observación de la veracidad del testimonio humano, y la correspondencia habitual de los hechos con los informes de los testigos. Siendo esto una máxima general, que ningún caso de objetos tienen alguna conexión entre sí que pueda ser descubierta, y que todas las inferencias que podamos sacar de uno por el otro, son fundadas meramente en nuestra experiencia de su constante y regular conjunción; es evidente, que no deberíamos hacer una excepción a esta máxima en favor del testimonio humano, cuya conexión con cualquier evento parece, en sí misma, tan poco necesaria como cualquier otra. Si la memoria no fuera tenaz en cierto grado; si no tuvieran los hombres comúnmente una inclinación a la verdad y un principio de honradez; si no fueran sensibles a la vergüenza, cuando son descubiertos en la mentira; digo yo, si éstas no fueran cualidades que la experiencia descubre como inherentes a la naturaleza humana, jamás tendríamos la menor confianza en el testimonio humano. Un hombre delirante, o notorio por mentiroso o villano, no tiene ninguna clase de autoridad entre nosotros.¹⁵¹

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 C. A. J. 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

¹⁴⁸Cf. *ibíd.*, §4,1. 16: All our reasonings concerning fact are of the same nature; and here it is constantly supposed that there is a connection between the present fact and that which is inferred from it. Were there nothing to bind them together, the inference would be entirely precarious.

¹⁴⁹*ibíd.*, §4,1. 17: that the knowledge of this relation is not, in any instance, attained by reasonings a priori, but arises entirely from experience, when we find that any particular objects are constantly conjoined with each other.

¹⁵⁰*ibíd.*, §4,1. 16: By means of that relation alone, we can go beyond the evidence of our memory and senses.

¹⁵¹*ibíd.*, §10,1. 74: there is no species of reasoning more common, more useful, and even necessary to human life, than that which is derived from the testimony of men, and the reports of eye witnesses and spectators. This species of reasoning, perhaps, one may deny to be founded on the relation of cause and effect. I shall not dispute about a word. It will be sufficient to observe, that our assurance in any argument of this kind, is derived from no other principle than our observation of the veracity of human testimony, and of the usual conformity of facts to the reports of witnesses. It being a general maxim, that no objects have any discoverable connection together, and that all the inferences which we can draw from one to another, are founded merely on our experience of their constant and regular conjunction; it is evident, that we ought not to make an exception to this maxim in favour of human testimony, whose connection with any event seems, in itself, as little necessary as any other. Were not the memory tenacious to a certain degree; had not men commonly an inclination to truth and a principle of probity; were they not sensible to shame, when detected in a falsehood; were not these, I say, discovered by experience to be qualities inherent in human nature, we should never repose the least confidence in human testimony. A man delirious, or noted for falsehood and villany, has no manner of authority with us.

inferencia inductiva queda reducida por Hume a una especie de observación y consecuencias relacionadas con las observaciones, en consecuencia igualmente el testimonio corre la misma suerte¹⁵²

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».¹⁵³

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 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 debate.¹⁵⁴

De igual interés es también aquí el informe de Coady sobre las discusiones de Anscombe que generaron en él motivaciones para estudiar el testimonio: «Empecé por primera vez a pensar sobre la situación epistemológica del testimonio en los años 60 cuando estuve escribiendo 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 empiristas [...]»¹⁵⁵

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. Todavía podemos plantear una segunda cuestión; esta vez relacionada con la segunda parte de nuestra pregunta original.

¹⁵²COADY, *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.

¹⁵³PRADES, *Dar Testimonio*, 294

¹⁵⁴COADY, *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.

¹⁵⁵ibid.: 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 [...]

1.4.2 ¿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 verdad.¹⁵⁶ Dice: «en nuestros razonamientos concernientes a cuestiones de hecho, se dan todos los grados imaginables de seguridad, desde la certeza más alta hasta las especies más bajas de evidencia moral. Un hombre sabio, por tanto, adecúa su creencia a la evidencia».¹⁵⁷

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

‘Que ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, excepto si el testimonio es de tal tipo, que su falsedad sea más milagrosa que el hecho que se esfuerza por establecer; e, incluso en este caso, hay una mutua destrucción de argumentos; y el superior sólo nos da certeza apropiada al grado de fuerza que permanece después de restar el inferior.’¹⁵⁸

Esto tiene como consecuencia que lo razonable sea abandonar la razonabilidad de las verdades cristianas, comprendiendo que solo pueden ser contempladas desde la fe. Empleando su criterio ofrece una valoración de la revelación de la escritura como sigue:

Estoy más satisfecho con el método de razonar aquí expuesto, pues pienso que puede servir para confundir esos amigos peligrosos, o los enemigos disfrazados de la religión Cristiana, que se han propuesto defenderla con los principios de la razón humana. Nuestra más sagrada religión se funda en la fe, no en la razón; y es un modo seguro de exponerla, el someterla a una prueba que de ningún modo está capacitada para soportar. Para hacer esto más evidente examinemos los milagros relatados en la escritura y, para no perdernos en un campo demasiado amplio, limitémonos a los que encontramos en el Pentatéuco, que examinaremos de acuerdo con los principios de aquellos supuestos Cristianos, no como la palabra o testimonio de Dios mismo, sino como la producción de un mero escritor e historiador humano. Aquí entonces hemos de considerar primero un libro que un pueblo bárbaro e ignorante nos presenta, escrito en una edad aún más bárbara y, con toda probabilidad, mucho después de los hechos que relata, no corroborado por testimonio concurrente alguno, y asemejándose a las narraciones fabulosas que toda nación da de su origen. Al leer este libro, lo encontramos lleno de prodigios y milagros. Ofrece un relato del estado del mundo y de la naturaleza humana totalmente distinto al presente: de nuestra pérdida de aquella condición; de la edad del hombre que alcanza a casi mil años; de la destrucción del mundo por un diluvio; de la elección

¹⁵⁶Cf. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, §10,1. 73: I flatter myself, that I have discovered an argument of a like nature, which, if just, will, with the wise and learned, be an everlasting check to all kinds of superstitious delusion, and consequently will be useful as long as the world endures.

¹⁵⁷ibíd., §10,1. 73: in our reasonings concerning matter of fact, there are all imaginable degrees of assurance, from the highest certainty to the lowest species of moral evidence. A wise man, therefore, proportions his belief to the evidence

¹⁵⁸ibíd., §10,1. 77: ‘That no testimony is sufficient to establish a miracle, unless the testimony be of such a kind, that its falsehood would be more miraculous than the fact which it endeavours to establish; and, even in that case, there is a mutual destruction of arguments; and the superior only gives us an assurance suitable to that degree of force which remains after deducting the inferior.’

arbitraria de un pueblo como el favorito del cielo y que dicho pueblo lo componen los compatriotas del autor; de su liberación de la servidumbre por los prodigios más asombrosos que se puede uno imaginar. 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 milagros que narra; lo cual, sin embargo, es necesario para que sea aceptado de acuerdo con las medidas de probabilidad arriba establecidas.¹⁵⁹

¿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 fuerza.¹⁶⁰

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».¹⁶¹

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* pueden ser tan atendibles, ¿por qué al mismo tiempo se las hace de hecho

¹⁵⁹ *Ibid.*, §10,1. 89: I am the better pleased with the method of reasoning here delivered, as I think it may serve to confound those dangerous friends, or disguised enemies to the Christian religion, who have undertaken to defend it by the principles of human reason. Our most holy religion is founded on faith, not on reason; and it is a sure method of exposing it, to put it to such a trial as it is by no means fitted to endure. To make this more evident, let us examine those miracles related in Scripture; and, not to lose ourselves in too wide a field, let us confine ourselves to such as we find in the Pentateuch, which we shall examine according to the principles of these pretended Christians, not as the word or testimony of God himself, but as the production of a mere human writer and historian. Here then we are first to consider a book, presented to us by a barbarous and ignorant people, written in an age when they were still more barbarous, and in all probability long after the facts which it relates, corroborated by no concurring testimony, and resembling those fabulous accounts which every nation gives of its origin. Upon reading this book, we find it full of prodigies and miracles. It gives an account of a state of the world and of human nature entirely different from the present: of our fall from that state; of the age of man extended to near a thousand years; of the destruction of the world by a deluge; of the arbitrary choice of one people, as the favourites of heaven, and that people the countrymen of the author; of their deliverance from bondage by prodigies the most astonishing imaginable.

I desire any one to lay his hand upon his heart, and, after a serious consideration, declare, whether he thinks that the falsehood of such a book, supported by such a testimony, would be more extraordinary and miraculous than all the miracles it relates; which is, however, necessary to make it be received according to the measures of probability above established.

¹⁶⁰ G. E. LESSING, "Sobre la Demostración en Espíritu y Fuerza", en: trad. por A. A. RODRIGO, *Escritos Filosóficos y Teológicos*, (Madrid 1982), 480-487, 446

¹⁶¹ *Ibid.*

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.*¹⁶²

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».¹⁶³

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 sólo puede ser acogida por una fe desconectada de la razón.

1.4.3 ¿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 terminos 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 veritativas.¹⁶⁴ 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 ninguna, entonces son sin-sentido. Este fue el método adoptado por el Círculo de Viena y en este país por el Professor A.J.Ayer.¹⁶⁵

¹⁶²ibíd.

¹⁶³ PRADES, *Dar Testimonio*, 294

¹⁶⁴ Cf. P. D. PRIETO, *La Analogía Teológica. Su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*, (Madrid 2009), 152

¹⁶⁵ G. E. M. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, (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

Las expresiones de A.J. Ayer manifiestan la aplicación del método antes sugerido de modo que no solo no es posible demostrar de 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 experienciales 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 literal.¹⁶⁶

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 empíricas.¹⁶⁷

Anscombe advierte, sin embargo que «Hay ciertas dificultades para adscribir esta doctrina al *Tractatus*. No hay nada sobre verificación sensible ahí». ¹⁶⁸ 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 filosófica:

‘La psicología no es más semejante a la filosofía que cualquier otra ciencia natural. La teoría del conocimiento es filosofía de la psicología’ (4.1121). En este pasaje Wittgenstein está tratando de romper el control dictatorial sobre el resto de la filosofía que por largo tiempo ha sido ejercido por lo que se llama teoría del conocimiento—esto es, por la filosofía de la sensación, percepción, imaginación, y, en general, de la experiencia. No tuvo éxito. Él y Frege evitaron hacer de la teoría del conocimiento la teoría cardinal de la filosofía simplemente al no alimentarla; al no hacer ninguna, y concentrándose en la filosofía de la lógica. Sin embargo la influencia del *Tractatus* produjo el positivismo lógico, cuya doctrina principal es el ‘verificacionismo’; y en esa doctrina la teoría del conocimiento una vez más reinó, y una posición prominente se le dio a la prueba sobre la significación por el requisito de observaciones que pudieran verificar una afirmación.¹⁶⁹

Professor A.J. Ayer.

¹⁶⁶ PRIETO, *La Analogía Teológica*, 155

¹⁶⁷ *ibid.*

¹⁶⁸ ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 150: There are certain difficulties about ascribing this doctrine to the *Tractatus*. There is nothing about sensible verification there.

¹⁶⁹ *ibid.*, 152: ‘Psychology is no more akin to philosophy than any other natural science. Theory of knowledge is the philosophy of psychology’

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 proposicional.¹⁷⁰ R.M.Hare consideró el lenguaje religioso como uno evocativo, más que informativo.¹⁷¹ 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?¹⁷²

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?¹⁷³ 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 relación: el saber proposicional conduce a conocer, éste a saber obrar, y viceversa.»¹⁷⁴

Será en el pensamiento de Elizabeth Anscombe donde investigaremos respuestas y discusiones en torno a estas cuestiones problemáticas de la categoría del testimonio. Antes de entrar en este análisis resultará útil hacer un recorrido general por la vida, obra y pensamiento de Anscombe.

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

¹⁷⁰Cf. F. CONESA, *Creer y Conocer. El Valor Cognoscitivo de la Fe en la Filosofía Analítica*, (Navarra 1994), 27–30

¹⁷¹Cf. *ibíd.*, 35–36

¹⁷²PRIETO, *La Analogía Teológica*, 156

¹⁷³Cf. CONESA, *Creer y Conocer*, 23

¹⁷⁴*ibíd.*, 21

2.1 Biografía de 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 la Girl's Public Day School Trust con el fin de ofrecer oportunidades de educación para mujeres. Se graduó en el curso 1936-1937.

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 católica.²

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'). 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 que espectacular³

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

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

²cf. *ibid.*, p. 33.

³teichmann.

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». ⁴ A los pocos meses se habían comprometido y el 26 de diciembre de 1941 Elizabeth y Peter se casaron en el Brompton Oratory de Londres. ⁵

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 embargo, había pocas lecciones dedicadas a cuestiones metafísicas o estéticas. De filosofía medieval se ofrecía solo una lección dedicada a Tomás de Aquino. ⁶

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 1939. ⁷

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' ⁸ prácticamente ausente en Oxford. El efecto de Wittgenstein en Anscombe queda bien expresado en las palabras de Geach:

Elizabeth recibió mucha enseñanza filosófica de mi; podía ver que era buena en la materia, pero su verdadero progreso habría de surgir sólo bajo el poderoso estímulo de las lecciones de Wittgenstein y de sus conversaciones personales con él. ⁹

Elizabeth empezó sus estudios en Cambridge en el periodo Michaelmas ¹⁰ 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

⁴teichman2002fellowsxiv.

⁵cf. TEICHMAN, "Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001", p. 33.

⁶accint.

⁷accint.

⁸phiaut.

⁹phiaut.

¹⁰El año lectivo en Cambridge está dividido en tres periodos académicos: Michaelmas (octubre a diciembre), Lent (enero a marzo) e Easter (abril a junio).

del 41 y en abril de 1943 interrumpió sus clases 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. Los temas trabajados en estas lecciones son correspondientes con los números §189–§241 de *Philosophical Investigations*. En el curso 1945-1946 Elizabeth asistió junto a otros dieciocho estudiantes a lecciones sobre filosofía de la psicología.¹¹

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 Sommerville 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 Inglaterra.¹² 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 filosófico.¹³ Los seis años posteriores al final de la guerra se los dedicó a la investigación. Así fue como ocurrió que 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 Oxford.¹⁴ 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 atendía.¹⁵

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 diría:

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.¹⁶

A lo largo de su tiempo en Oxford, Elizabeth ofreció tutorías a estudiantes de *Litterae Humaniores* en lógica

¹¹pubnpriv.

¹²cf. TEICHMAN, "Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001", p. 34.

¹³phiaut.

¹⁴cf. 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, p. 208.

¹⁵pubnpriv.

¹⁶TEICHMAN, "Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001", p. 35.

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 Universidad.¹⁷

El 25 de noviembre de 1949 Wittgenstein fue diagnosticado con cáncer¹⁸. 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 semana.¹⁹

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.²⁰ 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 Psychology*.²¹

En aquellos años Anscombe también publicó *Intention* (1957), *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (1959) y una parte de *Three Philosophers* (1961) con Peter Geach.²²

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».²³

El 6 de mayo pronunció la lección inaugural de la Universidad con el título "Causality and Determination".

doctorado honoris causa de la Universidad de Navarra

Sus hijos Barbara, John, Mary, Charles, More, Jennifer y Tamsin.

¹⁷ cfr. *ibíd.*, p. 32.

¹⁸ **monk.**

¹⁹ **monk.**

²⁰ **monk.**

²¹ cfr. TEICHMAN, "Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001", p. 38.

²² cfr. *ibíd.*, p. 39.

²³ cfr. *ibíd.*, p. 37.

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

2.2.1 El método de Wittgenstein

Anscombe escuchó alguna vez a Wittgenstein explicar en sus clases cómo pretendía ofrecer ejemplos de ‘ejercicios para cinco dedos’, como los que se emplean para el piano. Eran ejercicios para pensar. «Soy como un maestro de piano» –decía– «intento enseñar un estilo de pensar, una técnica, no una materia». Lo que se escuchaba en sus lecciones, sin embargo, no eran piezas musicales, sino más bien las prácticas donde el pianista afina los movimientos que van dirigidos a construir su concierto.²⁴

En cierta ocasión, Wittgenstein recibió a Anscombe con una pregunta: «¿Por qué la gente dice que era natural pensar que el sol giraba alrededor de la tierra en lugar de que la tierra rotaba en su eje?» Elizabeth contestó: «Supongo que porque se veía como si el sol girara alrededor de la tierra.» «Bueno...», añadió Wittgenstein, «¿cómo se hubiera visto si se hubiera *visto* como si la tierra rotara en su propio eje?» Anscombe reaccionó extendiendo las manos delante de ella con las palmas hacia arriba y, levantándolas desde sus rodillas con un movimiento circular, se inclinó hacia atrás asumiendo una expresión de mareo. «¡Exactamente!» exclamó Wittgenstein.²⁵

Anscombe se percató del problema; la pregunta de Wittgenstein había puesto en evidencia que hasta aquél momento no había ofrecido ningún significado relevante para su expresión “*se veía como si*” en su respuesta “*se veía como si el sol girara alrededor de la tierra*”. En ocasiones como ésta Elizabeth descubría cómo no podía ofrecer ningún significado que no fuera respaldado por una concepción ingenua, y ésta podía ser destruida fácilmente por una pregunta. «*«La concepción ingenua es realmente descuido en el pensamiento, pero puede necesitar el poder de un Copérnico para cuestionarla efectivamente.»*²⁶»

¿Qué tipo de problema es éste? ¿Qué falta cuando una expresión carece de significado?

2.2.2 El arte de hacer filosofía

Wittgenstein pensaba que «*dentro de todo buen arte hay un animal salvaje domado*»²⁷. Su talante artístico, sin embargo, no manifestaba esta primitiva vitalidad; o como él mismo decía: «*en mis actividades artísticas tengo meramente buenos modales.*»²⁸

Ejemplo de estos “buenos modales” fue el diseño que realizó para la casa de su hermana Margaret en Viena, terminada en 1928. Trabajó como arquitecto de la casa con exhaustiva minuciosidad y el producto manifestaba gran entendimiento, “buen oído”, pero le escaseaba “salud”, pensaba él.²⁹

²⁴cf. J. C. KLAGGE y A. NORDMAN, (eds.), *Ludwig Wittgenstein. Public and Private Occasions*, (Maryland 2003), p. 357.

²⁵cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p. 151.

²⁶Ibid., p. 151.

²⁷L. WITTGENSTEIN, *Culture and Value*, G. H. von WRIGHT – H. NYMAN y A. PICHLER (eds.), (2^a Rev. 1998), p. 43e.

²⁸Ibid., p. 29e.

²⁹Ibid., p. 43e.

También en la música, arte por la que tenía la mayor afición, era llamativa su recia exactitud. Cuando tocaba con otros ponía su mayor interés en lograr una expresión exacta y correcta, recreando música y pensamientos ajenos, más que expresándose a sí mismo. Perseguía reproducir más que crear.³⁰

Esta fuerza creativa ausente en su rigurosa actitud hacia la actividad artística estallaba, sin embargo, en su actividad filosófica. Aquella cualidad que él encontraba característica del buen arte, esa “vida salvaje luchando por emerger abiertamente”,³¹ quedaba expresada en su quehacer filosófico.

La filosofía nació así en Ludwig. Como una fuerza violenta. Se hallaba estudiando ingeniería en Manchester y se interesó por los fundamentos de las matemáticas. Este interés no tardó en convertirse en el deseo de elaborar un trabajo filosófico. Su hermana Hermine le describe así en sus memorias de la familia Wittgenstein ³²:

Fue repentinamente agarrado por la filosofía —es decir, por la reflexión en problemas filosóficos— tan violentamente y tan en contra de su voluntad que sufrió severamente por la doble y conflictiva llamada interior y se veía a sí mismo como roto en dos. Una de muchas transformaciones por las que pasaría en su vida había venido sobre él y le estremeció hasta lo más profundo. Estaba concentrado en escribir un trabajo filosófico y finalmente determinó mostrar el plan de su obra al Profesor Frege en Jena, quien había discutido preguntas similares. [...] Frege alentó a Ludwig en su búsqueda filosófica y le aconsejó que fuera a Cambridge como alumno del Profesor Russell, cosa que Ludwig ciertamente hizo.³³

La investigación filosófica comenzada en aquel momento se convirtió en la tarea del resto de su vida. Sus incipientes ideas filosóficas pasarían por diversas transformaciones, pero expresaban ya desde el principio una preocupación por los problemas fundamentales. Por las reglas del juego, se podría decir.

Entre esas cuestiones fundamentales se halla una de las constantes importantes en su pensamiento. Ésta es su definición de la naturaleza de los problemas filosóficos. Para Wittgenstein las cuestiones de la filosofía no son problemáticas por ser erróneas, sino por no tener significado.³⁴

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 actividad³⁵ y una terapia³⁶.

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 halló los más eficaces remedios en sus inves-

³⁰R. MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, (1991), loc.~.

³¹cf.~ ibíd., loc.~.

³²Hermine Wittgenstein escribió la historia y memorias de su familia “Familienerinnerungen” durante la segunda Guerra Mundial.

³³mcguinness.

³⁴cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Mineola, New York 1999), 4.003.

³⁵cf. ibíd., 4.112.

³⁶cf. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §133.

tigaciones sobre el significado y el sentido del lenguaje.

Ordinariamente tomamos parte en esta actividad humana que es el lenguaje. Jugamos el juego del lenguaje. —¿Jugarlo es entenderlo?— A la vista de Wittgenstein saltaban extraños problemas sobre las reglas de este juego; entonces no podía evitar escudriñarlas al detalle.³⁷ En este análisis del lenguaje está la raíz de sus ideas sobre el sentido, el significado y la verdad.

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.

2.2.3 Dos Cortes en la Filosofía

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 posthumamente 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 cortes³⁸, en la historia de la filosofía.»³⁹ 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.»⁴⁰

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 lectores. La presunción, por ejemplo, de que *'Investigaciones Filosóficas'* presenta una teoría del lenguaje —quizás sobre cómo los sonidos se tornan en discursos significativos— nos dejaría situados lejos de las preguntas que genuinamente ocupan a Wittgenstein.⁴¹ Ahora bien, la comprensión adecuada de su pensamiento y método trae consigo, a juicio de

³⁷cf. MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, loc.7099.

³⁸Anscombe toma el termino 'corte' de Boguslaw Wolniewicz, filósofo polaco y amigo.

³⁹G. E. M. ANSCOMBE, "Wittgenstein's 'two cuts' in the history of philosophy", en: *From Plato to Wittgenstein*, (2011), p. 181.

⁴⁰Ibid., p. 181.

⁴¹cf. ibid., p. 183.

Anscombe, cierto efecto curativo.

Quedar 'curados' es quedar liberados de la trampa de ciertas inclinaciones que impiden llegar a concepciones verdaderas. El trabajo de Wittgenstein busca tener este efecto en la filosofía. ¿Lo logra?

Elizabeth analiza uno de estos esfuerzos. Es una aflicción extendida entre los filósofos la excesiva dependencia en explicaciones o conexiones necesarias. ¿Han podido quedar curados los que han estudiado a Wittgenstein? Y añade:

La filosofía profesional es en gran medida una gran fábrica para la manufactura de necesidades—sólo las necesidades nos dan paz mental. No es de extrañarse que Wittgenstein despierte cierto odio entre nosotros. Amenaza privarnos de nuestro empleo en la fábrica.⁴²

La dependencia en estas explicaciones que '*deben de ser*' para justificar nuestras proposiciones nos impide tener una concepción clara del panorama de la realidad. Anscombe lo ilustra de este modo:

La descripción detallada de la distribución de manchas de color en un canvas no nos revela la imagen que está en él, sin embargo, si dices: "Pero la imagen es *también*. ¿En qué consiste? *debe de* haber ahí algo más además de pintura en un canvas"—estarías embarcandote en una búsqueda ilusoria. El vasto número de cosas que conocemos y hacemos y que indagamos son como la imagen en el canvas. Las realidades acerca de nuestro conocer, nuestro hacer y nuestro indagar son enormemente interesantes; pero necesidades de tipo absolutamente *a priori* no pueden ser encontradas para justificar nuestras aserciones.⁴³

En contraste con este uso engañoso de la necesidad hay un uso inocuo de ese '*deber de*' que ocurre en regiones más especializadas. Un ejemplo notable es el modo en el que hacemos cuentas en una serie, o el modo en el que calculamos el valor de una variable *y* dado un cierto valor para *x* en una fórmula. Podríamos decir que la serie está determinada ya de antemano por la fórmula, al calcularla sólo ponemos en tinta, por así decirlo, la parte de la serie que estamos computando. Aquí no estamos exactamente manufacturando una necesidad, sino más bien *«tratando de formular el ideal de una necesidad que está siendo imitada por los cálculos cuando son de resultados que son 'determinados', en ese sentido inofensivo de necesidad»*⁴⁴.

Pues bien, para Wittgenstein la pregunta sobre la manera adecuada de continuar una serie es la misma pregunta sobre cómo usar la palabra 'rojo'. Así como la serie tiene una cierta determinación por su fórmula, la palabra tiene una cierta determinación por su uso. En este sentido, conocer el significado de una palabra consiste en comprender ese '*deber de*' que determina su futura aplicación.

Este camino en la búsqueda del significado de las proposiciones puede ser ocasión de otra inclinación: *«Aquí no estamos tan tentados de inventar o manufacturar necesidades, sino de descansar conformes con las que creemos haber comprendido.»*⁴⁵

⁴²Ibíd., p. 184.

⁴³Ibíd., p. 185.

⁴⁴Ibíd., p. 185.

⁴⁵Ibíd., p. 185.

Esta podría ser nuestra actitud respecto de nuestro uso de las proposiciones hasta que alguien nos interrumpe con una pregunta sobre la necesidad de estar en lo correcto cuando usamos una palabra de cierto modo. Esta pregunta sería esceptica sólo para aquel que asumiera que sus presunciones son irrefragablemente correctas y la base del significado y la verdad.⁴⁶

El impacto de Wittgenstein en la filosofía es para Anscombe una ruta que permite llegar a concepciones verdaderas. Nos permite ver la pintura con claridad. Siguiendo la anterior ilustración:

Es un impedimento para llegar a mirar la imagen, si estás aferrado a la convicción de que debes una de dos; extraer la imagen desde la descripción del color de cada mancha de pintura en una fina cuadrícula extendida sobre esta, o que debes tener una teoría de lo que la imagen es aparte de lo que esa descripción describe. Si renuncias a ambas inclinaciones podrás llegar a mirar a la pintura y haciéndolo podrás encontrarte lleno de asombro. O, como Wittgenstein una vez lo dijera, puedes encontrarte a tí mismo 'caminando en una montaña de maravillas'

Según Anscombe el método general adecuado de discutir los problemas filosóficos propuesto por Wittgenstein consiste en mostrar que la persona no ha provisto significado (o referencia) para ciertos signos en sus expresiones.⁴⁷ Creía que el camino que lleva a formular estos problemas está frecuentemente trazado por la mala comprensión de la lógica de nuestro lenguaje.

Cada obra de Wittgenstein representa su esfuerzo de superar estas confusiones y propone un método para remediarlas. Su primera propuesta plantea que el modo de aclarar las confusiones de los problemas filosóficos consiste en identificar en el lenguaje el límite de lo que expresa pensamiento; lo que queda al otro lado de esta frontera sería simplemente sinsentido. En otras palabras: « *Lo que puede ser dicho en absoluto puede ser dicho claramente; y de lo que uno no puede hablar, de eso, uno debe guardar silencio* ». ⁴⁸

Con esta expresión Wittgenstein resumió el sentido del '*Tractatus Logico-Philosophicus*'.

2.2.4 Las elucidaciones del Tractatus

Desde las proposiciones principales del Tractatus queda claro que el tema central del libro es la conexión entre el lenguaje, o el pensamiento, y la realidad. En este nexo es donde la actividad filosófica ha de buscar esclarecer el pensamiento. La tesis básica sobre esta relación consiste en que las proposiciones, o su equivalente en la mente, son imágenes de los hechos. La proposición es la misma imagen tanto si es cierta como si es falsa, es decir, es la misma imagen sin importar que lo que se corresponde a ésta es el caso que es cierto o no. El mundo es la totalidad de los hechos, a saber, de lo equivalente en la realidad a las proposiciones verdaderas. Sólo las situaciones que pueden ser plasmadas en imágenes pueden ser afirmadas en proposiciones. Adicionalmente hay

⁴⁶cfr. ibíd., p. 186.

⁴⁷ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, cf. p. 151.

⁴⁸WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, prefacio.

mucho que es inexpresable, lo cual no debemos intentar enunciar, sino más bien contemplar sin palabras.⁴⁹

a) La filosofía como actividad

La filosofía es la actividad que tiene como objeto la clarificación lógica de los pensamientos.⁵⁰ El problema de muchas de las proposiciones y preguntas que se han escrito acerca de asuntos filosóficos no es que sean falsas, sino carentes de significado. Wittgenstein continúa:

4.003 En consecuencia no podemos dar respuesta a preguntas de este tipo, sino exponer su falta de sentido. Muchas cuestiones y proposiciones de los filósofos resultan del hecho de que no entendemos la lógica de nuestro lenguaje. (Son del mismo género que la pregunta sobre si lo Bueno es más o menos idéntico a lo Bello). Y así no hay que sorprenderse ante el hecho de que los problemas más profundos realmente no son problemas.⁵¹

Es así que el precipitado de la reflexión filosófica que el *Tractatus* recoge no pretende componer un cuerpo doctrinal articulado por proposiciones filosóficas, sino más bien ofrecer 'elucidaciones' que sirven como etapas escalonadas y transitorias que al ser superadas conducen a ver el mundo correctamente. Este esfuerzo hace de pensamientos opacos e indistintos unos claros y con límites bien definidos.⁵² La posibilidad de llegar a una visión clara del mundo es fruto de la posibilidad de lograr aclarar la lógica del lenguaje. El lenguaje, a su vez, está compuesto de la totalidad de las proposiciones, y éstas, cuando tienen sentido, representan el pensamiento.⁵³ Sin embargo, el mismo lenguaje que puede expresar el pensamiento lo disfraza:

4.002 El lenguaje disfraza el pensamiento; de tal manera que de la forma externa de sus ropajes uno no puede inferir la forma del pensamiento que estos revisten, porque la forma externa de la vestimenta esta elaborada con un propósito bastante distinto al de favorecer que la forma del cuerpo sea conocida.

El intento de llegar desde el lenguaje al pensamiento por medio de las proposiciones con significado es el esfuerzo por conocer una imagen de la realidad. El pensamiento es la imagen lógica de los hechos, en él se contiene la posibilidad del estado de las cosas que son pensadas y la totalidad de los pensamientos verdaderos es una imagen del mundo.⁵⁴

b) El pensamiento como representación

El pensamiento es representación de la realidad por la identidad existente entre la posibilidad de la estructura de una proposición y la posibilidad de la estructura un hecho:

⁴⁹ ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, cf. p.19.

⁵⁰ WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.112 p. 52.

⁵¹ *Ibid.*, 4.003 p. 45.

⁵² *Ibid.*, cf. 4.112 y 6.54.

⁵³ *Ibid.*, cf. 4 y 4.001.

⁵⁴ cf. *ibid.*, 3 y 3.001.

Los objetos —que son simples— se combinan en situaciones elementales. El modo en el que se sujetan juntos en una situación tal es su estructura. Forma es la posibilidad de esa estructura. No todas las estructuras posibles son actuales: una que es actual es un ‘hecho elemental’. Nosotros formamos imágenes de los hechos, de hechos posibles ciertamente, pero algunos de ellos son actuales también. Una imagen consiste en sus elementos combinados en un modo específico. Al estar así presentan a los objetos denominados por ellos como combinados específicamente en ese mismo modo. La combinación de los elementos de la imagen —la combinación siendo presentada— se llama su estructura y su posibilidad se llama la forma de representación de la imagen. Esta ‘forma de representación’ es la posibilidad de que las cosas están combinadas como lo están los elementos de la imagen.⁵⁵

La representación y los hechos tienen en común la forma lógica:

2.18 Lo que toda representación, de una forma cualquiera, debe tener en común con la realidad, de manera que pueda representarla —cierta o falsamente— de algún modo, es su forma lógica, esto es, la forma de la realidad.⁵⁶

c) Las proposiciones como proyecciones con polos de verdad-falsedad

La imagen de la realidad se convierte en proposición en el momento en que nosotros correlacionamos sus elementos con las cosas actuales.⁵⁷ La condición de posibilidad de entablar dicha correlación es la relación interna entre los elementos de la imagen en una estructura con sentido.⁵⁸ De este modo:

5.4733 Frege dice: Toda proposición legítimamente construida tiene que tener un sentido; y yo digo: Toda proposición posible está legítimamente construida, y si ésta no tiene sentido es sólo porque no hemos dado significado a alguna de sus partes constitutivas. (Incluso cuando pensemos que lo hemos hecho.)⁵⁹

La proposición expresa el pensamiento perceptiblemente por medio de signos. Usamos los signos de las proposiciones como proyecciones del estado de las cosas y las proposiciones son el signo proposicional en su relación proyectiva con el mundo. A la proposición le corresponde todo lo que le corresponde a la proyección, pero no lo que es proyectado, de tal modo, que la proposición no contiene aún su sentido, sino la posibilidad de expresarlo; la forma de su sentido, pero no su contenido.⁶⁰

La proposición no ‘contiene su sentido’ porque la correlación la hacemos nosotros, al ‘pensar su sentido’. Hacemos esto cuando usamos los elementos de la proposición para representar los objetos cuya posible configuración estamos reproduciendo en la disposición de los elementos de la proposición. Esto es lo que significa que la proposición sea llamada una imagen de la realidad.⁶¹

⁵⁵ **simplicity**; *ibid.*, n. 2.15

⁵⁶ *Ibid.*, p.34.

⁵⁷ cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p. 73.

⁵⁸ cf. *ibid.*, p. 68.

⁵⁹ WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 78.

⁶⁰ cf. *ibid.*, 3.1,3.11-3.13.

⁶¹ cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p.69.

Toda proposición-imagen tiene dos acepciones. Puede ser una descripción de la existencia de una configuración de objetos o puede ser una descripción de la no-existencia de una configuración de objetos.⁶² Esta doble acepción es el resultado de que la proposición-imagen puede ser una proyección hecha en sentido positivo o negativo.⁶³ Esto queda ilustrado en una analogía:

4.463 La proposición, la imagen, el modelo, son en el sentido negativo como un cuerpo solido, que restringe el libre movimiento de otro: en el sentido positivo, son como un espacio limitado por una sustancia sólida, en la cual un cuerpo puede ser colocado.⁶⁴

De este modo toda proposición-imagen tiene dos polos; de verdad y de falsedad. Las tautologías y las contradicciones, por su parte, no son imágenes de la realidad ya que no representan ningún posible estado de las cosas. Así continúa la ilustración anterior:

4.463 Una tautología deja abierto para la realidad el total infinito del espacio lógico; una contradicción llena el total del espacio lógico no dejando ningún punto de él para la realidad. Así pues ninguna de las dos puede determinar la realidad de ningún modo.⁶⁵

La verdad de las proposiciones es posible, de las tautologías es cierta y de las contradicciones imposible. La tautología y la contradicción son los casos límite de la combinación de signos —específicamente— su disolución.⁶⁶ Las tautologías son proposiciones sin sentido (carecen de polos de verdad y falsedad), su negación son las contradicciones. Los intentos de decir lo que sólo puede ser mostrado resultan en esto, en formaciones de palabras que carecen de sentido, es decir, son formaciones que parecen oraciones, cuyos componentes resultan no tener significado en esa forma de oración.⁶⁷

d) La distinción entre el decir y el mostrar

La conexión entre las tautologías y aquello que no se puede decir, sino mostrar, es que éstas —siendo proposiciones lógicas sin sentido— muestran la 'lógica del mundo'.⁶⁸ Esta 'lógica del mundo' o 'de los hechos' es la que más prominentemente aparece en el *Tractatus* entre las cosas que no pueden ser dichas, sino mostradas. Esta lógica no solo se muestra en las tautologías, sino en todas las proposiciones. Queda exhibida en las proposiciones diciendo aquello que pueden decir.

La forma lógica no puede expresarse desde el lenguaje, pues es la forma del lenguaje mismo, se hace manifiesta en éste, no es representativa de los objetos y tampoco puede ser representada por signos, tiene que ser mostrada:

⁶²cf. *ibid.*, p. 72.

⁶³cf. *ibid.*, p. 74.

⁶⁴WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 63.

⁶⁵*Ibid.*, p. 78.

⁶⁶cf. *ibid.*, 4.464 y 4.466.

⁶⁷cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p. 163 §2.

⁶⁸cf. *ibid.*, p. 163 §3.

4.0312 La posibilidad de las proposiciones se basa en el principio de la representación de los objetos por medio de signos. Mi pensamiento fundamental es que las “constantes lógicas” no son representativas. Que la lógica de los hechos no puede ser representada.⁶⁹

La lógica es, por tanto, trascendental, no en el sentido de que las proposiciones sobre lógica afirmen verdades trascendentales, sino en que todas las proposiciones muestran algo que permea todo lo decible, pero es en sí mismo indecible.⁷⁰

Otra cuestión notoria entre aquello que no puede ser dicho, sino mostrado es la cuestión acerca de la verdad del solipsismo. Los límites del mundo son los límites de la lógica, lo que no podemos pensar, no podemos pensarlo, y por tanto tampoco decirlo. Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo.⁷¹ De este modo:

5.62 [...]Lo que el solipsismo *significa*, es ciertamente correcto, sólo que no puede ser *dicho*, pero se muestra a sí mismo. Que el mundo es *mi* mundo, se muestra a sí mismo en el hecho de que los límites del lenguaje (de *aquel* lenguaje que yo entiendo) significan los límites de mi mundo.⁷²

Así como la lógica del mundo y la verdad del solipsismo quedan mostradas, también, las verdades éticas y religiosas, aunque no expresables, se manifiestan a sí mismas en la vida.

Existe, por tanto lo inexpresable que se muestra a sí mismo, esto es lo místico.⁷³

De la voluntad como sujeto de la ética no podemos hablar⁷⁴. El mundo es independiente de nuestra voluntad ya que no hay conexión lógica entre ésta y los hechos. La voluntad y la acción como fenómenos, por tanto, interesan sólo a la psicología.⁷⁵

El significado del mundo tiene que estar fuera del mundo⁷⁶ y Dios no se revela *en* el mundo⁷⁷. Esto se sigue de la teoría de la representación; una proposición y su negación son ambas posibles, cuál es verdad es accidental.⁷⁸ Si hay un valor que valga la pena para el mundo tiene que estar fuera de lo que es el caso que es; lo que hace que el mundo tenga un valor no-accidental tiene que estar fuera de lo accidental, tiene que estar fuera del mundo.⁷⁹

Finalmente, aplicar el límite de lo que puede ser expresado a la actividad filosófica significa que:

6.53 El método correcto para la filosofía sería este. No decir nada excepto lo que pueda ser dicho, esto es, proposiciones de la ciencia natural, es decir, algo que no tiene nada que ver con la filosofía: y luego

⁶⁹WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 48.

⁷⁰cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p. 166 §2.

⁷¹cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.6 y 5.61.

⁷²cf. *ibíd.*, p. 89.

⁷³cf. *ibíd.*, 6.522.

⁷⁴cf. *ibíd.*, 6.423.

⁷⁵cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p.171 §3.

⁷⁶cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.41.

⁷⁷cf. *ibíd.*, 6.432.

⁷⁸cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p.170 §4.

⁷⁹cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.41.

siempre, cuando alguien quiera decir algo metafísico, demostrarle que no ha logrado dar significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método sería insatisfactorio para la otra persona —no tendría la impresión de que le estuviéramos enseñando filosofía— pero este método sería el único estrictamente correcto.⁸⁰

La frase usada para describir la obra: «*de lo que no podemos hablar, de eso hemos de guardar silencio*», pretende expresar tanto una verdad logico-filosófica como un precepto ético. El sinsentido que resulta de tratar de decir lo que sólo puede ser mostrado no sólo es lógicamente insostenible, sino éticamente indeseable.⁸¹ Wittgenstein explicó esta finalidad ética de su obra en una carta a Ludwig von Ficker de este modo:

[...] el punto del libro es ético. Hubo un tiempo en que quise ofrecer en el prefacio algunas palabras que ya no están ahí, éstas, sin embargo, quiero escribirtelas ahora porque pueden ser clave para ti: quise escribir que mi trabajo consiste en dos partes: en la que está aquí, y en todo lo que *no* he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la importante. Pues lo ético es delimitado desde dentro, por así decirlo, por mi libro; y estoy convencido de que, *estrictamente* hablando, éste SÓLO puede ser delimitado de este modo. En resumen, pienso que: todo de lo que *muchos* están *masculando* hoy en día, lo he definido en mi libro al mantenerme en silencio sobre ello.⁸²

2.2.5 Del *Tractatus* a *Investigaciones Filosóficas*

Aún como prisionero en Cassino, Wittgenstein había decidido que a su regreso a Viena se prepararía para ser profesor de escuela elemental⁸³. Fue liberado en agosto de 1919 y, según su propósito, se enlistó en el *Lehrerbildungsanstalt* para recibir formación en enseñanza. En septiembre de 1920 estaría en el pequeño pueblo de Trattenbach en Noruega como profesor de escuela elemental. A lo largo de aquel año intentó sin éxito la publicación del *Tractatus* y tuvo que dejar la tarea en manos de Russell al partir hacia Noruega. En 1922 el libro de Wittgenstein sería finalmente publicado.

En 1929 Wittgenstein regresó a la tarea filosófica. Presentó el *Tractatus Logico-Philosophicus* como su tesis doctoral en Cambridge y recibió un fellowship de cinco años en “Trinity College”. Comenzó sus lecciones en el periodo Lent de 1930. Terminó su fellowship en el curso 1935-1936 y tomó un receso. Regresó a ofrecer lecciones en Cambridge en 1938. El 11 de febrero de 1939 fue nombrado a la cátedra de filosofía en Cambridge tras el retiro de G. E. Moore. Permanecería en esta labor hasta su retiro en 1947.

Cuando Wittgenstein regresó a la filosofía en 1929 encontró grandes defectos en las tesis lógicas y metafísicas del *Tractatus*. Esto le llevó a abandonar principios relacionados con la idea central de su teoría de la imagen. Rechazó la noción de los objetos simples como significados de los nombres simples, la concepción de los hechos y las ideas como compartiendo la forma lógica o la propuesta de que toda inferencia lógica depende

⁸⁰ *Ibid.*, p. 107–108.

⁸¹ cf. MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, p. 156.

⁸² *howtoread*.

⁸³ cf. MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, p. 158.

de una composición de función de verdad⁸⁴.

Una idea que no abandonó inicialmente, sino que reforzó, fue la del lenguaje como un cálculo de reglas. En el *Tractatus* había propuesto que cualquier lenguaje posible tiene como base la estructura de un cálculo lógico-sintáctico conectado a la realidad por nombres lógicamente apropiados cuyos significados son objetos simples que constituyen la sustancia del mundo. Su argumentación ahora es que cualquier lenguaje posible es un cálculo autónomo de reglas y el significado es otorgado a los signos primitivos indefinibles, en parte, por medio de definiciones ostensivas. Las muestras empleadas en la definición ostensiva son ellas mismas parte de los medios de representación. Según esto el significado de una expresión no es un objeto en la realidad, sino que consiste en la totalidad de las reglas que determinan su uso dentro del cálculo del lenguaje. El significado de una palabra es su lugar en la gramática, su rol en el cálculo⁸⁵.

En 1931 empezaría a proponer que el hablar un lenguaje es un sistema multifacético de actividades gobernadas por reglas, abandonando la idea de que hay un sistema de reglas que rigen un cálculo que está debajo y sostiene todo discurso significativo. Entonces fue dejando de hablar del cálculo del lenguaje y empezó a usar el calcular como una analogía para describir el uso del lenguaje. La operación de hacer un cálculo y seguir las reglas que éste sugiere guarda relación con el modo en el que operamos cuando usamos el lenguaje y seguimos las reglas que éste nos presenta.

Subsecuentemente abandonaría incluso la analogía del cálculo. En 1930 había empezado a comparar el lenguaje con un juego de ajedrez al reflexionar en el debate entre Frege y formalistas matemáticos como Heine, Thomae y Weyl.⁸⁶ En 1931 empezó a preferir esta analogía a la del cálculo. Al igual que al hacer un cálculo, al jugar un juego se siguen reglas que gobiernan las operaciones realizadas dentro de éste. Las palabras son como piezas de ajedrez, las explicaciones de los significados de las palabras son como las reglas del ajedrez y los significados de las palabras son como el potencial de movimiento y captura de las piezas de ajedrez. La analogía del ajedrez para hablar del lenguaje resultó fructífera precisamente porque se trata de un juego. El uso de las expresiones es involucrarse en un juego de lenguaje.

Fue así como Wittgenstein fue cambiando su atención hacia los usos de las expresiones en las prácticas humanas y su investigación empezó a girar en torno al hablar como una actividad integrada en la vida humana, entrelazada con otra multitud de acciones, actividades, relaciones y respuestas.

Wittgenstein llegará a sostener, como queda atestiguado en *Investigaciones Filosóficas* §90, que la filosofía es una investigación gramática en la que los problemas filosóficos son resueltos por medio de la descripción del uso de las palabras, clarificando la gramática de las expresiones y tabulando reglas. Con Moore, se podría objetar que gramática es el tipo de cosas que se enseña a los niños en la escuela, por ejemplo: «no se dice “tres hombres *estaba* en el campo”, sino “tres hombres *estaban* en el campo”» —eso es gramática. Y ¿qué tiene que ver eso

⁸⁴cf. G. P. BAKER y P. M. S. HACKER, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. Essays and Exegesis* §§185–242, vol. 2, An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations: 2014), p. 44.

⁸⁵cf. *ibid.*, p.44.

⁸⁶cf. *ibid.*, p.134.

con filosofía? A lo que Wittgenstein contestaría: efectivamente este ejemplo no tiene nada que ver con filosofía, ya que en él todo está claro. Pero qué tal si dijéramos “Dios el Padre, Dios el Hijo y Dios el Espíritu Santo”; ¿*estaban* en el campo o *estaba* en el campo?⁸⁷

2.2.6 El nuevo método de Wittgenstein

En sus reflexiones sobre los fundamentos de las matemáticas entre 1937 y 1938, Wittgenstein plantea la siguiente pregunta: «¿Cómo sé que al calcular la serie $+2$ debo escribir ‘20004, 20006’ y no ‘20004, 20008’?»

La pregunta tiene que ver con el modo en el que actuamos según una regla. Al calcular esta serie se ha ofrecido $+2$ como norma para el cálculo. Ahora la pregunta es cómo se sabe qué hacer con ese conocimiento previo cuando llega el momento de ponerlo en acto. Si se ha comprendido la guía inicial se tendrá certeza sobre qué hacer después de 20004, y esta certeza no implica que 20006 haya quedado determinado de antemano, sino que en que ante cualquier número ofrecido se tiene la capacidad de ofrecer el siguiente. Entonces continua:

«¿Pero entonces en qué consiste la peculiar inexorabilidad de las matemáticas?» —¿No será acaso la inexorabilidad con la que dos sigue a uno y tres a dos un buen ejemplo? —Pero presuntamente esto significa: se sigue así en la *serie de números cardinales*; pues en una serie distinta se seguiría de un modo distinto. Pero ¿acaso esta serie no está definida precisamente por esta secuencia? —«¿Hay que suponer que esto significa que cualquier modo en el que una persona cuente es igualmente correcto, y que cualquiera puede contar en el orden que quiera?» —Probablemente no lo llamaríamos ‘contar’ si todo el mundo dijera los números uno después de otro *de cualquier manera*; pero por supuesto esto no se trata simplemente de un problema sobre el nombre que se usa. Pues lo que llamamos ‘contar’ es una parte importante de las actividades de nuestras vidas. Contar y calcular no son —por ejemplo— un simple pasatiempo. Contar (y eso significa: contar *así*) es una técnica que es empleada diariamente en las operaciones más variadas de nuestras vidas. Y por eso es que aprendemos a contar como lo hacemos: con prácticas interminables, con despiadada exactitud; por eso es que es inexorablemente insistido que hemos de decir ‘dos’ después de ‘uno’, ‘tres’ después de ‘dos’ y así sucesivamente. —«Pero entonces este contar es sólo un uso; ¿acaso no hay alguna verdad que se corresponda con esta secuencia?» La *verdad* es que contar ha demostrado que paga. —«Entonces quieres decir que ‘ser verdad’ significa: ser utilizable (o útil)?» —No, no eso; pero que no puede ser dicho de la serie de números naturales —y tampoco de nuestro lenguaje— que es verdad, pero: que es utilizable, y, sobre todo que *se usa de hecho*.⁸⁸

A la pregunta sobre cómo continuar la serie, Wittgenstein añade la observación: «*la pregunta «¿cómo sé que este color es ‘rojo’?» es similar.*» La cuestión planteada no solo tiene que ver con el modo en el que vamos según una serie, sino con las operaciones que hacemos con las palabras. También con las palabras hay una comprensión inicial de su uso que luego se aplica en cada caso. ¿Cómo sé que en esta ocasión estoy empleando

⁸⁷cf. *ibid.*, 55.

⁸⁸L. WITTGENSTEIN, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, (1956), p. 37 §4.

una expresión según la regla que es su uso?

En *Investigaciones Filosóficas* §380 encontramos:

¿Cómo reconozco que esto es rojo? —“Veo que es *esto*; y entonces sé que eso es lo que esto es llamado”
¿Esto? —¿Qué?! ¿Qué tipo de respuesta a esta pregunta tiene sentido? (Sigues girando hacia una explicación ostensiva interna.) No podría aplicar ninguna regla a una transición *privada* desde lo que es visto a las palabras. Aquí las reglas realmente quedarían suspendidas en el aire; pues la institución para su aplicación esta ausente.

Y añade en §381: «¿Cómo reconozco que este color es rojo? —Una respuesta sería: «He aprendido [*castellano*]».» Ir según una regla es ir según una costumbre, un uso, una institución; «*entender una oración significa entender un lenguaje, entender un lenguaje significa dominar una técnica*⁸⁹.» La gramática de la expresión ‘seguir una regla’ supone la existencia de una práctica, una regularidad, un comportamiento normativo. Sólo cuando esta red de comportamientos está en juego se puede hablar de que existe una regla⁹⁰. No es posible que haya una sola persona que en una sola ocasión ‘siguió una regla’, esta consideración no es correspondiente con la gramática de la expresión⁹¹.

Cuando Elizabeth Anscombe participó de estas discusiones en las clases con Wittgenstein encontró una ruta para sus propias indagaciones filosóficas. «*En cierto punto Wittgenstein estaba discutiendo en sus clases la interpretación del letrado (sign-post), y estalló en mí que el modo en que vas según éste es la interpretación final*.⁹²» Un letrado 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’⁹³. 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 ella⁹⁴:

En otra ocasión salí con: «Pero todavía quiero decir: “Azul está ahí”». Manos 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 condu-

⁸⁹ WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, p. 87 §9.

⁹⁰ cf. G. P. BAKER y P. M. S. HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Part II: Exegesis §§1–184*, vol. 1.2, An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations: 2009), p. 14.

⁹¹ cf. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, p. 87 §1 199.

⁹² **anscombe1981metaphysicsintro.**

⁹³ cf. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, p. 87 /S1 202.

⁹⁴ cf. C. DIAMOND, “Criss-cross Philosophy”, en: *Wittgenstein at Work: Method in the Philosophical Investigations*, (New York 2004), 201-220, 210.

cirme a decir: 'painy' está aquí que lo que me condujo a decir 'azul' está aquí?⁹⁵

¿Qué cambió en la comprensión del lenguaje para Anscombe?

2.2.7 Investigaciones Filosóficas

Las primeras líneas del prefacio de *Investigaciones Filosóficas* leen: «*Los pensamientos que publico en lo que sigue son el precipitado de investigaciones filosóficas que me han ocupado durante los últimos dieciseis años.*» El prefacio fue escrito en 1945.

Qué vamos a ver?

Estructura general según baker and hacker:

1-27a Explicación preliminar de concepción agustiniana del lenguaje

27b-64 malentendidos acerca de los nombres y el uso de los nombres bajo la concepción agustiniana

65-88 investigación sobre concepción de nombres simples ligados a objetos simples que son los constituyentes últimos de la realidad

89-108 crítica de los principios metodológicos más profundos que guiaron el tractatus y repudio de una concepción sublime de la filosofía y la investigación lógica que lo informó

109-133 bosquejo de la nueva concepción de la filosofía y de sus métodos

133-142 transición desde la discusión de doble faz de la filosofía y la subsecuente investigación sobre el comprender

143-184 contra una idea de que comprender es un estado que implica que la aplicación está comprendida previo a su uso, esto para aclarar el status categorial de comprender

185-242 complementa la secuencia de comentarios anterior y clarifica la relación entre entender una expresión, el significado o uso de esta y la explicación de lo que significa, que es una regla para su uso

243-315 incorpora los argumentos sobre el lenguaje privado

316-362 on thinking

363-397 on imagination

398-427 mundo subjetivo de sensación experiencia y imaginación, el yo y auto referencia y conceptos de conciencia y auto conciencia

428-65 el malentendido de que el significado de los signos, su habilidad para representar lo que representan depende de procesos mentales de pensar

⁹⁵andcombe1981metaphysicsintro.

466-490 discusión breve sobre el problema de la justificación del razonamiento inductivo

491-570 examen de significado y otros problemas relacionados

571-693 conceptos psicológicos

2.2.8 El método de Wittgenstein

2.2.9 Dos Cortes en la Filosofía

2.2.10 Las Elucidaciones del Tractatus Logico-Philosophicus

2.2.11 Investigaciones Filosóficas

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

2.4 Actividad Filosófica de Elizabeth Anscombe

2.4.1 Los primeros arduos esfuerzos

Por aquella época de mediados de los 30 la joven Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, andaba buscando un buen argumento que demostrara que todo lo que existe tiene que tener una causa. ¿Por qué cuando algo ocurre estamos seguros de que tiene una causa? Nadie sabía darle una respuesta.⁹⁶ Así, sin darse cuenta, se iniciaba en lo que sería para ella ardua actividad: la filosofía. Rigurosa y enérgica desde el principio.

El origen de su peculiar curiosidad por la causalidad se hallaba en una obra llamada 'Teología Natural' escrita por un jesuita del siglo XIX. Había llegado a este libro motivada por su conversión a la Iglesia Católica.⁹⁷ El tratado le resultó problemático en dos cuestiones.

La primera fue la doctrina de la '*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. Anscombe tuvo la oportunidad de discutir esta preocupación con Richard Kehoe durante su preparación religiosa en su primer año en Oxford. La dificultad para creer aquella doctrina le parecía un límite para aceptar la fe católica. Richard le aclaró que no hacía falta que creyera en eso. Con el tiempo entendió que se trataba de una discusión de escuela, en la que los jesuitas y dominicos entablaron una ardua disputa y que la postura que ella había adoptado era la que había sido defendida por los dominicos.⁹⁸

La segunda cuestión problemática la encontró en un argumento sobre la existencia de la 'Causa Primera'. El tratado ofrecía como preliminar al argumento una demostración de un 'principio de causalidad' según el cual todo

⁹⁶anscombe1981metaphysicsintro.

⁹⁷anscombe1981metaphysicsintro.

⁹⁸anscombe1981metaphysicsintro.

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'.⁹⁹

Sus lecturas en torno a su conversión fueron motivo de más reflexiones. Esta vez, como fruto de *The Nature of Belief* de Martin D'Arcy, se interesó por el tema de la percepción. Durante años ocupaba su tiempo, en cafeterías, por ejemplo, mirando fijamente objetos, diciendose a sí misma: «Veo un paquete. ¿Pero qué veo realmente? ¿Cómo puedo decir que veo algo más que una extensión amarilla?»¹⁰⁰

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.*»¹⁰¹ 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 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 objetos.¹⁰²

Sus indagaciones sobre la percepción, así como le ocurrió con 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 atrapada por él, pero 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 Oxford.¹⁰³

En las lecciones con Wittgenstein en Cambridge fue que el pensamiento central «Tengo esto, y defino 'amarillo' como esto» fue efectivamente atacado. Anscombe misma lo narra usando dos ejemplos:

Anscombe conoció a Wittgenstein en los años culminantes de su pensamiento filosófico. Al comienzo de sus lecciones en 1944 Wittgenstein escribía a su amigo Rush Rhees: «...mis clases no han ido tan mal. Thouless

⁹⁹anscombe1981metaphysicsintro.

¹⁰⁰anscombe1981metaphysicsintro.

¹⁰¹anscombe1981metaphysicsintro.

¹⁰²anscombe1981metaphysicsintro.

¹⁰³anscombe1981metaphysicsintro; y J. M. TORRALBA, *Acción Intencional y Razonamiento Práctico Según G.E.M. Anscombe*, vol. 189, Colección Filosófica, (Colección Filosófica; S.A., Pamplona 2005), p. 26.

*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.*¹⁰⁴ » Un año mas tarde escribía a Norman Malcolm: « *...mi clase ahora es bastante grande, 19 personas. ...Smythies esta viniendo, y una mujer que es muy buena, es decir, más que solamente inteligente...* »¹⁰⁵ Aquellos años no sólo creció en Wittgenstein la apreciación de la capacidad de Anscombe, sino que se afianzó entre ellos una estrecha amistad.

La influencia de Wittgenstein fue decisiva para el desarrollo filosófico de Elizabeth. Las lecciones con Wittgenstein eran directas y con franqueza. Esta metodología carente de cualquier parafernalia era inquietante para algunos, inspiradora para otros, pero fue tremendamente liberadora para ella.¹⁰⁶ Esta libertad quedaba demostrada en que Anscombe no se contentaba con repetir lo que decía Wittgenstein, sino que pensaba por sí misma; en esto precisamente era más fiel al espíritu de la filosofía que había aprendido de él. Sobre esta relación, Phillipa Foot, amiga de ambos, cuenta que durante mucho tiempo sostuvo objeciones a las afirmaciones de Wittgenstein, eventualmente, un comentario de Norman Malcom la hizo pensar que podía haber valor en lo que Wittgenstein decía. Cuestionó entonces a Anscombe: “¿Por qué no me dijiste?”, ella le contestó: “Porque es importante que uno tenga sus resistencias”. Anscombe evidentemente pensaba —continúa Foot:

que un largo periodo de vigorosa objeción era la mejor manera de entender a Wittgenstein. Aun cuando era su amiga cercana y albacea literaria, y una de los primeros en reconocer su grandeza, nada podía ser más lejano de su carácter y modo de pensamiento que el discipulado.¹⁰⁷

Peter geach que dice que les ayudó que estudiaron otros filósofos antes de Wittgenstein.

¹⁰⁴ cambridgeletters.

¹⁰⁵ cambridgeletters.

¹⁰⁶ monk.

¹⁰⁷ teichmann.

3.1 Análisis Diacrónico de Artículos Relacionados con el Testimonio

3.1.1 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 conferencias.¹ Una de estas colaboraciones se encuentra en *Prophecy and Miracles*, publicado en *Faith in a Hard Ground* en 2008. Es con mucha probabilidad el texto de una ponencia ofrecida por Anscombe en la reunión del grupo en 1957.²

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

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

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

¹Cf. M. GEACH y L. GORMALLY, (eds.), *Faith in a Hard Ground*, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008), x: «[...] no information was found about a number of papers. Features of their physical format suggested that the group of three ('Prophecy', 'The Imortality 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.»

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

³VATICANO I, "Constitución Dogmática Dei Filius", en: H. DENZINGER y P. HÜNERMANN (eds.), *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, 2, (2000), 764-775, § 3009: «Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum [*cf. Rm 12,1*] esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata [*can. 3 et 4*]. Quare tum Moyses et Prophetiae, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt; et de Apostolis legimus: "Illi autem profecti praedicaverunt ubique, domino cooperante,

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:

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

Tras esta introducción, Anscombe comienza su análisis desenmarañando algunos puntos de los argumentos del ensayo de Lessing. En una de sus premisas 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 Alejandro.⁵

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

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].»

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

⁵Cf. LESSING, “Sobre la Demostración en Espíritu y Fuerza”, 448

con Dios. En adición a esto, es una premisa apoyada sobre el supuesto de que las verdades de la religión son de tal naturaleza que la razón humana podría haber llegado a pensarlas por sí misma.

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

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

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

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

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

Hechas estas consideraciones preliminares, Anscombe estudia el argumento central establecido por Lessing. Su impresión es que la objeción de Lessing consiste fundamentalmente en: "Pero estas cosas *pueden* no ser verdad, ¿cómo puedo emplearlas para apoyar el cristianismo?". El argumento es útil, puesto que no se orienta

⁶ibíd., 449

a atacar la veracidad de los milagros o cumplimientos de profecías que han quedado documentados, sino que pone en duda que estos testimonios o relatos puedan ser fundamento suficiente para sostener la creencia en el cristianismo como justificada. En esto está claramente en conflicto con la enseñanza del Vaticano I.

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

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

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

Dios sabe qué ocurrió para que se produjera esta creencia; yo no lo sé. Además conozco muy poco de lo que ocurre en las mentes humanas en los orígenes de abrazar una creencia religiosa nueva, como para sacar alguna conclusión [...] de las subsiguientes misiones de los Apóstoles [...] o de la repentina aparición y crecimiento de una nueva religión, de lo que después de todo es todo de lo que estoy perfectamente segura. Sí conozco una cosa: las religiones nuevas a veces se propagan como el fuego. Cómo funciona esto, y cómo queda establecido en ellas es oscuro. Concedo que esta es una religión impresionante también; pero ha tenido una religión impresionante detrás: la del Antiguo Testamento. Recuerda que las creencias de eventos milagrosos en conexión con los fundadores o héroes de una religión son bastante comunes. Lo mayor que puedo conceder es que la noticia es bastante como si estas cosas hubieran ocurrido: ¡el modo no es legendario, aunque la materia sí!⁷

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

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

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

Lessing concede a un dato histórico como la existencia de Alejandro Magno el grado de certeza de probabilidad. Anscombe juzga que la 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 conocimiento que entre en conflicto con esto.»⁹ Donde empezáramos a hablar en términos de probabilidad sería si nos preguntamos a quién nos referimos por 'Alejandro' —si en algún momento fue reemplazado por un impostor, por ejemplo— pero acerca de la existencia de Alejandro la certeza es de mayor grado. En definitiva, no todos los datos históricos tienen el mismo grado de certeza, y es un error no distinguir el valor fundamental que llegan a tener ciertas afirmaciones históricas; en palabras de Anscombe: «Estoy opuesta a su modo de amontonar todo lo histórico como de inferior certeza a mi propia experiencia».¹⁰

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

no podría haber razón alguna para pensar que sabemos qué podría sugerir del todo cualquier evidencia histórica, si un amplio rango de cosas en la historia no fuera del todo sólido. La experiencia, a no ser que sea hecha cierta por definición, no es mayor, sino de menor certeza; y lo que yo juzgo desde la experiencia puede, en parte, ser con mayor facilidad incorrecto.¹²

⁸Cf. *ibíd.*, 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.»

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

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

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

¹²*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

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

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

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

Anscombe piensa que Lessing no está consciente de la existencia de esta clase de 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 ¿puede no ser esto simplemente un accidente?»¹⁴ Anscombe sostiene que hay dificultades especiales acerca de la noción de la aplicabilidad de las palabras proféticas como *accidental*.

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

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.»

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

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

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, por mucho la mayoría se vería irremediabilmente oscura si hubiera sido dicha antes, sobre el futuro: incluso aquellas que contienen nombres propios»¹⁵ Anscombe insiste en distinguir que las afirmaciones sobre el pasado o el presente no significan de la misma manera que afirmaciones sobre el futuro. En este sentido, si alguien afirmara un hecho verdadero del pasado y resulta que ignoraba que había ocurrido, entonces es solo un accidente que sus palabras aplicaran; «pero es imposible conocer el futuro del mundo y de los asuntos humanos; así que esta prueba de accidente no puede ser hecha».¹⁶ La pregunta acerca de lo que un profeta quiso decir o qué tuvo en la mente cuando afirmó lo que predijo es sin sentido: «Este punto merece insistencia: alguien que cree en la posibilidad de la ‘precognición’ como comparable a la memoria queda así hecho incapaz de entender del todo la naturaleza de la profecía.»¹⁷

La imposibilidad de especificar con certeza qué quiso decir el profeta, o qué tenía en la mente al profetizar, impone una restricción severa al campo de lo que pueda considerarse incluso como posible profecía. Quedaría limitado a predicciones con nombres propios y predicados con un sentido bastante definitivo. La consecuencia de esto es importante: «Estas consideraciones resultan en un punto interesante: el principio crítico de que los escritos proféticos tienen que haber sido claramente inteligibles en su propio tiempo es *en sí mismo* una negación de la posibilidad de todo menos un restringido tipo de profecía.»¹⁸ Lo cierto es, sin embargo, que para casi todas las profecías, tenerlas por cumplidas, es interpretarlas, y la clave para interpretarlas es una noción teológica.

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

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

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

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

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

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

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

teológico». ²⁰

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

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

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

Es decir: cuando S. Agustín dijo que la realización de las profecías en Cristo es la mayor prueba de su divinidad, lo que dijo es verdadero; pero la prueba requiere una posición de parte de alguien que podría considerarla. Esta es la razón por la que el tipo de apologética en contra de la cual Lessing argumentó, en la que no se asume esta posición, queda tan vulnerable y estúpida. ²²

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

El rol de los milagros, los cuales he argüido que no es posible aceptar como hechos ciertamente verdaderos por un historiador indiferente, me parece que es este: si alguien está seriamente considerando la verdad de toda la revelación en el modo que he sugerido, los milagros están en consonancia. Que Dios atestó

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

²¹ibíd., 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.»

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

a Cristo por medio de milagros es posible, si Cristo es Cristo —es decir, es el Mesías prometido en el Antiguo Testamento. Entonces el problema, cómo es posible que estos informes aparentemente fácticos hayan llegado a quedar escritos, de estas cosas increíbles, se resuelve por la hipótesis de que ocurrieron. [...] Pero repito, no es razonable pedir a un historiador indiferente que resuelva este problema, sobre cómo estos informes han llegado a quedar escritos; el *puede* razonablemente dejarlo sin resolver.²³

La segunda cuestión que Anscombe propone como conclusión tiene que ver con la noción misma de la atestación divina. El hecho de que una persona haga prodigios o pronuncie profecías que se cumplen no demuestra necesariamente que es un testigo de Dios o su enseñanza una atestación divina. Anscombe considera que hay un criterio adicional para justificar esa creencia: «Hasta donde puedo ver tiene que haber una tesis de teología natural, como podría llamarla, que si alguien realiza ‘un signo y un prodigio’ o pronuncia una profecía que queda cumplida, en el nombre de Dios, entonces está divinamente atestado. Ahora ¿en qué se basa esto? Puede estar respaldado por la fe.»²⁴ Por ejemplo la fe en la promesa del Deuteronomio, de que vendrá otro profeta como Moisés, ofrece como criterio que antes de preguntarse si se ha cumplido lo profetizado, las enseñanzas de los profetas deberían ser tales que se pueda pensar que pertenecen a la verdad revelada por Moisés. Es entonces que si el profeta predice algo y se cumple, y si después de esto no trata de conducir al pueblo a la idolatría, se puede tomar su profecía como atestación divina. En este sentido se puede decir que el criterio para considerar a un profeta como testigo divino es una cuestión de fe. Sin embargo: «si [lo que] constituye una atestación divina solo se conoce por la fe, ¿en qué quedan los ‘sólidos argumentos externos’ de la constitución del Vaticano?».²⁵ Si se tiene esta enseñanza en cuenta tendría que ser posible un criterio que no tenga como presupuesto la fe. Anscombe propone el siguiente análisis:

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

Anscombe termina haciendo una distinción; quizás podemos actuar según la profecía “porque no deberíamos atrevernos a actuar de otro modo”, pero ¿sería esto justificación suficiente para afirmar una creencia?. Este criterio puede servir para remover dudas a la hora de hacer un juicio razonable sobre una alegada atestación divina,

²³ibíd.: «The role of miracles, which I have contended cannot possibly be accepted as certainly true occurrences by the indifferent historian, seems to me to be this: if one is seriously entertaining the truth of the whole revelation in the way I have hinted at, the miracles are consonant. That God attested Christ by miracles is possible, if Christ is Christ —i.e. is the Messiah promised in the Old Testament. Then the problem, how on earth these seemingly factual records came to be written, of such incredible things, is resolved by the hypothesis that they happened. [...] But I repeat, it is not reasonable to ask an indifferent historian to solve this problem, of how such records came to be written; he *can* reasonably just leave it unsolved.»

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

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

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

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 razón positiva para creer, y no solo ausencia de razones positivas para dudar? Esto, según mi parecer, es correcto, y va con la tesis de que en cierto sentido no puede haber un profeta con una nueva doctrina.»²⁷

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

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

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

Una importante clave de interpretación de este artículo se encuentra en el lugar que ocupa como parte de esta colección. El título del volumen no es 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 explicación del significado. Si no hay una respuesta externa, aparentemente estamos comprometidos con un tipo de idealismo.»²⁹

²⁷ *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.»

²⁸ 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.»

²⁹ *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe, (The collected philosophical papers of

Esta preocupación de la época, aludida por Anscombe, tiene una presencia importante en *Investigaciones Filosóficas*. Las §§428–65, en donde Wittgenstein se detiene a reflexionar sobre la intencionalidad, contienen implícitamente una crítica a ese modo de concebir el pensamiento, el lenguaje, la realidad y sus relaciones que sirvió para orientar las ideas del *Tractatus*; específicamente son atacados: «los presupuestos subyacentes que han caracterizado toda la tradición de reflexión filosófica de la cual [...] [el *Tractatus*] fue la culminación».³⁰ Entre estos presupuestos se cuestiona enfáticamente «la venerable idea de que el significar de los signos, su capacidad para representar lo que representan, depende del pensamiento, de procesos mentales de pensar y significar».³¹ Esta idea, juzga Wittgenstein, es un producto de la concepción de los pensamientos como representación. Sobre los pensamientos así concebidos es que ha girado cierta discusión en la que se ha debatido acerca de qué es que los pensamientos están constituidos. Así:

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

Dentro de este debate, la intencionalidad de los pensamientos, —y aquí ‘pensamientos’ pueden ser creencias, expectativas, esperanzas, temores, dudas, deseos, etc.— era explicada también de modos distintos por los empiristas y por el autor del *Tractatus*. Los primeros sosteniendo que la relación entre un pensamiento y la realidad correspondiente con este es externa, y el segundo que la relación es interna. La posibilidad de esta relación interna aparece explicada en el *Tractatus*: «en términos de una armonía metafísica preestablecida entre el pensamiento y la realidad. Esta armonía fue concebida como consistiendo en un isomorfismo esencial entre la representación y lo que es representado, ya sea verdadera como falsamente.»³³ La concepción empirista «intentó explicar la intencionalidad del pensamiento en términos causales [...] interpretando la relación entre pensamiento y realidad (entre el creer y lo que lo hace verdadero, o entre el deseo y lo que lo realiza) como externa.»³⁴ En *Investigaciones Filosóficas* se critican estas dos posturas aunque se mantiene la idea de que la relación entre pensamiento y realidad es interna.

Estas discusiones son importantes porque están en el trasfondo de la perspectiva de Elizabeth, siendo su postura análoga a la que se encuentra en *Investigaciones Filosóficas*. Todavía otro elemento de esta reflexión

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

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

³¹ *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»

³² *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 discovery, insisting only that thought-constituents must stand to reality in the same sort of relation as words.»

³³ *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.»

³⁴ *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.»

se descubre presente en el análisis que Anscombe hace de los argumentos de Parménides. En las §§89–133 Wittgenstein examina la naturaleza de la filosofía y critica la impresión de que el pensamiento sea algo misterioso o extraño. En las §§93–94 se fija en que la proposición puede parecer algo extraordinario que aparenta esconder un intermediario puro (la forma lógica) que está entre los signos y los hechos. §95 sugiere que también el pensar parece algo de naturaleza singular:

pues lo que significamos cuando decimos que alguna cosa es de hecho no se queda detenido ante el hecho que hace que lo que decimos sea verdadero. Significamos el mismo hecho y no algo que está situado en relación alguna (de correspondencia por ejemplo) con este. Nosotros, podría decirse, lo tenemos al alcance. Por otra parte, podemos pensar lo que *no* es de hecho. Pero si no es de hecho, entonces parece que no hay nada para alcanzar. Sin embargo lo que pensamos cuando pensamos lo que es de hecho y lo que pensamos cuando pensamos lo que no es de hecho no es intrínsecamente distinto. ¿Cómo es esto posible? El *Tractatus* resolvió la dificultad argumentando que lo que pensamos es el sentido de una oración, que es un *posible* estado de las cosas, actual si lo que pensamos es de hecho y no actualizado si lo que pensamos no es de hecho. Para esto se introdujo una compleja metafísica y ontología y una elaborada doctrina sobre la gramática profunda de todos los lenguajes.³⁵

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

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

Un pensamiento parece extraño y misterioso cuando reflexionamos sobre él en la filosofía. Lo que es misterioso es precisamente su intencionalidad. §429 introduce la idea del *Tractatus* de la ‘armonía entre pensamiento y realidad’, que constituye una explicación de los ‘misterios’ del pensar y de la naturaleza de la representación por medio del lenguaje. A esta idea equivocada se le pone fin (con excesiva brevedad) por medio de un movimiento intra-gramático que implícitamente repudia la anterior concepción de una conexión entre el lenguaje y la realidad. Una definición ostensiva no forja una conexión entre palabra y mundo del tipo del que el *Tractatus* había pensado como esencial, sino que es una regla de la gramática. Así que el lenguaje es, en este sentido, autónomo e independiente.³⁶

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

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

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

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

Por último podemos preguntarnos, si se ha abandonado esta descripción del modo en que las palabras significan, ¿qué es lo que les otorga significado según la visión de *Investigaciones Filosóficas*? Sobre esto se encuentra en §430–432 y §454: «Debemos resistir la tentación de pensar que lo que da vida a un signo es un acto psíquico, como pensar, entender o significar, por ejemplo. La vida de un signo se encuentra en el uso gobernado por reglas que se hace de este en la práctica, en la aplicación que un ser vivo, que domina las técnicas de su uso, hace de él.»³⁸

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

El argumento de Parménides va así:

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

Lo que no es no puede ser

∴ Lo que no es no puede ser pensado³⁹

Ahora bien, Elizabeth aclara que Parménides tiene algunos presupuestos que es preciso tener en cuenta para interpretar sus premisas. En primer lugar, un presupuesto de Parménides, que tiene en común con Platón, es «que un término significativo es el nombre de un objeto que está expresado o caracterizado por el término».⁴⁰ Este presupuesto, propone Anscombe, «es un ancestro de mucha teorización y perplejidad filosófica»⁴¹ y continúa:

En Aristóteles [...] la teoría de la sustancia y la inherencia en sustancias de formas individualizadas de propiedades y relaciones de varias clases [...] En Descartes [...] la aseveración de que los términos des-

³⁷BAKER y HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, 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.»

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

³⁹G. E. M. ANSCOMBE, «Parmenides, Mystery and Contradiction», en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 3: «Parmenides' arguments runs: It is the same thing that can be thought and can be; What is not can't be; ∴ What is not can't be thought» Ver también en PARMENIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, A. B. PAJARES y J. P. de TUDELA Y VELASCO (eds.), (Madrid 2007), 22–25: Algunos fragmentos relacionados con el argumento presentado por Anscombe pueden ser: «...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι. (III); Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μὴδὲν δ' οὐκ ἔστιν (VI); [...] οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. (VIII)»

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

⁴¹Ibid., xi: «is an ancestor of much philosophical theorizing and perplexity»

criptivos que usamos para construir incluso falsas imágenes del mundo tienen que ser ellos mismos representaciones de realidades [...] En Hume [...] el presupuesto de que ‘un objeto’ corresponde con un término, incluso con un término como “una causa” así como aparece en “El comienzo de una existencia tiene que tener una causa.” [...] Brentano piensa que la mera conexión predicativa de términos es un ‘reconocimiento’ [...] Wittgenstein mismo en el *Tractatus* tiene al lenguaje atado a la realidad por medio de sus (postulados) nombres simples, que significan objetos simples.⁴²

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

Otros dos presupuestos se encuentran en las premisas del argumento parmenidiano; uno tiene que ver con lo que Parménides entiende por ‘ser’ y el otro con su descripción sobre las dos ‘rutas’ posibles para el pensamiento sobre algo. Según lo dicho acerca del presupuesto anterior, para Parménides los términos son nombres de objetos, y según esto, para él, ‘ser’ es el nombre de un objeto. Sin embargo el uso que hace del término en sus premisas no es tan simple: “el ser” puede ser un nombre abstracto, equivalente al infinitivo “ser”. Pero Parménides no trata “ser” como un objeto, sino más bien “el ser”, es decir algo que esta siendo, o alguna cosa que es [...] nos podemos aproximar a este sentido diciendo “lo que es”». ⁴³ También trae dificultades lo que Parménides propone como las dos rutas posibles del pensamiento. Estas son “es, y no puede no ser” (ἐστὶν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι) y “no es y necesariamente no puede ser” (οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρὴν ἔστι μὴ εἶναι). Anscombe lo pone en estas palabras: “Estos son los únicos caminos para indagar con el pensamiento: uno es ‘es y no puede no ser’,...el otro ‘no es, y necesariamente no puede ser’.” Esto es: Cualquier indagación que estemos haciendo, nuestros pensamientos solo pueden ir en una de dos direcciones, decir ‘es, y debe ser’, o ‘no es, y no puede ser’». ⁴⁴ Anscombe destaca que es notable la combinación de ‘es’ con ‘debe ser’ y ‘no es’ con ‘no puede ser’, la justificación de Parménides para esta relación puede verse presente en el argumento antes citado si este mismo se entiende como:

Lo que puede ser pensado puede ser,

Lo que es nada no puede ser,

Por tanto lo que sea que pueda ser es de hecho.

Por tanto lo que sea que pueda ser pensado es de hecho.⁴⁵

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La imposibilidad de lo que no es, no es solo la imposibilidad de la proposición “lo que no es, es” —es decir, la verdad de “Lo que no es no puede ser”, tomado *in sensu composito*. Eso puede ser descartado como irrelevante. Lo que no es, ciertamente no puede estar siendo, pero puede llegar a ser, y en este sentido lo que no es es posible. Cuando *haya* llegado a ser, ciertamente ya no es lo que no es, así que en llamarlo posible no estamos declarando que “Lo que no es, es” es posible. Entonces no puede mostrarse como imposible que pueda llegar a ser solo por señalar la imposibilidad de que este siendo. —Pero esta no puede ser toda la historia. Que lo que no es, es nada implica que no hay nada ahí para llegar a ser. Así “Lo que no es puede ser” tomado en *sensu diviso*, dígase como: “Con respecto a lo que no es, eso puede ser” es acerca de nada en absoluto. Si fuera acerca de algo, entonces sería sobre algo que no es, y así habría un ejemplo de “Lo que no es, es” que sería verdadero.⁵⁴

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

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

⁵²Cf. *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*»

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

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

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

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

esto de otra manera Anscombe representa la premisa según su estructura lógica de este modo:

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

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

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

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

Aquí tenemos en el centro del análisis de Anscombe la visión de *Investigaciones Filosóficas* sobre la relación entre la realidad, el lenguaje y el pensamiento. En la §429 se afirma: «La concordancia, la armonía, entre pensamiento y realidad consiste en esto: que si digo falsamente que algo es *rojo*, entonces aún así, es *rojo* eso que eso no es. Y en esto otro: que si quiero explicar la palabra “rojo” a alguien, en la oración “Eso no es rojo”, lo haría por medio de señalar a algo que es rojo.»⁵⁸ Lo que esta sección propone es que contrario a la comprensión del *Tractatus* de que la realidad y el pensamiento están unidos porque comparten la forma lógica, el pensamiento y la realidad, más bien, quedan unidos en el uso que se hace del lenguaje:

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

⁵⁸WITTGENSTEIN, *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.»

Fue un error concebir la concordancia o la armonía entre lenguaje y realidad como una concordancia de forma. Es desacertado pensar que la proposición *gramática* 'Si digo falsamente que algo es *rojo*, entonces, con todo y eso, eso no es *rojo*' está mostrando armonía *entre* pensamiento y realidad, una armonía que reclama una elaborada explicación lógico-metafísica de la esencial co-ordinación proyectiva de lenguaje y mundo. La aparente armonía no esta orquestada entre un pensamiento y una situación (que puede ser de hecho o no) o entre nombres y sus significados isomórficos que constituyen la sustancia del mundo, sino más bien *entre una proposición y otra*. Pues es una regla de nuestro lenguaje que 'Es falso que *p*' = 'no-*p*'. Es una proposición gramática, no una verdad metafísica sobre la relación entre el lenguaje y la realidad, que si es falso que esto es rojo, entonces esto no es rojo. Ciertamente, es imposible que haya un lenguaje en el cual lo que describimos por medio de 'no-*p*' se expresara sin usar '*p*'. 'Como todo lo metafísico, la armonía entre pensamiento y realidad se encuentra en el lenguaje'. [...] Es correcto que podemos leer desde la proposición que *p* el hecho que la hace verdadera, pero eso no anuncia una armonía pre-establecida entre lenguaje y realidad. Es meramente *un movimiento en la gramática* permitido por la regla de substitución: 'la proposición que *p*' = 'la proposición a la cual el hecho que *p* hace verdadera'⁵⁹

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

Después de estudiar y abandonar la segunda premisa del argumento de Parménides, Anscombe se fija en la primera premisa y dice: «Esa otra rama de su primera premisa, que él de hecho no usa, sigue siendo prometedora. Lo que él usó fue 'Solo eso puede ser pensado, lo que puede ser'; la otra rama de su premisa es 'Solo eso puede ser, lo que puede ser pensado'». ⁶⁰ Entonces propone: «Podemos calificar a esta rama de la premisa como la rama del 'No misterio'. Si alguna manera de caracterizar lo que puede ser pensado puede encontrarse, entonces si esta proposición es verdadera, hay aquí una manera rápida de excluir los misterios». ⁶¹ Sobre la rama que sí usa Parménides, Elizabeth dirá que si se interpreta como: «Solo lo que puede existir o ser de hecho puede, sin malentendidos, error lógico, o confusión, ser pensado como existiendo o siendo de hecho», ⁶² puede ser una proposición quizás aceptable. Sin embargo Anscombe se enfocará en la rama de la premisa que

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

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

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

⁶²ibíd., 6: «Only what can exist or be the case can, without misunderstanding, logical error, or confusion, be thought to exist or be the case.»

Parménides no usa, y se concentrará entonces en describir en qué puede consistir caracterizar lo que puede ser pensado.

Anscombe se cuestiona «¿Pero cómo hemos de tomar esta premisa?»,⁶³ después de todo: «Parece que dirige la atención hacia las posibilidades del pensamiento — y ¿quién sabe cuáles son? Si digo que puedo pensar algo, ¿de qué vale? Si digo que no puedo, ¿entonces quiere decir que no puedo lograr hacer eso de lo que soy capaz en el otro caso? De nuevo, ¿y qué con eso?». ⁶⁴ Si intentamos la negación de la proposición: «Puede haber lo que no puede ser pensado. (No: lo que no podemos otorgarle el sentimiento de haberlo pensado, sino lo que escapa explicación, lo que permanece siendo enigmático)»,⁶⁵ parece ser una noción inofensiva; entendida como «Algo que no puede ser pensado puede ser»⁶⁶ parece que se trata de un pensamiento que aún no es de nada en particular. Sin embargo, ¿no sería preferible poder refutar: «Puede haber lo que no puede ser pensado»⁶⁷ o «Puede haber algo que no puede ser captado en el pensamiento»?⁶⁸ Si esto pudiera refutarse «nadie podría tener el derecho a producir una afirmación *particular* y decir: esto es verdadero, pero lo que dice es irreduciblemente enigmático». ⁶⁹

Desde luego, dice Elizabeth, si una afirmación es simplemente ‘abracadabra’, es decir, puro sinsentido, no hay que prestarle atención, pero ¿qué de las expresiones que no son sinsentido, pero que aún presentan dificultades a la hora de determinar para ellas un sentido inobjetable? En esos casos ¿podríamos descartar la posibilidad de que este sentido enigmático sea una verdad? Anscombe sugiere que si pudiera quedar demostrado el principio de Parménides, de la rama de la premisa que no usó, «Solo aquello de lo que puede pensarse puede ser»,⁷⁰ entonces:

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

Con esto, Anscombe identifica lo que parece ofrecer un modo de caracterizar lo que puede ser pensado: «Esto sugiere como el sentido de “puede ser captado en el pensamiento”; “puede ser presentado en una oración que pueda ser vista como teniendo un irreprochable sentido no-contradictorio”. Una forma de: todo lo que puede

⁶³ibíd., 7: «What are we to make of this premise anyway?»

⁶⁴ibíd.: «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?»

⁶⁵ibíd.: «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)»

⁶⁶ibíd.: «Something that can't be thought may be»

⁶⁷ibíd.: «There may be what can't be thought»

⁶⁸ibíd.: «Something may be which can't be grasped in thought»

⁶⁹ibíd.: «no one could have any right to produce a *particular* sentence and say: this is true, but what it says is irreducibly enigmatic»

⁷⁰ibíd., 6: «Only what can be thought of can be»

⁷¹ibíd., 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.»

ser expresado en absoluto puede ser expresado claramente.»⁷²

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

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

Con estas últimas expresiones Anscombe ha dejado expuestos los elementos que componen su discusión sobre la relación entre lo concebible y lo posible y junto a esto el modo en el que puede ser caracterizado lo que puede ser pensado y lo que pueda ser sinsentido y la peculiaridad del misterio. Anscombe compara su proposición acerca de lo que puede caracterizar lo que puede ser pensado con la afirmación que se encuentra en el prefacio del *Tractatus*, “lo que puede ser expresado en absoluto puede ser expresado claramente”; sin embargo, juzga como un prejuicio la creencia, expresada también en el *Tractatus*, de que esto implique que “hay lo inexpressable”, o “hay lo que no puede ser pensado”. Aquí Anscombe está acuñando una herramienta útil del modo en el que el *Tractatus* efectivamente propone examinar las proposiciones para mostrar si expresan pensamiento: «La crítica de las proposiciones como no expresando ningún pensamiento real, de acuerdo con los principios del *Tractatus*, nunca podría consistir de alguna muy simple forma general; cada crítica tendría que ser *ad hoc*, y estar relacionada con el sujeto de la materia con la cual la proposición está profesamente lidiando.»⁷⁴ Lo que Elizabeth rechaza es que haya un principio general que *a priori* sirva para descartar alguna clase de proposiciones como no expresando pensamiento. Cada proposición tiene que ser examinada.

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

⁷²ibíd.: «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.»

⁷³ibíd.: «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.»

⁷⁴ANSCOMBE, *An 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.»

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

3.1.3 On Transubstantiation (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 empleados para revistas o reuniones filosóficas; también incluye otros escritos compuestos pensando en lectores católicos, como es el caso de este documento. El dato permite anticipar que Anscombe escribe aquí como católica, dando por hecho presupuestos propios del trasfondo de fe que comparte con los católicos a los que se dirige en su discusión.

Considerando el objetivo de su reflexión, resulta llamativo el modo en que Anscombe comienza y termina el artículo. En el centro de su atención está el misterio de la presencia de Jesús en la Eucaristía — entonces elige comenzar su discusión diciendo: «El modo más sencillo de expresar lo que es la transubstanciación es decir que ha de enseñarse a los niños pequeños tan pronto como sea posible, sin usar, por supuesto, la palabra “transubstanciación” porque no pertenece al vocabulario infantil.»⁷⁵ Esta propuesta invita ya varias consideraciones. Anscombe toma eso que la expresión ‘transubstanciación’ quiere denominar y sugiere que ese misterio puede enseñarse a un niño, sin usar la palabra ‘transubstanciación’, que el niño no entendería. Esto, además, mientras más pronto se enseñe mejor.

La propuesta hasta aquí sugiere que un misterio puede ser enseñado empleando otro recurso que no sea un concepto. También que una persona familiarizada con el misterio puede compartirlo con alguien que lo ignora, y 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 crear obstáculos.»⁷⁶ Esta tarea de los entendidos describe también la relación de un concepto como ‘transubstanciación’ con el misterio al que se refiere. No pretende ser la herramienta que se emplea para

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

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

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 encontrarlas.⁷⁷

Podemos regresar a la propuesta hecha por Anscombe en el comienzo. ¿Cómo se enseña a un niño sobre la transubstanciación sin emplear este concepto? Elizabeth responde: «puede enseñárseles, y la mejor manera de hacerlo es en la Misa durante la consagración, que es la única parte en la que ha de conseguirse que el niño pequeño atienda a lo que está ocurriendo.»⁷⁸ En ese momento se le puede enseñar al niño diciéndole en voz baja «¡Mira! Mira lo que el sacerdote está haciendo ... Está diciendo las palabras que convierten el pan en el cuerpo de Jesús. Ahora lo está elevando. ¡Mira! Ahora inclina tu cabeza y di ‘Señor mío y Dios mío’».⁷⁹ Y, luego, cuando se eleva el cáliz: «Mira, ahora ha cogido el caliz. Está diciendo las palabras que convierten el vino en la sangre de Jesús. Mira el cáliz. Ahora inclina la cabeza y di ‘Creemos y adoramos tu preciosa Sangre, oh Cristo de Dios’».⁸⁰

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

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

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

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

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

⁸¹ibíd.: «carries with it implicitly the belief in the divinity and the resurrection of the Lord. And if we do believe in his divinity and in his

que lleva a un niño a Misa actúa siempre así [...] el niño aprenderá mucho».⁸²

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

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

La descripción de este escenario no solo responde a la importancia 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 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",

resurrection then we must worship what is now there on the altar»

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

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

y luego toma el cáliz y dice “Es mi sangre que será derramada por vosotros”. De este modo muestra que su muerte será el sacrificio del que Él mismo es sacerdote. Sus acciones muestran que para nosotros Él mismo ha reemplazado el cordero pascual, asume el lugar del cordero que se ofrece en sacrificio de comunión al invitarnos a comer de él. Anscombe considera que este darnos de comer de su cuerpo es un símbolo: «De este modo su Carne y su Sangre se nos dan como alimento, lo que es, por supuesto, un gran misterio. Es claramente un símbolo pues nosotros no somos alimentados físicamente con el Cuerpo y la Sangre de Cristo como lo fueron los judíos con el cordero pascual.»⁸⁴ Aquí lo que Anscombe quiere decir no es que es simbólico el que se este comiendo el cuerpo de Cristo, sino que ya sea comer y beber simbólica o literalmente su cuerpo y sangre, esa comida y bebida son en sí mismas simbólicas; y lo que representa no es un símbolo natural, sino que es difícil de comprender qué significa el comer y beber el cuerpo y la sangre de Jesús.

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

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

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

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

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

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

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

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».⁸⁷

Este es el misterio que creemos y que el sabio no comprende mejor que el ignorante. La vida divina en la que quedamos unidos; «Cristo se llamó a sí mismo el alimento de esa vida. Es el alimento de la vida divina que se nos prometió y comenzó en nosotros: el viático de nuestra perpetua huida del Egipto que representa la esclavitud del pecado; el ofrecimiento sacrificial mediante el que fuimos reconciliados; el signo de nuestra unidad de unos con otros en Él.»⁸⁸

3.1.4 Hume and Julius Caesar (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.

Una de las actitudes características de Anscombe es su tendencia a quedar atraída por preguntas que representan cuestiones profundas, incluso en discusiones cuyos argumentos, método o conclusiones no le parecen tan interesantes. Con esa actitud se detiene en diversas ocasiones en las argumentaciones de Hume. El Prof. Roger Teichmann, en su libro dedicado a la filosofía de Elizabeth, describe esta tendencia en estos términos:

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

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

Las características de la filosofía de Hume que he mencionado, como muchas otras de sus características, me hacen inclinarme a pensar que Hume era un simple —brillante— sofista; y sus procedimientos son ciertamente sofisticos. Sin embargo me veo forzada, no a retractarme, sino a añadir a este juicio por la peculiaridad del filosofar de Hume: a saber, que aunque llega a sus conclusiones —con las que está

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

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

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

enamorado— por métodos sofisticados, sus consideraciones constantemente abren problemas bien profundos e importantes. Frecuentemente es el caso que en el acto de exhibir la sofística uno se encuentra a sí mismo notando temas que merecen mucha exploración: lo obvio queda necesitado de investigación como resultado de los puntos que Hume pretende haber hecho.⁹⁰

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 único que puede detenerlas es una impresión de la memoria o los sentidos más allá de la cual no existe espacio para la duda o indagación.⁹¹

Ya en la sección II de esta misma parte del *Treatise*, Hume ha planteado cómo es la causalidad la conexión que nos asegura la existencia o acción de un objeto que es seguido o precedido por la existencia o acción de otro.⁹² Ahora en la sección IV esta relación de causa y efecto será tomada como un principio de asociación de ideas según el cual es posible inferir desde la impresión de alguna cosa, una idea sobre otra cosa.

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

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

⁹⁰G. E. M. ANSCOMBE, "Modern Moral Philosophy", en: G. E. M. ANSCOMBE (ed.), *Ethics, Religion and Politics*, vol. 3, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 26-42, 28: «The features of Hume's philosophy which I have mentioned, like many other features of it, would incline me to think that Hume was a mere —brilliant— sophist; and his procedures are certainly sophisticated. But I am forced, not to reverse, but to add to this judgement by a peculiarity of Hume's philosophizing: namely that, although he reaches his conclusions —with which he is in love— by sophisticated methods, his considerations constantly open up very deep and important problems. It is often the case that in the act of exhibiting the sophistry one finds oneself noticing matters which deserve a lot of exploring: the obvious stands in need of investigation as a result of the points that Hume pretends to have made.»

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

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

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

de justificación o fundamento definitivo.

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

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

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

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

⁹⁵ *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.»

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

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

Tendríamos que suponer que comenzamos con la idea familiar, meramente como una idea, de que César fue asesinado. Ahora si preguntamos por qué lo creemos hemos de, como hace Hume, señalar al testimonio histórico (los 'caracteres y letras'), lo cual en este punto no figura como lo que detiene que la inferencia siga al infinito. Sin 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 efecto. ⁹⁸

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

Primero, una cadena de razones para una creencia debe terminar en algo que se cree sin estar fundado en alguna otra cosa. Segundo, la creencia última debe ser de una naturaleza distinta a las creencias derivadas: Tiene que ser creencia perceptual, creer en algo percibido, o recordado en el presente. Tercero, la justificación inmediata de una creencia *p*, si la creencia no es una percepción, será otra creencia *q*, la cual se sigue, en la misma medida que implica, a *p*. Cuarto, creemos por inferencia a través de los eslabones en una cadena de relato. Hay un corolario implícito: cuando creemos en información histórica perteneciente a un pasado remoto, creemos que ha habido una cadena de relato. ⁹⁹

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

⁹⁷ Cf. *ibíd.*, 87: «*the justification of the grounds of our inferences cannot go on in infinitum*»

⁹⁸ G. E. M. ANSCOMBE, "Hume on Causality: Introductory", en: *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; Exeter 2011), 117: «We must suppose ourselves to start with the familiar idea, merely as idea, of Caesar having been killed. Now if we ask why we believe it we shall, as Hume does, point to historical testimony (the 'characters and letters'), which doesn't at this point figure as what stops inference going on ad infinitum. However, if we want to explain the connection we shall form the idea of Caesar's death being recorded by eyewitnesses; and these records having been received by others, who transmitted an account ...etc. Here we really are arguing from the idea of an original cause to the idea of an effect; we are 'inferring effects from causes', though only in the sense of passing from the idea of the cause to the idea of the effect.»

⁹⁹ ANSCOMBE, "Hume and Julius Caesar", 88: «First, a chain of reasons for a belief must terminate in something that is believed without being founded on anything else. Second, the ultimate belief must be of a quite different character from derived beliefs: it must be perceptual belief, belief in something perceived, or presently remembered. Third, the immediate justification for a belief *p*, if the belief is not a perception, will be another belief *q*, which follows from, just as much as it implies, *p*. Fourth, we believe by inference through the links in a chain of record. There is an implicit corollary: when we believe in historical information belonging to the remote past, we believe that there has been a chain of record.»

transmisión intermedia.¹⁰⁰

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

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

Elizabeth entonces concluye que:

La creencia en los registros de la historia consiste en general en la creencia de que ha habido una cadena de tradición de informes y 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 caso.¹⁰¹

Ahora bien, como se ha dicho antes, el interés de Anscombe no está simplemente en mostrar en qué se equivoca Hume, sino que considera que la cuestión toca el nervio de un problema con cierta profundidad: «El problema interesante que surge, entonces, es por qué las cosas que se nos dicen y los escritos que vemos *son* puntos de partida para nuestro creer en eventos distantes y así también en la cadena del relato intermedia.»¹⁰²

Ahora Anscombe propone una noción que evolucionó en la mente de Wittgenstein y a la que debe mucho en su propia argumentación. Según como aparece en *Investigaciones Filosóficas* es, en opinión de Anscombe, una de «las raras piezas de estupidez en los escritos de Wittgenstein» se encuentra en el §56: «Que es concebible que podamos encontrar todavía el cuerpo de César está sujeto directamente junto al sentido cualquier proposición acerca de César. Pero también lo está la posibilidad de encontrar algo escrito, desde lo cual surja que tal hombre no vivió nunca, y su existencia fue inventada para fines particulares.»¹⁰³ 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?».

¹⁰⁰ibíd.: «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.»

¹⁰¹ibíd., 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.»

¹⁰²ANScombe, "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.»

¹⁰³ANScombe, "Hume and Julius Caesar", 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.»

El modo más tardío del pensamiento de Wittgenstein al que Anscombe hace aquí referencia es el que se encuentra en *On Certainty*. La motivación para este escrito de Wittgenstein son las propuestas de Moore en *Proof of the External World y Defence of Common Sense*. En estas obras Moore sostiene que hay una serie de proposiciones que conocemos con seguridad, como “Aquí hay una mano, y aquí otra”, o “La tierra ha existido por largo tiempo antes de mi nacimiento” y “Nunca he estado lejos de la superficie de la tierra”. Estas reflexiones ocuparon a Wittgenstein durante los últimos años de su vida.¹⁰⁴ Un tema que aparece en esta discusión de Wittgenstein es que la justificación semántica, relacionada con el uso correcto del lenguaje, y la justificación epistémica, relacionada como tal con el afirmar la verdad, están más unidas entre sí de lo que se piensa. Según esto:

Wittgenstein nos invita a ver las reglas que gobiernan el uso correcto de las palabras como comparables con las reglas que gobiernan la aceptación o rechazo de las creencias (que desde luego son ellas mismas paradigmáticamente expresadas en palabras); una ‘cosmovisión’ está determinada tanto por nuestro lenguaje y su esquema conceptual relacionado como por lo que ordinariamente expresamos como nuestro conocimiento de las cosas. Los dos aspectos de la cosmovisión, los dos tipos de justificación, quedan unidos en el fenómeno de la certeza. [...] Una dirección hacia la que estos pensamientos parecen dirigirnos es a considerar ciertas cosmovisiones, o colecciones de creencias, o creencias generales, como no más susceptibles de justificación racional o crítica que la que tienen los conceptos.¹⁰⁵

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

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

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

¹⁰⁴Cf. L. WITTGENSTEIN, *On Certainty*, G. E. M. ANSCOMBE y G. H. von WRIGHT (eds.), (New York ¹1972), vi: «In the middle of 1949 [Wittgenstein] visited the United States at the invitation of Norman Malcolm, staying at Malcolm's house in Ithaca. Malcolm acted as a goad to his interest in Moore's 'defence of common sense', that is to say his claim to *know* a number of propositions for sure, such as "Here is one hand, and here is another" [...].»

¹⁰⁵TEICHMANN, *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.»

esto, o sus límites.¹⁰⁶

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».¹⁰⁷

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”».¹⁰⁸ 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.»¹⁰⁹

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

Esto lo ilustra Elizabeth en su conclusión recurriendo a la analogía hecha por Otto Neurath en *Anti-Spengler*, donde compara el conocimiento científico con un barco en el cual los que investigan son como marinos que reconstruyen el barco en altamar, verificando y reemplazando sus piezas mientras que se navega. Entonces propone que si la ilustración implica que se puede ir examinando cada pieza y reemplazarla de tal modo que se termina

¹⁰⁶ ANSCOMBE, “Hume and Julius Caesar”, 90: «We know about Caesar from the testimony of ancient historians, we even have his own writings! And how do you know *that* those are ancient historians, and these, works of Caesar? You were told it. And how did your teachers know? They were told it. We know it from being taught; not just from explicit teaching, but by its being implicit in a lot else that we are taught explicitly. But it is very difficult to characterize the peculiar solidity involved, or its limits.»

¹⁰⁷ Cf. *ibid.*: «by indulging in Cartesian doubt»

¹⁰⁸ *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”»

¹⁰⁹ *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.»

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.»¹¹⁰

3.1.5 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 ecumenismo.¹¹¹

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?¹¹²

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 estudiables¹¹³. 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 Dios¹¹⁴. 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 análisis¹¹⁵. Anscombe emplea essta noción para indagar sobre la

¹¹⁰ibíd., 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.»

¹¹¹Cf. «From Our Notebook», en: *Tablet* 225.6858 (nov. de 1971), 7

¹¹²G. E. M. ANSCOMBE, "Faith", en: G. E. M. ANSCOMBE (ed.), *Ethics, Religion and Politics*, vol. 3, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 113-120, 115: «I want to say what might be understood about faith by someone who did not have it; someone, even, who does not necessarily believe that God exists, but who is able to think carefully and truthfully about it. Bertrand Russell called faith 'certainty without proof'. That seems correct. Ambrose Bierce has a definition in his Devil's Dictionary: 'The attitude of mind of one who believes without evidence one who tells without knowledge things without parallel.' What should we think of this?»

¹¹³Cf. 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.»

¹¹⁴Cf. G. E. M. ANSCOMBE, "What Is It to Believe Someone?", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008), 2: «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.»

¹¹⁵Cf. ANSCOMBE, "Faith", 116: «It is clear that the topic I introduced of *believing somebody* is in the middle of our target.»

estructura del creer que está relacionada con la dinámica de la fe. Creer a alguien implica ciertas presuposiciones, al hablar de la fe como “creer a Dios que *p*” le atribuye la misma implicación. La cuestión acerca de lo que es creer a alguien resultará de suficiente interés a Anscombe como para dedicarle su propio artículo y en esta investigación, sin duda, juega un papel importante.

Para exponer el desarrollo del análisis que Elizabeth recorre en su discusión podemos atender a tres movimientos principales realizados en su argumentación. Primero se fija en el carácter racional de la fe y recuerda una cierta apologética en la que se le atribuyó este carácter a los llamados 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?.¹¹⁶

Este proceso de razonamiento consistía en una especie de cadena de demostraciones; se afirmaba a Dios, y luego la divinidad de Jesús, y después la institución de la Iglesia por él con el Papa a la cabeza con la encomienda de enseñar. Cada demostración permitiendo justificar la certeza de la verdad de las enseñanzas de la Iglesia.¹¹⁷ 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 presentaban problemas. Era obvio que identificar la Iglesia católica que conocemos con la Iglesia que Cristo instituyó no era tarea fácil y necesitaba conocimiento y técnica. Entonces ¿qué carácter tiene la certeza atribuida a la fe? «Los llamados preámbulos de la fe no podrían tener el tipo de certeza que *esta* tiene. Y si es menos, entonces ¿dónde está la racionalidad proclamada?». ¹¹⁸ 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

¹¹⁶ibíd., 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?»

¹¹⁷Cf. 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»

¹¹⁸ibíd., 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?»

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».¹¹⁹ 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 creencia.¹²⁰

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".¹²¹

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».¹²²

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.

¹¹⁹ibíd.: «not necessarily because better thoughts about faith are now common; there is a vacuum where these ideas once were prominent»

¹²⁰ibíd.: «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.»

¹²¹ibíd.: «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".»

¹²²ibíd.: «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»

Ahora bien, 'fe' en la tradición en la que ese concepto se origina se refiere a 'fe divina' y significa 'creer a Dios'. Según esta acepción la fe es absolutamente cierta, puesto que es creer a Dios y, si las presuposiciones son ciertas, conlleva creer sobre los mejores fundamentos a uno habla con conocimiento perfecto. Lo problemático aquí sería en qué consiste creer a Dios, pero antes de indagar más sobre esto, Anscombe estudia con más detalle las presuposiciones relacionadas con creer a una persona humana.

Después de discutir cómo puede 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 ahora nos adentra en el análisis de estas presuposiciones y la utilidad que puedan tener para comprender el fenómeno de la fe.

¿Qué es creer a alguien? Anscombe vuelve a su ejemplo. Creer a Jones, que su esposa ha muerto, ¿significa que el hecho de que Jones me diga esto es la *causa* de mi creencia? o ¿significa que el hecho de que se comunique es mi *evidencia* para creer en la muerte de su esposa? ¿Esto sería creer a Jones? No del todo. Puesto que podría ser que la comunicación llama mi atención sobre la cuestión, pero llego a la creencia por mi propio juicio. O puedo tomar lo que me están diciendo y pensar que la persona que me habla me está engañando y a la misma vez está equivocada en lo que me dice, entonces podría decir que creo lo que me dice porque me lo ha dicho, pero no estaría creyendo a la persona. Entonces ¿creer a alguien significa creer que la persona cree lo que me está diciendo? Ordinariamente asumimos esto, pero incluso puede imaginarse el caso en el que alguien me dice algo que cree, pero yo sé que en el origen de su creencia hay una falsedad y por tanto creo lo contrario de lo que esta persona cree y me dice, entonces tampoco estaría creyendole a ella. Sin embargo, en el caso de creer a un maestro, un profesor de historia por ejemplo, sería suficiente para creerle *a él* que creas lo que dice porque lo ha dicho y piensas que no está mintiendo y piensas que lo que él cree es verdadero.

Estas dificultades no aparecen si se puede establecer con certeza que la persona conoce lo que dice y no miente, sin embargo el tema de creer a alguien no es asunto sencillo. Hay, además, otras preguntas relacionadas con las presuposiciones involucradas en creer a alguien. Al creer lo que dice la comunicación presupones que Jones existe, que escribió la carta y que esta dice lo que has llegado a creer. Pero estos son tus supuestos y no son condiciones de hecho. ¿Qué se puede decir del caso en el que de hecho no existe la persona que se cree que es quien se comunica? ¿Se puede decir que se está creyendo a Jones si es el caso que de hecho no existe? Si insistiéramos en decir que no se está creyendo en la persona que no existe, afirma Anscombe, «te estarías privando de la mejor manera de describir esta situación: “le creyó a esta persona no existente”».¹²³ De un antiguo que creyó en el oráculo del dios Apolo, por ejemplo, se puede decir efectivamente que creyó en Apolo — que no existe. Lo mismo se podría decir del caso en el que de hecho existe la persona, pero esta comunicación que se cree que viene de ella no proviene de ella de hecho.

Dos elementos adicionales son destacados por Anscombe acerca de las presuposiciones. Primero comenta que «las presuposiciones de la fe no son ellas mismas parte del contenido de lo que en un sentido estricto

¹²³Ibid., 117: «you will deprive yourself of the best way of describing his situation: “he believed this non-existent person”»

es creído por la fe». ¹²⁴ 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.». ¹²⁵ Elizabeth ilustra esto imaginando el caso en el que la carta dijera que viene de alguien: “Esta es una carta de tu viejo amigo Jones”, y al leerla se ponga en duda esta afirmación, o incluso no se ponga en duda sino que se lea acríticamente, sin pensar en ello, entonces se cree lo que dice la carta, pero no se está contando con la credibilidad de Jones como garantía de que la carta viene de él, se tiene en cuenta lo que la carta dice, incluido el que viene de él, pero no se le está creyendo a él y en este sentido las presuposiciones y el contenido de lo que es la fe propiamente son distintos. Otra ilustración puede ser el caso en el que no se tiene un conocimiento previo de la persona que se comunica: “Esto es de parte de un amigo desconocido — llámame *N*”. Imaginemos un prisionero que recibe una comunicación de esta naturaleza y en ella se le ofrecen ayudas para sus necesidades, no sabe si son genuinas, pero responde a la comunicación y recibe las ayudas prometidas. Este prisionero recibe otras comunicaciones que parecen ser de la misma persona y estas contienen nueva información. Al creer esta información el prisionero cree a *N*, pero su creencia en que *N* existe y que las cartas vienen de él no son creer algo apoyándose en que *N* lo ha dicho. Es en este sentido que «las creencias que *son* casos de creer a *N* y la creencia de que *N* existe son lógicamente diferentes». ¹²⁶

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» ¹²⁷ 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». ¹²⁸ Y aquí hay una dificultad central en el asunto de la fe:

En todos los otros casos que hemos estado considerando, puede ser aclarado *qué* es que alguien crea a alguien. Pero ¿qué puede significar “creer a Dios”? ¿Podría un hombre docto e inteligente informarme sobre la autoridad de su conocimiento, que la evidencia es que Dios ha hablado? No. El único uso posible para un hombre docto e inteligente es como *causa removens prohibens*. Hay grandes obstáculos en la opinión aceptada en mi época y en sus característicos modos de pensar, y alguien con inteligencia y conocimiento podría ser capaz de disolverlos. ¹²⁹

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

¹²⁴ibíd.: «the presuppositions of faith are not themselves part of the content of what in a narrow sense is believed by faith»

¹²⁵ibíd., 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»

¹²⁶ibíd.: «the beliefs which are cases of believing *N* and the belief that *N* exists are logically different»

¹²⁷ibíd.: «Suarez said that in every revelation God reveals that he reveals»

¹²⁸ibíd.: «in every bit of information *N* is also claiming (implicitly or explicitly, it doesn’t matter which) that he is giving the prisoner information»

¹²⁹ibíd.: «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.»

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”.¹³⁰

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 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 palabra.»¹³¹ 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».¹³²

3.1.6 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.

¹³⁰ibíd., 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”.»

¹³¹ibíd., 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.»

¹³²ibíd., 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»

Como fue anticipado en la discusión del artículo *Parmenides, Mystery and Contradiction* este ensayo sirve como conclusión al primer volumen de los *Collected Philosophical Papers* dedicados a distintas reflexiones en torno a la relación entre la realidad, el pensamiento y el lenguaje. En aquel artículo la tradición subyacente al *Tractatus* fue examinada por Anscombe desde la perspectiva de *Investigaciones Filosóficas*. Aquí Elizabeth examina esta segunda etapa del pensamiento de Wittgenstein y se pregunta si logra aquella difícil empresa planteada por Ludwig: «Realismo en la filosofía sin caer en empirismo, eso es lo más complicado».¹³³ 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 *On Certainty*.¹³⁴

El modo en que Elizabeth enmarca la investigación recuerda sus palabras en la introducción de esta colección: «En la época actual con frecuencia nos quedamos perplejos con preguntas sobre qué hace a algo verdadero, o *en qué consiste* el que algo sea de un modo u otro; y la respuesta a esto se piensa que es una explicación del significado. Si no hay una respuesta externa, aparentemente estamos comprometidos con un tipo de idealismo.»¹³⁵ En *Investigaciones Filosóficas* la relación entre la realidad y el pensamiento se plantea como una relación interna. Anscombe se pregunta sobre la posibilidad de que se encuentre en esta etapa del pensamiento de Wittgenstein un planteamiento idealista. Toma como punto de partida el siguiente pasaje:

“Si alguna persona cree que ciertos conceptos son absolutamente los correctos, y que tener otros conceptos significaría que no se apreciaría algo de lo que nosotros apreciamos —entonces que imagine ciertos hechos muy generales de la naturaleza como siendo distintos de lo que estamos acostumbrados, y la formación de conceptos distintos de los usuales se le harán inteligibles” (*Investigaciones Filosóficas* [IF], II, XII).¹³⁶

Entonces plantea:

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” (IF, I, §371).¹³⁷

El término ‘gramática’ es un concepto presente en la filosofía más tardía de Wittgenstein que consiste en «las

¹³³ WITTGENSTEIN, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, 112: «Not empiricism and yet realism in philosophy, that is the hardest thing»

¹³⁴ 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.»

¹³⁵ ANSCOMBE, *From Parmenides to Wittgenstein*, xi: «At the present day we are often perplexed with enquiries about what makes true, or what something's being thus or so *consists in*; and the answer to this is thought to be an explanation of meaning. If there is no external answer, we are apparently committed to a kind of idealism.»

¹³⁶ G. E. M. ANSCOMBE, “The Question of Linguistic Idealism”, en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 112: «“If anyone believes that certain concepts are absolutely the right ones, and that having different concepts would mean not realizing something that we realize — then let him imagine certain very general facts of nature to be different from what we are used to, and the formation of concepts different from usual ones will become intelligible to him” (Philosophical Investigations [PI], II, XII).»

¹³⁷ *ibid.*: «This is one of the passages from Wittgenstein arousing —in my mind at least— the question: have we in his last philosophical thought what might be called linguistic idealism? Linguistic, because he describes concepts in terms of linguistic practices. And he also wrote: “*Essence* is expressed by grammar” (PI, I, §371).»

necesidades lingüísticas o conceptuales que están relacionadas con conceptos particulares o grupos de conceptos». ¹³⁸ 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’». ¹³⁹

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 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 apreciar. ¹⁴⁰

Anscombe nota: «Es enormemente difícil conducirse en el canal estrecho aquí: evitar las falsedades del idealismo y las necedades del realismo empírico.» ¹⁴¹ y propone llanamente: «si queremos saber si Wittgenstein es un ‘idealista lingüístico’. Hemos de hacer la pregunta: ¿Acaso esta existencia, o esta verdad, depende de la práctica lingüística humana? Que el *significado de las expresiones* es de este modo dependiente es evidente; que la posesión humana de conceptos es de tal manera dependiente no es tan evidente.» ¹⁴²

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 entretelado: medir, pesar, dar y recibir, situar en algún lugar correspondiente, realizar movimientos de maneras particulares, y también actuar según la consulta de tablas,

¹³⁸ TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 215: «linguistic or conceptual necessities that relate to particular concepts or concept-groups»

¹³⁹ *ibid.*: «‘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’»

¹⁴⁰ Cf. ANSCOMBE, “The Question of Linguistic Idealism”, 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.»

¹⁴¹ *ibid.*: «It is enormously difficult to steer in the narrow channel here: to avoid the falsehoods of idealism and the stupidities of empiricist realism.»

¹⁴² *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.»

calendarios o signos.¹⁴³ Este complejo compuesto por actividad y lenguaje en un contexto específico es lo que Wittgenstein llama 'juego de lenguaje'.¹⁴⁴

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?¹⁴⁵ 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:

hay, desde luego, una gran cantidad de cosas cuya existencia sí depende de la práctica lingüística humana. La dependencia es en muchos casos un dato no problemático y trivial. Pero en otros no es trivial — sino que toca el nervio de grandes problemas filosóficos. Los casos que tengo en mente son tres: a saber, reglas, derechos y promesas.¹⁴⁶

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

¹⁴³Cf. *ibíd.*, 117: «The competent use of language is a criterion for the possession of the concepts symbolized in it, and so we are at liberty to say: to have such-and-such linguistic practices is to have such-and-such concepts. "Linguistic practice" here does not mean merely the production of words properly arranged into sentences on occasions which we vaguely call "suitable". It is important that it includes activities *other* than the production of language, into which a use of language is interwoven. For example, activities of measuring, of weighing, of giving and receiving and putting into special places, of moving about in a huge variety of ways, of consulting tables and calendars and signs and acting in a way which is connected with that consultation.»

¹⁴⁴Cf. BAKER y HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, 62: «'language-game' refers to the complex consisting of activity and language use.»

¹⁴⁵Cf. 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.»

¹⁴⁶ANScombe, "The Question of Linguistic Idealism", 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.»

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 válidas 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? 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 razonar.¹⁴⁷

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’». ¹⁴⁸ 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 panorama verdadero?»¹⁴⁹

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

Con estas consideraciones Anscombe está 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

¹⁴⁷ibíd., 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.»

¹⁴⁸TEICHMANN, *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’»

¹⁴⁹ibíd., 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?»

la práctica lingüística. En *Investigaciones Filosóficas* §372 hace referencia a una noción delimitada 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 gramática.¹⁵⁰ 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?¹⁵¹

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 señalando 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).¹⁵²

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 final.¹⁵³

¹⁵⁰Cf. ANSCOMBE, "The Question of Linguistic Idealism", 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'"»

¹⁵¹Cf. *ibíd.*, 122: «He always seemed to say in particular cases that something that appears as a metaphysical necessity is a proposition of grammar. Is grammar 'arbitrary'?»

¹⁵²*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).»

¹⁵³*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.»

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. En otro lugar Wittgenstein plantea:

Imagina la siguiente extraña posibilidad: hasta ahora siempre hemos actuado equivocadamente al multiplicar 12×12 . Ciertamente, es incomprensible cómo puede haber ocurrido esto, pero ha ocurrido. Entonces ¿todo lo que se ha calculado de esta manera está equivocado! — Pero ¿qué importancia tiene? ¡No importa para nada! [...] Pero entonces, ¿es imposible que haya actuado equivocadamente en mi cálculo? ¿Y si un genio maligno me engaña, de modo que sigo pasando algo por alto cada vez que voy sobre la suma paso por paso? De tal manera que si despertara del hechizo tendría que decir: “Pero, ¿estaba ciego?” — Pero ¿qué diferencia hace que ‘asuma’ esto? Podría decir: “Sí, desde luego, el cálculo está equivocado — pero así es como yo hago ese cálculo. Y esto es lo que ahora llamo adición, y esto ‘la suma de estos dos números’.”¹⁵⁴

La consideración peculiar podría usarse para sostener que es concebible dudar de nuestras acciones según las reglas, incluso en casos familiares como un cálculo aritmético. Y ante esto habría que cuestionarse, ¿esta duda concebible es un conflicto real? Imaginar la posibilidad de que podemos estar siendo engañados en nuestra aplicación de una regla ¿estaría en servicio de tratarlas con mayor rigor? Por otra parte la manera de responder a esta incertidumbre parece insistir en la dependencia del uso de estas reglas al arbitrio humano.

¿Es así como debe ser interpretada la perspectiva de Wittgenstein? En *Investigaciones 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 las 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?”¹⁵⁵

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

¹⁵⁴ WITTGENSTEIN, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, I, §135–136: «Imagine the following queer possibility: we have always gone wrong up to now in multiplying 12×12 . True, it is unintelligible how this can have happened, but it has happened. So everything worked out this way is wrong! — But what does it matter? It does not matter at all! [...] But then, is it impossible for me to have gone wrong in my calculation? And what if a devil deceives me, so that I keep on overlooking something however often I go over the sum step by step? So that if I were to awake from the enchantment I should say: “Why, was I blind?” — But what difference does it make for me to ‘assume’ this? I might say: “Yes to be sure, the calculation is wrong — but that is how I calculate. And this is what I now call adding, and this ‘the sum of these two numbers’.”»

¹⁵⁵ 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?”»

con ciertas reglas gramaticales?¹⁵⁶ Ante esto Wittgenstein exclama «¡Pero sin duda eso es arbitrario! — ¿Es arbitrario?».¹⁵⁷ 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 expresión contradictoria?¹⁵⁸

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 aplicación.»¹⁵⁹ 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?¹⁶⁰ 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 terminos biológicos, o evolutivos o de psicología empírica) nos proveería una justificación para la regla.¹⁶¹

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)».¹⁶²

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.¹⁶³ No es posible recurrir a una especie de duda metódica

¹⁵⁶Cf. 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?»

¹⁵⁷WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §520: «But surely that is arbitrary! — Is it arbitrary?»

¹⁵⁸Cf. 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?»

¹⁵⁹WITTGENSTEIN, *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.»

¹⁶⁰Cf. 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.»

¹⁶¹TEICHMANN, *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.»

¹⁶²F. KERR, *Theology after Wittgenstein*, (London 2 1997), 114: «Did we invent human speech? No more than we invented walking on two legs (RPP II, 435)»

¹⁶³Cf. ANSCOMBE, «The Question of Linguistic Idealism», 124: «The non-arbitrariness of logic, therefore, is not a way of 'bargaining its rigour

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»¹⁶⁴ 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».¹⁶⁵ 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. Wittgenstein ofrece una ilustración que Elizabeth considera interesante para ejemplificar esto. §521 invita a comparar 'lógicamente posible' con 'químicamente posible': «Podríamos quizás decir que cierta combinación es químicamente posible si existiera una fórmula con valencias correctas (p. ej. H - O - O - O - H). Desde luego, no es necesario que exista una combinación como esta; pero incluso la fórmula HO₂ no puede tener menos que ninguna combinación que se le corresponda en la realidad.»¹⁶⁶ En este apéndice a lo establecido en la sección anterior, Ludwig compara la fórmula H₂O₃ con HO₂; según el sistema dentro del que estas expresiones están construidas la primera puede considerarse 'químicamente posible' y la segunda 'químicamente imposible', el punto de Wittgenstein es que la primera no es más posible que la segunda o la segunda más imposible que la primera, en ambos casos nada se corresponde en la realidad con estas expresiones. Esto para afirmar que decir que algo es lógicamente posible o imposible no atribuye a una expresión ningún vínculo con alguna posibilidad en la realidad independiente del lenguaje.¹⁶⁷ Lo que resulta interesante para Anscombe es que: «La notación nos permite construir la fórmula HO₂, pero el sistema la prohíbe. La imposibilidad incluso tiene un rol: examinamos la fórmula para ver que las valencias están correctas. La exclusión pertenece al sistema, un constructo humano. Es objetivo; esto es, no depende de uno el decidir qué está permitido aquí.»¹⁶⁸

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 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'?»¹⁶⁹ Con esta pregunta Anscombe se adentra en una cuestión

out of it' (PI, I, §108). And yet it, with its rigour, is quite clearly regarded as linguistic creation.»

¹⁶⁴Cf. *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»

¹⁶⁵Cf. *ibid.*: «The argument from mere conceivability leads only to empty, ornamental doubt, as in face of the idea of the deceiving demon»

¹⁶⁶WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §520: «One might perhaps call a combination chemically possible if a formula with the right valencies existed (e.g. H - O - O - O - H). Of course, such a combination need not exist; but even the formula HO₂ cannot have less than no combination corresponding to it in reality.»

¹⁶⁷Cf. HACKER, *Wittgenstein: Mind and Will*, 219: «H₂O₃ might be called 'chemically possible' in the sense that the right valencies exist for such a molecule. But nothing corresponds to this possibility in reality. HO₂, is, in this sense, chemically impossible. Nothing corresponds to it in reality either — but it cannot have *less than nothing* to correspond to it, i.e. less than what corresponds to H₂O₃. So what? So it is a mistake to suppose that grammar is justified by reference to objective logical possibilities, as if *logical possibilities were shadowy actualities*.»

¹⁶⁸Cf. ANSCOMBE, "The Question of Linguistic Idealism", 124: «The notation enables us to construct the formula HO₂, but the system then rules it out. Impossibility even has a certain role: one examines a formula to see that the valencies are right. The exclusion belongs to the system, a human construction. It is objective; that is, it is not up to me to decide what is allowable here.»

¹⁶⁹Cf. *ibid.*: «“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'?»

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 *On Certainty*, 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 foraneos simplemente están ahí. No son nuestros, no podemos movernos en ellos.»¹⁷⁰ Sin embargo en *On Certainty* 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 imaginar a Moore siendo capturado por alguna tribu salvaje, y ellos expresando la sospecha de que su procedencia sea algún lugar entre la tierra y la luna. Moore entonces les explica que él conoce etc. pero no es capaz de ofrecerles fundamentos para su certeza, pues ellos sostienen ideas fantásticas sobre la capacidad de los humanos para volar y no conocen nada de física. [...] Pero ¿qué se diría, más allá de “Yo no he estado en tal o cual lugar, y tengo fundamentos convincentes para creer eso”? Y aquí tendríamos que decir qué son fundamentos convincentes.¹⁷¹

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 *On Certainty* 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)

¹⁷⁰Cf. *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.»

¹⁷¹WITTGENSTEIN, *On Certainty*, §264–266: «I could imagine Moore being captured by a wild tribe, and their expressing the suspicion that he has come from somewhere between the earth and the moon. Moore tells them that he knows etc. but he can’t give them the grounds for his certainty, because they have fantastic ideas of human ability to fly and know nothing about physics. [...] But what does it say, beyond “I have never been to such and such a place, and have compelling grounds for believing that”? And here one would have to say what are compelling grounds.»

Acerca de todos estos escenarios Anscombe dice:

no deberíamos de considerar las esforzadas investigaciones de *On Certainty* 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'.¹⁷²

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 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 evidencias.¹⁷³ 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 heredado desde el cual distinguimos entre verdadero y falso». ¹⁷⁴ Este trasfondo está compuesto 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 especie de mitología. Y su función es así como las reglas de un juego; y el juego puede ser aprendido de un modo puramente práctico, sin necesidad de aprender ninguna regla explícita. Puede imaginarse que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como canales para aquellas otras proposiciones empíricas que no se han solidificado, sino que fluctúan; y que esta relación se altera con el tiempo, en el que las proposiciones fluctuantes quedan solidificadas, y las sólidas se tornan fluidas. La mitología puede cambiar de nuevo a un estado de fluctuación, el lecho del río de los pensamientos puede desplazarse. Pero distingo entre el agitación de las aguas cercanas al lecho del río y el desplazamiento del suelo mismo; aunque no hay una división nítida entre uno y otro. Pero si alguien dijera "Entonces la

¹⁷² ANSCOMBE, "The Question of Linguistic Idealism", 130: «we should not regard the struggling investigations of *On Certainty* 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'»

¹⁷³ 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*»

¹⁷⁴ WITTGENSTEIN, *On Certainty*, §94: «inherited background against which I distinguish between true and false»

lógica también es una ciencia empírica” estaría equivocado. Y sin embargo esto sí es cierto: la misma proposición puede ser tratada en una ocasión como algo que se evalúa por la experiencia, y en otra como una regla para evaluar. Y la orilla de ese río consiste en parte de roca dura, no sometida a la alteración o solo a un cambio imperceptible, y en parte de arena, que de un lado a otro es arrastrada por la corriente o que queda depositada.¹⁷⁵

A lo largo de *On Certainty*, 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 tenemos.»¹⁷⁶ 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 cuestiono».¹⁷⁷ 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 otro.¹⁷⁸ Wittgenstein describe esta situación como una

Donde dos principios realmente se encuentran y que no pueden ser reconciliados el uno con el otro, entonces cada persona declara a la otra ignorante y hereje. He dicho que en estos casos ‘combatiría’ con esa otra persona, —pero ¿acaso no le daría *razones*? Ciertamente; pero ¿cuán lejos llegaría con ellas? Al

¹⁷⁵ibíd., §95–99: «The propositions describing this world-picture might be part of a kind of mythology. And their role is like that of rules of a game; and the game can be learned purely practically, without learning any explicit rules. It might be imagined that some propositions, of the form of empirical propositions, were hardened and functioned as channels for such empirical propositions as were not hardened but fluid; and that this relation altered with time, in that fluid propositions hardened, and hard ones became fluid. The mythology may change back into a state of flux, the river-bed of thoughts may shift. But I distinguish between the movement of the waters on the river-bed and the shift of the bed itself; though there is not a sharp division of the one from the other. But if someone were to say “So logic too is an empirical science” he would be wrong. Yet this is right: the same proposition may get treated at one time as something to test by experience, at another as a rule of testing. And the bank of that river consists partly of hard rock, subject to no alteration or only to an imperceptible one, partly of sand, which now in one place now in another gets washed away, or deposited.»

¹⁷⁶ANScombe, “The Question of Linguistic Idealism”, 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.»

¹⁷⁷ibíd.: «There are assumptions, beliefs, that are the ‘immoveable 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»

¹⁷⁸Cf. 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?»

final de las razones está la *persuasión*. (Piensa en lo que ocurre cuando misioneros convierten nativos.)¹⁷⁹

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 real.¹⁸⁰ 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?»¹⁸¹ 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:

“Él me habló sobre esto hoy — no puedo estar equivocado al respecto.” — Pero ¿iqué si resulta que sí estoy equivocado!? — No deberíamos hacer una distinción entre los modos en los que algo ‘resulta ser equivocado’? — ¿Cómo *puede mostrarse* que mi afirmación fue equivocada? Aquí tenemos evidencia contra evidencia, y tiene que ser *decidido* cuál ha de ceder.¹⁸²

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?»¹⁸³ ¿Estas son las tres resoluciones posibles cuando dos principios irreconciliables se encuentran?

Wittgenstein continúa:

Ciertamente podríamos imaginar un caso —y sí existen casos así— donde tras el “despertar” ya no se vuelve a tener ninguna duda sobre lo que fue imaginación y lo que es realidad. Pero un caso como ese, o su posibilidad, no desacredita la proposición “no puedo estar equivocado”. Pues si no fuera así, ¿no quedaría de este modo desacreditada toda aseveración? No puedo estar equivocado, —pero algún día, correcta o incorrectamente, puedo llegar a pensar que he caído en la cuenta de que no fui competente al juzgar.¹⁸⁴

Podemos interpretar este pasaje desde la descripción antes vista de la imagen del mundo. El juego de lenguaje

¹⁷⁹WITTGENSTEIN, *On Certainty*, §611–612: «Where two principles really do meet which cannot be reconciled with one another, then each man declares the other a fool and a heretic. I said I would ‘combat’ the other man, —but wouldn’t I give him *reasons*? Certainly; but how far do they go? At the end of reasons comes *persuasion*. (Think what happens when missionaries convert natives.)»

¹⁸⁰Cf. ANSCOMBE, “The Question of Linguistic Idealism”, 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.»

¹⁸¹ibid.: «Is it futile to say here: But won’t the persuasion be right or wrong, an intellectual disaster or intellectual enlightenment?»

¹⁸²WITTGENSTEIN, *On Certainty*, §641: «“He told me about it today — I can’t be making a mistake about that.” — But what if it does turn out to be wrong?! — Mustn’t one make a distinction between the ways in which something ‘turns out wrong’? — How *can* it be *shewn* that my statement was wrong? Here evidence is facing evidence, and it must be *decided* which is to give way.»

¹⁸³ANSCOMBE, “The Question of Linguistic Idealism”: «And now isn’t it as if Wittgenstein were saying: there isn’t a right or wrong — but only the conflict, or persuasion, or decision?»

¹⁸⁴WITTGENSTEIN, *On Certainty*, §643–645: «Admittedly one can imagine a case —and cases do exist— where after the “awakening” one never has any more doubt which was imagination and which was reality. But such a case, or its possibility, doesn’t discredit the proposition “I can’t be wrong”. For otherwise, wouldn’t all assertion be discredited in this way? I can’t be making a mistake, —but some day, rightly or wrongly, I may think I realize that I was not competent to judge.»

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 juicio.¹⁸⁵ 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 distinción que Wittgenstein hace entre lo que es una equivocación y lo que puede ser otra cosa, tendríamos aquí una contradicción.¹⁸⁶ 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 equivocación,¹⁸⁷ 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 continuación¹⁸⁸

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: «Ciertamente, si esto ocurriera siempre o con frecuencia alteraría completamente el carácter del juego de lenguaje.»¹⁸⁹ 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

¹⁸⁵Cf. 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.»

¹⁸⁶Cf. ANSCOMBE, "The Question of Linguistic Idealism", 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'.»

¹⁸⁷Cf. 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*.»

¹⁸⁸Cf. *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»

¹⁸⁹WITTGENSTEIN, *On Certainty*, §646: «Admittedly, if that always or often happened it would completely alter the character of the language-game.»

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.¹⁹⁰

O como diría Wittgenstein: «Es siempre por gracia de la Naturaleza que conocemos alguna cosa. [...] Lo que en realidad quiero decir es que un juego de lenguaje solamente es posible si se confía en algo...».¹⁹¹

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 lenguaje.¹⁹²

Estas afirmaciones sirven para culminar la investigación y esta discusión 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 de 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 decir.»¹⁹³ En *On Certainty* hace referencia a distintas ideas y creencias religiosas, específicamente, por ejemplo:

Creo que todo ser humano tiene dos padres humanos; pero los católicos creen que Jesús solo tuvo una madre humana. [...] Los católicos creen también que en ciertas circunstancias un trozo de pan completamente cambia su naturaleza, y al mismo tiempo que toda evidencia demuestra lo contrario. Y así si Moore dijera "Yo conozco que eso es vino y no sangre", los católicos lo contradirían.¹⁹⁴

¹⁹⁰ ANSCOMBE, "The Question of Linguistic Idealism", 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.»

¹⁹¹ WITTGENSTEIN, *On Certainty*, §505; 509: «It is always by favour of Nature that one knows something. [...] I really want to say that a language-game is only possible if one trusts something...»

¹⁹² 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.»

¹⁹³ ANSCOMBE, "The Question of Linguistic Idealism", 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.»

¹⁹⁴ WITTGENSTEIN, *On Certainty*, §239: «I believe that every human being has two human parents; but Catholics believe that Jesus only had a human mother. [...] Catholics believe as well that in certain circumstances a wafer completely changes its nature, and at the same time that all evidence proves the contrary. And so if Moore said "I know that this is wine and not blood", Catholics would contradict him.»

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 el segundo intransitivo (*movet, non movetur*).¹⁹⁵

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.»¹⁹⁶

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 otra.¹⁹⁷

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 cual esto era imposible.»¹⁹⁸

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?»¹⁹⁹ 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 turno.²⁰⁰

¹⁹⁵ ANSCOMBE, “The Question of Linguistic Idealism”, 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*).»

¹⁹⁶ *ibid.*: «He wished to take the contradiction as seriously intended and at the same time to treat it with respect.»

¹⁹⁷ *ibid.*: «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.»

¹⁹⁸ *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.»

¹⁹⁹ *ibid.*, 122: «If so, then what will Wittgenstein say about ‘illogical’ thinking? As I would, that it isn’t thinking?»

²⁰⁰ *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

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).»²⁰¹

Elizabeth mantiene en sus distintos artículos esa distinción entre el sinsentido 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»,²⁰² 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.»²⁰³

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 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”.²⁰⁴

En su ensayo, Anscombe considera el papel que la ‘fe humana’ juega en nuestro conocimiento y «Este problema, acerca de qué es creer a *alguien*, que hacemos todo el tiempo, es obviamente uno que es interesante independientemente de las preguntas que tienen que ver con la fe divina».²⁰⁵

Anscombe comienza su análisis con una sugerencia algo extraña. Propone un escenario construido según un patrón argumento²⁰⁶ 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

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.»

²⁰¹ibid.: «Now this process Wittgenstein himself once described: “You can ward off *each* attack as it comes” (Personal Conversation).»

²⁰²ibid., 122–123: «religious mysteries are not a theory, the product of reasoning; their source is quite other»

²⁰³ibid., 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.»

²⁰⁴R. 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”»

²⁰⁵ANSCOMBE, *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»

²⁰⁶El 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.

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.”²⁰⁷

¿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 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».²⁰⁸ 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».²⁰⁹ La consecuencia es que se ha perdido cierta riqueza: «Esto es una gran lástima. Ha tenido un efecto desagradable

²⁰⁷ ANSCOMBE, “What Is It to Believe Someone?”, 1: «There were three men, *A*, *B* and *C*, talking in a certain village. *A* said “If that tree falls down, it’ll block the road for a long time.” “That’s not so if there’s a tree-clearing machine working”, said *B*. *C* remarked “There *will* be one, if the tree doesn’t fall down.” The famous sophist Euthydemus, a stranger in the place, was listening. He immediately said “I believe you all. So I infer that the tree will fall and the road will be blocked.”»

²⁰⁸ *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»

²⁰⁹ *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.»

en el pensamiento sobre la religión. La asombrosa idea de que existe tal cosa como *creer a Dios* se ha perdido de vista.»²¹⁰

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.²¹¹ 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.²¹² 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.²¹³

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».²¹⁴ 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 también²¹⁵

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

²¹⁰ibíd.: «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.»

²¹¹Cf. 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»

²¹²Cf. ANSCOMBE, “Hume and Julius Caesar”, 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.»

²¹³Cf. 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!»

²¹⁴Cf. ibíd.: «the mystery is how Hume could ever have entertained it»

²¹⁵ibíd.: «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»

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».²¹⁶ 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'».²¹⁷ 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 locura.²¹⁸ 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».²¹⁹ 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

²¹⁶ibíd., 4: «If you tell me 'Napoleon lost the battle of Waterloo' and I say 'I believe you' that is a joke»

²¹⁷ibíd.: «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'»

²¹⁸Cf. ibíd., 5: «insane is just what Euthydemus' remark is and sounds — it is not, for example, like the expression of a somewhat rash opinion, or of excessive credulity.»

²¹⁹ibíd.: «To believe N one must believe that N himself believes what he is saying»

alguien.²²⁰ 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.²²¹ 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 descrea al autor o al comunicador ostensible? Creer al autor, afirma Anscombe, conlleva un tipo de juicio y especulación que no son mediaciones ordinarias en el creer a alguien.²²² 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’».²²³ 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».²²⁴ ‘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*».²²⁵ Si digo que creo a un

²²⁰Cf. *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’)»

²²¹Cf. *ibíd.*, 5: «often all we have is the communication without the speaker»

²²²Cf. *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.»

²²³*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*.».

²²⁴ANSCOMBE, “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»

²²⁵*ibíd.*, 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*»

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 autoridad original.²²⁶ En esto el ejemplo del maestro como distinto del intérprete es ilustrativo. Un maestro puede conocer lo que enseña porque lo ha recibido de alguna tradición de información y al transmitir lo que enseña se le está creyendo a él.

Asoma aquí otro aspecto relacionado con esta presuposición. Al creer que una comunicación es de alguien se cree a una persona que puede tener distintos grados de autoridad sobre lo que dice. El maestro del que se ha hablado antes podría afirmar “Leonardo da Vinci dibujó diseños para una máquina voladora” y en esto no es para nada una autoridad original.²²⁷ 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 recibido²²⁸

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.»²²⁹

Hasta aquí se ha visto que el ‘creer a x que p’ implica otras creencias que son presuposiciones a la pre-

²²⁶Cf. *ibíd.*, 5: «To believe a person is not necessarily to treat him as an original authority»

²²⁷Cf. *ibíd.*, 6: «he may not be an original authority at all, as if he says that Leonardo made drawings for a flying machine. In this latter case he almost certainly knows it from having been told, *even* if he’s seen the drawings.»

²²⁸*ibíd.*, 5: «He is *an* original authority on what he himself has done and seen and heard: I say *an* original authority because I only mean that he does himself contribute something, e.g. is in some sort a witness, as opposed to one who only transmits information received. But his account of what he is a witness to is very often [...] heavily affected or rather all but completely formed by what information *he* had received.»

²²⁹*ibíd.*, 6: «if he is in the situation usual among us, he knows what an apple is — i.e. can recognise one. So though he was ‘taught the concept’ in learning to use language in everyday life, I do not count that as a case of reliance on information received.»

gunta sobre si se cree o se descrece a alguien y se ha descrito lo que tiene que ver con la creencia de que una comunicación viene de alguien. Anscombe examina otras presuposiciones más. También tiene que ser el caso que creamos que por la comunicación, la persona que habla quiere decir *esto*. En situaciones ordinarias no es difícil distinguir si alguien está diciendo o escribiendo algún lenguaje. Sin embargo, aún cuando el que habla use palabras que puedo 'hacer mías' y creer simplemente las palabras que dice, aquí queda espacio para decir que hay una creencia adicional de que se ha dicho 'tal cosa' en la comunicación. Elaboramos en aquello que hemos creído y usamos otras palabras distintas, nuestras creencias no están atadas a palabras específicas. También podríamos pensar que alguien diga que cree *esto* porque 'cree a *x*' y que se le cuestione su creencia preguntando "¿qué tomaste como *x* diciéndote eso?".²³⁰

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 particular.²³¹

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

²³⁰ 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?'"»

²³¹ *ibíd.*, 9: «Let us suppose that all the presuppositions are in. *A* is then in the situation —a very normal one— where the question arises of believing or doubting (suspending judgement in face of) *NN*. Unconfused by all the questions that arise because of the presuppositions, we can see that believing someone (in the particular case) is trusting him for the truth — in the particular case.»

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.

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.»²³² 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».»²³³ 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».²³⁴

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.»²³⁵ Aquí el autor afirma que

²³² CONESA, *Creer y Conocer*, 84

²³³ *ibid.*, 87–88

²³⁴ *ibid.*, 88

²³⁵ *ibid.*

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 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.»²³⁶ 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'. 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».²³⁷ 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.»²³⁸

El nexo entre la discusión tratada en los artículos *What is it to believe someone?* y *Faith* es ese dato:

²³⁶ 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.»

²³⁷ *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»

²³⁸ *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.»

‘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 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.

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’.²³⁹ 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 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 sigue.²⁴⁰

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 premisas.²⁴¹ ¿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*”.²⁴² 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

²³⁹Cf. 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.»

²⁴⁰ibíd., 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.»

²⁴¹Cf. 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.»

²⁴²Es pertinente recordar aquí que para Anscombe una inferencia válida como conclusión lógica tiene que ser juzgada dentro de la actividad humana: ANSCOMBE, “The Question of Linguistic Idealism”, 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.»

de 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 patrón,²⁴³ 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’.²⁴⁴ 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 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.

²⁴³Cf. 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.»

²⁴⁴Otro 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. *ibid.*, 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.»

Las creencias involucradas en las presuposiciones que Elizabeth analiza son principalmente tres: al decir que creemos a alguien tenemos como presupuesto 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 parte.²⁴⁵

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 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.»²⁴⁶ El objetivo de Anscombe es ofrecer

²⁴⁵Cf. 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.»

²⁴⁶ANSCOMBE, *An 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.»

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 queda 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 materia.²⁴⁷ En la segunda reflexión Elizabeth incluye en este debate a los sofistas y sus ideas sobre ‘pensar falsamente’.²⁴⁸

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?». ²⁴⁹ 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 falso.»²⁵⁰ 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.»²⁵¹ 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 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

²⁴⁷ Cf. G. E. M. ANSCOMBE, “Truth: Anselm and Wittgenstein”, en: *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; Exeter 2011), 73: «‘*p*’ and ‘ $\sim p$ ’ 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.»

²⁴⁸ “Truth, Sense and Assertion”, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015), 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.»

²⁴⁹ WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §4.062: «Can we not make ourselves understood by means of false propositions as hitherto with true ones, so long as we know that they are meant to be false?»

²⁵⁰ *ibid.*, §4.062: «No! For a proposition is true, if what we assert by means of it is the case; and if by “*p*” we mean $\sim p$, and what we mean is the case, then “*p*” in the new conception is true and not false.»

²⁵¹ 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.»

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*?²⁵²

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 es.²⁵³ El discípulo reacciona diciendo que ve cómo la verdad es esta rectitud y entonces lanza —en palabras de Anscombe— «una bomba de pregunta»²⁵⁴ 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».²⁵⁵ 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 debe.²⁵⁶ ¿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

²⁵²ibíd.: «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?»

²⁵³El fragmento del diálogo se desarrolla como sigue: S. ANSELMO, "De la Verdad", en: O. P. JULIÁN ALAMEDA (ed.), *Obras Completas de San Anselmo*, vol. 82.I, (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 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.»

²⁵⁴ANSCOMBE, "Truth: Anselm and Wittgenstein", 75: «a bomb of a question»

²⁵⁵ANSELMO, "De la Verdad", 494

²⁵⁶Cf. 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?'»

verdadera la proposición en virtud de ese hacer doblemente lo que debe, es decir, por su rectitud y verdad.²⁵⁷. 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 ser de las cosas a su conocida definición de la verdad como *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*²⁵⁸.

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?».²⁵⁹ 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».²⁶⁰ Anscombe propone entonces lo que considera «el último pedazo, la piedra angular del arco que representa las relaciones entre verdad, sentido y aserción»,²⁶¹ 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 nada.²⁶²

Según Anscombe una proposición verdadera refleja la existencia de lo que sí es, mientras que la situación analoga en la proposición falsa es que refleja la existencia de aquello que no es; ambos, la existencia reflejada y aquello que no es, son nada.²⁶³ 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 es.²⁶⁴ 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

²⁵⁷ Cf. ANSELMO, "De la Verdad", 497.

²⁵⁸ *Ibid.*, 522.

²⁵⁹ GEACH y GORMALLY, "Truth, Sense and Assertion", 271: «Is enuntiation the same as signification?»

²⁶⁰ *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.»

²⁶¹ *Ibid.*, 271: «the last bit, the keystone of the arch representing the relations of truth, sense and assertion»

²⁶² *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.»

²⁶³ *Ibid.*: «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.»

²⁶⁴ Cf. *ibid.*, 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.»

algo que no informa de nada.²⁶⁵ Una paradoja, por otra parte, no solo no informa o enuncia, sino que no dice o expresa nada.²⁶⁶

¿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 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 estado.»²⁶⁷ 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

²⁶⁵Cf. *ibid.*, 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.»

²⁶⁶Cf. *ibid.*: «A paradox, on the other hand, does not say *anything*.»

²⁶⁷“Belief and Thought”, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015), 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.»

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 inapropiada.²⁶⁸

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 aceptación.»²⁶⁹ 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 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.»²⁷⁰ 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 cosas.²⁷¹

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.

²⁶⁸ibíd., 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.»

²⁶⁹ibíd., 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»

²⁷⁰ibíd., 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.»

²⁷¹ibíd.: «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.»

c) '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 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? Anscombe plantea la cuestión como sigue:

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 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.²⁷²

Aquí con Anscombe podemos 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 responde 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

²⁷²ANScombe, "Hume on Causality: Introductory", 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.»

muchos otros datos correspondientes a la imagen general de la historia.²⁷³

Hay dos aspectos importantes en este ejemplo del dato histórico de Julio Cesar: 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 mutuamente.»²⁷⁴

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 testimonio.²⁷⁵

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 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

²⁷³“Grounds of Belief”, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015), 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.»

²⁷⁴ibíd.: «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.»

²⁷⁵ibíd., 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.»

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 indirecta.²⁷⁶

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.

3.2.2 ¿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 fuerza ninguna antecedente a las convenciones humanas”»²⁷⁷ y sobre esto añade: «Si esto parece ofensivo, es por no entenderlo bien. Dios mismo no puede hacer promesas al ser humano si no es en lenguaje humano.»²⁷⁸ En *Authority in Morals* destaca que hay verdades morales que conocemos solamente porque Dios lo ha revelado:

algunas creencias dogmáticas son reveladas y no podrían ser conocidas de otro modo [...] algunos datos, sobre lo que es de hecho, ayudan a determinar lo que es una verdad moral [...] algunas de esas verdades

²⁷⁶ibíd., 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 England 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 certainly correct belief in pursuit of a practice. But the connection with testimony is remote and indirect.»

²⁷⁷G. E. M. ANSCOMBE, “Rules, Rights and Promises”, en: G. E. M. ANSCOMBE (ed.), *Ethics, Religion and Politics*, vol. 3, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 97-103, 99: «“that promises have no *force* antecedent to human conventions”»

²⁷⁸ibíd.: «If this is found offensive, that will be by a misunderstanding. God himself can make no promises to man except in a human language.»

acerca de lo que es de hecho son reveladas; el pecado original, por ejemplo. Hay también reveladas algunas promesas sujetas a condiciones, que ignorarlas conlleva un desprecio a la bondad de Dios. Estas dos cosas nos conducen a inferir la idoneidad del ascetismo [...] dados los datos sobre el pecado original y la promesa de que es posible que una persona se una en sus sufrimientos a los de Cristo, la bondad de severas prácticas ascéticas [...] es obvia; no hay tal cosa como una revelación de que esto es bueno o malo, no por ninguna razón, no por algún dato, no por algún prospecto o expectativa, simplemente: esto es bueno hacerlo, esto hay que creerlo, y no podría haber sido conocido o inferido de otra cosa.²⁷⁹

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 de Dios. La fe, así definida, es un correlato de la revelación”». ²⁸⁰ 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.» ²⁸¹ 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,

²⁷⁹ G. E. M. ANSCOMBE, “Authority in Morals”, en: G. E. M. ANSCOMBE (ed.), *Ethics, Religion and Politics*, vol. 3, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 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.»

²⁸⁰ CONESA, *Creer y Conocer*, 185

²⁸¹ *ibid.*

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 pretenden 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.

a) “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 Testamento²⁸²

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 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

²⁸²RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, 28

miedo.» (Dt 18, 21–22) Desde esta enseñanza es que ella propone el argumento que hemos visto (§3.1.1, p. 67):

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

Elizabeth propone este 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 Revela-

ción. 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 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 absolutas. 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.

b) “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 (§1.4.2, p. 33), fue:

ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, excepto si el testimonio es de tal tipo, que su falsedad sea más milagrosa que el hecho que se esfuerza por establecer; e, incluso en este caso, hay una mutua destrucción de argumentos; y el superior sólo nos da certeza apropiada al grado de fuerza que permanece después de restar el inferior.

Para Anscombe este capítulo del *Enquiry* de Hume es ‘brillante propaganda’.²⁸³ En su análisis del argumento, ella repasa siete críticas que considera sólidas contra el razonamiento de Hume. De éstas vale la pena recoger aquí tres puntos. En primer lugar, Elizabeth destaca que:

El objetivo de Hume es conseguir (lo que de hecho ya se ha obtenido) que el carácter milagroso de un evento sería razón *suficiente* para rechazar el relato de que este ha ocurrido sin ningún tipo de investigación sobre alguna evidencia. Esta es una terminación extraña para un argumento que comienza con la tesis de que un hombre sabio adecúa su creencia a la evidencia.²⁸⁴

Hume se equivoca al describir el rol del testimonio en el conocimiento humano. ‘La razón’, dice, ‘por la que atribuímos algún credito a los testigos o historiadores, no se deriva de ninguna *conexión*, que podamos percibir *a priori*, entre testimonio y realidad, sino porque estamos acostumbrados a encontrar concordancia

²⁸³G. E. M. ANSCOMBE, “Hume on Miracles”, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008), 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.»

²⁸⁴*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.»

entre ellos. Pero cuando el hecho testificado es tal que raramente ha estado bajo nuestra observación, tenemos entonces un conflicto de dos experiencias opuestas.' 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.²⁸⁵

3.2.3 ¿Tiene carácter veritativo el lenguaje religioso?

a) «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.)».²⁸⁶ 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 respeto.²⁸⁷

²⁸⁵ibíd.: «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.»

²⁸⁶WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §6.421: «It is clear that ethics cannot be expressed. Ethics is transcendental. (Ethics and aesthetics are one.)»

²⁸⁷Cf. 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 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 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 inadmisble; 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 tampoco.²⁸⁸

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 porque entonces contradiría las premisas. Es decir, cuando la inferencia es solo un movimiento en los medios de la representación.»²⁸⁹ 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

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'.

²⁸⁸ ANSCOMBE, *An 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.»

²⁸⁹ WITTGENSTEIN, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, VII, 25: «A *logical* conclusion is being drawn, when no experience can contradict the conclusion without contradicting the premises. I.e., when the inference is only a movement within the means of representation.»

podría llamar también “filosofía” a lo que es posible antes de todos los nuevos descubrimientos e invenciones.»²⁹⁰ 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 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)].²⁹¹

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,

²⁹⁰ WITTGENSTEIN, *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.»

²⁹¹ MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, 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)].»

esta interpretación parece correcta. Según esto parece que cualquier creencia religiosa estaría justificada dentro de su contexto o dentro de 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 humanas».²⁹² 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.»²⁹³ 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'».²⁹⁴ Ahora bien, hemos visto que en el contexto filosófico Wittgenstein distingue entre una superstición y una equivocación y considera la 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 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 Africa 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

²⁹²G. 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; Exeter 2008), 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.»

²⁹³ibid.: «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.»

²⁹⁴ibid.: «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'»

en la etapa de la antigüedad hebrea o en la época cristiana, siempre ha dicho 'No' a este tipo de cosas.²⁹⁵

Para Ludwig era absurdo pedir a la ciencia que demostrara que las creencias mágicas son equivocaciones, puesto que «pensaba que era una necesidad entender la magia como una ciencia equivocada.»²⁹⁶ 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 predicciones.»²⁹⁷ 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, 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’.²⁹⁸

²⁹⁵ibíd., 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, has always said ‘No’ to such things.»

²⁹⁶ANScombe, “The Question of Linguistic Idealism”, 125: «he thought it stupid to take magic for mistaken science.»

²⁹⁷ibíd.: «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.»

²⁹⁸WITTGENSTEIN, *Culture and Value*, 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

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. Wittgenstein lo explica así:

Si el creyente en Dios mira a su alrededor y pregunta “¿De dónde proviene todo esto que veo?” “¿De dónde ha surgido todo esto?”, lo que está anhelando no es una explicación (causal); y el punto de su pregunta es que ella misma es la expresión de su anhelo. Lo que está expresando, entonces, es una actitud hacia toda explicación. — Pero, ¿cómo se manifiesta esto en su vida?

Lo hace en la actitud de tomar cierto asunto seriamente, pero entonces, en cierto punto no tomándolo seriamente después de todo, y declarando que algo distinto merece todavía más seriedad. Por ejemplo alguien puede decir que es un asunto muy grave que tal o cual persona ha muerto antes de poder completar cierta obra; considerado según otro sentido eso no es lo que importa. En este punto usamos las palabras “en un sentido más profundo”.

Lo que quiero decir realmente es que aquí también lo importante no son las *palabras* que usamos o lo que estamos pensando mientras las decimos, sino más bien la diferencia que hacen en distintos puntos de nuestra vida. ¿Cómo conozco que dos personas distintas quieren decir lo mismo cuando cada una dice que cree en Dios? Y exactamente lo mismo ocurre con la Trinidad. Una teología que insiste en palabras y frases *específicas* y prohíbe otras no logra aclarar nada. (Karl Barth)

Gesticula con palabras, podría decirse, porque quiere decir algo y no sabe cómo expresarlo. La *práctica* es la que da a las palabras su sentido.²⁹⁹

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 que la ‘fe’ misma consiste en esa actitud que se

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’.»

²⁹⁹ibid., 96–97: «If the believer in God looks around and asks “Where does everything I see come from?” “Where does all that come from?”, what he hankers after is not a (causal) explanation; and the point of his question is that it is the expression of this hankering. He is expressing, then, a stance towards all explanations. — But how is this manifested in his life? It is the attitude of taking a certain matter seriously, but then at a certain point not taking it seriously after all, & declaring that something else is still more serious. Someone may for instance say that it is a very grave matter that such & such a person has died before he could complete a certain piece of work; & in another sense that is not what matters. At this point one uses the words “in a deeper sense”. Really what I should like to say is that here too what is important is not the *words* you use or what you think while saying them, so much as the difference that they make at different points in your life. How do I know that two people mean the same thing when each says he believes in God? And just the same thing goes for the Trinity. Theology that insists *certain* words & phrases & prohibits others makes nothing clearer. (Karl Barth) It gesticulates with words, as it were, because it wants to say something & does not know how to express it. *Practice* gives the words their sense.»

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?’³⁰⁰

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.»;³⁰¹ Anscombe propone llanamente interpretar la fe como saber por testimonio,³⁰² 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’».³⁰³ Para Teichmann

³⁰⁰ 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’?

³⁰¹ 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.»

³⁰² Cf. CONESA, *Creer y Conocer*, 87–88

³⁰³ 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

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 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’».³⁰⁴ 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 decir.³⁰⁵

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.»³⁰⁶ 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.

prejudice’»

³⁰⁴ibíd.: «Anscombe would certainly admit that ‘can be grasped in thought’ is incompatible with ‘can only be presented in a sentence with a contradictory sense’»

³⁰⁵ibíd.: «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 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.»

³⁰⁶ibíd., 213: «we might be able to grasp a thought which we cannot clear up — cannot, because of our human finitude.»

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?»³⁰⁷

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.»³⁰⁸ Con esto se refiere a la reflexión hecha en *On Transubstantiation* 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 sinsentido.³⁰⁹

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*'.³¹⁰

Con esta consideración aparece la segunda cuestión problemática que Teichmann identifica en relación con la no-

³⁰⁷ibíd.: «How then are we to know when to 'take no notice', and when to take seriously?»

³⁰⁸ibíd.: «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.»

³⁰⁹Cf. 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.»

³¹⁰ibíd., 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*'.»

ción 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 aprender.³¹¹

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 absurdas y este presupuesto esta justificado por los fundamentos del creer religioso que provee el sistema de conocimiento dentro del que se nos enseñan estas creencias.

Si volvemos a la escena que describe Elizabeth del padre invitando al hijo a adorar en la consagración podemos entender cómo actúa como testigo y como maestro. El verbo adorar, como explica Anscombe, es un ‘verbo intencional’,³¹² 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.

creencia es en ocasiones la verdad

y así como decía respecto de creer a Dios, aquí adorar a Dios quiere ser adorar al uno y único Dios verdadero.

³¹¹ *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.»

³¹² ANSCOMBE, “The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature”, 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.»

para uno que cree a Jesús 'Traditional knowledge'

The work of determining England and fixing the meaning of the name

En Hume y Julius Caesar En Grounds of belief distingue de tradición y testimonio <- lo de que es intro en una práctica es la conexión con el siguiente apartado.

el verbo adorar es intencional

adorar a Dios en la eucaristía es un tipo de creer a Dios que

es creer a Dios que promete y esto lo hace con lenguaje humano

de modo complementario hay que ver lo similar a aprender moral. grounds of belief habla de introducirse en una práctica Anscombe ha desmitificado estas cosas relacionando la necesidad aristotélica con la necesidad lógica

Verdad es uno de los nombres de Dios, la proposición verdadera hace lo que debe

La idea de creer a Dios nos rescata de mucha ambigüedad. verdad es uno de los nombres de Dios, para ella es un trascendental. Dios promete en lenguaje humano, se involucra en la actividad humana del lenguaje. Aquí es importante su comprensión de la fe como creer a alguien que se comunica, o entender alguna experiencia como palabra de Dios.

b) «Poned en práctica la palabra y no os contentéis con oírla...»

4 CONCLUSIÓN GENERAL

BIBLIOGRAFÍA

G. E. M. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, (1971).

From Parmenides to Wittgenstein, vol. 1, The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981).

G. E. M. ANSCOMBE, "Hume and Julius Caesar", en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981).

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

—— "The Question of Linguistic Idealism", en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981).

—— "The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature", en: *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, vol. 2, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 3-20.

—— "Authority in Morals", en: G. E. M. ANSCOMBE (ed.), *Ethics, Religion and Politics*, vol. 3, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 43-50.

—— (ed.), *Ethics, Religion and Politics*, vol. 3, The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981).

—— "Faith", en: G. E. M. ANSCOMBE (ed.), *Ethics, Religion and Politics*, vol. 3, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 113-120.

—— "Modern Moral Philosophy", en: G. E. M. ANSCOMBE (ed.), *Ethics, Religion and Politics*, vol. 3, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 26-42.

—— "On Transubstantiation", en: G. E. M. ANSCOMBE (ed.), *Ethics, Religion and Politics*, vol. 3, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 107-112.

—— "Rules, Rights and Promises", en: G. E. M. ANSCOMBE (ed.), *Ethics, Religion and Politics*, vol. 3, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 97-103.

—— (eds.), *Faith in a Hard Ground*, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008).

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

—— "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; Exeter 2008).

—— "Prophecy and Miracles", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008).

- “What Is It to Believe Someone?”, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008).
- From Plato to Wittgenstein*, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; Exeter 2011).
- G. E. M. ANSCOMBE, “Hume on Causality: Introductory”, en: *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; Exeter 2011).
- “Truth: Anselm and Wittgenstein”, en: *From Plato to Wittgenstein*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; Exeter 2011).
- “Wittgenstein’s ‘two cuts’ in the history of philosophy”, en: *From Plato to Wittgenstein*, (2011).
- S. ANSELMO, “De la Verdad”, en: O. P. JULIÁN ALAMEDA (ed.), *Obras Completas de San Anselmo*, vol. 82.I, (BAC; Madrid 1952), 487-535.
- G. P. BAKER y P. M. S. HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Part II: Exegesis §§1–184*, vol. 1.2, An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations: ²2009).
- *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. Essays and Exegesis §§185–242*, vol. 2, An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations: ²2014).
- BENEDICTO XVI, *Angelus*, 27 de ene. de 2008, URL: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/angelus/2008/documents/hf_ben-xvi_ang_20080127.html (visitado 19-03-2019).
- C. COADY, *Testimony. A Philosophical Study*, (New York 1992).
- F. CONESA, *Creer y Conocer. El Valor Cognoscitivo de la Fe en la Filosofía Analítica*, (Navarra 1994).
- C. DIAMOND, “Criss-cross Philosophy”, en: *Wittgenstein at Work: Method in the Philosophical Investigations*, (New York 2004), 201-220.
- 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.
- FRANCISCO, *Angelus*, 26 de ene. de 2014, URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2014/documents/papa-francesco_angelus_20140126.html (visitado 19-03-2019).
- «From Our Notebook», en: *Tablet* 225.6858 (nov. de 1971).
- “Belief and Thought”, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015).
- “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.

- “Truth, Sense and Assertion”, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; 2015).
- P. M. S. HACKER, *Wittgenstein: Mind and Will. Exegesis §§428–693*, vol. 4.2, *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations; 2000).
- D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding. A Philosophical Study*, E. STEINBERG (ed.), (Indianapolis²1993).
- *A Treatise of Human Nature*, M. J. NORTON y D. F. NORTON (eds.), (Oxford 2000).
- «Sobre la transubstanciación», en: *La Filosofía Analítica y la Espiritualidad del Hombre*, J. M. TORRALBA y J. NUBIOLA (eds.), (S.A., Pamplona 2005), 85-94.
- F. KERR, *Theology after Wittgenstein*, (London²1997).
- J. C. KLAGGE y A. NORDMAN, (eds.), *Ludwig Wittgenstein. Public and Private Occasions*, (Maryland 2003).
- J. LACKEY y E. SOSA, (eds.), *The Epistemology of Testimony*, (New York 2006).
- Las Variedades de la Experiencia Religiosa. Estudio de la Naturaleza Humana*, trad. por J. F. YVARS, (Barcelona¹2002).
- R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, (Salamanca¹⁰1999).
- R. LATOURELLE, “Évangélisation et témoignage”, en: M. DHAVAMONY S.J. (ed.), *Evangelisation*, vol. 9, (Documenta Missionaria; Roma 1975), 77-110.
- “Testimonio”, en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA y S. P. I. NINOT (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, 2, (²2000), 1523-1542.
- G. E. LESSING, “Sobre la Demostración en Espíritu y Fuerza”, en: trad. por A. A. RODRIGO, *Escritos Filosóficos y Teológicos*, (Madrid 1982), 480-487.
- R. MASSON, «Rationality and Religious Belief. Edited by C. F. Delaney. Notre Dame», en: *Horizons* 8.2 (1981), 440-441.
- R. MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, (1991).
- P. K. MOSER, (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, (New York 2002).
- PARMENIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, A. B. PAJARES y J. P. de TUDELA Y VELASCO (eds.), (Madrid 2007).
- S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental. Dar Razón de la Esperanza*, (Salamanca⁷2009).
- J. M. PRADES, *Dar Testimonio. La Presencia de los Cristianos en la Sociedad Plural*, (Madrid 2015).
- P. D. PRIETO, *La Analogía Teológica. Su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*, (Madrid 2009).
- J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, trad. por C. B. ÁLVAREZ, .1, (Colombia¹2005).
- *Teoría de los Principios Teológicos. Materiales para una teología fundamental*, trad. por M. VILLANUEVA, (Barcelona¹2005).
- J. TEICHMAN, “Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001”, en: F. M. L. THOMPSON (ed.), *Biographical Memoirs of Fellows I*, vol. 115, (Proceedings of the British Academy; 2002).
- R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (2008).

- J. M. TORRALBA, *Acción Intencional y Razonamiento Práctico Según G.E.M. Anscombe*, vol. 189, Colección Filosófica, (Colección Filosófica; 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, (²2000), 764-775.
- L. WITTGENSTEIN, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, (1956).
- *On Certainty*, G. E. M. ANSCOMBE y G. H. von WRIGHT (eds.), (New York ¹1972).
- *Culture and Value*, G. H. von WRIGHT – H. NYMAN y A. PICHLER (eds.), (²Rev. 1998).
- *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Mineola, New York 1999).
- *The Big Typescript: TS 213*, C. G. LUCKHARDT y M. A. E. AUE (eds.), (Oxford 2005).
- *Philosophical Investigations*, (Chichester ⁴2009).