

## ÍNDICE GENERAL

---

<b>3. La Concepción de G. E. M. Anscombe sobre el Testimonio</b>	<b>2</b>
3.1. Análisis Diacrónico . . . . .	2
3.1.1. Prophecy and Miracles . . . . .	2
3.1.2. Parmenides, Mystery and Contradiction . . . . .	19
3.1.3. Hume and Julius Caesar . . . . .	26
3.1.4. Que se puede entender de la fe sin tenerla . . . . .	40
3.1.5. Descripción de 'Fe' . . . . .	41
3.1.6. ¿Qué es creer a alguien? . . . . .	43

#### 3.1 Análisis Diacrónico

##### 3.1.1 Prophecy and Miracles

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.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

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:

---

<sup>1</sup> Cf. 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 Immortality of the soul', and 'On being in good faith', Nos. 3, 9 and 12) were all given in the late 1950s and early 1960s to the Philosophical Enquiry Group which met each year between 1954 and 1974 at the Dominican Conference Centre at Spode House in Staffordshire. [...] Among the first invitees were Elizabeth Anscombe and Peter Geach [...] The meetings focused on philosophical issues related to Christian belief and practice.

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

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*].<sup>3</sup>

## 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

<sup>3</sup>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, (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, 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*].

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.<sup>4</sup>

Tras esta introducción, Anscombe comienza su análisis desenmarañando algunos puntos de los argumentos del ensayo de Lessing. En una de sus premisas 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 plantea el reto: «¿Quién, en consecuencia de esta creencia, estaría dispuesto a abjurar permanentemente de todo

---

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

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.<sup>5</sup>

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 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 his-

---

<sup>5</sup>Cf. G. E. LESSING, "Sobre la Demostración en Espíritu y Fuerza", en: trad. por A. A. RODRIGO, *Escritos Filosóficos y Teológicos*, (Madrid 1982), 480-487, 448

tóricas 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*?<sup>6</sup>

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

---

<sup>6</sup>ibíd., 449

la que ofrece enseñanzas claras y útiles, sin embargo ha quedado mezclada en su transmisión con lo confuso y oscuro de 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 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, para Anscombe, la afirmación de *Dei Filius* es de extraordinario interés 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 tales 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 que 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!<sup>7</sup>

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.<sup>8</sup>

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 probabi-

---

<sup>7</sup>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!'

<sup>8</sup>Cf. *ibid.*, 37: it is not reasonable to ask an indifferent historian to solve this problem, of how such records came to be written; he can reasonably just leave it unsolved.

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

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».<sup>11</sup> 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 cer-

---

<sup>9</sup>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.

<sup>10</sup>ibíd., 27: I object to his lumping together everything historical as of inferior certainty to my own experience

<sup>11</sup>ibíd.: whereas things making it remotely probable that there was no Alexander are inconceivable

teza; y lo que yo juzgo desde la experiencia puede, en parte, ser con mayor facilidad incorrecto.<sup>12</sup>

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

---

<sup>12</sup>ibíd.: there could be no reason to think one knew what any historical evidence suggested at all, if a great range of things in history were not quite solid. Experience, unless it is made right by definition, is not more but less certain; and what I judge from experience may, some of it, more easily be wrong.

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.<sup>13</sup>

Anscombe piensa que Lessing no está consciente de la existencia de esta clase de aserciones.

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?<sup>14</sup>

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

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

---

<sup>13</sup>ibíd., 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.

<sup>14</sup>ibíd., 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?

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<sup>15</sup>

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».<sup>16</sup> 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.»<sup>17</sup>

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:

---

<sup>15</sup>ibíd., 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

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

<sup>17</sup>ibíd.: 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

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.<sup>18</sup>

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».<sup>19</sup> 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 *teológico*».<sup>20</sup>

Las conclusiones a las que Anscombe llega después de su análisis

---

<sup>18</sup>ibíd., 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

<sup>19</sup>ibíd., 32: a prophecy fulfilled, or a miracle done, is supposed to *attest* something

<sup>20</sup>ibíd., 34: we do not allow this to be prophecy, where ‘prophecy’ has a *theological* meaning

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.»<sup>21</sup> 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;

---

<sup>21</sup> *ibíd.*, 35: Only if a man is impressed by the Old Testament, to the extent of being inclined to take it as his teacher, has the argument from prophecies and miracles any serious weight.

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.<sup>22</sup>

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 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.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup>ibíd., 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.

<sup>23</sup>ibíd.: 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



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 que 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.<sup>24</sup>

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?».<sup>25</sup> Si se tiene

---

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.

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

<sup>25</sup>ibíd.: if [what] constitutes divine attestation is only learned by faith, what becomes of the 'solid external arguments' of the Vatican decree?

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.<sup>26</sup>

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, sin embargo, no ofrece una razón positiva para creer. Esta razón positiva, según alude Elizabeth, se encuentra en la consonancia 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.»<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup>ibíd.: 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.

<sup>27</sup>ibíd., 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.

### 3.1.2 Parmenides, Mystery and Contradiction

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 presente 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 cuestión<sup>28</sup> 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. Anscombe 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:

---

<sup>28</sup>Cf. R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (2008), 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.

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.<sup>29</sup>

Los razonamientos Parmenidianos ofrecen muchas oportunidades de reflexión a Elizabeth. Recoge entre ellos una argumentación sobre lo que puede existir y lo que puede ser pensado que le servirá como el foco de su análisis:

El argumento de Parmenides 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 pensado<sup>30</sup>

En otro lugar Anscombe plantea el mismo argumento de esta otra manera:

Lo que puede ser pensado puede ser,

Lo que es nada no puede ser,

---

<sup>29</sup> *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), 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*.

<sup>30</sup> G. 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 ἐστίν τε καὶ εἶναι. (III); Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἓὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μὴδὲν δ’ οὐκ ἐστίν (VI); [...] οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. (VIII)

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

Por tanto lo que sea que pueda ser pensado es de hecho.<sup>31</sup>

Una lectura poco atenta 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.<sup>32</sup>

Sin embargo, Parmenides no argumentó así.<sup>33</sup> 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»<sup>34</sup>. 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.»<sup>35</sup> 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.»<sup>36</sup>

Esta segunda premisa todavía ofrece más vía de reflexión. La modalidad según la cual sea interpretada le otorga distintas acepciones. Entendida *in sensu composito*, es decir, como una proposición general, la verdad de la premisa «Lo que no es no puede ser» puede ser entendida como la imposibi-

---

<sup>31</sup> ANSCOMBE, *From Parmenides to Wittgenstein*, 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.

<sup>32</sup> *ibid.*: Only what can be thought can be, What is not cannot be thought, Therefore what is not cannot be.

<sup>33</sup> Cf. ANSCOMBE, "Parmenides, Mystery and Contradiction", 6: [...] one might, if reading inattentively, think that Parmenides did argue like that.

<sup>34</sup> Cf. ANSCOMBE, *From Parmenides to Wittgenstein*, vii: these arguments [...] use as a premise: What is not is nothing

<sup>35</sup> *ibid.*: [doesn't] derive the nothingness of what-is-not from its unthinkability, but rather unthinkability from its nothingness or from its impossibility.

<sup>36</sup> *ibid.*, viii: If I am right, the ancients never argued from constraints on what could be a thought to restrictions on what could be, but only the other way around.

lidad de la afirmación «Lo que no es, es».<sup>37</sup> 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».<sup>38</sup>

Ahora bien, 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*, digase 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.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Cf. *ibíd.*, vii: [...] the impossibility of the proposition “What is not is” —i.e. the truth of “What is not cannot be”, taken in *sensu composito*

<sup>38</sup> ANSCOMBE, “Parmenides, Mystery and Contradiction”, 3: Concerning that which is not, it holds that *that* cannot be

<sup>39</sup> ANSCOMBE, *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

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»<sup>40</sup> la cual también es increíble.

En el análisis de esta premisa Anscombe hace una distinción que caracteriza su punto de vista sobre lo concebible y lo existente. Destaca que Parmenides actúa en su argumentación bajo «[...] el presupuesto de que un término significativo es un nombre de un objeto que queda expresado o caracterizado por el término.»<sup>41</sup> Para él “ser” es el término que expresa el ser, sin embargo, otros términos que no son nombres de nada son también nombres del ser, «anscombe1981parmenides»<sup>42</sup>: What they express is what is true of being, so they characterize it as well as naming it]Lo que expresan es lo que es verdadero del ser, así que lo caracterizan además de denominarlo.

Si combinamos esto con su idea de que ser es un objeto entonces obtenemos sus resultados más alocados

“Being” puede ser un nombre abstracto, equivalente al infinitivo “to be”, pero Parmenides no trata to be como un objeto, sino being, something being or some being thing.

Es difícil usar el participio en inglés en el modo requerido, y podemos acercarnos al sentido diciendo “what is”

---

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.

<sup>40</sup> ANSCOMBE, “Parmenides, Mystery and Contradiction”, 3: Concerning that which is not, it holds that *that* cannot be thought.

<sup>41</sup> ANSCOMBE, *From Parmenides to Wittgenstein*, x: [...] the assumption that a significant term is a name of an object which is either expressed or characterized by the term.

<sup>42</sup>[x

Una dificultad similar se encuentra en su descripción de las dos rutas del pensamiento es, y no puede ser no es y necesariamente no puede ser

These are the only ways of enquiry for thought: one 'is and cannot not be'... the other 'is not, and needs must not be'

στιν τε καὶ ὅκ στι μὴ εἶναι,

ὅκ στιν τε καὶ ὅχρεών στι μὴ εἶναι,

lo notable de esto es la combinación de “es” con “no puede no ser” y “no es” con “no puede ser”

Esto necesita argumento: hemos visto cuál es: lo que no es es nada, y no es posible para lo que es nada que sea y por tanto, ambos lo que sea que puede ser tiene que ser, y lo que pueda ser pensado tiene que ser; puesto que es lo mismo que lo que puede ser

the proposition shows how things are if it is true, and says that is how they are (whether it is asserted or not)

w has language pinned to reality

Parmenides opera bajo el presupuesto de que ..

Detrás de este análisis está la distinción hecha por Anscombe entre lo mencionado como existente y lo sostenido en la proposición. (puede predicarse en una proposición algo que no es posible o contradictorio sin afirmar lo contradictorio en la existencia)

sentido y objeto. El sentido de la afirmación es su uso

no pretendimos mencionar nada cuando dijimos “Con respecto a lo que no es”

de la segunda premisa como no creíble está el juicio de Anscombe



de que Parmenides tiene en su argumentación «[...] la suposición de que un término significativo es un nombre de un objeto que queda expresado o caracterizado por el término.»<sup>43</sup>

For Parmenides, as for Plato, "being" is the only term that expresses being, but for Parmenides such other terms as are not names of nothing are other names of being.

What they express is what is true of being, so they characterize it as well as naming it.

consiste en que emplear un predicado autocontradictorio en una oración no implica que estamos comprometidos con la autocontradicción en la existencia. No es cierto que cuando usamos cuantificadores para unir variables de propiedades con variables de objetos estamos mencionando propiedades u objetos.

Cristo se llamó a sí mismo alimento de esta vida. Este es el alimento de la vida divina que ha sido prometido y ha comenzado en nosotros: el viático de nuestra perpetua salida de Egipto que es la esclavitud del pecado; la ofrenda sacrificial por la cual hemos sido reconciliados; el signo de nuestra unidad de unos con otros en Él. Este es el misterio de fe el cual es el mismo para el simple y para el docto. Pues ambos creen lo mismo, y lo que es entendido por el simple no es mejor comprendido por el docto: su servicio consiste en quitar de en medio la basura que la razón humana arroja con tanta frecuencia en el camino para crear obstáculos.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> ANSCOMBE, *From Parmenides to Wittgenstein*, x: [...] the assumption that a significant term is a name of an object which is either expressed or characterized by the term.

<sup>44</sup> G. E. M. ANSCOMBE, "On Transubstantiation", en: G. E. M. ANSCOMBE (ed.), *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 3, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 107-112, 112 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

### 3.1.3 Hume and Julius Caesar

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 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. teichmann 177

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.

Un autor que suele tener este efecto en ella es Hume. 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 sofísticos. Sin embargo me veo forzada, no a retractarme, sino a añadir a este juicio por la peculiaridad del filosofar de

---

sacrificial offering by which we were reconciled; the sign of our unity with one another in him. 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.

Hume: a saber, que aunque llega a sus conclusiones —con las que está enamorado— por métodos sofísticos, 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.<sup>45</sup>

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 de 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.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> **anscombe1981mmph**: 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 sophistical. 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 sophistical 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.

<sup>46</sup> **anscombe1981hjc** When we infer effects from causes, we must establish the existence of

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.<sup>47</sup> 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.»<sup>48</sup>

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

Para ilustrar este paso, Hume hace una invitación interesante: «elegir cualquier punto en la historia, y considerar por qué razón lo creemos o recha-

---

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)

<sup>47</sup> Cf. *Treatise* Sección II Parte III: '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.

<sup>48</sup> **anscombe1981hjc**: 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.

zamos.»<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup>

Anscombe comienza por reaccionar afirmando: «Esto no es inferir efec-

---

<sup>49</sup>**humetreatise:** chuse any point of history, and consider for what reason we either believe or reject it.

<sup>50</sup>**humetratise:** 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.

tos partiendo de sus causas, sino más bien causas desde los efectos.»<sup>51</sup> 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»<sup>52</sup> viene a significar, según la interpretación de Anscombe, que «la justificación de los fundamentos de nuestras inferencias no pueden continuar al infinito».<sup>53</sup> 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:

---

<sup>51</sup> **anscombe1981hjc**: This is not to infer effects from causes, but rather causes from effects.

<sup>52</sup> 'Tis impossible for us to carry on our inference in infinitum

<sup>53</sup> the justification of the grounds of our inferences cannot go on in infinitum

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 Cesar 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.<sup>54</sup>

Desde este análisis, Anscombe resume lo argumentado por Hume en cuatro partes:

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, or 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 ca-

---

<sup>54</sup>hume in causality: 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.

dena de relato.<sup>55</sup>

Sin embargo, Anscombe considera que esta no es la manera adecuada de establecer esta relación. Mas bien:

*Si los relatos escritos que vemos ahora son fundamento para nuestro creer, estos son primero y ante todo fundamento para la creencia en el asesinato de Cesar, creencia en que el asesinato es un pedazo sólido de historia. Entonces nuestra creencia en ese evento original es fundamento para el creer en mucha de la transmisión intermedia.*<sup>56</sup>

¿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 esta 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.

---

<sup>55</sup>humeandjulius 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

<sup>56</sup>hjc 88: *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.*



Elizabeth entonces concluye que:

La creencia en los registros de la historia consiste en general 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.<sup>57</sup>

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.»<sup>58</sup>

El argumento de Hume, entonces, se compone de dos partes. En primer lugar, una cadena de inferencia en la cual  $p$  causa  $q$ , etc....<sup>en</sup> la que  $p$  da una causa creída (no percibida) y  $q$  un efecto inferido, no puede continuar para siempre, sino que tiene que terminar en

Determina que estas inferencias no pueden continuar infinitamente. Si se tratara de mera relación especulativa de conceptos no representaría dificultad, pero se trata de creer, y la cadena no podría ofrecer una creencia si no tiene término.

Ahora realmente no hay dificultad en ir infinitamente, o en cualquier

---

<sup>57</sup>hjc 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.

<sup>58</sup>causality in hume 2855: 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.

caso decir 'así sucesivamente infinitamente', si el 'inferir' es simplemente derivar la idea del efecto partiendo de su causa. Pero el inferir es más que eso —es creer. Es en conexión con esto que Hume dice 'esta cadena no puede seguir para siempre'<sup>59</sup>

First, a chain 'Since p, q, etc' in which p gives a believed-in (not perceived) cause and q an inferred effect, cannot go on for ever but must terminate in a proposition that is believed without inferring any consequences from it; and from this proposition we then work back in reverse order to p.

This is a particular form of a familiar argument that not everything can be argued from something else, that is: that it cannot be the case that everything is argued from something else. I believe p because I believe q because I believe r because I believe s —this cannot go on for ever; it must end in something which I believe, not because I believe something else. This argument appears to be correct.

Hume's second point is that not merely must the chain that he is concerned with come to an end somewhere, but its terminus must be of a different kind from the other members. ... without the authority either of the memory or the senses our whole reasonings would be chimerical and without foundation. Every link of the chain would in that case hang upon another; but there would not be anything fixed to one end of it, capable of sustaining the whole; and consequently there would be no belief or evidence.[27]

The second part of his argument, which says that the terminus must be of a different character from the links of the chain, is more doubtful than the first part which only says there must be a terminus. Hume does not think that I

---

<sup>59</sup> **anscombe2011hoc**: Now there really is no difficulty about going on ad infinitum, or at any rate about saying 'and so on ad infinitum', if the 'inferring' is simply deriving the idea of the effect from that of the cause. But the inferring is more than that —it is believing. It is in connection with this that Hume is saying 'this chain can't go on for ever'.

have to have a present perception (of memory or sense) in connection with my belief that Caesar was killed in the Senate House: we can 'reason upon our past conclusions and principles, without having recourse to those impressions from which they first arose.' The convictions, however, must have been produced by impressions, and 'all reasonings concerning causes and effects are originally deriv'd from some impression'.

Para discutir esta cuestión Anscombe recurre a las reflexiones de Wittgenstein en *On Certainty*. La motivación para estos escritos de Wittgenstein son las propuestas de Moore en *Proof of the External World* y *Defence of Common Sense*. En estas obras 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.<sup>60</sup>

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.

---

<sup>60</sup>Cf. preface *On certainty*

[...] 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.<sup>61</sup>

Anscombe aplica las lecciones de *On Certainty* al conocimiento histórico en la línea propuesta por Hume: “elegir cualquier punto en la historia, y considerar por qué razón lo creemos o rechazamos”. Elegir o rechazar una creencia como la propuesta implica la identificación de una justificación suficiente, y aquí esta búsqueda está regida por reglas comparables al correcto uso de las palabras. Los dos puntos principales destacados por Anscombe serán:

La opinión filosófica de Hume era que estos fundamentos-sin-fundamento definitivos eran impresiones de los sentidos. Pero yo digo que son ese tipo de creencias de las cuales uno dice ‘¡Todo el mundo sabe eso!’ o ‘¡Todo el que sabe algo de ese tema, sabe eso!’.<sup>62</sup>

Junto a esto, es también parte de su argumento:

la declaración de que puede ser concebido que aparezca evidencia

---

<sup>61</sup> teichmann 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. ‘I am sure’, ‘I cannot doubt’ are related to ‘It must be’, which expression can be prefixed to any statement of conceptual truth. 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. –This is just how we go on’ looks to be the final answer to a series of –Why?’ questions; and a language–game or practice can appear to be sealed off from external assessment. An appeal to the objective measure of Reality is empty in this context; we can of course –cite reality’ when giving reasons in justification of a belief or practice, but that our reasons count as good reasons is determined by norms or rules of reasoning whose status as rules depends on the existence of a surrounding language–game.

<sup>62</sup> grounds of belief 183: Hume’s philosophical opinion was that these ultimate groundless grounds were sense impressions. But I say that they are such beliefs as those of which one will say ‘Everyone knows that!’ or ‘Everyone who knows anything on such matters at all, knows that!’

que mostrara que nunca ha habido una persona como Julio César no es suficiente hasta que se den detalles acerca del tipo de evidencia que ésta pudiera ser. Si intentamos hacer esto, sin embargo, lo más probable es que fracasemos.<sup>63</sup>

Para entender su primera propuesta será útil recurrir a su explicación de este punto como está planteado en *On Certainty*:

Encontrar fundamentos, examinar, probar, razonar, confirmar, verificar son todos procesos que corresponden, diríamos, dentro de una u otra práctica lingüística viva de las que tenemos. Hay supuestos, creencias, que son 'fundamentos inmovibles' de estos modos de proceder. Con esto, Wittgenstein se refiere solamente a que son un fundamento que no es modificado por esos procesos.<sup>64</sup>

En estos procesos o actividades hay proposiciones que sirven como bisagras, donde se apoya el movimiento del discurrir. Como tal, son creencias que si se ponen en duda impiden el progreso del razonamiento. Estas creencias son esas que forman parte del conocimiento común. En ese sentido, afirmar «aquí está mi mano» no es sostener algo sobre el estado de las cosas en el mundo, sino establecer unas reglas para la discusión. Por otra parte, poner en duda que tengo mi mano aquí delante supondría tratar con escepticismo un conocimiento común de tal manera que se podría decir «si esto es dudoso, ¿qué puede ser cierto?», entonces ¿desde qué fundamento podríamos sostener una discusión o razonamiento sobre el mundo en el que «aquí está mi mano» no es cierto?

---

<sup>63</sup>teichmann 224: the mere statement that we can conceive of evidence turning up which showed there had never been such a person as Julius Caesar is no good until details are given of what sort of evidence that might be. If we try to do this, however, we are likely to fail.

<sup>64</sup>QLI, 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. There are assumptions, beliefs, that are 'immoveable foundations' of these proceedings. By this, Wittgenstein means only that they are a foundation which is not moved by any of these proceedings.

Esto mismo ocurre con la creencia en el conocimiento común de la existencia de Julio César, si nos planteamos la hipótesis de que nunca existió, nos situaríamos entre dos alternativas, ya sea

[...] 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”.<sup>65</sup>

O por otra parte: «[...] 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’ son más o menos dudosos.»<sup>66</sup>

Hume escoge 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, sin embargo, el que ese hombre, César, existió, y su vida terminó en un asesinato: esto solo podría cuestionarlo empleando la duda Cartseiana.

Elizabeth alude 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 marineros 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 con un barco distinto, la analogía no sirve: «Pues hay cosas que están sobre superficie. Una razón epistemológica general para

<sup>65</sup>HJC 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”

<sup>66</sup>HJC91: [...] 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.

dudar de una será razón para dudar de todas, y entonces ninguna tendría cosa alguna que sirviera para evaluarla.»<sup>67</sup>

What would one REALLY have grounds for saying or thinking, in such a case?' In many of her articles, Anscombe refers to some view as a prejudice, or apparent prejudice. When is a belief a prejudice, and when is it bedrock? When is it a questionable 'bit of Weltanschauung', and when a 'hinge proposition'? The answer to these questions must in large part have to do with how much, and what sort of, detail can be plausibly put into counter-examples to, or cases against, the belief in question.

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.

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

---

<sup>67</sup>HJC 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.

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.

#### 3.1.4 Que se puede entender de la fe sin tenerla

En Oscott College, el seminario de la Archidiócesis de Birmingham, se comenzaron a celebrar las conferencias llamadas Wiseman Lectures en 1971. Para estas lecciones ofrecidas anualmente en memoria de Nicholas Wiseman se invitaba un ponente que tratara algún tema relacionado con la filosofía de la religión o alguna materia en torno al ecumenismo.<sup>68</sup>

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

Quiero decir qué puede ser entendido sobre la fe por alguien que no la tenga; alguien, incluso, que no necesariamente crea que Dios existe, pero que sea capaz de pensar cuidadosa y honestamente sobre ella. Bertrand Russell llamó a la fe 'certeza sin prueba'. Esto parece correcto. Ambrose Bierce tiene una definición en su *Devil's Dictionary*: 'La actitud de la mente de uno que cree sin evidencia a uno que habla sin conocimiento cosas sin parangón'. ¿Qué deberíamos pensar de esto?<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup>Cf. «From Our Notebook», en: *Tablet* 225.6858 (nov. de 1971), 7.

<sup>69</sup>G. E. M. ANSCOMBE, "Faith", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008), 115: «I want to say what might be understood about faith by someone who did not have it; someone, even, who does not necessarily believe that God exists, but who is able to think carefully and truthfully about it. Bertrand Russell called faith 'certainty without proof'. That seems correct. Ambrose Bierce has a definition in his Devil's Dictionary: 'The attitude of mind of one who believes without evidence one who tells



### 3.1.5 Descripción de 'Fe'

El objetivo de Elizabeth sitúa su investigación en un contexto específico. Pretende describir el fenómeno de la fe como uno que tiene un carácter de razonabilidad tal que se puede «*pensar cuidadosa y honestamente*»<sup>70</sup>. Su estrategia, característica del tipo de análisis empleado por Wittgenstein, se muestra aquí de nuevo como una descripción de usos familiares de la palabra siendo analizada que son articulados de tal manera que los patrones de estos usos sean estudiables<sup>71</sup>. 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 Dios<sup>72</sup>. Así por ejemplo: «Abrám creyó a Dios (ἐπίστευσεν τῷ Θεῷ) y ésto se le contó como justicia»<sup>73</sup>. De tal modo que es llamado 'padre de la fe'.<sup>74</sup> Este enfoque hace que la pregunta '¿qué es creer a alguien?' quede situada en el centro del análisis<sup>75</sup>, y aquí también Anscombe dedica su atención a las presuposiciones implicadas en esta creencia.

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

---

without knowledge things without parallel.' What should we think of this?»

<sup>70</sup>ibíd.: «think carefully and truthfully»

<sup>71</sup>Cf. G. P. BAKER y P. M. S. HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Part II: Exegesis §§1–184*, vol. 1.2, *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations: 2009), 12.

<sup>72</sup>Cf. G. E. M. ANSCOMBE, "What Is It to Believe Someone?", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008), 2.

<sup>73</sup>Gn 15,6

<sup>74</sup>Cf. Rm 4 y Ga 3,7

<sup>75</sup>Cf. ANSCOMBE, "Faith", 14.

viene de Dios.

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

A lo largo de la investigación, Anscombe recurrirá a una descripción de las presuposiciones implicadas en el creer como una descripción razonable de la fe. Su apoyo para seguir esta ruta de análisis es el recuerdo de cierta discusión, de cierta apologética<sup>76</sup>. Trae a la memoria que:

Hubo en una época pasada un profuso entusiasmo por la racionalidad, quizás inspirado por la enseñanza del Vaticano I contra el fideísmo, ciertamente sostenidos por la promoción de estudios neo-tomistas [...] la noticia era que la fe Cristiana Católica era *racional*, y el problema, para aquellos capaces de sentirlo como tal, era cómo era *gratuita*<sup>77</sup>.

Distintas variantes de esta enseñanza —destaca Anscombe— ofrecían distintas argumentaciones, algunas más sobrias que otras, que servían como procesos de razonamientos que ofrecían una cierta demostración de la verdad de las enseñanzas de la Iglesia<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup>Cf. *ibíd.*, 13.

<sup>77</sup>*ibíd.*, 11: «There was in a preceding time a professed enthusiasm for rationality, perhaps inspired by the teaching of Vatican I against fideism, certainly carried along by the promotion of neo-thomist studies [...] the word was that the Catholic Christian faith was *rational*, and a problem, to those able to feel it as a problem, was how it was *gratuitous*»

<sup>78</sup>Cf. *ibíd.*, 12.

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

### 3.1.6 ¿Qué es creer a alguien?

- a) Naturaleza de la Investigación

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

Cuanto más de cerca examinamos el lenguaje actual, más crece el conflicto entre éste y nuestro requisito. (Pues la pureza cristalina de la lógica no era, por supuesto, algo que yo hubiera *descubierto*: era un requisito.) El conflicto se hace intolerable; el requisito llega ahora a estar en peligro de tornarse vacío. — Nos hemos situado en hielo resbaladizo donde no hay fricción, y así, en cierto sentido, las condiciones son ideales; pero también, justo por eso, no somos capaces de caminar. Queremos caminar: así que necesitamos *fricción*. ¡De vuelta al terreno escarpado!<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup>L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, (Chichester 42009), §107: «The more closely we examine actual language, the greater becomes the conflict between it and our requirement. (For the crystalline purity of logic was, of course, not something I had *discovered*: it was a requirement.) The conflict becomes intolerable; the requirement is in danger of becoming vacuous. — We have got on to slippery ice where there is no friction, and so, in a certain sense, the conditions are ideal; but also, just because of that, we are unable to walk. We want to walk: so we need *friction*. Back to the rough ground!»

Los nombres, las proposiciones, el lenguaje, no tienen una forma esencial para ser puesta al descubierto por el análisis, sino que son familias de estructuras que están a plena vista y que pueden ser clarificadas por medio de la descripción<sup>80</sup>. Wittgenstein le «*da la vuelta a la búsqueda*»<sup>81</sup>, y trata a la lógica no como lo que está debajo del lenguaje para ser descubierto, sino como «*una cuadrícula que imponemos sobre los argumentos para probar y demostrar su validez*»<sup>82</sup>.

Descartada la concepción sublime de la tarea filosófica, Wittgenstein describe los problemas filosóficos como formas de malentendidos o falta de entendimiento que pueden ser disueltos por medio de descripciones de los usos de las palabras. La tarea de la filosofía es la «*clarificación gramatical que disuelve la perplejidad conceptual y ofrece una visión amplia o representación estudiable de un segmento de la gramática de nuestro lenguaje*»<sup>83</sup>. Esta metodología, por tanto, no pretende ofrecer teorías explicativas fruto de la deducción o la hipótesis; tampoco pretende ofrecer tesis dogmáticas o esencialistas. Más bien busca describir usos familiares de las palabras y ordenarlas de tal manera que los patrones de su uso sean estudiables<sup>84</sup>. La metodología de Elizabeth está basada en esto.

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

Anscombe pone el interés de su investigación en la forma de la expresión 'creer a x que p'<sup>85</sup>. Su análisis se va desarrollando a lo largo de la

---

<sup>80</sup>Cf. BAKER y HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, 12.

<sup>81</sup>WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §108.

<sup>82</sup>BAKER y HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, 12: «a grid we impose upon arguments to test and demonstrate their validity»

<sup>83</sup>ibid.: «grammatical clarification that dissolves conceptual puzzlement and gives an overview of or surveyable representation of a segment of the grammar of our language»

<sup>84</sup>Cf. ibid.

<sup>85</sup>Cf. ANSCOMBE, "What Is It to Believe Someone?", 2.

descripción de los usos de la expresión.

«Si me dijeras 'Napoleón perdió la batalla de Waterloo' y te digo 'te creo' sería una broma»<sup>86</sup>. A primer golpe 'creer a  $x$  que  $p$ ' parece que significa simplemente creer lo que alguien me dice, o creer que lo que me dice es verdadero. Sin embargo esto no es suficiente. Puede ser que ya crea lo que alguien me venga a decir. Puede ser que la comunicación suscite que forme mi propio juicio acerca de la verdad comunicada, pero aquí no podría decir que estoy creyendo al que comunica o que estoy contando con él para mi creer que  $p$ .

¿Entonces creer a alguien es creer algo apoyado en el hecho de que lo ha dicho? «Puede que se le pregunte a un testigo '¿Por qué pensó que aquel hombre se estaba muriendo?' y que éste responda 'Porque el doctor me lo dijo' [...] 'no me hice ninguna opinión propia — yo sólo creí al doctor'»<sup>87</sup>. Éste puede ser un ejemplo de contar con  $x$  para la verdad de  $p$ . Esto, sin embargo, tampoco parece ser suficiente. Puedo imaginar el caso en el que esté convencido de que alguien a la vez cree lo opuesto a la verdad de  $p$  y quiera mentirme. Según este cálculo podría decir que creo en lo que ha dicho por el hecho de que me lo ha dicho, pero no estaría diciendo que le creo a él.

¿Qué se puede decir del «les creo a todos» de Eutidemo en la cuestión preliminar? Anscombe juzga que la exclamación no expresa simplemente una opinión apresurada o excesiva credulidad, sino más bien suena a locura<sup>88</sup>. Eutidemo no puede estar diciendo la verdad cuando dice que les cree a todos. La expresión de  $C$  da pertinencia a lo que dice  $B$ , y la manera natural de

---

<sup>86</sup>ibíd., 4: «If you tell me 'Napoleon lost the battle of Waterloo' and I say 'I believe you' that is a joke.»

<sup>87</sup>ibíd.: «A witness might be asked 'Why did you think the man was dying?' and reply 'Because the doctor told me'. If asked further what his own judgement was, he may reply 'I had no opinion of my own — I just believed the doctor'.»

<sup>88</sup>ibíd., 5.

entender lo que dice *B* es como arrojando duda sobre lo que *A* ha dicho. ¿Se puede pensar que *A* todavía cree lo que ha dicho inicialmente? ¿Eutidemo puede creer a *A* sin saber cuál es su reacción a lo que *B* y *C* han dicho? Entonces Anscombe concluye, «*Para creer a N uno debe creer que N mismo cree lo que está diciendo*»<sup>89</sup> Creer a *N* sin saber si *N* cree lo que dice le suena a Elizabeth como una locura.

En este punto queda expuesta a la luz una segunda creencia involucrada en el creer a *x* que *p*. Anscombe fija su atención en esto. Creer a *x* que *p* conlleva otras creencias, éstas son presuposiciones implicadas en llegar a plantearse si creer o no. En primer lugar, si se cree a alguien, tiene que ser el caso que se cree que una comunicación es de alguien<sup>90</sup>. Esta presuposición no parece tan problemática si se piensa en las ocasiones en las que creemos a alguien que es percibido. Sin embargo tiene más profundidad si se considera que con frecuencia recibimos la comunicación sin que esté presente el que habla, como cuando leemos un libro<sup>91</sup>.

Se puede imaginar aquí una situación problemática. Supongamos que alguien recibe una carta en la que el autor no es el comunicador ostensible o aparente, es decir, quien firma la carta no es quien la ha escrito. ¿Se puede decir que el que recibe la carta cree o des cree al autor o al comunicador ostensible? Creer al autor, afirma Anscombe, conlleva un tipo de juicio y especulación que no son mediaciones ordinarias en el creer a alguien<sup>92</sup>. Para decir que creo al autor tendría que discernir que la comunicación que viene bajo otro nombre es realmente de esta otra persona que además me quiere decir esto.

---

<sup>89</sup>ibíd.: «To believe *N* one must believe that *N* himself believes what he is saying».

<sup>90</sup>Cf. ibíd., 6.

<sup>91</sup>Cf. ibíd., 5.

<sup>92</sup>Cf. ibíd., 7.

Respecto de la posibilidad de decir que se cree al comunicador ostensible Anscombe distingue entre un comunicador ostensible que exista o no. Ante una comunicación que viene de parte de un comunicador aparente que no existe, alguien puede responder diciendo que cree o descrea al comunicador aparente, pero la decisión de decir esto —dice Anscombe— «*es una decisión de dar a estos verbos un uso 'intencional', como el verbo 'ir tras'*»<sup>93</sup>. Esto lo ilustra añadiendo:

Y así uno podría hablar de alguien como creyendo al dios (Apolo, digamos), cuando consultó el oráculo del dios – sin que por esto uno estuviera implicando que uno mismo cree en la existencia del dios. Todo lo que queremos es que necesitamos saber lo que es llamado que el dios le diga algo<sup>94</sup>.

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

En el caso de que el comunicador ostensivo sí exista, la noción de creerle manifiesta una cierta oscilación. Una tercera persona podría decir que 'aquel, pensando que N dijo esto, le creyó', o el comunicador aparente puede decir 'veo que pensaste que fui yo quien dijo esto y me 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

---

<sup>93</sup>ibíd.: «is a decision to give those verbs an 'intentional' use like the verb 'to look for'» Ver: G. E. M. ANSCOMBE, "The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature", en: *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, vol. 2, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 3-20. Anscombe propone que un verbo es usado intencionalmente cuando tiene como objeto directo un 'objeto intencional' ('objeto' no en el sentido material, sino de finalidad).

<sup>94</sup>ANSCOMBE, "What Is It to Believe Someone?", 7: «And so we might speak of someone as believing the god (Apollo, say), when he consulted the oracle of the god – without thereby implying that one believed in the existence of the god oneself. All we want is that we should know what is called the god's telling him something»

a mí<sup>95</sup>.

Estas consideraciones llevan a Anscombe a distinguir entre el que habla en una comunicación y el productor inmediato de la comunicación<sup>96</sup>. Éste puede ser cualquiera que pase hacia adelante alguna comunicación, un maestro o mensajero, o un intérprete o traductor; éste es «*el productor inmediato de aquello que se entiende, o incluye una reclamación interna de ser entendido como una comunicación de NN*»<sup>97</sup>. Si digo que creo a un intérprete estoy afirmando que creo lo que ha dicho su principal, y mi contar con el intérprete consiste en la creencia de que ha reproducido lo que aquel ha dicho. En este sentido el intérprete no le falta rectitud si dice algo que no es verdadero pero no ha representado falsamente lo que ha dicho su principal. Por el contrario, al maestro sí le faltaría rectitud si lo que dice no es verdadero. Cuando se cree al maestro, aún en el caso que no sea de ninguna manera autoridad original de lo que comunica, se le cree a él sobre lo que transmite. Para Anscombe no es necesario que cuando se cree a alguien se le trate como una autoridad original<sup>98</sup>. En esto el ejemplo del maestro como distinto del intérprete es ilustrativo. Un maestro puede conocer lo que enseña porque lo ha recibido de alguna tradición de información y al transmitir lo que enseña se le está creyendo a él.

Asoma aquí otro aspecto relacionado con esta presuposición. Al creer que una comunicación es de alguien se cree a una persona que puede tener distintos grados de autoridad sobre lo que dice. El maestro del que se ha hablado antes podría afirmar «Leonardo da Vinci dibujó diseños para una máquina voladora» y en esto no es para nada una autoridad original<sup>99</sup>. Conoce esto porque lo ha escuchado, incluso si ha visto los diseños. Aún cuando los

---

<sup>95</sup>Cf. *ibíd.*, 8.

<sup>96</sup>Cf. *ibíd.*

<sup>97</sup>*ibíd.*: «we can speak of the immediate producer of what is taken, or makes an internal claim to be taken, as a communication from *NN*»

<sup>98</sup>Cf. *ibíd.*, 5.

<sup>99</sup>Cf. *ibíd.*, 6.



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 sólo quiero decir que él mismo sí contribuye algo, es algún tipo de testigo por ejemplo, en lugar de alguien que sólo transmite información recibida. Pero su informe de aquello de lo que es testigo es con frecuencia [...] fuertemente influenciado o más bien casi del todo formado por la información que *él* ha recibido<sup>100</sup>.

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

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

---

<sup>100</sup>ibíd., 5: «He is *an* original authority on what he himself has done and seen and heard: I say *an* original authority because I only mean that he does himself contribute something, e.g. is in some sort a witness, as opposed to one who only transmits information received. But his account of what he is a witness to is very often [...] heavily affected or rather all but completely formed by what information *he* had received.»

ordinaria, no cuento esto como un caso de depender en información recibida.<sup>101</sup>

Hasta aquí se ha visto que el creer a  $x$  que  $p$  implica otras creencias que son presuposiciones a la pregunta sobre si se cree o se des cree a alguien y se ha descrito lo que tiene que ver con la creencia de que una comunicación viene de alguien. Anscombe examina otras presuposiciones más. También tiene que ser el caso que creamos que por la comunicación, la persona que habla quiere decir *esto*. En situaciones ordinarias no es difícil distinguir si alguien está diciendo o escribiendo algún lenguaje. Sin embargo, aún cuando el que habla use palabras que puedo 'hacer mías' y creer simplemente las palabras que dice, aquí queda espacio para decir que hay una creencia adicional de que se ha dicho 'tal cosa' en la comunicación. Elaboramos en aquello que hemos creído y usamos otras palabras distintas, nuestras creencias no están atadas a palabras específicas. También podríamos pensar que alguien diga que cree *esto* porque cree a  $x$  y que se le cuestione su creencia preguntando '¿qué tomaste como  $x$  diciéndote eso?'<sup>102</sup>.

Otra presuposición más sería que se cree que la comunicación está *dirigida* a alguien, aunque sea 'a quien lea esto' o 'a quien pueda interesar'. Esta creencia se podría problematizar pensando en algún caso que alguien reciba una comunicación con otro destinatario, ¿estaría creyendo al que se comunica?. Anscombe opina que en un sentido extendido o reducido y considera que el tema parece de poca importancia<sup>103</sup>.

Una persona a quien se dirige una comunicación puede *fallar en creerla* si no nota la comunicación, o si notándola no la interpreta como lenguaje, o

---

<sup>101</sup> *ibíd.*, 6: «if he is in the situation usual among us, he knows what an apple is — i.e. can recognise one. So though he was 'taught the concept' in learning to use language in everyday life, I do not count that as a case of reliance on information received.»

<sup>102</sup> *Cf. ibíd.*, 8.

<sup>103</sup> *Cf. ibíd.*, 7.

si notándola como lenguaje no la toma como dirigida hacia ella; o puede que crea todo esto, pero lo interprete incorrectamente, o puede que lo interprete bien pero no crea que viene realmente de *N*. En este tipo de casos la persona no ha descreído, sino que no ha llegado a estar en la situación de plantearse esa pregunta. Para poder llegar a preguntar si alguien cree a *x* que *p* habría que excluir o asumir como excluidos todos los casos en los que estas otras presuposiciones no se han cumplido. Es así que Anscombe concluye:

Supongamos que todas la presuposiciones están dadas. *A* está entonces en la situación —una muy común— donde surge la pregunta sobre si creer o dudar (suspender el juicio ante) *NN*. Sin confusión por todas las preguntas que surgen por las presuposiciones, podemos ver que creer a alguien (en el caso particular) es confiar en él para la verdad — en el caso particular.<sup>104</sup>

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

c) Acceso al mundo más allá de la experiencia

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

Hume diría que el puente que permite nuestro contacto con la realidad

---

<sup>104</sup>ibíd., 9: «Let us suppose that all the presuppositions are in. *A* is then in the situation —a very normal one— where the question arises of believing or doubting (suspending judgement in face of) *NN*. Unconfused by all the questions that arise because of the presuppositions, we can see that believing someone (in the particular case) is trusting him for the truth — in the particular case.»

más allá de nuestra experiencia es la relación causa-y-efecto<sup>105</sup>. Inferimos las causas desde sus efectos porque estamos acostumbrados a ver que causa y efecto van juntas. Estas causas inferidas las verificamos en la percepción inmediata de nuestra memoria o nuestros sentidos, o por medio de la inferencia de otras causas verificadas del mismo modo<sup>106</sup>. Hume entonces propone que la relación entre el testimonio y la verdad es de la misma clase, inferimos la verdad del testimonio porque estamos acostumbrados a que vayan juntas<sup>107</sup>.

Anscombe tacha de absurda esta visión del rol del testimonio en el conocimiento humano<sup>108</sup> y le parece que «*el misterio es cómo Hume la pudo haber llegado a sostener*»<sup>109</sup>. 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 estructura que el creer en causas y efectos. Tampoco es lo que el testimonio nos da una parte completamente desprendible, como el borde de grasa en un pedazo de filete. Es más bien como las manchas y rayas de grasa que están distribuidas a través de la buena carne; aunque hay nudos de pura grasa también<sup>110</sup>.

Elizabeth considera que la mayor parte de nuestro conocimiento de la realidad está apoyado en la creencia que tenemos en las cosas que se nos han

---

<sup>105</sup>Cf. *ibíd.*, 3.

<sup>106</sup>Cf. G. E. M. ANSCOMBE, "Hume and Julius Caesar", en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 88.

<sup>107</sup>Cf. ANSCOMBE, "What Is It to Believe Someone?", 3.

<sup>108</sup>Cf. *ibíd.*

<sup>109</sup>Cf. *ibíd.*: «the mystery is how Hume could ever have entertained it.»

<sup>110</sup>*ibíd.*: «We must acknowledge testimony as giving us our larger world in no smaller degree, or even in a greater degree, than the relation of cause and effect; and believing it is quite dissimilar in structure from belief in causes and effects. Nor is what testimony gives us entirely a detachable part, like the thick fringe of fat on a chunk of steak. It is more like the flecks and streaks of fat that are distributed through good meat; though there are lumps of pure fat as well»

enseñado o dicho<sup>111</sup>. Para ella, la investigación acerca de 'creer a alguien' no sólo es del interés de la teología o de la filosofía de la religión, sino de enorme importancia para la teoría del conocimiento<sup>112</sup>.

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

d) 'Creer a alguien' como 'Fe'

Una segunda cuestión que aparece como preámbulo en la investigación de Anscombe es planteada así: «*Si las palabras siempre guardaran sus antiguos valores, podría haber llamado mi tema 'Fe'. Este corto término ha sido usado en el pasado justo con este significado, el de creer a alguien*»<sup>113</sup>. Este uso de la expresión será útil para Anscombe en su análisis del uso de la palabra 'fe'. Su descripción estará enfocada en 'fe' como 'creer a Dios que *p*'. Esta segunda ruta será explorada más adelante.

e) Creer a quien habla rectamente

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

---

<sup>111</sup>Cf. *ibíd.*

<sup>112</sup>Cf. *ibíd.*

<sup>113</sup>*ibíd.*: «If words always kept their old values, I might have called my subject 'Faith'. That short term has in the past been used in just this meaning, of believing someone.»

es falso, pero a la misma vez sabemos que lo que cree es lo contrario a la verdad. Al decir lo que cree que es falso estaría afirmando la verdad. En ese caso, afirmaba Anscombe, podría decir que creo en lo que dice y además creo porque lo dice, pero no le creo a él. Se podría preguntar ¿cuál es la diferencia entre llegar a la creencia de  $p$  porque alguien que está en lo correcto y es veraz me lo ha dicho, y llegar a la misma creencia porque me lo ha dicho alguien que está equivocado y miente? Ambos casos parecen implicar un cálculo, en uno se calcula que está en lo correcto y es veraz y en el otro se calcula que está equivocado y miente. ¿Por qué estamos dispuestos a decir que creemos al que habla sólo en el caso en que esté en lo correcto y sea veraz? ¿Acaso no llevan ambos casos a la misma creencia que  $p$ ?

Aquí Anscombe percibe que hay más que decir sobre la prioridad que damos a la rectitud y la veracidad en el creer lo que se nos dice sobre la realidad. De las tres rutas descritas, recorreremos ésta primero.

## BIBLIOGRAFÍA

---

- From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981).
- G. E. M. ANSCOMBE, "Hume and Julius Caesar", en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981).
- "Parmenides, Mystery and Contradiction", en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981).
- "The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature", en: *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, vol. 2, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 3-20.
- "On Transubstantiation", en: G. E. M. ANSCOMBE (ed.), *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 3, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 107-112.
- "Faith", en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008).
- (eds.), *Faith in a Hard Ground*, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008).
- "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).
- G. P. BAKER y P. M. S. HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Part II: Exegesis §§1–184*, vol. 1.2, An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations: <sup>2</sup>2009).
- «From Our Notebook», en: *Tablet* 225.6858 (nov. de 1971).
- G. E. LESSING, “Sobre la Demostración en Espíritu y Fuerza”, en: trad. por A. A. RODRIGO, *Escritos Filosóficos y Teológicos*, (Madrid 1982), 480-487.
- PARMENIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, A. B. PAJARES y J. P. de TUDELA Y VELASCO (eds.), (Madrid 2007).
- R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (2008).
- VATICANO I, “Constitución Dogmática Dei Filius”, en: H. DENZINGER y P. HÜNNERMANN (eds.), *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, 2, (<sup>2</sup>2000), 764-775.
- L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, (Chichester <sup>4</sup>2009).