

La Categoría del Testimonio en el pensamiento de Elizabeth
Anscombe.

Valoración y crítica en perspectiva teológico-fundamental.

--//DRAFT//--

ÍNDICE GENERAL

Introducción	5
1. Naturaleza del Testimonio Cristiano	13
1.1. El testimonio en la dinámica de la Revelación	13
1.2. La categoría del testimonio en la tradición	13
1.2.1. Cristo Testigo	14
1.2.2. La transmisión de la revelación: el Testimonio apostólico	14
1.2.3. El testimonio de la fe en el martirio	14
1.2.4. Revalorización del testimonio a partir del Concilio Vati- cano II	14
1.3. El Testimonio como categoría hermeneútica	14
1.4. El Testimonio como misión	14
2. La categoría del Testimonio en la Teología Fundamental	15
2.1. La categoría del testimonio en el contexto actual de la Teología Fundamental	15

2.2. El Valor Cognoscitivo de la Fe y el problema del lenguaje religioso en la Filosofía Analítica	15
2.3. Significatividad del Lenguaje Religioso	15
2.4. El Valor Cognoscitivo del Lenguaje Religioso	15
2.5. El Valor Cognoscitivo de la Fe Religiosa	16
2.6. La Fe como Saber Por Testimonio	16
3. Desarrollo filosófico de Elizabeth Anscombe	17
3.1. La filosofía de Wittgenstein como trasfondo	19
3.1.1. El método de Wittgenstein	19
3.1.2. El arte de hacer filosofía	20
3.1.3. El gran tratado de Wittgenstein	28
3.1.4. Las elucidaciones del Tractatus	34
3.1.5. Del Tractatus a Investigaciones Filosóficas	43
3.1.6. El nuevo método de Wittgenstein	46
3.1.7. Investigaciones Filosóficas	50
3.2. Actividad Filosófica de Elizabeth Anscombe	54
3.2.1. Los primeros arduos esfuerzos	54
4. La Categoría del Testimonio en el Pensamiento de Elizabeth Anscombe	61

4.1. Verdad y Significado	61
4.1.1. Qué es tener la verdad	61
4.2. Fe y Conocimiento	63
4.2.1. Que se puede entender de la fe sin tenerla	63
4.2.2. “Solíamos creer que la fe católica era racional”	64
4.2.3. El significado de la palabra fe	64
5. Valoración y Crítica	66

INTRODUCCIÓN

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

Elizabeth hizo sus estudios de bachillerato en Sydenham High School, una escuela independiente localizada a las afueras de Londres y fundada en 1887 por la Girl's Public Day School Trust con el fin de ofrecer oportunidades de educación para mujeres. Se graduó en el curso 1936-1937.

Con doce años de edad Anscombe descubrió el Catolicismo leyendo testimonios de las obras y sufrimientos de los sacerdotes recusantes en Inglaterra a finales del siglo XVI. Esta y otras lecturas realizadas entre los doce y los quince motivaron su conversión a la fe católica.²

Tras su graduación de Sydenham recibió una beca y fue admitida en St. Hugh's College en la Universidad de Oxford. Allí estudió *Litterae Humaniores*, un programa de cuatro años dividido en dos periodos: *Classical Honour*

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

²cf. *ibíd.*, p. 33.

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

El desempeño de Anscombe en las pruebas finales en 'St. Hugh's' manifestó su clara preferencia por la filosofía. Fue premiada con honores de primera clase aún cuando su desempeño en las pruebas de historia fue bastante menos que espectacular³

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

En la procesión del *Corpus Christi* de aquel año conoció a otro catecúmeno del Padre Kehoe, su nombre era Peter Geach. Había recibido su admisión a la Iglesia unas semanas después de Elizabeth, estudiaba en Balliol College, su madre era polaca, su padre maestro de filosofía. Había sido instruido en lógica por su padre teniendo como libros de texto *Formal Logic* de Neville Keynes y *Principia Mathematica* de Bertrand Russell. Tras la procesión, Peter se acercó a Elizabeth; «Miss Anscombe» –le dijo– «I like your mind».⁴ A los pocos meses se habían comprometido y el 26 de diciembre de 1941 Elizabeth y Peter se casaron en el Brompton Oratory de Londres.⁵

³R. TEICHMANN *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (Oxford University Press 2008) p. 3 §1.

⁴teichman2002fellowsxiv.

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

En el tiempo en el que Anscombe estuvo en St. Hugh's el programa de lecciones manifestaba la transformación ocurrida en la universidad durante los últimos cincuenta años; desde una docencia e interés de carácter teológico hacia una orientación más secular. En el periodo de 'Greats' los estudios de filosofía se fundaban en la República de Platón y la Ética Nicomáquea de Aristóteles. Además de las lecciones dedicadas a los clásicos se estudiaba a filósofos modernos como Berkeley, Locke, Hume y Kant. Al estudio de la Crítica de la Razón Pura se le dedicaban lecciones que ocupaban los tres periodos lectivos de un año académico. Había interés por temas de ética y teoría del conocimiento, así como por temas relacionados con psicología y ética: motivación, acción, libertad. Se estudiaba también a Hobbes y Rousseau y teoría política. Sin embargo, había pocas lecciones dedicadas a cuestiones metafísicas o estéticas. De filosofía medieval se ofrecía solo una lección dedicada a Tomás de Aquino.⁶

Los estudiantes de Oxford contaban con un tutor en la preparación de sus materias. Anscombe contó con la supervisión de G. Ryle quien en 1939 ofreció el curso de introducción a la filosofía y también otro curso sobre el *Tractatus* de Wittgenstein, junto con el joven A. J. Ayer. Adicionalmente disponía de la ayuda de Peter Geach que había terminado sus estudios en 1939.⁷

En 1941 Anscombe continuó en Oxford como *Research Student* y en 1942 obtuvo una *Research Fellowship* en el Newnham College en Cambridge. El ambiente filosófico en Cambridge era distinto a Oxford. La influencia de Russell –apoyado en el trabajo de Frege– con sus investigaciones en la estructura

⁶accint.

⁷accint.

lógica del lenguaje, además del creciente peso de las reflexiones y metodología de Wittgenstein, había generado un denominado 'giro lingüístico'⁸ prácticamente ausente en Oxford. El efecto de Wittgenstein en Anscombe queda bien expresado en las palabras de Geach:

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

Elizabeth empezó sus estudios en Cambridge en el periodo Michaelmas¹⁰ de 1942. Allí comenzó a asistir a las lecciones de Wittgenstein. Eran unos diez estudiantes en clase, se reunían los sábados y la materia discutida era sobre los fundamentos de las matemáticas. Wittgenstein trabajaba en Guy's Hospital en Newcastle desde noviembre del 41 y en abril de 1943 interrumpió sus clases para dedicarse de lleno a los esfuerzos realizados en el hospital por atender los daños de la Segunda Guerra Mundial. Regresó a Cambridge en octubre de 1944 y el 16 del mismo mes reanudó sus lecciones con seis estudiantes, Anscombe entre ellos. Los temas trabajados en estas lecciones son correspondientes con los números §189–§241 de *Philosophical Investigations*. En el curso 1945-1946 Elizabeth asistió junto a otros dieciocho estudiantes a lecciones sobre filosofía de la psicología.¹¹

A comienzos del año 1946 a Anscombe se le acabó la beca en Newn-

⁸phiaut.

⁹phiaut.

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

¹¹pubnpriv.

ham. En otoño del mismo año aceptó un puesto como *Research Fellow* en Somerville College en Oxford. Peter Geach fue objetor de conciencia para la Segunda Guerra mundial y fue asignado a trabajar en producción de madera en el sur de Inglaterra.¹² Al terminar la guerra en 1945 había decidido que la filosofía sería su medio de sustento, pero antes de aspirar a un puesto de enseñanza tenía que darse a conocer en el mundo filosófico.¹³ Los seis años posteriores al final de la guerra se los dedicó a la investigación. Así fue como ocurrió que entre 1946 y 1951 Anscombe se hospedaba en Oxford y viajaba a Cambridge para estar con Geach y sus dos primeros hijos, Barbara y John. En 1950 Anscombe adquirió la tenencia del 27 St. John Street en Oxford. En 1951 Peter consiguió trabajo en Birmingham y la familia se mudó del 19 FitzWilliam Street en Cambridge para Oxford.¹⁴ Ese mismo año nacería Mary, la tercera hija.

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

*Wittgenstein le dedicó una gran cantidad de tiempo a los estudiantes aquel año. Tenía sus dos clases semanales de dos horas cada una, dos horas semanales en su casa, una tarde completa conmigo, otra tarde completa dedicada a Elizabeth Anscombe y W. A. Hijab y finalmente las reuniones semanales con el Moral Science Club que usualmente atendía.*¹⁵

Las discusiones en las tardes que Anscombe compartía con W. A. Hijab y

¹²Cf. TEICHMAN, «Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001», p. 34.

¹³phiaut.

¹⁴NWR.

¹⁵pubnpriv.

Wittgenstein eran dedicadas a filosofía de la religión.

En Oxford el ambiente filosófico estaba dominado por los catedráticos Ryle, Austin y Price. Desde su incorporación a Sommerville Anscombe colaboró con Phillipa Foot en la formación de las estudiantes de filosofía. Foot ocupaba el único puesto de *tutor* en el *college* hasta que en 1964 se trasladó a Estados Unidos y Anscombe asumió el puesto. En el tiempo que compartieron en Sommerville se hicieron grandes amigas, Foot diría:

*Eramos amigas cercanas a pesar de mi ateísmo y su intransigente Catolicismo... fue una filosofa importante y una gran maestra. Muchos dicen «le debo todo a ella» y yo lo digo también de mi propia experiencia.*¹⁶

A lo largo de su tiempo en Oxford, Elizabeth ofreció tutorías a estudiantes de *Litterae Humaniores* en lógica y obras de Platón y Aristóteles, también supervisó a estudiantes de licenciatura y doctorado en filosofía. A sus lecciones y seminarios asistían académicos de Europa y América, además de los estudiantes de la Universidad.¹⁷

El 25 de noviembre de 1949 Wittgenstein fue diagnosticado con cáncer.¹⁸ Durante los próximos dos años trabajaría por la publicación de *Investigaciones Filosóficas* y Anscombe le ayudaría con la traducción al inglés.

Wittgenstein pasó el invierno del 49 en la casa de su familia en Viena. En febrero del año siguiente su hermana Hermine murió de cáncer. Anscombe

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

¹⁷cfr. *ibíd.*, p. 32.

¹⁸*monk*.

se hallaba en Viena para familiarizarse con el alemán como parte de su preparación para la traducción de las *Investigaciones*. A pesar de su enfermedad y la pérdida de su hermana, Wittgenstein contó con la salud suficiente como para encontrarse con Anscombe dos o tres veces cada semana.¹⁹

Al regresar de Viena, Ludwig se hospedó en la casa de Anscombe en St. John Street desde finales de abril hasta octubre y nuevamente de principios de diciembre hasta principios de febrero de 1951 cuando se mudaría a la casa del Dr. Bevans en Storey's End.²⁰ Allí moriría el 29 de abril.

El testamento de Wittgenstein nombraba como albaceas literarios a Elizabeth Anscombe, G. H. von Wright y Rush Rhees quienes continuaron el trabajo para publicar las *Investigaciones Filosóficas*. Anscombe le ofreció la publicación a Basil Blackwell en 1952 y en 1953 fue publicado el texto en alemán editado por von Wright junto con la traducción al inglés de Anscombe. Otras traducciones de la obra de Wittgenstein realizadas por Elizabeth incluyen *Remarks on the Foundation of Mathematics*, *Notebooks 1914-1916*, *Zettel*, *Philosophical Remarks*, *On Certainty* (con Denis Paul) y *Remarks on the Philosophy of Psychology*.²¹

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

En 1964 Elizabeth recibió la *Official Fellowship* en Oxford, en 1967 fue

¹⁹monk.

²⁰monk.

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

²²cfr. ibíd., p. 39.

admitida en la British Academy y en 1970 fue nombrada al *Chair of Philosophy* de la Universidad de Cambridge, la misma cátedra ocupada por Wittgenstein. Cuando la recién nombrada Anscombe pasó por la oficina de administración para su salario fue recibida por el recepcionista con: «¿Es usted una de las nuevas empleadas de limpieza?». Elizabeth, que sin duda llevaba su habitual chaqueta y pantalones desaliñados, contestó suavemente: «No, soy la nueva Profesora de Filosofía».²³

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

doctorado honoris causa de la Universidad de Navarra

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

²³cfr. TEICHMAN, «Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001», p. 37.

1.1 El testimonio en la dinámica de la Revelación

Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos acerca de la Palabra de vida –pues la Vida se manifestó, y nosotros la hemos visto y damos testimonio y os anunciamos la Vida eterna, que estaba junto al Padre y que se nos manifestó– lo que hemos visto y oído os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Os escribimos esto para que nuestro gozo sea completo. (1Jn 1, 1–4)

1.2 La categoría del testimonio en la tradición

Rm 10,8-15:

Entonces, ¿qué dice? 'Cerca de ti está la palabra: en tu boca y en tu corazón,' es decir, la palabra de la fe que nosotros proclamamos. Porque, si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo. Pues con el corazón se cree para conseguir la justicia, y con la boca se confiesa para conseguir la salvación.

Porque dice la Escritura: 'Todo el que crea en él no será confundido.'

Que no hay distinción entre judío y griego, pues uno mismo es el Señor de todos, rico para todos los que le invocan. Pues 'todo el que invoque el nombre del Señor se salvará.' Pero ¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Cómo creerán en aquel a quien no han oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique? Y ¿cómo predicarán si no son enviados? Como dice la Escritura: '¡Cuán hermosos los pies de los que anuncian el bien!'

1.2.1 Cristo Testigo

1.2.2 La transmisión de la revelación: el Testimonio apostólico

1.2.3 El testimonio de la fe en el martirio

1.2.4 Revalorización del testimonio a partir del Concilio Vaticano II

1.2.4.1 Vaticano I

1.2.4.2 Vaticano II

1.2.4.3 Magisterio Post-Conciliar

1.2.4.4 Nueva Evangelización

1.3 El Testimonio como categoría hermeneútica

1.4 El Testimonio como misión

2 LA CATEGORÍA DEL TESTIMONIO EN LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

2.1 La categoría del testimonio en el contexto actual de la Teología Fundamental

2.2 El Valor Cognoscitivo de la Fe y el problema del lenguaje religioso en la Filosofía Analítica

Este capítulo sigue el estudio de F. Conesa en Creer y Conocer. En él se plantean las cuestiones y problemáticas fundamentales relacionadas con el valor cognoscitivo de la fe en el ámbito de la filosofía analítica. ¿Cuál es la significatividad del lenguaje religioso? Si se admite que no carece de significado, ¿Qué valor cognoscitivo tiene? Si se afirma que es susceptible de ser verdadero o falso ¿existe un conocimiento religioso? ¿Cuál es su valor? Esta cuestión nos lleva a la afirmación que estudiaremos en Anscombe: el valor cognoscitivo de la Fe es el del saber por testimonio.

2.3 Significatividad del Lenguaje Religioso

2.4 El Valor Cognoscitivo del Lenguaje Religioso

Read Knowledge and Certainty: What is operative here is not a sensible-
verification theory, but the picture theory of significant description: both the
proposition and its negation are supposed to describe a possibility, otherwise

the status of the proposition is other than that of a significant description.

Psychology is no more akin to philosophy than any natural science. Theory of knowledge is the philosophy of psychology.(4.1121) Wittgenstein and Frege avoided making theory of knowledge the cardinal theory of philosophy simply by cutting it dead; by doing none, and concentrating on the philosophy of logic. But The influence of the tractatus produced logical positivism, whose main doctrine is verificationism and in that doctrine theory of knowledge reigns supreme and a prominent position was given to the test for significance by asking for the observations that would verify a statement.

Wittgenstein's ideas between the Tractatus and the time when he began writing the Philosophical Investigations were closely akin to logical positivists, less akin before or after that time.

2.5 El Valor Cognoscitivo de la Fe Religiosa

2.6 La Fe como Saber Por Testimonio

3 DESARROLLO FILOSÓFICO DE ELIZABETH ANSCOMBE

¿Cómo Elizabeth Anscombe hizo filosofía? Peter Geach tenía estas palabras que decir sobre su esposa:

Como una filósofa madura, Elizabeth me parece ser una pensadora más intrépida que yo: es ella quien tiene ideas audaces y que a primera vista resultan meramente alocadas, a lo que en ocasiones he reaccionado con inicial indignación. (Cfr. sus escritos The Intentionality of Sensation y The First Person) Usualmente llego a ver como estas audaces ideas son más justificables de lo que originalmente suponía.¹

Bernard Williams, cuya relación intelectual con Anscombe no estuvo libre de fricciones, hablando sobre su experiencia en Oxford en los años 50, dijo:²

Otra persona que tuvo un tipo de influencia sobre mí —aunque me alegra decir que pienso que no me ha influido de otros modos!— fue Elizabeth Anscombe. Una cosa que hacía, que sacó de Wittgenstein, era que imprimía sobre uno que el ser ingenioso no era suficiente. La filosofía de Oxford, y esto todavía es cierto hasta cierto punto, tenía una gran tendencia a ser ingeniosa. Era muy erística: había mucho intercambio dialéctico competitivo, y mucho demostrar que los otros

¹philaut.

²TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 228.

*estaban equivocados. Yo era muy bueno en todo eso. Pero Elizabeth transmitía un fuerte sentido de seriedad al tema, y cómo éste era difícil en modos para los que ser ingenioso simplemente no era suficiente.*³

Roger Teichmann propone también:

*Hay otra razón para la falta de aparente sistematicidad en los escritos de Anscombe, y esto es que su propósito al escribir era típicamente llegar a algún sitio en sus propios pensamientos sobre algún tema; usualmente dedica poco o ningún tiempo en proveer un trasfondo, o en justificar su principales 'presupuestos', prefiriendo empezar in media res.*⁴

Anscombe protestó públicamente la guerra y también la legalización del aborto.

Y añade:

*Un modo en el que Anscombe se diferencia considerablemente de Wittgenstein es en su actitud hacia los males político y sociales. [...]Ella era en totalmente una de esas personas que se ganan el epíteto de 'ser francos', y sus amigos más indulgentes tendrían que admitir que sus modos podían en ocasiones ser inquietantemente bruscos.*⁵

Describiremos su quehacer filosófico en dos pasos: atendiendo el impacto que Wittgenstein causa en la filosofía con el Tractatus y luego atendiendo las cuestiones filosóficas que Anscombe confronta.

³ref.

⁴TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 1.

⁵Ibíd., p.4.

3.1 La filosofía de Wittgenstein como trasfondo

3.1.1 El método de Wittgenstein

Anscombe escuchó alguna vez a Wittgenstein explicar en sus clases cómo pretendía ofrecer ejemplos de 'ejercicios para cinco dedos', como los que se emplean para el piano. Eran ejercicios para pensar. «Soy como un maestro de piano» –decía– «intento enseñar un estilo de pensar, una técnica, no una materia». Lo que se escuchaba en sus lecciones, sin embargo, no eran piezas musicales, sino más bien las prácticas donde el pianista afina los movimientos que van dirigidos a construir su concierto.⁶

En cierta ocasión, Wittgenstein recibió a Anscombe con una pregunta: «¿Por qué la gente dice que era natural pensar que el sol giraba alrededor de la tierra en lugar de que la tierra rotaba en su eje?» Elizabeth contestó: «Supongo que porque se veía como si el sol girara alrededor de la tierra.» «Bueno...», añadió Wittgenstein, «¿cómo se hubiera visto si se hubiera *visto* como si la tierra rotara en su propio eje?» Anscombe reaccionó extendiendo las manos delante de ella con las palmas hacia arriba y, levantándolas desde sus rodillas con un movimiento circular, se inclinó hacia atrás asumiendo una expresión de mareo. «¡Exactamente!» exclamó Wittgenstein.⁷

Anscombe se percató del problema; la pregunta de Wittgenstein había puesto en evidencia que hasta aquel momento no había ofrecido ningún significado relevante para su expresión "*se veía como si*" en su respuesta "*se*

⁶pubnpriv.

⁷cf. G. E. M. ANSCOMBE *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, (St. Augustine's Press, Indiana 1971) p. 151.

veía como si el sol girara alrededor de la tierra”. En ocasiones como ésta Elizabeth descubría cómo no podía ofrecer ningún significado que no fuera respaldado por una concepción ingenua, y ésta podía ser destruida fácilmente por una pregunta. “«La concepción ingenua es realmente descuido en el pensamiento, pero puede necesitar el poder de un Copérnico para cuestionarla efectivamente.»⁸”

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

3.1.2 El arte de hacer filosofía

3.1.2.1 Vida salvaje luchando por emerger abiertamente

Wittgenstein pensaba que “*dentro de todo buen arte hay un animal salvaje domado*”.⁹ Su talante artístico, sin embargo, no manifestaba esta primitiva vitalidad; o como él mismo decía: “*en mis actividades artísticas tengo meramente buenos modales*.”¹⁰

Ejemplo de estos “buenos modales” fue el diseño que realizó para la casa de su hermana Margaret en Viena, terminada en 1928. Trabajó como arquitecto de la casa con exhaustiva minuciosidad y el producto manifestaba gran entendimiento, “buen oído”, pero le escaseaba “salud”, pensaba él.¹¹

También en la música, arte por la que tenía la mayor afición, era lla-

⁸ ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p. 151.

⁹ **cnv.**

¹⁰ **cnv.**

¹¹ **cnv.**

mativa su recia exactitud. Cuando tocaba con otros ponía su mayor interés en lograr una expresión exacta y correcta, recreando música y pensamientos ajenos, más que expresándose a sí mismo. Perseguía reproducir más que crear.¹²

Esta fuerza creativa ausente en su rigurosa actitud hacia la actividad artística estallaba, sin embargo, en su actividad filosófica. Aquella cualidad que él encontraba característica del buen arte, esa “vida salvaje luchando por emerger abiertamente”,¹³ quedaba expresada en su quehacer filosófico.

3.1.2.2 Filosofía emergente

La filosofía nació así en Ludwig. Como una fuerza violenta. Se hallaba estudiando ingeniería en Manchester y se interesó por los fundamentos de las matemáticas. Este interés no tardó en convertirse en el deseo de elaborar un trabajo filosófico. Su hermana Hermine le describe así en sus memorias de la familia Wittgenstein ¹⁴:

Fue repentinamente agarrado por la filosofía —es decir, por la reflexión en problemas filosóficos— tan violentamente y tan en contra de su voluntad que sufrió severamente por la doble y conflictiva llamada interior y se veía a sí mismo como roto en dos. Una de muchas transformaciones por las que pasaría en su vida había venido sobre él y le estremeció hasta lo más profundo. Estaba concentrado en escribir

¹²R. MONK *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, (Vintage, London 1991) loc.~.

¹³cf.~ ibíd., loc.~.

¹⁴Hermine Wittgenstein escribió la historia y memorias de su familia “Familienerinnerungen” durante la segunda Guerra Mundial.

*un trabajo filosófico y finalmente determinó mostrar el plan de su obra al Profesor Frege en Jena, quien había discutido preguntas similares. [...] Frege alentó a Ludwig en su búsqueda filosófica y le aconsejó que fuera a Cambridge como alumno del Profesor Russell, cosa que Ludwig ciertamente hizo.*¹⁵

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

3.1.2.3 La Naturaleza de los problemas Filosóficos

Entre esas cuestiones fundamentales se halla una de las constantes importantes en su pensamiento. Ésta es su definición de la naturaleza de los problemas filosóficos. Para Wittgenstein las cuestiones de la filosofía no son problemáticas por ser erróneas, sino por no tener significado.¹⁶

Una proposición sin significado que no es puesta al descubierto como tal atrapa al filósofo dentro de una confusión del lenguaje que no le permite acceder a la realidad. Salir de la confusión no consiste en refutar una doctrina y plantear una teoría alternativa, sino en examinar las operaciones hechas con las palabras para llegar a manejar una visión clara del empleo de nuestras expresiones. La filosofía no es un cuerpo doctrinal, sino una actividad¹⁷ y una

¹⁵mcguinness.

¹⁶tractatus.

¹⁷tractatus.

terapia.¹⁸

La actitud terapéutica adoptada por Wittgenstein en su atención de las confusiones filosóficas fue su respuesta más definitiva a la naturaleza de estos problemas. Para ello halló los más eficaces remedios en sus investigaciones sobre el significado y el sentido del lenguaje.

Ordinariamente tomamos parte en esta actividad humana que es el lenguaje. Jugamos el juego del lenguaje. —¿Jugarlo es entenderlo?— A la vista de Wittgenstein saltaban extraños problemas sobre las reglas de este juego; entonces no podía evitar escudriñarlas al detalle.¹⁹ En este análisis del lenguaje está la raíz de sus ideas sobre el sentido, el significado y la verdad.

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

¹⁸Pf.

¹⁹cf. MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, loc.7099.

3.1.2.4 Dos Cortes en la Filosofía

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

*"Wittgenstein es extraordinario entre los filósofos por haber generado dos épocas, o cortes²⁰, en la historia de la filosofía."²¹ Con estas palabras Anscombe comenzaría su discurso inaugural para el Sexto Simposio Internacional de Wittgenstein unos treinta años después de la publicación de las *'Investigaciones Filosóficas'*. Y explica: "un filósofo hace un corte si genera un cambio en el modo en que la filosofía es hecha: la filosofía tras el corte no puede ser la misma de antes."²²*

Estos cambios de época generados por la influencia de Wittgenstein vinieron caracterizados por el esfuerzo de comprender cada libro tras su publicación, tarea complicada en ambos casos por la dificultad intrínseca de los tratados, ofuscada a su vez por los prejuicios filosóficos proyectados a cada obra por sus lectores. La presunción, por ejemplo, de que *'Investigaciones Fi-*

²⁰Anscombe toma el término 'corte' de Boguslaw Wolniewicz, filósofo polaco y amigo.

²¹G. E. M. ANSCOMBE «Wittgenstein's 'two cuts' in the history of philosophy», en: *From Plato to Wittgenstein*, (Imprint Academic 2011) p. 181.

²²Ibíd., p. 181.

losóficas’ presenta una teoría del lenguaje —quizás sobre cómo los sonidos se tornan en discursos significativos— nos dejaría situados lejos de las preguntas que genuinamente ocupan a Wittgenstein.²³ Ahora bien, la comprensión adecuada de su pensamiento y método trae consigo, a juicio de Anscombe, cierto efecto curativo.

3.1.2.5 Ver el mundo claramente

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

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

*La filosofía profesional es en gran medida una gran fábrica para la manufactura de necesidades—sólo las necesidades nos dan paz mental. No es de extrañarse que Wittgenstein despierte cierto odio entre nosotros. Amenaza privarnos de nuestro empleo en la fábrica.*²⁴

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

La descripción detallada de la distribución de manchas de color en un

²³cf. *ibíd.*, p. 183.

²⁴*Ibíd.*, p. 184.

*canvas no nos revela la imagen que está en él, sin embargo, si dices: "Pero la imagen es también. ¿En qué consiste? debe de haber ahí algo más además de pintura en un canvas"—estarías embarcandote en una búsqueda ilusoria. El vasto número de cosas que conocemos y hacemos y que indagamos son como la imagen en el canvas. Las realidades acerca de nuestro conocer, nuestro hacer y nuestro indagar son enormemente interesantes; pero necesidades de tipo absolutamente a priori no pueden ser encontradas para justificar nuestras aserciones.*²⁵

En contraste con este uso engañoso de la necesidad hay un uso inocuo de ese '*deber de*' que ocurre en regiones más especializadas. Un ejemplo notable es el modo en el que hacemos cuentas en una serie, o el modo en el que calculamos el valor de una variable y dado un cierto valor para x en una fórmula. Podríamos decir que la serie está determinada ya de antemano por la fórmula, al calcularla sólo ponemos en tinta, por así decirlo, la parte de la serie que estamos computando. Aquí no estamos exactamente manufacturando una necesidad, sino más bien *"tratando de formular el ideal de una necesidad que está siendo imitada por los cálculos cuando son de resultados que son 'determinados', en ese sentido inofensivo de necesidad"*²⁶.

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

²⁵ ANSCOMBE, «Wittgenstein's 'two cuts' in the history of philosophy», p. 185.

²⁶ *Ibíd.*, p. 185.

su futura aplicación.

Este camino en la búsqueda del significado de las proposiciones puede ser ocasión de otra inclinación: *“Aquí no estamos tan tentados de inventar o manufacturar necesidades, sino de descansar conformes con las que creemos haber comprendido.”*²⁷

Esta podría ser nuestra actitud respecto de nuestro uso de las proposiciones hasta que alguien nos interrumpe con una pregunta sobre la necesidad de estar en lo correcto cuando usamos una palabra de cierto modo. Esta pregunta sería esceptica sólo para aquel que asumiera que sus presunciones son irrefragablemente correctas y la base del significado y la verdad.²⁸

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

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

²⁷Ibíd., p. 185.

²⁸cfr. ibíd., p. 186.

Según Anscombe el método general adecuado de discutir los problemas filosóficos propuesto por Wittgenstein consiste en mostrar que la persona no ha provisto significado (o referencia) para ciertos signos en sus expresiones.²⁹ Creía que el camino que lleva a formular estos problemas está frecuentemente trazado por la mala comprensión de la lógica de nuestro lenguaje.

Cada obra de Wittgenstein representa su esfuerzo de superar estas confusiones y propone un método para remediarlas. Su primera propuesta plantea que el modo de aclarar las confusiones de los problemas filosóficos consiste en identificar en el lenguaje el límite de lo que expresa pensamiento; lo que queda al otro lado de esta frontera sería simplemente sinsentido. En otras palabras: “ *Lo que puede ser dicho en absoluto puede ser dicho claramente; y de lo que uno no puede hablar, de eso, uno debe guardar silencio*”.³⁰

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

3.1.3 El gran tratado de Wittgenstein

3.1.3.1 De Manchester a Cambridge

Los primeros esfuerzos de Wittgenstein por escribir una obra sobre filosofía habían comenzado en 1911. En otoño de ese año en lugar de continuar sus estudios de ingeniería en Manchester, determinó irse a Cambridge donde Bertrand Russell ofrecía sus lecciones.

²⁹ ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, cf. p. 151.

³⁰ *tractatus*.

Asistió a un término de lecciones con Russell y al finalizar no estaba seguro de abandonar la ingeniería por la filosofía, se cuestionaba si verdaderamente tenía talento para ella. Consultó a su nuevo profesor al respecto y éste le pidió que escribiera algo para ayudarlo a hacer un juicio.

En enero de 1912 Wittgenstein regresó a Cambridge con un manuscrito que demostraba auténtica agudeza filosófica. Convencido de su gran capacidad, Russell alentó a Ludwig a continuar dedicándose a la filosofía. Este apoyo fue crucial para Wittgenstein, hecho puesto de manifiesto por el gran empeño con el que trabajó en sus estudios aquel curso. Al finalizar el término Russell alegaba que Ludwig había aprendido todo lo que él podía enseñarle.³¹

3.1.3.2 A Noruega a Resolver los problemas de la lógica

Después de una temporada en Cambridge llena de eventos y desarrollos Wittgenstein anunció en septiembre de 1913 sus planes de retirarse para dedicarse exclusivamente a trabajar en resolver los problemas fundamentales de la lógica. Su idea era irse a Noruega, a algún lugar apartado, ya que pensaba que en Cambridge las interrupciones obstaculizarían su trabajo.³²

3.1.3.3 La Gran Guerra

El trabajo en Noruega fue escabroso. En el verano de 1914 interrumpió su tarea para tomar un receso en Viena.³³ Había planificado regresar a Noruega después del verano, sin embargo la tensión entre las potencias euro-

³¹ MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, cap. 3 loc 865.

³² *Ibíd.*, cap. 4 loc 1844.

³³ *Ibíd.*, cap. 5 loc 2154.

peas, agravada desde el atentado de Sarajevo a finales de junio de aquel año, detonó en el estallido de la Gran Guerra. El 7 de agosto de 1914 Wittgenstein se enlistaba como voluntario al servicio militar. Sería en las trincheras donde continuaría su tratado filosófico.

El 22 de octubre de 1915 Wittgenstein escribió a Russell desde el taller de artillería en Sokal, al norte de Lemberg, con lo que sería una primera versión de su libro.³⁴

En 1918 se le otorgó a Wittgenstein un largo periodo de excedencia entre julio y septiembre. En ese tiempo pudo terminar su libro. Culminado el trabajo, ofreció una copia a Frege y le llevó otra copia a Paul Engelmann. También intentó su publicación, y todavía estaba esperando respuesta de la editorial cuando tuvo que regresar al frente en Italia. En octubre le llegaron noticias de que la publicación había sido rechazada. Al final del mes fue hecho prisionero de guerra. Estuvo en un campamento en Como y en enero fue trasladado a Cassino. El 13 de marzo, escribió a Russell.³⁵

He escrito un libro llamado "Logisch-Philosophische Abhandlung" que contiene todo mi trabajo de los últimos seis años. Creo que finalmente he resuelto todos nuestros problemas. Esto puede sonar arrogante, pero no puedo evitar creerlo. Terminé el libro en agosto de 1918 y dos meses más tarde fui hecho 'Prigioniere'.³⁶

³⁴cambridgeletters.

³⁵mcguinness.

³⁶cambridgeletters.

3.1.3.4 Aire de Misticismo

En junio de aquel año logró enviar el manuscrito del libro a Russell por medio de John Maynard Keynes quien intervino con las autoridades italianas para permitir el envío seguro del texto.³⁷ El 26 de agosto de 1919 fue oficialmente liberado de sus funciones militares³⁸ y en diciembre finalmente pudo encontrarse con Russell en la Haya. De aquel encuentro Russell escribe:

Había sentido un sabor a misticismo en su libro, pero me quedé asombrado cuando vi que se ha convertido en un completo místico. Lee a gente como Kierkegaard y Angelus Silesius, y ha contemplado seriamente el convertirse en un monje. Todo comenzó con “Las variedades de la experiencia religiosa” de William James y creció durante el invierno que pasó solo en Noruega antes de la guerra cuando casi se había vuelto loco. Luego, durante la guerra, algo curioso ocurrió. Estuvo de servicio en el pueblo de Tarnov en Galicia, y se encontró con una librería que parecía contener solamente postales. Sin embargo, entró y encontró que tenían un sólo libro: Los Evangelios abreviados de Tolstoy. Compró el libro simplemente porque no había otro. Lo leyó y releyó y desde entonces lo llevaba siempre consigo, estando bajo fuego y en todo momento. Aunque en su conjunto le gusta menos Tolstoy que Dostoiewski. Ha penetrado profundamente en místicos modos de pensar y sentir, aunque pienso que lo que le gusta del misticismo es su poder para hacerle dejar de pensar. No creo que realmente se

³⁷cambridgeletters.

³⁸mcguinness.

*haga monje, es una idea, no una intención. Su intención es ser profesor. Repartió todo su dinero entre sus hermanos y hermanas, pues encuentra que las posesiones terrenales son una carga.*³⁹

3.1.3.5 En busca de una experiencia religiosa

Cuando Wittgenstein se enlistó en el ejército para la guerra en 1914 tenía motivaciones más complejas que la defensa de su patria.⁴⁰ Sentía que, de algún modo, la experiencia de encarar la muerte le haría mejor persona. Había leído sobre el valor espiritual de confrontarse con la muerte en “Las variedades de la experiencia religiosa”:

*No importa cuales sean las fragilidades de un hombre, si estuviera dispuesto a encarar la muerte, y más aún si la padece heroicamente, en el servicio que éste haya escogido, este hecho le consagra para siempre.*⁴¹

Wittgenstein esperaba esta experiencia religiosa de la guerra. “Quizás”, escribía en su diario, “La cercanía de la muerte traerá luz a la vida. Dios me ilumine.”⁴² La guerra había coincidido con esta época en la que el deseo de convertirse en una persona diferente era más fuerte aún que su deseo de resolver los problemas fundamentales de la lógica.⁴³

³⁹ **cambridgeletters.**

⁴⁰ MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, loc2276.

⁴¹ *Ibid.*, loc 2295.

⁴² *Ibid.*, loc2295.

⁴³ *Ibid.*, loc2305.

3.1.3.6 La Principal Contienda

Esta transformación sorprendió a Russell en aquel encuentro en la Haya, pero además fue motivo de confusión en la tarea de entender el *Tractatus*. Cuando Russell recibió el manuscrito en agosto escribió a Wittgenstein cuestionando algunos puntos difíciles del texto. En su carta observaba:

*Estoy convencido de que estás en lo correcto en tu principal contienda, que las proposiciones lógicas son tautologías, las cuales no son verdad en el mismo modo que las proposiciones sustanciales.*⁴⁴

Esta interpretación del texto se ajusta bien a la importancia que había tenido esta cuestión en las discusiones entre Russell y Wittgenstein. Así lo expresaba Russell en “Introducción a la Filosofía Matemática” publicado en mayo de aquel año:

*La importancia de la “tautología” para una definición de las matemáticas me fue señalada por mi ex-alumno Ludwig Wittgenstein, quien estaba trabajando en el problema. No sé si lo ha resuelto, o siquiera si está vivo o muerto.*⁴⁵

Sin embargo para el *Tractatus* la cuestión sobre las proposiciones lógicas como tautologías no es ya el tema principal, sino que enfatiza otra cuestión, así corrige Wittgenstein en su respuesta a la carta de Russell:

Ahora me temo que realmente no has captado mi principal contienda, para lo cual todo el asunto de las proposiciones lógicas es sólo coro-

The importance of “tautology” for a definition of mathematics was pointed out to me by my former pupil Ludwig Wittgenstein, who was working on the problem. I do not know whether he has solved it, or even whether he is alive or dead.

⁴⁴cambridgeletters.

⁴⁵introtomathphi.

lario. El punto principal es la teoría sobre lo que puede ser expresado por proposiciones —es decir, por el lenguaje— (y, lo que viene a ser lo mismo, aquello que puede ser pensado) y lo que no puede ser expresado por medio de proposiciones, sino solamente mostrado; lo cual, creo, es el problema cardinal de la filosofía...⁴⁶

Esta respuesta de Wittgenstein no solo pone de manifiesto su cambio de enfoque, sino que ofrece una clave para introducirse en su obra.

3.1.4 Las elucidaciones del Tractatus

Este párrafo resume los cuatro puntos del Tractatus que se desglosarán en los próximos párrafos

1. Filosofía como actividad

2. El pensamiento como representación

3. Las proposiciones como proyecciones con polos de verdad-falsedad

4. La distinción entre el decir y el mostrar

Desde las proposiciones principales del Tractatus queda claro que el tema central del libro es la conexión entre el lenguaje, o el pensamiento, y la realidad. En este nexo es donde la actividad filosófica ha de buscar esclarecer el pensamiento. La tesis básica sobre esta relación consiste en que las proposiciones, o su equivalente en la mente, son imágenes de los hechos. La proposición es la misma imagen tanto si es cierta como si es falsa, es decir, es la misma imagen sin importar que lo que se corresponde a ésta es el caso que es cierto o no. El mundo es la totalidad de los hechos, a saber, de lo equivalente en la realidad a las proposiciones verdaderas. Sólo las situaciones que pueden ser plasmadas en imágenes pueden ser afirmadas en proposiciones. Adicionalmente hay mucho que es inexpressable, lo cual no debemos intentar enunciar, sino más bien contemplar sin palabras.⁴⁷

⁴⁶ cambridgeletters.

⁴⁷ ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, cf. p.19.

3.1.4.1 La filosofía como actividad

La filosofía es la actividad que tiene como objeto la clarificación lógica de los pensamientos.⁴⁸ El problema de muchas de las proposiciones y preguntas que se han escrito acerca de asuntos filosóficos no es que sean falsas, sino carentes de significado. Wittgenstein continúa:

*4.003 En consecuencia no podemos dar respuesta a preguntas de este tipo, sino exponer su falta de sentido. Muchas cuestiones y proposiciones de los filósofos resultan del hecho de que no entendemos la lógica de nuestro lenguaje. (Son del mismo género que la pregunta sobre si lo Bueno es más o menos idéntico a lo Bello). Y así no hay que sorprenderse ante el hecho de que los problemas más profundos realmente no son problemas.*⁴⁹

Es así que el precipitado de la reflexión filosófica que el Tractatus recoge no pretende componer un cuerpo doctrinal articulado por proposiciones filosóficas, sino más bien ofrecer 'elucidaciones' que sirven como etapas escalonadas y transitorias que al ser superadas conducen a ver el mundo correctamente. Este esfuerzo hace de pensamientos opacos e indistintos unos claros y con límites bien definidos.⁵⁰ La posibilidad de llegar a una visión clara del mundo es fruto de la posibilidad de lograr aclarar la lógica del lenguaje. El lenguaje, a su vez, está compuesto de la totalidad de las proposiciones, y éstas, cuando tienen sentido, representan el pensamiento.⁵¹ Sin embargo, el

⁴⁸ **tractatus.**

⁴⁹ **tractatus.**

⁵⁰ **tractatus.**

⁵¹ **tractatus.**

mismo lenguaje que puede expresar el pensamiento lo disfraza:

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

El intento de llegar desde el lenguaje al pensamiento por medio de las proposiciones con significado es el esfuerzo por conocer una imagen de la realidad. El pensamiento es la imagen lógica de los hechos, en él se contiene la posibilidad del estado de las cosas que son pensadas y la totalidad de los pensamientos verdaderos es una imagen del mundo.⁵²

3.1.4.2 El pensamiento como representación

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

Los objetos —que son simples— se combinan en situaciones elementales. El modo en el que se sujetan juntos en una situación tal es su estructura. Forma es la posibilidad de esa estructura. No todas las estructuras posibles son actuales: una que es actual es un 'hecho elemental'. Nosotros formamos imágenes de los hechos, de hechos posibles ciertamente, pero algunos de ellos son actuales también. Una

⁵²tractatus.

imagen consiste en sus elementos combinados en un modo específico. Al estar así presentan a los objetos denominados por ellos como combinados específicamente en ese mismo modo. La combinación de los elementos de la imagen —la combinación siendo presentada— se llama su estructura y su posibilidad se llama la forma de representación de la imagen. Esta ‘forma de representación’ es la posibilidad de que las cosas están combinadas como lo están los elementos de la imagen. ⁵³

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

2.18 Lo que toda representación, de una forma cualquiera, debe tener en común con la realidad, de manera que pueda representarla —cierta o falsamente— de algún modo, es su forma lógica, esto es, la forma de la realidad. ⁵⁴

3.1.4.3 Las proposiciones como proyecciones con polos de verdad-falsedad

La imagen de la realidad se convierte en proposición en el momento en que nosotros correlacionamos sus elementos con las cosas actuales.⁵⁵ La condición de posibilidad de entablar dicha correlación es la relación interna entre los elementos de la imagen en una estructura con sentido.⁵⁶ De este modo:

5.4733 Frege dice: Toda proposición legítimamente construida tiene

⁵³cf. G. E. M. ANSCOMBE «The Simplicity of the Tractatus», en: *From Plato to Wittgenstein*, (Imprint Academic 2011) p. 171; **tractatus**

⁵⁴**tractatus**.

⁵⁵cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p. 73.

⁵⁶cf. *ibíd.*, p. 68.

Añadir analogía sobre la verdad
—si es que no se va a usar en
el próximo apartado—

*que tener un sentido; y yo digo: Toda proposición posible está legítimamente construida, y si ésta no tiene sentido es sólo porque no hemos dado significado a alguna de sus partes constitutivas. (Incluso cuando pensemos que lo hemos hecho.)*⁵⁷

La proposición expresa el pensamiento perceptiblemente por medio de signos. Usamos los signos de las proposiciones como proyecciones del estado de las cosas y las proposiciones son el signo proposicional en su relación proyectiva con el mundo. A la proposición le corresponde todo lo que le corresponde a la proyección, pero no lo que es proyectado, de tal modo, que la proposición no contiene aún su sentido, sino la posibilidad de expresarlo; la forma de su sentido, pero no su contenido.⁵⁸

La proposición no ‘contiene su sentido’ porque la correlación la hacemos nosotros, al ‘pensar su sentido’. Hacemos esto cuando usamos los elementos de la proposición para representar los objetos cuya posible configuración estamos reproduciendo en la disposición de los elementos de la proposición. Esto es lo que significa que la proposición sea llamada una imagen de la realidad.⁵⁹

Toda proposición-imagen tiene dos acepciones. Puede ser una descripción de la existencia de una configuración de objetos o puede ser una descripción de la no-existencia de una configuración de objetos.⁶⁰ Esta doble acepción es el resultado de que la proposición-imagen puede ser una pro-

⁵⁷ *Tractatus*.

⁵⁸ *Tractatus*.

⁵⁹ Cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p.69.

⁶⁰ Cf. *ibíd.*, p. 72.

yección hecha en sentido positivo o negativo.⁶¹ Esto queda ilustrado en una analogía:

*4.463 La proposición, la imagen, el modelo, son en el sentido negativo como un cuerpo solido, que restringe el libre movimiento de otro: en el sentido positivo, son como un espacio limitado por una sustancia sólida, en la cual un cuerpo puede ser colocado.*⁶²

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

*4.463 Una tautología deja abierto para la realidad el total infinito del espacio lógico; una contradicción llena el total del espacio lógico no dejando ningún punto de él para la realidad. Así pues ninguna de las dos puede determinar la realidad de ningún modo.*⁶³

La verdad de las proposiciones es posible, de las tautologías es cierta y de las contradicciones imposible. La tautología y la contradicción son los casos límite de la combinación de signos —específicamente— su disolución.⁶⁴ Las tautologías son proposiciones sin sentido (carecen de polos de verdad y falsedad), su negación son las contradicciones. Los intentos de decir lo que sólo puede ser mostrado resultan en esto, en formaciones de palabras que carecen de sentido, es decir, son formaciones que parecen oraciones, cuyos

⁶¹cf. *ibíd.*, p. 74.

⁶²*tractatus.*

⁶³*tractatus.*

⁶⁴*tractatus.*

componentes resultan no tener significado en esa forma de oración..⁶⁵

3.1.4.4 La distinción entre el decir y el mostrar

La conexión entre las tautologías y aquello que no se puede decir, sino mostrar, es que éstas —siendo proposiciones lógicas sin sentido— muestran la 'lógica del mundo'..⁶⁶ Esta 'lógica del mundo' o 'de los hechos' es la que más prominentemente aparece en el *Tractatus* entre las cosas que no pueden ser dichas, sino mostradas. Esta lógica no solo se muestra en las tautologías, sino en todas las proposiciones. Queda exhibida en las proposiciones diciendo aquello que pueden decir.

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

*4.0312 La posibilidad de las proposiciones se basa en el principio de la representación de los objetos por medio de signos. Mi pensamiento fundamental es que las "constantes lógicas" no son representativas. Que la lógica de los hechos no puede ser representada.*⁶⁷

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

⁶⁵cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p. 163 §2.

⁶⁶cf. *ibíd.*, p. 163 §3.

⁶⁷*tractatus*.

mismo indecible.⁶⁸

Otra cuestión notoria entre aquello que no puede ser dicho, sino mostrado es la cuestión acerca de la verdad del solipsismo. Los límites del mundo son los límites de la lógica, lo que no podemos pensar, no podemos pensarlo, y por tanto tampoco decirlo. Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo.⁶⁹ De este modo:

*5.62 [...]Lo que el solipsismo significa, es ciertamente correcto, sólo que no puede ser dicho, pero se muestra a sí mismo. Que el mundo es mi mundo, se muestra a sí mismo en el hecho de que los límites del lenguaje (de aquel lenguaje que yo entiendo) significan los límites de mi mundo.*⁷⁰

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

Existe, por tanto lo inexpresable que se muestra a sí mismo, esto es lo místico.⁷¹

De la voluntad como sujeto de la ética no podemos hablar.⁷² El mundo es independiente de nuestra voluntad ya que no hay conexión lógica entre ésta y los hechos. La voluntad y la acción como fenómenos, por tanto, interesan sólo a la psicología.⁷³

⁶⁸cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p. 166 §2.

⁶⁹**tractatus.**

⁷⁰**tractatus.**

⁷¹**tractatus.**

⁷²**tractatus.**

⁷³cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p.171 §3.

El significado del mundo tiene que estar fuera del mundo⁷⁴ y Dios no se revela *en* el mundo.⁷⁵ Esto se sigue de la teoría de la representación; una proposición y su negación son ambas posibles, cuál es verdad es accidental.⁷⁶ Si hay un valor que valga la pena para el mundo tiene que estar fuera de lo que es el caso que es; lo que hace que el mundo tenga un valor no-accidental tiene que estar fuera de lo accidental, tiene que estar fuera del mundo.⁷⁷

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

*6.53 El método correcto para la filosofía sería este. No decir nada excepto lo que pueda ser dicho, esto es, proposiciones de la ciencia natural, es decir, algo que no tiene nada que ver con la filosofía: y luego siempre, cuando alguien quiera decir algo metafísico, demostrarle que no ha logrado dar significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método sería insatisfactorio para la otra persona —no tendría la impresión de que le estuviéramos enseñando filosofía— pero este método sería el único estrictamente correcto.*⁷⁸

La frase usada para describir la obra: “*de lo que no podemos hablar, de eso hemos de guardar silencio*”, pretende expresar tanto una verdad lógico-filosófica como un precepto ético. El sinsentido que resulta de tratar de decir lo que sólo puede ser mostrado no sólo es lógicamente insostenible, sino éticamente indeseable.⁷⁹ Wittgenstein explicó esta finalidad ética de su obra en

⁷⁴ *Tractatus*.

⁷⁵ *Tractatus*.

⁷⁶ Cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p.170 §4.

⁷⁷ *Tractatus*.

⁷⁸ *Tractatus*.

⁷⁹ Cf. MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, p. 156.

una carta a Ludwig von Ficker de este modo:

[...] el punto del libro es ético. Hubo un tiempo en que quise ofrecer en el prefacio algunas palabras que ya no están ahí, éstas, sin embargo, quiero escribirtelas ahora porque pueden ser clave para ti: quise escribir que mi trabajo consiste en dos partes: en la que está aquí, y en todo lo que no he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la importante. Pues lo ético es delimitado desde dentro, por así decirlo, por mi libro; y estoy convencido de que, estrictamente hablando, éste SÓLO puede ser delimitado de este modo. En resumen, pienso que: todo de lo que muchos están mascullando hoy en día, lo he definido en mi libro al mantenerme en silencio sobre ello.⁸⁰

3.1.5 Del Tractatus a Investigaciones Filosóficas

Aún como prisionero en Cassino, Wittgenstein había decidido que a su regreso a Viena se prepararía para ser profesor de escuela elemental.⁸¹ Fue liberado en agosto de 1919 y, según su propósito, se enlistó en el *Lehrerbildungsanstalt* para recibir formación en enseñanza. En septiembre de 1920 estaría en el pequeño pueblo de Trattenbach en Noruega como profesor de escuela elemental. A lo largo de aquel año intentó sin éxito la publicación del Tractatus y tuvo que dejar la tarea en manos de Russell al partir hacia Noruega. En 1922 el libro de Wittgenstein sería finalmente publicado.

En 1929 Wittgenstein regresó a la tarea filosófica. Presentó el *Trac-*

⁸⁰ **howtoread.**

⁸¹ cf. MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, p. 158.

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

Cuando Wittgenstein regresó a la filosofía en 1929 encontró grandes defectos en las tesis lógicas y metafísicas del *Tractatus*. Esto le llevó a abandonar principios relacionados con la idea central de su teoría de la imagen. Rechazó nociones como la de los objetos simples como los significados de los nombres simples, la concepción de los hechos y las ideas como compartiendo la forma lógica o la propuesta de que toda inferencia lógica depende de una composición de función de verdad.⁸²

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

⁸²rulesngrammar.

que consiste en la totalidad de las reglas que determinan su uso dentro del cálculo del lenguaje. El significado de una palabra es su lugar en la gramática, su rol en el cálculo.⁸³

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

Subsecuentemente abandonaría incluso la analogía del cálculo. En 1930 había empezado a comparar el lenguaje con un juego de ajedrez al reflexionar en el debate entre Frege y formalistas matemáticos como Heine, Thomaes y Weyl.⁸⁴ En 1931 empezó a preferir esta analogía a la del cálculo. Al igual que al hacer un cálculo, al jugar un juego se siguen reglas que gobiernan las operaciones realizadas dentro de éste. Las palabras son como piezas de ajedrez, las explicaciones de los significados de las palabras son como las reglas del ajedrez y los significados de las palabras son como el potencial de movimiento y captura de las piezas de ajedrez. La analogía del ajedrez para hablar del lenguaje resultó fructífera precisamente porque se trata de un juego. El uso de las expresiones es involucrarse en un juego de lenguaje.

Fue así como Wittgenstein fue cambiando su atención hacia los usos

⁸³rulesngrammar.

⁸⁴rulesngrammar.

de las expresiones en las prácticas humanas y su investigación empezó a girar en torno al hablar como una actividad integrada en la vida humana, entrelazada con otra multitud de acciones, actividades, relaciones y respuestas.

Wittgenstein llegará a sostener, como queda atestiguado en *Investigaciones Filosóficas* §90 que la filosofía es una investigación gramática, en la que los problemas filosóficos son resueltos por medio de la descripción del uso de las palabras, clarificando la gramática de las expresiones y tabulando reglas. Con Moore, se podría objetar que gramática es el tipo de cosas que se enseña a los niños en la escuela, por ejemplo: «no se dice “tres hombres *estaba* en el campo”, sino “tres hombres *estaban* en el campo”» —eso es gramática. Y ¿qué tiene que ver eso con filosofía? A lo que Wittgenstein contestaría: efectivamente este ejemplo no tiene nada que ver con filosofía, ya que en él todo está claro. Pero qué tal si dijéramos “Dios el Padre, Dios el Hijo y Dios el Espíritu Santo”; ¿*estaban* en el campo o *estaba* en el campo?⁸⁵

Esta metodología resultante de la evolución en la filosofía de Wittgenstein será en la que tomaría parte Elizabeth Anscombe cuando llegó a sus lecciones en 1942.

3.1.6 El nuevo método de Wittgenstein

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

La pregunta tiene que ver con cómo actuamos según una regla. Al

⁸⁵rulesngrammar.

calcular esta serie se ha ofrecido $+2$ como norma para el cálculo. Ahora la pregunta es cómo se sabe qué hacer con ese conocimiento previo cuando llega el momento de ponerlo en acto. Sin embargo hay cierta certeza sobre qué hacer después de 20004, y esta certeza no implica que 20006 haya quedado determinado de antemano, sino que la certeza consiste en que ante cualquier número ofrecido se tiene la capacidad de ofrecer el siguiente. Entonces continua:

«¿Pero entonces en qué consiste la peculiar inexorabilidad de las matemáticas?» —¿No será acaso la inexorabilidad con la que dos sigue a uno y tres a dos un buen ejemplo? —Pero presuntamente esto significa: se sigue así en la serie de números cardinales; pues en una serie distinta se seguiría de un modo distinto. Pero ¿acaso esta serie no está definida precisamente por esta secuencia? —¿Hay que suponer que esto significa que cualquier modo en el que una persona cuente es igualmente correcto, y que cualquiera puede contar en el orden que quiera?» —Probablemente no lo llamaríamos 'contar' si todo el mundo dijera los números uno después de otro de cualquier manera; pero por supuesto no es simplemente una cuestión sobre el nombre. Pues lo que llamamos 'contar' es una parte importante de las actividades de nuestras vidas. Contar y calcular no son —por ejemplo— un simple pasatiempo. Contar (y eso significa: contar así) es una técnica que es empleada diariamente en las operaciones más variadas de nuestras vidas. Y por eso es que aprendemos a contar como lo hacemos: con prácticas interminables, con despiadada exactitud; por eso es que es inexorablemente insistido que hemos de decir 'dos' después de 'uno',

'tres' después de 'dos' y así sucesivamente. —«Pero entonces este contar es sólo un uso; ¿acaso no hay alguna verdad que se corresponda con esta secuencia?» La verdad es que contar ha demostrado que paga. —«Entonces quieres decir que 'ser verdad' significa: ser utilizable (o útil)?» —No, no eso; pero que no puede ser dicho de la serie de números naturales —y tampoco de nuestro lenguaje— que es verdad, pero: que es utilizable, y, sobre todo que se usa de hecho.⁸⁶

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

En *Investigaciones Filosóficas* §380 encontramos:

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

⁸⁶L. WITTGENSTEIN *Remarks on the Foundations of Mathematics*, (Basil Blackwell 1956) p. 37 §4.

Y añade en §381: “¿Cómo reconozco que este color es rojo? —Una respuesta sería: ‘He aprendido [castellano].’” Ir según una regla es ir según una costumbre, un uso, una institución; “*entender una oración significa entender un lenguaje, entender un lenguaje significa dominar una técnica.*”⁸⁷ La gramática de la expresión “seguir una regla” supone la existencia de una práctica, una regularidad, un comportamiento normativo, sólo cuando esta red de comportamientos está en juego se puede hablar de que existe una regla.⁸⁸ No es posible que haya una sola persona que en una sola ocasión ‘siguió una regla’, esta consideración no es correspondiente con la gramática de la expresión.⁸⁹

Cuando Elizabeth Anscombe participó de estas discusiones en las lecciones en Cambridge encontró una ruta para sus propias indagaciones filosóficas. “*En cierto punto Wittgenstein estaba discutiendo en sus clases la interpretación del letrero (sign-post), y estalló en mi que el modo en que vas según éste es la interpretación final.*”⁹⁰ Un letrero es una expresión de una regla ante la que hemos sido entrenados a reaccionar de un modo particular. Pensar que se está siguiendo una regla no es seguir una regla, y por eso no es posible seguir una regla ‘privadamente’.⁹¹ La interpretación definitiva de una expresión de una regla es como se actúa ante ella.

Durante sus estudios en Oxford Anscombe había rechazado con fuerza la postura del realismo representativo Lockeano que insistía que los colores

⁸⁷PI.

⁸⁸rulesngrammar.

⁸⁹PI.

⁹⁰G. E. M. ANSCOMBE «Introduction», en: *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, vol. 2, The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe, (Basil Blackwell, Oxford 1981) p. viii.

⁹¹PI.

como ella los veía no son parte del mundo externo. Como reacción contraria tendía a identificar estas sensaciones con *este* (this), como si 'azul' o 'amarillo' fueran artículos que 'están ahí'. Esta noción también le parecía equivocada, pero no lograba librarse de ella:

En otra ocasión salí con: «Pero todavía quiero decir: “Azul esta ahí”». Manos más veteranas sonrieron o rieron, pero Wittgenstein las detuvo tomándolo en serio, diciendo: «Déjame pensar qué medicina necesitas...» «Supón que tenemos la palabra 'painy', como una palabra para la propiedad de ciertas superficies». La 'medicina' fue efectiva...

[...] Si 'painy' fuera una palabra posible para una cualidad secundaria, ¿no podría el mismo motivo conducirme a decir: 'painy' esta aquí que lo que me condujo a decir 'azul' está aquí?»⁹²

¿Qué cambió en la comprensión del lenguaje para Anscombe?

3.1.7 Investigaciones Filosóficas

Las lecciones con Wittgenstein eran directas y con franqueza. Esta metodología carente de cualquier parafernalia era inquietante para algunos, pero fue tremendamente liberadora para Elizabeth. La metodología terapéutica empleada por Wittgenstein fue exitosa donde otros métodos más teóricos habían fallado en liberarla de confusiones filosóficas.⁹³

Una confusión significativa que Anscombe tuvo que combatir fue en torno a la percepción.

⁹²andcombe1981metaphysicsintro.

⁹³MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, loc 9853 Chapter 4, Section 24, §5.

Siempre odié el fenomenalismo y me sentía atrapada por él. Yo no podía ver cómo salir de él, pero no lo creía. No era suficiente señalar las dificultades sobre él, las cosas que Russell encontraba incorrectas con él, por ejemplo. La fuerza, el nervio central de éste permanecía vivo y rabiaba terriblemente. Fue sólo en las lecciones con Wittgenstein en 1944 que vi el nervio siendo extraído, el pensamiento central "Tengo esto, y defino 'amarillo' (digamos) como esto" siendo efectivamente atacado.

se había sentido atrapada por el fenomenalismo porque había respondido fuertemente en contra de un realismo representativo Lockeano que insistía que los colores como ella los veía no eran genuinamente parte del mundo externo.

Pero, encontrándose insistiendo que azul (este azul), o amarillo (esto), están allí, allí fuera, ella estaba en un camino que llevaba, o parecía llevar, en una dirección en la que ella no quería seguir, hacia una lectura del mundo como él mismo hecho de estos artículos del los que ella estaba consciente de este modo, un mundo construido de los 'esto's: hecho de el amarillo del que ella era consciente al fijarse en el paquete de cigarillos frente a ella, y de otras cosas como esta.

Nosotros debemos entonces imaginarnosla, sentada en las lecciones de Wittgenstein, escuchando la discusión de las definiciones ostensivas que podemos pensar que nos damos a nosotros mismos.

Entre las primeras inquietudes filosóficas de Elizabeth estaban las preguntas: «¿Qué conozco?», «¿Cómo conozco?», «¿Qué veo verdaderamente?». ■
Sus incipientes reflexiones en torno a estas cuestiones le llevaron a formular

sus propias explicaciones:

Como una adolescente cautivada por algunos problemas filosóficos, entre ellos ¿Qué conozco? ¿Y cómo?, y sin saber siquiera que este tipo de investigación se llama 'filosofía', y sin haber escuchado nunca las palabras 'definición ostensiva', formulé una explicación como esta: Yo sabía lo que algunas palabras significan por definición verbal, hasta que llegaba a algunas que representaban cosas a las que yo podía apuntar. Las cualidades sensibles eran fáciles, pero me preocupaba mucho por 'gatos' y 'tazas'. Cuando escuché más tarde la palabra 'definición ostensiva' respondí inmediatamente a ella como que expresaba una idea familiar; yo misma había estado dándome definiciones ostensivas hacía un año o dos a modo de ilustrar mi teoría del conocimiento; si hubiera entrado en conversación con alguien al respecto (que no recuerdo haber hecho) hubiera señalado cosas o las hubiera mencionado como objetos familiares de mi experiencia.⁹⁴

Su reflexión sobre la precepción fue pasando por varias etapas:

Estaba segura de que veía objetos, como paquetes de cigarrillos o tazas o...cualquier cosa más o menos sustancial servía. Pero pienso que estaba concentrada en artefactos, como otros productos de la vida urbana, y los primeros ejemplos mas naturales que me llamaron la atención fueron 'madera' y el cielo. Éste último me golpeó en el centro porque estaba diciendo dogmáticamente que uno debe conocer la categoría de objeto del que uno está hablando – si era un color o un tipo

⁹⁴ **POD.**

de cosa, por ejemplo; eso pertenecía a la lógica del termino que uno estaba usando. No podía ser una cuestión de descubrimiento empírico que algo perteneciera a una categoría distinta. El cielo me detuvo.

Por años gastarí el tiempo, en cafés, por ejemplo, mirando fijamente objetos y diciéndome: «Veo un paquete. Pero ¿qué veo realmente? ¿Cómo puedo decir que veo aquí algo mas que una extensión amarilla?»⁹⁵

Aún mientras hacía Honour Mods, y por tanto antes de entrar en mi curso de estudios de grado en filosofía, asístí a las lecciones de H. H. Price en percepción y fenomenalismo. Las encontré intensamente interesantes. Ciertamente, de toda la gente que escuché en Oxford, él fue quien inspiró mi respeto; el único que encontré que merecía la pena escuchar. Esto no era porque estuviera de acuerdo con él, en efecto, solía sentarme rasgando mi vestido a tiras porque quería rebatir tanto de lo que él decía. Aún así, me parecía que lo que decía era absolutamente sobre lo que había que hablar. El único libro suyo que encontré muy bueno fue Hume's Theory of the External World lo leí de un golpe desde la primera oración a la última. [...] Fue él quien despertó mi intenso interés por el capítulo de Hume "Del escepticismo con respecto a los sentidos".

⁹⁵ ANSCOMBE, «Introduction», p. viii.

3.2 Actividad Filosófica de Elizabeth Anscombe

3.2.1 Los primeros arduos esfuerzos

3.2.1.1 De Wittgenstein a Anscombe

En el 1929 Wittgenstein presentó el *Tractatus Logico-Philosophicus* como su tesis doctoral en Cambridge. Ese mismo año fue designado como profesor en “Trinity College”, allí estaría hasta 1936.

3.2.1.2 Causalidad reflexiones iniciales de Anscombe

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

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

La primera fue la doctrina de la ‘*scientia media*’, según la cual Dios tiene conocimiento, por ejemplo, de lo que alguien podría haber hecho si no

⁹⁶cf. ANSCOMBE, «Introduction», p. vii.

⁹⁷cf. *ibíd.*, p. vii.

hubiera muerto cuando murió. A Elizabeth le parecía que lo que hubiera ocurrido si lo que pasó no hubiera pasado simplemente no existe; no hay qué conocer. Y no podía creer esto. Anscombe tuvo la oportunidad de discutir esta preocupación con Richard Kehoe durante su preparación religiosa en su primer año en Oxford. La dificultad para creer aquella doctrina le parecía un límite para aceptar la fe católica. Richard le aclaró que no hacía falta que creyera en eso. Con el tiempo entendió que se trataba de una discusión de escuela, en la que los jesuitas y dominicos entablaron una ardua disputa y que la postura que ella había adoptado era la que había sido defendida por los dominicos.⁹⁸

La segunda cuestión problemática la encontró en un argumento sobre la existencia de la 'Causa Primera'. El tratado ofrecía como preliminar al argumento una demostración de un 'principio de causalidad' según el cual todo cuanto existe tiene que tener una causa. Anscombe notó, escasamente escondido en una premisa, un presupuesto de la conclusión del propio argumento. Aquel *petitio principii* le pareció un simple descuido y resolvió, por tanto, escribir una versión mejorada de la demostración. Durante los siguientes dos o tres años produjo unas cinco versiones que le parecían satisfactorias, sin embargo eventualmente descubría que contenían la misma falacia, cada vez disimulada más astutamente. Todo este esfuerzo lo realizó sin ninguna enseñanza formal en filosofía, incluso su último intento de argumento lo hizo antes de estudiar 'Greats'.⁹⁹

⁹⁸cf. *ibíd.*, p. vii.

⁹⁹cf. *ibíd.*, p. vii.

3.2.1.3 Oxford: La Percepción y el fenomenalismo de Price

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

Al principio su impresión era que lo que veía eran objetos: *“Estaba segura de que veía objetos, como paquetes de cigarrillos o tazas o... cualquier cosa más o menos sustancial servía.”*¹⁰¹ Además creía que debemos de conocer la categoría de un objeto cuando hablamos de él, eso corresponde a la lógica del término usado para hablar del objeto y no de algún descubrimiento empírico. Estas ideas, sin embargo, las había desarrollado fijándose en artefactos urbanos. Los ejemplos de percepción de la naturaleza que más la impactaron fueron ‘madera’ y el cielo. Este último le hizo retractarse de su creencia sobre el conocimiento lógico de la categoría de los objetos.¹⁰²

Sus indagaciones sobre la percepción, así como le ocurrió con la causalidad, fueron previas al periodo de ‘Greats’ donde estudiaría formalmente la filosofía. Ya desde ‘Mods’ asistía a las lecciones de H. H. Price sobre percepción y fenomenalismo. De todos los que escuchó en Oxford fue quién le inspiró mayor respeto, no porque estuviera de acuerdo con lo que decía, sino porque hablaba de lo que había que hablar. El único libro suyo que le pare-

¹⁰⁰cf. ANSCOMBE, «Introduction», p. viii.

¹⁰¹Ibíd., p. viii.

¹⁰²cf. ibíd., p. viii.

ció realmente bueno fue *Hume's Theory of the External World* y lo leyó sin interrupción de principio a fin. Fue Price quien despertó en ella un intenso interés por el capítulo de Hume sobre "Del escepticismo con respecto a los sentidos". Aunque le parecía que Price tendía a suavizar a Hume, el hecho de que escribiera sobre él le parecía que era escribir sobre las cosas mismas que merecía la pena discutir. Ascombe, sin embargo, odiaba el fenomenalismo y se sentía atrapada por él, pero no sabía salir de él, o rebatirlo. La postura escéptica tampoco la convencía como para adoptarla y no la dejaba satisfecha. Esta insatisfacción no haría más que crecer en sus años en Oxford.¹⁰³

3.2.1.4 En Cambridge con Wittgenstein

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

*En cierto punto Wittgenstein estaba discutiendo en sus clases la interpretación del letrero (sign-post), y estalló en mi que el modo en que vas según éste es la interpretación final.*¹⁰⁴

toda interpretación queda sostenida en el aire junto con lo que interpreta, y no puede darle a esto ningún apoyo. Las interpretaciones por sí solas no determinan el significado.[...]que tiene que ver la expresión de una regla –digamos un sign-post – con mis acciones? [...]Que

¹⁰³Cf. ANSCOMBE, «Introduction», p. viii; y J. M. TORRALBA *Acción Intencional y Razonamiento Práctico Según G.E.M. Anscombe*, vol. 189, Colección Filosófica, (Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 2005) p. 26.

¹⁰⁴andcombe1981metaphysicsintro.

tipo de conexión se obtiene aquí – pues esta por ejemplo: He sido entrenado a reaccionar en un modo particular a este signo, y ahora lo hago y reacciono a él.[...] una persona va según un signpost sólo en cuanto que hay un uso establecido, una costumbre. [...]Seguir una regla, hacer un reportaje, dar una orden, jugar un juego de ajedrez, son costumbres (usos, instituciones). Entender una oración es entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa haber dominado una técnica. [...]Por eso es que 'ir según una regla' es una práctica. Y pensar que uno está siguiendo una regla no es seguir una regla. Y por eso es que no es posible seguir una regla 'privadamente'; de otro modo, pensar que se está siguiendo una regla sería lo mismo que seguirla.

En otra ocasión salí con: «Pero todavía quiero decir: “Azul está ahí”». [...] [Wittgenstein] dijo: «Déjame pensar qué medicina necesitas...» «Supón que tenemos la palabra 'painy', como una palabra para la propiedad de ciertas superficies». La 'medicina' fue efectiva [...] Si 'painy' fuera una palabra posible para una cualidad secundaria, ¿no podría el mismo motivo conducirme a decir: 'painy' esta aquí que lo que me condujo a decir azul está aquí? Mi expresión no significaba que 'azul' es el nombre de esta sensación que estoy teniendo, ni cambié a ese pensamiento.¹⁰⁵

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

¹⁰⁵andcombe1981metaphysicsintro.

*esta asistiendo, y una mujer, 'Mrs so and so' que se llama a sí misma 'Miss Anscombe', que ciertamente es inteligente, aunque no del calibre de Kreisel.*¹⁰⁶

” Un año mas tarde escribía a Norman Malcolm: “ *...mi clase ahora es bastante grande, 19 personas. ...Smythies esta viniendo, y una mujer que es muy buena, es decir, más que solamente inteligente...*”¹⁰⁷ ” Aquellos años no sólo creció en Wittgenstein la apreciación de la capacidad de Anscombe, sino que se afianzó entre ellos una estrecha amistad.

La influencia de Wittgenstein fue decisiva para el desarrollo filosófico de Elizabeth. Las lecciones con Wittgenstein eran directas y con franqueza. Esta metodología carente de cualquier parafernalia era inquietante para algunos, inspiradora para otros, pero fue tremendamente liberadora para ella.¹⁰⁸ Esta libertad quedaba demostrada en que Anscombe no se contentaba con repetir lo que decía Wittgenstein, sino que pensaba por sí misma; en esto precisamente era más fiel al espíritu de la filosofía que había aprendido de él. Sobre esta relación, Phillipa Foot, amiga de ambos, cuenta que durante mucho tiempo sostuvo objeciones a las afirmaciones de Wittgenstein, eventualmente, un comentario de Norman Malcom la hizo pensar que podía haber valor en lo que Wittgenstein decía. Cuestionó entonces a Anscombe: “¿Por qué no me dijiste?”, ella le contestó: “Porque es importante que uno tenga sus resistencias”. Anscombe evidentemente pensaba —continúa Foot:

que un largo periodo de vigorosa objeción era la mejor manera de entender a Wittgenstein. Aun cuando era su amiga cercana y albacea

¹⁰⁶ cambridgeletters.

¹⁰⁷ cambridgeletters.

¹⁰⁸ monk.

*literaria, y una de los primeros en reconocer su grandeza, nada podía ser más lejano de su carácter y modo de pensamiento que el discípulo.*¹⁰⁹

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

introducir algunos contrastes
y relaciones entre Anscombe
y Wittgenstein para explicar la
incursión en la vida/pensamiento
de W.

¹⁰⁹TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 4.

4 LA CATEGORÍA DEL TESTIMONIO EN EL PENSAMIENTO DE ELIZABETH ANSCOMBE

4.1 Verdad y Significado

4.1.1 Qué es tener la verdad

Elizabeth Anscombe visitó muchas veces la Universidad de Navarra junto con Peter Geach y allí impartió algunos seminarios y participó de las Reuniones Filosóficas.¹

En una de sus visitas, en octubre de 1983, ofreció dos lecciones tituladas: “Verdad” y “La unidad de la verdad”. En la primera lección planteó la cuestión de este modo:

Hay verdad en muchas cosas. Mirando a mi título ‘Truth’ me quedo algo sobrecogida por él, pues lo que salta de la página hacia mi es uno de los nombres de Dios. ‘He amado la verdad’ me dijo una vez un profesor moribundo, después de hablarme de la dificultad que sentía sobre la idea de amar a Dios. Sin embargo: ‘He amado la verdad’. Y luego, temiendo que yo no malentendiera su afirmación: ‘No me refiero, cuando digo eso, que tenga la verdad’

Tener la verdad, estar en la verdad—¿qué es esto? Y qué quiso decir

¹fa&esphom.

Nuestro Señor al llamarse a sí mismo la verdad? 'No hay tal cosa como la verdad, sólo hay verdades', dijo mi suegro a la primera esposa de Bertrand Russell. Russell fue su maestro; la influencia se ve con facilidad.

¿Pero cuáles son las cosas que tienen verdad en ellas? ¿Tiene la creación? ¿tienen las acciones? A qué se refería Aristóteles cuando dijo que el bien de la razón práctica era 'verdad de acuerdo con el recto deseo'? ¿Las cosas hechas por los hombres tienen verdad en ellas? ¿Qué, de nuevo, quiso decir Aristóteles cuando afirmó que el arte o la habilidad es una disposición productiva con un logos verdadero? Mas allá todavía: Qué fuerza tiene contar la verdad entre los 'trascendentales', esas cosas que 'atraviesan' todas las categorías y todas las formas especiales de las cosas; y que no pertenecen cada uno a una categoría, como el color: amarillo; o el area: un acre; o el animal: un caballo.²

La cuestión que Anscombe trae en esta lección tiene que ver con la primacia de la verdad sobre la falsedad.³

Anscombe no se traga toda la teoría de la imagen de las proposiciones. Pero ella ve lo que es probablemente la cosa mas iluminadora de la comparación de Wittgenstein de imagenes y proposiciones; es decir, este 'Janus-faced aspect' de las proposiciones, un aspecto que puede ser expresado de diversos modos—como el que 'No' no se corresponde con nada en la realidad,

²FPW.

³TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 195.

o que P y no-P (los símbolos) pueden ser sistemáticamente intercambiados, cada uno asumiendo la función del otro..

4.2 Fe y Conocimiento

4.2.1 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 Nicolás Wiseman se invitaba un ponente que tratara algún tema relacionado con la filosofía de la religión o alguna materia en torno al ecumenismo.⁴

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?*⁵

⁴**wisemanlects.**

⁵G. E. M. ANSCOMBE «Faith», en: *Ethics, Religion and Politics*, (Blasil Blackwell, Oxford 1981) p. 115.

4.2.2 “Solíamos creer que la fe católica era racional”

Habían pasado casi diez años de la clausura del Concilio Vaticano II; Anscombe comenzó su ponencia recordando cómo a finales de los años sesenta muchas homilias comenzaban: “Solíamos creer que...”. “Solíamos creer –escuchó una vez– que no había peor pecado que faltar a misa el domingo”. Escuchar la frase le traía un desaliento alarmado, ya que la implícita oposición que se pretendía establecer con la expresión, por lo general, era desahogada.

Ahora, hay un “solíamos creer” que se podía haber usado con algo de acierto. Hubo un tiempo en el que se profesó gran entusiasmo por la racionalidad. Quizás inspirado por las enseñanzas del Concilio Vaticano I contra el fideísmo, pero ciertamente promovido por los estudios neo-tomistas. Se decía entre los entendidos que la fe Católica era racional, el problema era más bien

4.2.3 El significado de la palabra fe

En el trasfondo del análisis de Anscombe sobre la fe se halla otro trabajo suyo titulado *‘What Is It to Believe Someone?’*. Un eslabón importante entre ambas investigaciones se haya en la valoración del uso del concepto ‘fe’. Ella propone: *“En la tradición donde el concepto tiene su origen, ‘fe’ es la forma breve de ‘fe divina’ y significa ‘creer a Dios’.*” De esa manera fue usada la expresión, al menos por los pensadores cristianos. Según este modo de hablar ‘fe’ se distinguía como humana y divina. Fe humana era creer a una persona humana, fe divina era creer a Dios.

En el uso moderno 'fe' tiende a significar 'creencia religiosa' o 'religión'. Se le llama generalmente 'fe', por ejemplo, a la creencia en la existencia de Dios.

«Abrám creyó a Dios (ἐπίστευσεν τῷ Θεῷ) y ésto se le contó como justicia.»⁶ De tal modo que es llamado 'padre de la fe'.⁷ He aquí una expresión sorprendente: «creer a Dios». Abrahám creyó a Dios que su descendencia sería tan numerosa como las estrellas del cielo, de este modo se describe su fe.

⁶Gn 15,6

⁷cfr. Rm 4 y Ga 3,7

5 VALORACIÓN Y CRÍTICA

En este último capítulo recogemos las aportaciones de Anscombe y las valoramos desde la perspectiva de la teología fundamental. La actitud filosófica de Anscombe en sus discusiones nos dejará en este punto final con líneas de cuestionamientos más que con conclusiones sobre lo estudiado. Este capítulo final tiene como objetivo presentar las cuestiones y líneas de estudio que Anscombe ofrece en su pensamiento y cómo éstas pueden aportar en la disciplina de la teología fundamental.

BIBLIOGRAFÍA

- G. E. M. ANSCOMBE *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, (St. Augustine's Press, Indiana 1971)
- G. E. M. ANSCOMBE «Faith», en: *Ethics, Religion and Politics*, (Basil Blackwell, Oxford 1981)
- G. E. M. ANSCOMBE «Introduction», en: *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, vol. 2, The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe, (Basil Blackwell, Oxford 1981)
- G. E. M. ANSCOMBE «The Simplicity of the Tractatus», en: *From Plato to Wittgenstein*, (Imprint Academic 2011)
- G. E. M. ANSCOMBE «Wittgenstein's 'two cuts' in the history of philosophy», en: *From Plato to Wittgenstein*, (Imprint Academic 2011)
- R. MONK *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, (Vintage, London 1991)
- J. TEICHMAN «Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001», en: F. M. L. THOMPSON (ed.), *Biographical Memoirs of Fellows I*, vol. 115, Proceedings of the British Academy, (Oxford University Press, Oxford 2002)
- R. TEICHMANN *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (Oxford University Press 2008)

- J. M. TORRALBA *Acción Intencional y Razonamiento Práctico Según G.E.M. Anscombe*, vol. 189, Colección Filosófica, (Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 2005)
- L. WITTGENSTEIN *Remarks on the Foundations of Mathematics*, (Basil Blackwell 1956)