

ÍNDICE GENERAL

2. Vida y Pensamiento de G. E. M. Anscombe	2
2.1. Biografía y desarrollo filosófico G. E. M. Anscombe	2
2.2. La Filosofía de Wittgenstein como trasfondo de la Filosofía de Anscombe	12
2.2.1. Naturaleza y método de la filosofía	12
2.2.2. Las elucidaciones del <i>Tractatus</i>	15
2.2.3. <i>Investigaciones Filosóficas</i> y el nuevo método de Witt- genstein	23
2.3. La filosofía analítica y la teología del testimonio	30

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

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

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

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

En esta misma época Elizabeth se inició, con el rigor y energía que le

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

²Cf. *ibíd.*, 33.

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

Otra de sus lecturas en esta época tras su conversión fue *The Nature of Belief* de Martin D'Arcy. Esta le llevó a interesarse por el tema de la percepción. Durante años ocupaba su tiempo, en cafeterías, por ejemplo, mirando fijamente objetos, diciéndose a sí misma: «Veo un paquete. ¿Pero qué veo realmente? ¿Cómo puedo decir que veo algo más que una extensión amarilla?»⁴ Al principio su impresión era que lo que veía eran objetos: «Estaba

³Cf. *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, vol. 2, The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), vii.

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

segura de que veía objetos, como paquetes de cigarrillos o tazas o...cualquier cosa más o menos sustancial servía.»⁵ Además creía que debemos de conocer la categoría de un objeto cuando hablamos de él, eso corresponde a la lógica del término usado para hablar del objeto y no de algún descubrimiento empírico. Estas ideas, sin 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.⁶

Sus indagaciones sobre la percepción, así como sus investigaciones sobre la causalidad, fueron previas al periodo de 'Greats' donde estudiaría formalmente la filosofía. Ya desde 'Mods' asistía a las lecciones de H. H. Price sobre percepción y fenomenalismo. De todos los que escuchó en Oxford fue quién le inspiró mayor respeto, no porque estuviera de acuerdo con lo que decía, sino porque hablaba de lo que había que hablar. El único libro suyo que le pareció realmente bueno fue *Hume's Theory of the External World* y lo leyó sin interrupción de principio a fin. Fue Price quien despertó en ella un intenso interés por el capítulo de Hume sobre "*Del escepticismo con respecto a los sentidos*". Aunque le parecía que Price tendía a suavizar a Hume, el hecho de que escribiera sobre él le parecía que era escribir sobre las cosas mismas que merecía la pena discutir. Anscombe, sin embargo, odiaba el fenomenalismo y se sentía que la atrapaba, no sabía salir de él, o rebatirlo. La postura escéptica tampoco la convencía como para adoptarla y no la dejaba satisfecha. Esta insatisfacción no haría más que crecer en sus años en Oxford.⁷

En 1939 Anscombe recibió *Second Class* en 'Mods' compuesto por estudios en latín y griego y literatura antigua que servían como preparación

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

⁶Cf. ibíd.

⁷Cf. ANSCOMBE, *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, viii; y J. M. TORRALBA, *Acción Intencional y Razonamiento Práctico Según G.E.M. Anscombe*, vol. 189, Colección Filosófica, (Colección Filosófica; S.A., Pamplona 2005), 26.

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 espectacular.⁸

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 *Bailliol College*, su madre era polaca, su padre maestro de filosofía. Había sido instruido en lógica por su padre teniendo como libros de texto *Formal Logic* de Neville Keynes y *Principia Mathematica* de Bertrand Russell. Tras la procesión, Peter se acercó a Elizabeth; «Miss Anscombe» —le dijo— «I like your mind».⁹ A los pocos meses se habían comprometido y el 26 de diciembre de 1941 Elizabeth y Peter se casaron en el *Brompton Oratory* de Londres.¹⁰ Tendrían siete hijos: Barbara, John, Mary, Charles, More, Jennifer y Tamsin.

En el tiempo en el que Anscombe estuvo en *St. Hugh's* el programa de lecciones manifestaba la transformación ocurrida en la universidad durante los últimos cincuenta años; desde una docencia e interés de carácter teológico hacia una orientación más secular. En el periodo de 'Greats' los estudios

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

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

¹⁰Cf. TEICHMAN, "Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919–2001", 33.

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 Rosseau 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.¹¹

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 1939.¹²

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

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

¹¹ Cf. TORRALBA, *Acción Intencional y Razonamiento Práctico Según G.E.M. Anscombe*, 23–24.

¹² Cf. *ibid.*, 24.

¹³ Cf. P. GEACH, "A Philosophical Autobiography", en: H. A. LEWIS (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, (Synthese Library 213; Dordrecht 1991), 1–25, 14.

conversaciones personales con él.¹⁴

Elizabeth empezó sus estudios en Cambridge en el periodo Michaelmas¹⁵ de 1942. Allí asistió a las lecciones de Wittgenstein. Eran unos diez estudiantes en clase, se reunían los sábados y la materia discutida era sobre los fundamentos de las matemáticas. Wittgenstein trabajaba en *Guy's Hospital* en Newcastle desde noviembre del 41 y en abril de 1943 interrumpió sus clases para dedicarse de lleno a los esfuerzos realizados en el hospital por atender los daños de la Segunda Guerra Mundial. Regresó a Cambridge en octubre de 1944 y el 16 del mismo mes reanudó sus lecciones con seis estudiantes, Anscombe entre ellos. Al comienzo de sus lecciones en 1944 Wittgenstein escribió a su amigo Rush Rhees: «mis clases no han ido tan mal [...] Thouless esta asistiendo, y una mujer, 'Mrs so and so' que se llama a sí misma 'Miss Anscombe', que ciertamente es inteligente, aunque no del calibre de Kreisel.»¹⁶ Un año 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*.»¹⁷ Aquellos años no sólo creció en Wittgenstein la apreciación de la capacidad de Anscombe, sino que se afianzó entre ellos una estrecha amistad. Los temas trabajados en estas lecciones son correspondientes con los números §189–§241 de *Investigaciones Filosóficas*. En el curso 1945–1946 Elizabeth asistió junto a otros dieciocho estudiantes a lecciones sobre filosofía de la psicología.¹⁸

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

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

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

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

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

¹⁸Cf. J. C. KLAGGE y A. NORDMAN, (eds.), *Ludwig Wittgenstein. Public and Private Occasions*, (Maryland 2003), 354–356.

ham. En otoño del mismo año aceptó un puesto como *Research Fellow* en *Sommerville College* en Oxford. Peter Geach fue objetor de conciencia para la Segunda Guerra mundial y fue asignado a trabajar en producción de madera en el sur de Inglaterra.¹⁹ 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.²⁰ 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.²¹ Ese mismo año nació 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. H. H. y finalmente las reuniones semanales con el *Moral Science Club* que usualmente atendía.²²

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

¹⁹Cf. TEICHMAN, "Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001", 34.

²⁰Cf. GEACH, "A Philosophical Autobiography", 12.

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

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

Wittgenstein eran dedicadas a filosofía de la religión.

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

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.²⁴

El 25 de noviembre de 1949 Wittgenstein fue diagnosticado con cancer²⁵. 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 cancer. Anscombe se hallaba en Viena para familiarizarse con el alemán como parte de su preparación para la traducción de las *Investigaciones*. A pesar de su enfermedad y la pérdida de su hermana, Wittgenstein contó con la salud suficiente como para encontrarse con Anscombe dos o tres veces cada semana.²⁶

²³TEICHMAN, "Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001", 35: «We were close friends in spite of my atheism and her intransigent Catholicism...she was an important philosopher and a great teacher. Many say 'I owe everything to her' and I say it too on my own account.»

²⁴Cf. *ibíd.*, 32.

²⁵Cf. R. MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, (1991), 559.

²⁶Cf. *ibíd.*, 562.

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

El testamento de Wittgenstein nombraba como albaceas literarios a Elizabeth Anscombe, G. H. von Wright y Rush Rhees quienes continuaron el trabajo para publicar las *Investigaciones Filosóficas*. Anscombe le ofreció la publicación a *Basil Blackwell* en 1952 y en 1953 fue publicado el texto en alemán editado por von Wright junto con la traducción al inglés de Anscombe. Otras traducciones de la obra de Wittgenstein realizadas por Elizabeth incluyen *Remarks on the Foundation of Mathematics*, *Notebooks 1914-1916*, *Zettel*, *Philosophical Remarks*, *On Certainty* (con Denis Paul) y *Remarks on the Philosophy of Psychology*.²⁸

En aquellos años Anscombe también publicó una de sus obras más importantes: *Intention* en 1957. La premisa de este escrito comenzó en el artículo *Mr. Truman's Degree*, publicado en 1956 donde Elizabeth expresó su oposición al honoris causa que la Universidad de Oxford quiso otorgar al presidente Harry S. Truman.²⁹ También publicó en esta época *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (1959) y una parte de *Three Philosophers* (1961) con Peter Geach.³⁰

En 1964 Elizabeth recibió la *Official Fellowship* en Oxford, en 1967 fue admitida en la *British Academy* y en 1970 fue nombrada al *Chair of Philosophy* de la Universidad de Cambridge, la misma cátedra ocupada por Wittgenstein. Cuando la recién nombrada Anscombe pasó por la oficina de administración para su salario fue recibida por el recepcionista con: «¿Es usted una de las nuevas empleadas de limpieza?». Elizabeth, que sin duda llevaba su habitual

²⁷ Cf. *ibíd.*, 567.

²⁸ Cf. TEICHMAN, "Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001", 38.

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

³⁰ Cf. TEICHMAN, "Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001", 39.

chaqueta y pantalones desaliñados, contestó suavemente: «No, soy la nueva Profesora de Filosofía».³¹ El 6 de mayo pronunció la lección inaugural de la Universidad con el título *Causality and Determination* en la que discutió uno de los temas con los que se había iniciado en la filosofía.

Anscombe estuvo como *Professor* en Cambridge hasta que se retiró en 1986. En ese tiempo una de sus tareas fue la moderación de las reuniones del *Moral Sciences Club*. En 1981 publicó 48 de sus artículos en tres volúmenes titulados *Collected philosophical Papers*. Sus lecciones en esos años estuvieron centradas filosofía de la mente, causalidad, metafísica y teoría de la acción y trató con más frecuencia las discusiones de Platón, Aristóteles, Descartes, Locke, Hume y Wittgenstein.³²

Tras su retiro continuó su actividad filosófica, dedicándole especial atención a temas de Bioética. Durante esa época Recibió doctorados Honoris Causa de la Universidad de Notre Dame en 1986, de la Universidad de Navarra en 1989 y de la Universidad de Lovaina la nueva en 1990. También recibió la medalla *Pro Ecclesia et Pontifice* por su trabajo filosófico.³³

En 1997 sufrió un accidente tráfico que dejaría deteriorada su salud hasta su muerte el 5 de enero de 2001. Tras recuperarse del accidente pudo ofrecer lo que sería su última ponencia en Lichtenstein. Elizabeth murió en el hospital de *Addenbrooke* junto a su esposo y cuatro de sus hijos.³⁴

³¹Cf. *ibíd.*, 37.

³²Cf. TORRALBA, *Acción Intencional y Razonamiento Práctico Según G.E.M. Anscombe*, 46.

³³Cf. *ibíd.*, 48.

³⁴Cf. TEICHMAN, "Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001", 50.

2.2 La Filosofía de Wittgenstein como trasfondo de la Filosofía de Anscombe

2.2.1 Naturaleza y método de la filosofía

Para comprender el método filosófico de Anscombe hay que tener en cuenta la filosofía de Wittgenstein. En este apartado se ofrece una descripción, que no pretende ser exhaustiva, de la manera en que Ludwig entiende la filosofía y de algunos puntos fundamentales de las dos etapas de su pensamiento.

Una de las constantes importantes del pensamiento de Wittgenstein fue su definición de la naturaleza de los problemas filosóficos. Para él las cuestiones de la filosofía no son problemáticas por ser erróneas, sino por no tener significado.³⁵ Una proposición sin significado que no es puesta al descubierto como tal atrapa al filósofo dentro de una confusión del lenguaje que no le permite acceder a la realidad. Salir de la confusión no consiste en refutar una doctrina y plantear una teoría alternativa, sino en examinar las operaciones hechas con las palabras para llegar a manejar una visión clara del empleo de nuestras expresiones. La filosofía no es un cuerpo doctrinal, sino una actividad³⁶ y una terapia³⁷.

La actitud terapéutica adoptada por Wittgenstein en su atención de las confusiones filosóficas fue su respuesta más definitiva a la naturaleza de estos problemas. Para ello 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

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

³⁶Cf. *ibid.*, §4.112.

³⁷Cf. L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, (Chichester⁴2009), §133.

al detalle.³⁸ 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.

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 cortes, en la historia de la filosofía.»³⁹ Con estas palabras Anscombe comenzaría su discurso inaugural para el Sexto Simposio Internacional de Wittgenstein unos treinta años después de la publicación de las *'Investigaciones Filosóficas'*. Y explica: «un filósofo hace un corte si genera un cambio

³⁸Cf. MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, 356.

³⁹G. E. M. ANSCOMBE, “Wittgenstein's 'two cuts' in the history of philosophy”, en: *From Plato to Wittgenstein*, (2011), 181: «Wittgenstein is extraordinary among philosophers for having made two epochs, or cuts, in the history of philosophy.»

en el modo en que la filosofía es hecha: la filosofía tras el corte no puede ser la misma de antes.»⁴⁰

Estos cambios de época generados por la influencia de Wittgenstein vinieron caracterizados por el esfuerzo de comprender cada libro tras su publicación, tarea complicada en ambos casos por la dificultad intrínseca de los tratados, ofuscada a su vez por los prejuicios filosóficos proyectados a cada obra por sus lectores. Elizabeth explica que:

la presunción, por ejemplo, de que '*Investigaciones Filosóficas*' presenta una teoría del lenguaje —quizás sobre cómo los sonidos se tornan en discursos significativos— nos dejaría situados lejos de las preguntas que genuinamente ocupan a Wittgenstein.⁴¹

Ahora bien, la comprensión adecuada de su pensamiento y método trae consigo, a juicio de Anscombe, cierto efecto curativo.

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 expresiones⁴². 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

⁴⁰ibíd.: «a philosopher makes a cut if he makes a difference to the way philosophy is done: philosophy after the cut cannot be the same as before.»

⁴¹Cf. ibíd., 183: «the assumption that the *Philosophical Investigations* presents us a theory of language —a theory, say, of how sounds become significant speech— will quickly place us at a distance from the very questions which Wittgenstein is occupied with.»

⁴²Cf. G. E. M. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, (1971), 151: «The general method that Wittgenstein does suggest is that of 'shewing that a man has supplied no meaning [or perhaps: "no reference"] for certain signs in his sentences'.»

otras palabras: «lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar, hay que callar».⁴³ Con esta expresión Wittgenstein resumió el sentido de la obra que ahora examinaremos.

2.2.2 Las elucidaciones del *Tractatus*

Desde las proposiciones principales del *Tractatus* queda claro que el tema central del libro es la conexión entre el lenguaje, o el pensamiento, y la realidad. En este nexo es donde la actividad filosófica ha de buscar esclarecer el pensamiento. La tesis básica sobre esta relación consiste en que las proposiciones, o su equivalente en la mente, son imágenes de los hechos. La proposición es la misma imagen tanto si es cierta como si es falsa, es decir, es la misma imagen sin importar que lo que se corresponde a esta 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. Solo las situaciones que pueden ser plasmadas en imágenes pueden ser afirmadas en proposiciones. Adicionalmente hay mucho que es inexpresable, lo cual no debemos intentar enunciar, sino más bien contemplar sin palabras⁴⁴.

a) La filosofía como actividad

La filosofía es la actividad que tiene como objeto la clarificación lógica de los pensamientos.⁴⁵ 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:

De ahí que no podamos dar respuesta en absoluto a interrogantes de este tipo, sino solo constatar su condición de absurdos. La mayor

⁴³WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 11

⁴⁴Cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 19: «There is indeed much that is inexpressible — which we must not try to state, but must contemplate without words.»

⁴⁵WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §4.112.

parte de los interrogantes y proposiciones de los filósofos estriban en nuestra falta de comprensión de nuestra lógica lingüística. (Son del tipo del interrogante acerca de si lo bueno es más o menos idéntico que lo bello). Y no es de extrañar que los más profundos problemas *no* sean problema *alguno*.⁴⁶

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.⁴⁷ 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 estas, cuando tienen sentido, representan el pensamiento.⁴⁸ Sin embargo, el mismo lenguaje que puede expresar el pensamiento lo disfraza:

El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de un modo tal, en efecto, que de la forma externa del ropaje no puede deducirse la forma del pensamiento disfrazado; porque la forma externa del ropaje está construida de cara a objetivos totalmente distintos que el de *permitir* reconocer la forma del cuerpo.⁴⁹

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.⁵⁰

⁴⁶ibíd., §4.003

⁴⁷Cf. ibíd., §4.112 y §6.54.

⁴⁸Cf. ibíd., §4 y §4.001.

⁴⁹ibíd., §4.002

⁵⁰Cf. ibíd., §3 y §3.001.

b) El pensamiento como representación

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

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

Esta 'forma de representación' es la posibilidad de que las cosas están combinadas como lo están los elementos de la imagen.⁵¹

La representación y los hechos tienen en común la forma lógica: «Lo que cualquier figura, sea cual fuere su forma, ha de tener en común con la realidad para poder siquiera —correcta o falsamente— figurarla, es la forma

⁵¹G. E. M. ANSCOMBE, "The Simplicity of the Tractatus", en: *From Plato to Wittgenstein*, (2011), 171: «Objects —which are simples— combine into elementary situations. The kind of way they hang together in such a situation is its *Structure. Form* is the possibility of the structure. Not all possible structures are actual: one that is actual is an 'elementary fact'. We form pictures of facts, of possible facts indeed, but some of them are actual too. A picture consists in *its* elements combining in a particular kind of way. Their doing so presents the objects named by them as combined in just that way. The combination of the elements of the picture —the presenting combination— is called *its* structure and its possibility the form of representation of the picture. This 'form of representation' is the possibility that things are combined as are the elements of the picture.»; Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §2.15

lógica, esto es, la forma de la realidad.»⁵²

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

La imagen de la realidad se convierte en proposición en el momento en que nosotros correlacionamos sus elementos con las cosas actuales⁵³. La condición de posibilidad de entablar dicha correlación es la relación interna entre los elementos de la imagen en una estructura con sentido⁵⁴. De este modo:

Frege dice: cualquier proposición formada correctamente debe tener un sentido; y yo digo: cualquier proposición posible está correctamente formada y si carece de sentido ello solo puede deberse a que no hemos dado *significado* a algunas de sus partes integrantes.⁵⁵

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.⁵⁶

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

⁵²ibíd., §2.18

⁵³Cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 73: «a picture (in the ordinary sense) becomes a proposition the moment we correlate its elements with actual things.»

⁵⁴Cf. ibíd., 68: «only if significant relations hold among the elements of the picture *can* they be correlated with objects outside so as to stand for them»

⁵⁵WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §5.4733

⁵⁶Cf. ibíd., §3.1, §3.11–§3.13.

proposición. Esto es lo que significa que la proposición sea llamada una imagen de la realidad⁵⁷.

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 objetos⁵⁸. Esta doble acepción es el resultado de que la proposición-imagen puede ser una proyección hecha en sentido positivo o negativo⁵⁹. Esto queda ilustrado en una analogía:

La proposición, la figura, el modelo, son, en sentido negativo, como un cuerpo sólido que limita la libertad de movimiento de los demás; en sentido positivo, como el espacio limitado por substancia sólida, en el que un cuerpo ocupa un lugar.⁶⁰

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: «La tautología deja a la realidad el espacio lógico entero —infinito—; la contradicción llena todo el espacio lógico y no deja a la realidad punto alguno. De ahí que ninguna de las dos pueda determinar en modo alguno la realidad.»⁶¹

La verdad de las proposiciones es posible, de las tautologías es cierta y de las contradicciones imposible. La tautología y la contradicción son los

⁵⁷ cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 69: «The reason why the proposition doesn't 'contain its sense' is that the correlations are made by us; we mean the objects by the components of the proposition in 'thinking its sense'»

⁵⁸ Cf. *ibid.*, 72: «Every picture-proposition has two senses, in one of which it is a description of the existence, in the other of the non-existence, of a configuration of objects; and it is that by being a projection.»

⁵⁹ Cf. *ibid.*, 74: «Thus we can consider the T and F poles of the picture-proposition as giving two senses, positive and negative (as it were, the different methods of projection), in which the picture-proposition can be thought.»

⁶⁰ WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §4.463

⁶¹ *ibid.*, §4.463

casos límite de la combinación de signos —específicamente— su disolución.⁶² Las tautologías son proposiciones sin sentido (carecen de polos de verdad y falsedad), su negación son las contradicciones. Los intentos de decir lo que solo puede ser mostrado resultan en esto, en formaciones de palabras que carecen de sentido, es decir, son formaciones que parecen oraciones, cuyos componentes resultan no tener significado en esa forma de oración⁶³.

d) La distinción entre el decir y el mostrar

La conexión entre las tautologías y aquello que no se puede decir, sino mostrar, es que estas —siendo proposiciones lógicas sin sentido— muestran la 'lógica del mundo'⁶⁴. 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 este, no es representativa de los objetos y tampoco puede ser representada por signos, tiene que ser mostrada:

La posibilidad de la proposición descansa sobre el principio de la representación de objetos por medio de signos. Mi idea fundamental es que las «constantes lógicas» no representan nada. Que la *lógica* de los hechos no puede representarse.⁶⁵

⁶²Cf. *ibid.*, §4.464 y §4.466.

⁶³Cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 163: «attempts to say what is 'shewn' produce 'non-sensical' formations of words—i.e. sentence-like formations whose constituents turn out not to have any meaning in those forms of sentences»

⁶⁴Cf. *ibid.*: «tautologies shew the 'logic of the world'. But what they shew is not what they are an attempt to say: for Wittgenstein does not regard them as an attempt to say anything.»

⁶⁵WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §4.0312

La lógica es, por tanto, trascendental, no en el sentido de que las proposiciones sobre lógica afirmen verdades trascendentales, sino en que todas las proposiciones muestran algo que permea todo lo decible, pero es en sí mismo indecible⁶⁶.

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.⁶⁷ De este modo:

lo que el solipsismo *entiende* es plenamente correcto, solo que eso no se puede *decir*, sino que se muestra.

Que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites *del* lenguaje (del lenguaje que solo yo entiendo) significan los límites de *mi* mundo.⁶⁸

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 inexpressable que se muestra a sí mismo, esto es lo místico.⁶⁹

De la voluntad como sujeto de la ética no podemos hablar⁷⁰. El mundo es independiente de nuestra voluntad ya que no hay conexión lógica entre esta y los hechos. La voluntad y la acción como fenómenos, por tanto, interesan solo a la psicología⁷¹.

⁶⁶Cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 166 §2: «when the *Tractatus* tells us that 'Logic is transcendental', it does not mean that the propositions of logic state transcendental truths; it means that they, like all other propositions, shew something that pervades everything sayable and is itself unsayable.»

⁶⁷Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §5.6 y §5.61.

⁶⁸ibíd., §5.62

⁶⁹Cf. ibíd., §6.522.

⁷⁰Cf. ibíd., §6.423.

⁷¹cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 171: «there is no logical connection between will and world [...] In so far as an event in the world can be described as voluntary, and

El significado del mundo tiene que estar fuera del mundo⁷² y Dios no se revela *en* el mundo⁷³. Esto se sigue de la teoría de la representación; una proposición y su negación son ambas posibles, cuál es verdad es accidental⁷⁴. 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.⁷⁵

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

El método correcto de la filosofía sería propiamente este: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía—, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio —no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto.⁷⁶

La frase usada para describir la obra: “de lo que no podemos hablar, de eso hemos de guardar silencio”, pretende expresar tanto una verdad logico-filosófica como un precepto ético. El sinsentido que resulta de tratar de decir lo que solo puede ser mostrado no solo es lógicamente insostenible, sino éticamente indeseable⁷⁷. Wittgenstein explicó esta finalidad ética de su obra en una carta a Ludwig von Ficker de este modo:

el punto del libro es ético. Hubo un tiempo en que quise ofrecer en el

volition be studied, the will, and therefore action, is 'a phenomenon, of interest only to psychology'.»

⁷²Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §6.41.

⁷³Cf. *ibid.*, §6.432.

⁷⁴Cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 170: «This follows from the picture theory; a proposition and its negation are both possible; which one is true is accidental.»

⁷⁵Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §6.41.

⁷⁶*ibid.*, §6.53

⁷⁷Cf. MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, 156: «The famous last sentence of the book —'Whereof one cannot speak, thereof one must be silent'— expresses both a logico-philosophical truth and an ethical precept.»

prefacio algunas palabras que ya no están ahí, estas, sin embargo, quiero escribírtelas 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, este SOLO puede ser delimitado de este modo. En resumen, pienso que: todo de lo que *muchos* están *masculando* hoy en día, lo he definido en mi libro al mantenerme en silencio sobre eso.⁷⁸

2.2.3 Investigaciones Filosóficas y el nuevo método de Wittgenstein

Anscombe conoció a Wittgenstein en la segunda etapa de su pensamiento, y trabajó con él para traducir *Investigaciones Filosóficas*, así que hemos de atribuir a esta etapa tardía la mayor influencia en el pensamiento de Elizabeth. Sin embargo, como vimos en el apartado anterior, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, constituye una de las discusiones más amplias del pensamiento de Wittgenstein en la obra de Anscombe. El mismo Wittgenstein reiteró que su pensamiento tardío solo puede entenderse a la luz del *Tractatus*, sin embargo esto no terminaría de explicar el interés de Anscombe en esa obra. Quizás es correcto decir que el *Tractatus*, con su énfasis en el tema de la verdad, no dejó de ser una reflexión con mérito para Elizabeth como complemento de la atención que presta *Investigaciones Filosóficas* al tema del sentido⁷⁹. En este apartado veremos algunos aspectos de las discusiones de Wittgenstein en esta segunda obra. La descripción será más general que

⁷⁸*How to Read Wittgenstein*, (New York 2005), 22–23: «the point of the book is ethical. I once wanted to give a few words in the foreword which now are actually not in it, which, however, I'll write to you now because they might be a key for you: I wanted to write that my work consists on two parts: of the one which is here, and of everything which I have *not* written. And precisely this second part is the important one. For the Ethical is delimited from within, as it were, by my book; and I'm convinced that, *strictly* speaking, it can ONLY be delimited in this way. In brief, I think: All of that whcih *many* are *babbling* today, I have defined in my book by remaning silent about it.»

⁷⁹Cf. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 191–193.

la del *Tractatus* ya que el análisis de los artículos de Anscombe en el capítulo siguiente nos dará la oportunidad de profundizar en algunos elementos que no se tratarán aquí.

Para ilustrar el cambio que hay en la concepción del lenguaje entre el *Tractatus* e *Investigaciones Filosóficas* podemos recurrir a algunas reflexiones de Wittgenstein sobre los fundamentos de las matemáticas hechas entre 1937 y 1938. Él se plantea la siguiente pregunta: “¿Cómo sé que al calcular la serie $+2$ debo escribir ‘20004, 20006’ y no ‘20004, 20008’?” La pregunta tiene que ver con el modo en el que actuamos según una regla. Al calcular esta serie se ha ofrecido $+2$ como norma para el cálculo. Ahora la pregunta es cómo se sabe qué hacer con ese conocimiento previo cuando llega el momento de ponerlo en acto. Si se ha comprendido la guía inicial se tendrá certeza sobre qué hacer después de 20004, y esta certeza no implica que 20006 haya quedado determinado de antemano, sino en que ante cualquier número ofrecido se tiene la capacidad de ofrecer el siguiente. Entonces continúa:

“¿Pero entonces en qué consiste la peculiar inexorabilidad de las matemáticas?” — ¿No será acaso la inexorabilidad con la que dos sigue a uno y tres a dos un buen ejemplo? — Pero presuntamente esto significa: se sigue así en la *serie de números cardinales*; pues en una serie distinta se seguiría de un modo distinto. Pero ¿acaso esta serie no está definida precisamente por esta secuencia? — “¿Hay que suponer que esto significa que cualquier modo en el que una persona cuente es igualmente correcto, y que cualquiera puede contar en el orden que quiera?” — Probablemente no lo llamaríamos ‘contar’ si todo el mundo dijera los números uno después de otro *de cualquier manera*; pero por supuesto esto no se trata simplemente de un problema sobre el nombre que se usa. Pues lo que llamamos ‘contar’ es una parte importante de las actividades de nuestras vidas. Contar y calcular no son —por ejemplo— un simple pasatiempo. Contar (y eso

significa: contar *así*) es una técnica que es empleada diariamente en las operaciones más variadas de nuestras vidas. Y por eso es que aprendemos a contar como lo hacemos: con prácticas interminables, con despiadada exactitud; por eso es que es inexorablemente insistido que hemos de decir “dos” después de “uno”, “tres” después de “dos” y así sucesivamente. — “Pero entonces este contar es sólo un *uso*; ¿acaso no hay alguna verdad que se corresponda con esta secuencia?” La *verdad* es que contar ha demostrado que paga. — “Entonces quieres decir que ‘ser verdad’ significa: ser utilizable (o útil)?” — No, no eso; pero que no puede ser dicho de la serie de números naturales — y tampoco de nuestro lenguaje — que es verdad, pero: que es utilizable, y, sobre todo que *se usa de hecho*.⁸⁰

La discusión de *Investigaciones Filosóficas* comienza con una cita de *Confesiones* I,8 donde se encuentra una descripción de una imagen de la ‘esencia del lenguaje humano’ que Wittgenstein considera que pertenece a la tradición que culminó en la teoría del *Tractatus*. Allí la necesidad que le atribuimos a ciertas verdades y nuestra capacidad de reconocer esta necesidad a priori se explicó por la forma lógica común al pensamiento y la realidad y que queda expresada en el lenguaje. Sin embargo, esta tradición se equivocó al cuestionarse qué hace a estas verdades necesarias. La investigación adecuada parte de la pregunta sobre qué es que una proposición *sea* necesaria y la respuesta se encuentra examinando y describiendo el papel que juegan estas proposiciones en las transacciones que hacemos con nuestro lenguaje.⁸¹

⁸⁰ Esta larga cita se ha tomado de la traducción al inglés realizada por Anscombe: L. WITTGENSTEIN, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, (1956), I, §4; una traducción española puede encontrarse en: L. WITTGENSTEIN, *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, trad. por I. REGUERA, (2007), 17–18

⁸¹ Cf. G. P. BAKER y P. M. S. HACKER, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. Essays and Exegesis* §§185–242, vol. 2, *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations: 2014), 242–243: «Wittgenstein, when composing the early draft of the *Investigations* in 1936/7, approached the task of mapping out this terrain from a unique vantage point — namely his elucidation of internal relations by reference of human practices of using signs. His examination of the concept of following a rule provides the

Con la pregunta sobre cómo continuar la serie, Wittgenstein está cuestionando en qué consiste la necesidad matemática que rige la secuencia. Similarmente habla de la necesidad en relación con la gramática. Tras cuestionarse sobre el modo en que calculamos la serie, 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? Wittgenstein dirá que hay una relación entre necesidad, gramática y uso en la actividad humana que constituyen lo que podríamos considerar la esencia de las palabras.

Esta manera de analizar en lenguaje tiene como consecuencia que no podemos pensar en los conceptos como entidades privadas en nuestro pensamiento. 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 está ausente.⁸²

background for clarifying the character of mathematical propositions, of what he called grammatical propositions and hence too of putative metaphysical propositions, and of the propositions of logic. He gave a detailed and comprehensive account of their peculiar status, an account which explains both why we conceive of them as necessary truths and what sense can be made of that conception. The questions of what makes them necessary (what is the source of their necessity) and how a priori knowledge of them is possible (how do we recognize them) lead us astray before we have begun. The prior question is: what is it for a proposition to be a ‘necessary proposition’, i.e. to be a proposition of mathematics, to be a logical proposition, or to be what Wittgenstein called a grammatical proposition? If this is answered by examining and properly describing the roles of such propositions in our linguistic transactions, the traditional questions can be resolved or dissolved. Wittgenstein’s account is as bold as it is original.»

⁸²WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §380: «How do I recognize that this is red? — “I

Y añade en §381: «¿Cómo reconozco que este color es rojo? — Una respuesta sería: “He aprendido [castellano]”.»⁸³ 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.»⁸⁴ 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.⁸⁵ 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.⁸⁶

Cuando Elizabeth Anscombe participó de estas discusiones en las clases con Wittgenstein encontró una perspectiva liberadora en la noción de que el significado de las palabras queda expresado en definitiva en el uso que hacemos de ellas: «En cierto punto Wittgenstein estaba discutiendo en sus clases la interpretación del letrero (sign-post), y estalló en mí que el modo en que vas según éste es la interpretación final.»⁸⁷ 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,

see that it is *this*; and then I know that that is what is called.” This? — What?! What kind of answer to this question makes sense? (You keep on steering towards an inner ostensive explanation.) I could not apply any rules to a *private* transition from what is seen to words. Here the rules really would hang in the air; for the institution of their application is lacking.»

⁸³ibíd., §380: «How do I recognize that this colour is red? — One answer would be: “I have learnt English.”»

⁸⁴ibíd., §199: «To understand a sentence means to understand a language. To understand a language means to have mastered a technique.»

⁸⁵Cf. G. P. BAKER y P. M. S. HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Part II: Exegesis §§1–184*, vol. 1.2, An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations: 2009), p. 14: «The internal relation is forged by the existence of a practice, a regularity in applying the rule, and the normative behaviour (of justification, criticism, correction of mistakes, etc.) that surrounds the practice. Only when such complex forms of behaviour are in play does it make sense to speak of *there being* a rule at all»

⁸⁶Cf. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §199: «Is what we call “following a rule” something that it would be possible for only *one* person, only *once* in a lifetime, to do?»

⁸⁷ANSCOMBE, *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, viii: «At one point in these classes Wittgenstein was discussing the interpretation of the sign-post, and it burst upon me that the way you go by it is the final interpretation.»

y por eso no es posible seguir una regla ‘privadamente’.⁸⁸ La interpretación definitiva de una expresión de una regla es cómo se actúa ante ella. Durante sus estudios en Oxford, Anscombe había rechazado con fuerza un realismo representativo lockeano que insistía que los colores como ella los veía no son parte del mundo externo. Como reacción contraria tendía a identificar estas sensaciones con *esto* (this), como si ‘azul’ o ‘amarillo’ fueran artículos que ‘están ahí’. Esta noción también le parecía equivocada, pero no lograba librarse de ella:

En otra [ocasión] salí con: “Pero todavía quiero decir: Azul está ahí”. Manos más veteranas sonrieron o rieron, pero Wittgenstein las detuvo tomándolo en serio, diciendo: “Déjame pensar qué medicina necesitas...” “Supón que tenemos la palabra ‘*painy*’, como una palabra para la propiedad de ciertas superficies”. La ‘medicina’ fue efectiva [...] Si “*painy*” fuera una palabra posible para una cualidad secundaria, ¿no podría el mismo motivo conducirme a decir: “*Painy* está ahí” que lo que me condujo a decir “Azul está ahí”?⁸⁹

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

“Aprendimos el *concepto* dolor cuando aprendimos el lenguaje.” Esto es, no ha sido experimentar el dolor lo que nos ha dado el significado

⁸⁸Cf. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §202: «That’s why ‘following a rule’ is a practice. And to *think* one is following a rule is not to follow a rule. And that’s why it’s not possible to follow a rule ‘privately’; otherwise, thinking one was following a rule would be the same thing as following it.»

⁸⁹ANSCOMBE, *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, viii: «At another [point] I came out with “But I still want to say: Blue is there.” Older hands smiled or laughed but Wittgenstein checked them by taking it seriously, saying “Let me think what medicine you need... Suppose that we had the word ‘painy’ as a word for the property of some surfaces.” The ‘medicine’ was effective [...] If “painy” were a possible secondary quality word, then wouldn’t just the same motive drive me to say: “Painy is there” as drove me to say “Blue is there”?»

de la palabra “dolor”. ¿Cómo podría una experiencia dictar la gramática de una palabra? [...] ¿acaso no implica ciertas exigencias a la gramática, si la palabra tiene que ser la palabra de *esa* experiencia?⁹⁰

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

Antes de la ‘medicina’, el problema de Anscombe es una de las Grandes Preguntas de la filosofía. Es una forma de la pregunta sobre cómo nuestro pensamiento tiene la capacidad de conectar con la realidad. Ella está consciente de, tiene en su mente, *esto*, el azul; ¿está o no está *ahí*, en el mundo?⁹¹

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

Cuanto más de cerca examinamos el lenguaje actual, más crece el conflicto entre éste y nuestro requisito. (Pues la pureza cristalina de la lógica no era, por supuesto, algo que yo hubiera *descubierto*: era un requisito.) El conflicto se hace intolerable; el requisito llega ahora a estar en peligro de tornarse vacío. — Nos hemos situado en hielo resbaladizo donde no hay fricción, y así, en cierto sentido, las condi-

⁹⁰G. E. M. ANSCOMBE, “The Question of Linguistic Idealism”, en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981), 114: «“You learned the *concept* pain when you learned language.” That is, it is not experiencing pain that gives you the meaning of the word “pain”. How could an experience dictate the grammar of a word? [...] doesn’t it make certain demands on the grammar, if the word is to be the word for *that* experience?»

⁹¹Cf. C. DIAMOND, “Criss-cross Philosophy”, en: *Wittgenstein at Work: Method in the Philosophical Investigations*, (New York 2004), 201-220, 213: «Before the ‘medicine’, Anscombe’s problem is one of philosophy’s Big Questions. It is a form of the question how our thought is able to connect with reality. She is aware of, has in her mind, *this*, the blue; is it or is it not *there*, in the world?»

ciones son ideales; pero también, justo por eso, no somos capaces de caminar. Queremos caminar: así que necesitamos *fricción*. ¡De vuelta al terreno escarpado!⁹²

El análisis del lenguaje tiene que considerarlo integrado a la actividad de la vida humana. Ahí es donde el lenguaje está funcionando, está vivo, tiene 'fricción'. En ese sentido, todo lo que necesitamos para entender el lenguaje está ante nosotros, a la vista, es nuestra manera de vivir.⁹³

2.3 La filosofía analítica y la teología del testimonio

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

⁹²WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, §107: «The more closely we examine actual language, the greater becomes the conflict between it and our requirement. (For the crystalline purity of logic was, of course, not something I had *discovered*: it was a requirement.) The conflict becomes intolerable; the requirement is in danger of becoming vacuous. — We have got on to slippery ice where there is no friction, and so, in a certain sense, the conditions are ideal; but also, just because of that, we are unable to walk. We want to walk: so we need *friction*. Back to the rough ground!»

⁹³Cf. *The Routledge Guidebook to Wittgenstein's Philosophical Investigations*, (New York 2013), 48: «Instead of approaching language as a system of signs with meaning, we are prompted to imagine it in situ, embedded in the lives of those who speak it. The tendency to isolate language, or abstract it from the context in which it ordinarily lives, is connected with our desire to say what the essence of language is, and with our urge to explain how these mere signs (mere marks) acquire their extraordinary power to mean or represent something. Wittgenstein's aim is to show us that in this act of abstraction we turn our backs on everything that is essential to language's signifying in the way that it does; it is our act of abstracting language from its employment within our ordinary lives that turns it into something dead, whose ability to represent now cries out for explanation. Thus, the sense of a need to explain how language (conceived as a system of signs) has the magical power to represent the world is connected with our failure to look at language where it is actually functioning. Wittgenstein does not set out to satisfy our sense of a need for a theory of representation (a theory that explains how the dead sign acquires meaning), but to dispel this sense of a need through getting us to look at language where it is actually doing work, and where we can see its essence fully displayed. In directing us, through the concept of a language-game, to 'the spatial and temporal phenomenon of language, not [to] some non-spatial, a temporal non-entity' (PI §108), Wittgenstein hopes gradually to bring us to see that 'nothing extraordinary is involved' (PI §94), that everything that we need to understand the essence of language 'already lies open to view' (PI §126).»

Elizabeth misma explica que ‘filosofía analítica’ representa más un modo de investigar que un contenido doctrinal.⁹⁴ El tipo de análisis del lenguaje propuesto en *Investigaciones Filosóficas* ofrece un paradigma de estudio que está bien en sintonía con la naturaleza del fenómeno del testimonio puesto que nos dirige a la actividad pública de la vida humana, donde al testimonio se le encuentra en acción.

C. A. J. Coady, en su investigación sobre el testimonio, nota que este es un tema relativamente poco atendido en épocas pasadas del pensamiento filosófico. Entonces se pregunta si esta negligencia se debe al hecho de que el testimonio verdaderamente no juega un papel significativo en la formación de creencias razonables. Su conclusión será que no. Aún cuando el testimonio tiene de hecho un papel importante en el conocimiento humano, se ha dado por supuesto su poca importancia. Una de las explicaciones que Coady ofrece para este supuesto es la perspectiva individualista dominante en el pensamiento y la práctica política, social y económica del mundo occidental tras el renacimiento. Así como estas ideas e ideales han tenido efecto sobre nociones como la libertad y la sociedad, también han influenciado nuestro modo de pensar sobre el conocimiento, la verdad o la racionalidad.⁹⁵ En este sentido, un estudio dedicado al testimonio está motivado por el deseo de salir de una concepción y retórica individualista del conocimiento.

En sintonía con este interés es de mucho valor la aportación de Fergus Kerr en *Theology after Wittgenstein*. Una de sus contiendas principales en el libro es que la teología moderna está saturada por presupuestos individualistas cartesianos.⁹⁶ Su impresión es que muchos teólogos han pactado con

⁹⁴G. E. M. ANSCOMBE, “Twenty Opinions Common among Modern Anglo-American Philosophers”, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008), 66: «Analytical philosophy is more characterised by styles of argument and investigation than by doctrinal content. It is thus possible for people of widely different beliefs to be practitioners of this sort of philosophy. It ought not to surprise anyone that a seriously believing Catholic Christian should also be an analytical philosopher»

⁹⁵Cf. C. COADY, *Testimony. A Philosophical Study*, (New York 1992), 6–13

⁹⁶Cf. F. KERR, *Theology after Wittgenstein*, (London ²1997), 8: «My argument in this book is that,

este hecho:

Los teólogos están claramente conscientes de las dificultades que la filosofía moderna del ego ha creado. Mi sospecha, sin embargo, es que versiones del ego mental del cartesianismo están acomodadas en una gran cantidad de pensamiento cristiano, y que muchos teólogos consideran esto como algo inevitable o deseable.⁹⁷

Sin pretender hacer aquí una valoración o juicio de la imagen que Kerr describe sobre la teología, tomaremos una tesis central de su discusión, esto es, que las reflexiones de las etapas más tardías del pensamiento de Wittgenstein pueden servir a la teología para desmitificar el rol del ego desconectado del mundo y del lenguaje como paradigma teológico.⁹⁸

La propuesta de Kerr merecería una consideración más detallada, pero aquí nos limitaremos a considerar dos de sus premisas relacionadas con *Investigaciones Filosóficas*. Lo primero es que es llamativa la cita de San Agustín en el punto de partida del análisis de Wittgenstein. Fergus destaca que: «»⁹⁹

En segundo lugar es la breve referencia a teología en el contexto de la discusión sobre la esencia de los conceptos. En §371: *Essence is expressed in grammar.* y en §373 *Grammar tells what kind of object anything is. (Theology as grammar.)*

far from still having to incorporate Cartesian assumptions about the self, as Rahner supposed, modern theology is already saturated with them.»

⁹⁷ibíd., 10: «Theologians are thus well aware of the difficulties that the modern philosophy of the self has created. My suspicion, however, is that versions of the mental ego of Cartesianism are ensconced in a great deal of Christian thinking, and that many theologians regard this as inevitable and even desirable.»

⁹⁸Cf. ibíd., 23: «My claim is that the most illuminating exploration of the continuing power of the myth of the wordless (and often essentially wordless) ego is to be found in the later writings of Ludwig Wittgenstein.»

⁹⁹ibíd., 42: «he could have found it in many other philosophers: he might have been thinking of the author of the *Tractatus*. Finally however, he chose to direct his readers to the greatest autobiography in the Christian tradition. To probe the epistemological predicament of the soul in the *Confessions* was to open up a seam in the theological anthropology that has shaped Christian self-understanding since the fifth century. It is difficult to believe that Wittgenstein did not know what he was doing.»

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

«»¹⁰⁰

¹⁰⁰ibid., 148–149: «In effect, by remarking that theology is grammar, he is reminding us that it is only by listening to what we say about God (what has been said for many generations), and to how what is said about God ties in with what we say and do in innumerable other connections, that we have any chance of understanding what we mean when we speak of God.»

BIBLIOGRAFÍA

- A. AMBROSE, (ed.), *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1932–1935*, (New York 2001).
- G. E. M. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, (1971).
- “The Question of Linguistic Idealism”, en: *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981).
- Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, vol. 2, The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe, (The collected philosophical papers of G.E.M. Anscombe; 1981).
- G. E. M. ANSCOMBE, “Twenty Opinions Common among Modern Anglo-American Philosophers”, en: M. GEACH y L. GORMALLY (eds.), *Faith in a Hard Ground*, (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 3; Exeter 2008).
- “The Simplicity of the Tractatus”, en: *From Plato to Wittgenstein*, (2011).
- “Wittgenstein's 'two cuts' in the history of philosophy”, en: *From Plato to Wittgenstein*, (2011).
- G. P. BAKER y P. M. S. HACKER, *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Part II: Exegesis §§1–184*, vol. 1.2, An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations: ²2009).
- *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. Essays and Exegesis §§185–242*, vol. 2, An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, (An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations: ²2014).
- C. COADY, *Testimony. A Philosophical Study*, (New York 1992).

- C. DIAMOND, "Criss-cross Philosophy", en: *Wittgenstein at Work: Method in the Philosophical Investigations*, (New York 2004), 201-220.
- C. E. ERBACHER y S. KREBS, «The First Nine Months of Editing Wittgenstein - Letters from G.E.M. Anscombe and Rush Rhees to G.H. von Wright», en: *Nordic Wittgenstein Review* (2015), 195-231.
- P. GEACH, "A Philosophical Autobiography", en: H. A. LEWIS (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, (Synthese Library 213; Dordrecht 1991), 1-25.
- E. GRIMI, *G.E.M. Anscombe. The Dragon Lady*, (Siena 2014).
- A. KENNY, "Peter Thomas Geach 1916–2013", en: *Biographical Memoirs of Fellows XIV*, vol. 14, (Biographical Memoirs of Fellows; 2016).
- F. KERR, *Theology after Wittgenstein*, (London²1997).
- J. C. KLAGGE y A. NORDMAN, (eds.), *Ludwig Wittgenstein. Public and Private Occasions*, (Maryland 2003).
- The Routledge Guidebook to Wittgenstein's Philosophical Investigations*, (New York 2013).
- B. MCGUINNESS, (ed.), *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911-1951*, (2012).
- R. MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, (1991).
- How to Read Wittgenstein*, (New York 2005).
- J. TEICHMAN, "Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001", en: F. M. L. THOMPSON (ed.), *Biographical Memoirs of Fellows I*, vol. 115, (Proceedings of the British Academy; 2002).
- R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, (2008).
- J. M. TORRALBA, *Acción Intencional y Razonamiento Práctico Según G.E.M. Anscombe*, vol. 189, Colección Filosófica, (Colección Filosófica; S.A., Pamplona 2005).
- L. WITTGENSTEIN, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, (1956).
- *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. por J. MUÑOZ e I. REGUERA, (Madrid 1992).

- *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, trad. por I. REGUERA, (2007).
- *Philosophical Investigations*, (Chichester⁴2009).