

La Categoría del Testimonio en el pensamiento de Elizabeth
Anscombe.

Valoración y crítica en perspectiva teológico-fundamental.

--//DRAFT//--

1 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: *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 ella, 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 de se habían comprometido y el 26 de diciembre de 1941

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

⁴cf. A. KENNY «Peter Thomas Geach 1916–2013», en: *Biographical Memoirs of Fellows* XIV, vol. 14, Biographical Memoirs of Fellows, (Oxford University Press, Oxford 2016) ISBN: 9780197265918, p. 187.

Elizabeth y Peter se casaron en el Brompton Oratory de Londres.⁵

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

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

En 1941 Anscombe continuó en Oxford como *Research Student* y en

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

⁶cf. 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) pp. 23-24.

⁷cf. *ibíd.*, p. 24.

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, habían generado lo que se denominó como un ‘giro lingüístico’⁸, prácticamente ausente en Oxford. El efecto de Wittgenstein en Anscombe queda bien expresado en las palabras de Geach:

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

Elizabeth llegó a Cambridge para el periodo Michaelmas¹⁰ del curso del 42.

Comenzó a asistir a sus lecciones en el trimestre ‘michaelmas’ de 1942.■ Eran unos diez estudiantes en clase, y la materia discutida era sobre los fundamentos de las matemáticas. En abril de 1943 Wittgenstein interrumpió sus clases para unirse a los esfuerzos por atender los daños de la Segunda Guerra Mundial trabajando en ‘Guy’s Hospital’ en Newcastle. 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 Investi-

⁸cf. «A Philosophical Autobiography», en: H. A. LEWIS (ed.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, vol. 213, Synthese Library, (Springer Science & Business Media 2013) 1-25, p.14.

⁹Ibíd., p. 11.

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

gations'. En el curso 1945–1946 Elizabeth asistió junto a otros dieciocho estudiantes a lecciones sobre filosofía de la psicología. El curso de 1946–1947 fue el último término de lecciones ofrecidas por Wittgenstein en Cambridge antes de su retiro en octubre de 1947. Durante ese curso le dedicó una tarde a la semana a Anscombe y W. A. Hijab en lecciones sobre filosofía de la religión.

Wittgenstein trabajaba en Guy's Hospital desde noviembre del 41 y ofrecía clases los sábados, ese año dedicadas a los fundamentos de las matemáticas. En abril del 43 Wittgenstein interrumpió sus lecciones para reanudarlas en octubre 16 de 1944. Anscombe asistía a sus clases de dos horas dos veces por semana. El término Lent del 45 comenzó el 19 de enero con lecciones dedicadas a problemas de filosofía de la psicología. El material es correspondiente a aproximadamente §189-421 de *Investigaciones Filosóficas*.¹¹ Los seminarios dedicados a filosofía de la psicología y material correspondiente a la segunda parte de las *Investigaciones Filosóficas* continuaron durante el curso lectivo del 45-46.

A comienzos del año 1946 a Anscombe se le acabó la beca en Newnham. En otoño del mismo año Anscombe aceptó un puesto como *Research Fellow* en Sommerville College en Oxford. Peter Geach fue objetor de conciencia para la Segunda Guerra mundial y fue asignado a trabajar en producción de madera en el sur de Inglaterra.¹² Al terminar la guerra en 1945 había decidido que la filosofía sería su medio de sustento, pero antes de aspirar a un puesto de enseñanza tenía que darse a conocer en el mundo filosófico.¹³ Los

¹¹cf. J. C. KLAGGE y A. NORDMAN, (eds.), *Ludwig Wittgenstein. Public and Private Occasions*, (Rowman & Littlefield Publishers Inc., Maryland 2003) pp. 354-356.

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

¹³cf. LEWIS, «A Philosophical Autobiography», p. 12.

seis años posteriores al final de la guerra se los dedicó a la investigación. Así fue como ocurrió que entre 1946 y 1951 Anscombe se hospedaba en Oxford y viajaba a Cambridge para estar con Geach y sus dos primeros hijos, Barbara y John. En 1950 Anscombe adquirió la tenencia del 27 St. John Street en Oxford. En 1951 Peter consiguió trabajo en Birmingham y la familia se mudó del 19 FitzWilliam Street en Cambridge para Oxford.¹⁴ Ese mismo año nacería Mary, la tercera hija.

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

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

Las discusiones en las tardes que Anscombe compartía con W. A. Hijab y Wittgenstein eran dedicadas a filosofía de la religión.

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

¹⁴Cf. C. E. ERBACHER y S. KREBS «The First Nine Months of Editing Wittgenstein - Letters from G.E.M. Anscombe and Rush Rhees to G.H. von Wright»: *Nordic Wittgenstein Review* (2015) 195-231, ISSN: 2242-248X, URL: <https://www.nordicwittgensteinreview.com/article/view/3288>, p. 208.

¹⁵KLAGGE y NORDMAN, *Ludwig Wittgenstein*, p. 358.

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 filósofa 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 cáncer¹⁸. Durante los próximos dos años trabajaría por la publicación de *Investigaciones Filosóficas* y Anscombe le ayudaría con la traducción al inglés.

Wittgenstein pasó el invierno del 49 en la casa de su familia en Viena. En febrero del año siguiente su hermana Hermine murió de cáncer. Anscombe se hallaba en Viena para familiarizarse con el alemán como parte de su preparación para la traducción de las *Investigaciones*. A pesar de su enfermedad y la pérdida de su hermana, Wittgenstein contó con la salud suficiente como para encontrarse con Anscombe dos o tres veces cada semana.¹⁹

De regreso de Viena Wittgenstein se hospedó en la casa de Anscombe

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

¹⁷cfr. *ibíd.*, p. 32.

¹⁸cfr. R. MONK *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, (Vintage, London 1991) loc 11034.

¹⁹cfr. *ibíd.*, loc 11138.

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

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

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

En 1964 Elizabeth recibió la *Official Fellowship* en Oxford, en 1967 fue admitida en la British Academy y en 1970 fue nombrada al *Chair of Philosophy* de la Universidad de Cambridge, la misma cátedra ocupada por Wittgenstein. Cuando la recién nombrada Anscombe pasó por la oficina de administración para su salario fue recibida por el recepcionista con: «¿Es usted una de las nuevas empleadas de limpieza?». Elizabeth, que sin duda llevaba su habitual chaqueta y pantalones desaliñados, contestó suavemente: «No, soy la nueva

²⁰cfr. *ibíd.*, loc. 11242.

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

²²cfr. *ibíd.*, p. 39.

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.

3 LA CATEGORÍA DEL TESTIMONIO EN EL PENSAMIENTO DE ELIZABETH ANSCOMBE

3.1 Anscombe y Wittgenstein

3.1.1 El método de Wittgenstein

El 16 de octubre de 1944 Ludwig Wittgenstein reanudó su itinerario de clases en Cambridge con dos encuentros de dos horas cada semana. Aquél trimestre 'Michaelmas' contaba seis estudiantes en su curso, entre ellos Elizabeth Anscombe.

En aquellas lecciones sobre filosofía de la psicología se comportaba como un maestro de piano —decía— intentaba enseñar un estilo de pensar, una técnica. Lo que se escuchaba en sus lecciones no eran piezas musicales, sino más bien las prácticas de un buen pianista donde afina los movimientos que van dirigidos a construir su concierto.¹

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

I am like a piano teacher. I am trying to teach a style of thinking, a technique, not a subject matter. Anscombe recalls (1995, p. 407): "He himself in his classes sometimes said he was as it were giving examples of 'five-finger exercises' in thinking. These were certainly not limited in number like the set a piano teacher might employ, and were not like automatic formulae of investigation." (Cf. Gass 1971, p. 248: "what you heard was something like a great pianist at practice: not a piece of music, but the very acts which went into making that performance.")

¹KLASSE y NORDMAN, *Ludwig Wittgenstein*, p. 357.

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.²

Anscombe se percató del problema; la pregunta de Wittgenstein había puesto en evidencia que hasta aquél momento no había ofrecido ningún significado relevante para su expresión “*se veía como si*” en su respuesta “*se veía como si el sol girara alrededor de la tierra*”.

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

¿Es esta una pregunta sobre la representación que significan las palabras? ¿Es una pregunta sobre el uso que se les da a las palabras?

3.1.2 El arte de hacer filosofía

3.1.2.1 Vida salvaje luchando por emerger abiertamente

“*Within all great art there is a WILD animal: tamed.*”

“*In my artistic activities I have merely good manners*”

“*my house for Gretl is the product of a sensitive ear, good manners, the expression of great understanding... wild life striving to erupt in the open is lacking... health is lacking (Kierkegaard)*”

Wittgenstein pensaba que “*dentro de todo buen arte hay un animal salvaje domado*”³. Su talante artístico, sin embargo, no manifestaba esta primitiva vitalidad; o como él mismo decía: “*en mis actividades artísticas tengo meramente buenos modales.*”⁴

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

²cf. G. E. M. ANSCOMBE *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, (St. Augustine's Press, Indiana 1971) p. 151.

³L. WITTGENSTEIN *Culture and Value*, G. H. von WRIGHT – H. NYMAN y A. PICHLER, (eds.), (Blackwell Publishing, Oxford ²Rev. 1998) p. 43e.

⁴Ibíd., p. 29e.

gran entendimiento, “buen oído”, pero le escaseaba “salud”, pensaba él.⁵

También en la música, arte por la que tenía la mayor afición, era llamativa su recia exactitud. Cuando tocaba con otros ponía su mayor interés en lograr una expresión exacta y correcta, recreando música y pensamientos ajenos, más que expresándose a sí mismo. Perseguía reproducir más que crear.⁶

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”,⁷ 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 ⁸:

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 trans-

“Even in music... feeling, he showed above all great understanding, rather than manifesting wild life... When he played music with others... his interest was in getting it right... When he played, he was not expressing himself... but the thoughts... of others. He was probably right to regard himself not as creative but as reproductive ...It was only in philosophy that his creativity could really be awakened. Only then, as Russell had long ago noticed, does one see in him 'wild life striving to erupt in the open'”

⁵Ibíd., p. 43e.

⁶MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, loc.~.

⁷cf.~ ibíd., loc.~.

⁸Hermine Wittgenstein escribió la historia y memorias de su familia “Familienerinnerungen” durante la segunda Guerra Mundial.

*formaciones por las que pasaría en su vida había venido sobre él y le estremeció hasta lo más profundo. Estaba concentrado en escribir un trabajo filosófico y finalmente determinó mostrar el plan de su obra al Profesor Frege en Jena, quien había discutido preguntas similares. [...] Frege alentó a Ludwig en su búsqueda filosófica y le aconsejó que fuera a Cambridge como alumno del Profesor Russell, cosa que Ludwig ciertamente hizo.*⁹

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.¹⁰

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

⁹B. McGUINNESS *Wittgenstein: A Life. Young Ludwig 1889-1921*, (University of California Press 1988) p. 73.

¹⁰cf. L. WITTGENSTEIN *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Dover Publications, Mineola, New York 1999) 4.003.

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 actividad¹¹ y una terapia¹².

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.¹³ 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

¹¹cf. *ibíd.*, 4.112.

¹²cf. L. WITTGENSTEIN *Philosophical Investigations*, (Wiley Blackwell 42009) §133.

¹³cf. MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, loc.7099.

del empleo de una expresión propia de un “juego del lenguaje” fuera de su contexto.

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 cortes¹⁴, en la historia de la filosofía.”¹⁵ Con estas palabras Anscombe comenzaría su discurso inaugural para el 6to 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.”¹⁶*

Estos cambios de época generados por la influencia de Wittgenstein vinieron caracterizados por el esfuerzo de comprender cada libro tras su pu-

¹⁴Anscombe toma el termino 'corte' de Boguslaw Wolniewicz, filósofo polaco y amigo.

¹⁵G. E. M. ANSCOMBE «Wittgenstein's 'two cuts' in the history of philosophy», en: *From Plato to Wittgenstein*, (Imprint Academic 2011) p. 181.

¹⁶Ibíd., p. 181.

blicación, tarea complicada en ambos casos por la dificultad intrínseca de los tratados, ofuscada a su vez por los prejuicios filosóficos proyectados a cada obra por sus lectores. La presunción, por ejemplo, de que *'Investigaciones Filosóficas'* presenta una teoría del lenguaje —quizás sobre cómo los sonidos se tornan en discursos significativos— nos dejaría situados lejos de las preguntas que genuinamente ocupan a Wittgenstein.¹⁷ 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.*¹⁸

La dependencia en estas explicaciones que *'deben de ser'* para justi-

¹⁷cf. *ibíd.*, p. 183.

¹⁸*Ibíd.*, p. 184.

ficar nuestras proposiciones nos impide tener una concepción clara del panorama de la realidad. Anscombe lo ilustra de este modo:

*La descripción detallada de la distribución de manchas de color en un canvas no nos revela la imagen que está en él, sin embargo, si dices: “Pero la imagen es también. ¿En qué consiste? debe de haber ahí algo más además de pintura en un canvas”—estarías embarcandote en una búsqueda ilusoria. El vasto número de cosas que conocemos y hacemos y que indagamos son como la imagen en el canvas. Las realidades acerca de nuestro conocer, nuestro hacer y nuestro indagar son enormemente interesantes; pero necesidades de tipo absolutamente a priori no pueden ser encontradas para justificar nuestras aserciones.*¹⁹

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 \mathcal{Y} dado un cierto valor para \mathcal{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 necesidad²⁰”.

Pues bien, para Wittgenstein la pregunta sobre la manera adecuada de continuar una serie es la misma pregunta sobre cómo usar la palabra ‘rojo’.

¹⁹ ANSCOMBE, «Wittgenstein’s ‘two cuts’ in the history of philosophy», p. 185.

²⁰ *Ibíd.*, p. 185.

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 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."*²¹

Esta podría ser nuestra actitud respecto de nuestro uso de las proposiciones hasta que alguien nos interrumpa 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.²²

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

²¹Ibíd., p. 185.

²²cfr. ibíd., p. 186.

podrías encontrarte lleno de asombro. O, como Wittgenstein una vez lo dijera, puedes encontrarte a tí mismo 'caminando en una montaña de maravillas'

Según Anscombe el método general adecuado de discutir los problemas filosóficos propuesto por Wittgenstein consiste en mostrar que la persona no ha provisto significado (o referencia) para ciertos signos en sus expresiones.²³ 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 siquiera puede ser dicho puede ser dicho claramente; y de lo que uno no puede hablar, de eso, uno debe guardar silencio".²⁴

traducción difícil: "What can be said at all"

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

3.1.3 El gran tratado de Wittgenstein

3.1.3.1 De Manchester a Cambridge

El propósito de recorrer el desarrollo que lleva al *Tractatus* es ofrecer un trasfondo a los puntos que resaltamos más adelante.

²³ ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, cf. p. 151.

²⁴ WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, prefacio.

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.

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.²⁵

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.²⁶

²⁵MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, cap. 3 loc 865.

²⁶Ibíd., cap. 4 loc 1844.

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.²⁷ Había planificado regresar a Noruega después del verano, sin embargo la tensión entre las potencias europeas, 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 culminaría su gran 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.²⁸ Cuatro años más tarde, el 13 de marzo, escribía a Russell desde Cassino donde se hallaba como prisionero de guerra en un campamento italiano²⁹:

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'.³⁰

²⁷ MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, cap. 5 loc 2154.

²⁸ B. McGUINNESS, (ed.), *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911-1951*, (Wiley-Blackwell 2012) cf. p.84.

²⁹ McGUINNESS, *Wittgenstein: A Life*, cf. p.268.

³⁰ McGUINNESS, *Wittgenstein in Cambridge*, p.89.

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 texto³¹. El 26 de agosto de 1919 fue oficialmente liberado de sus funciones militares³² 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

³¹Ibíd., p.90 y 91.

³²McGUINNESS, Wittgenstein: A Life, p.277.

*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.*³³

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.³⁴ 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.*³⁵

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.”³⁶ 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.³⁷

³³McGUINNESS, *Wittgenstein in Cambridge*, p. 112.

³⁴MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, loc2276.

³⁵Ibíd., loc 2295.

³⁶Ibíd., loc2295.

³⁷Ibíd., 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.*³⁸

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.³⁹

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.

³⁸McGUINNESS, *Wittgenstein in Cambridge*, p.96.

³⁹B. RUSSELL *Introduction to Mathematical Philosophy*, Reprint, Originally published in London in Allen and Unwin, 1919., (Nottingham, Spokesman. 2008) p.205.

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...⁴⁰

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.⁴¹

⁴⁰McGUINNESS, *Wittgenstein in Cambridge*, p. 98.

⁴¹ANSCOMBE, *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.⁴² 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.*⁴³

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.⁴⁴ 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.⁴⁵ Sin embargo, el

⁴²WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.112 p. 52.

⁴³Ibíd., 4.003 p. 45.

⁴⁴Ibíd., cf. 4.112 y 6.54.

⁴⁵Ibíd., cf. 4 y 4.001.

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.⁴⁶

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

⁴⁶Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3 y 3.001.

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. ⁴⁷

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. ⁴⁸

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.⁴⁹ La condición de posibilidad de entablar dicha correlación es la relación interna entre los elementos de la imagen en una estructura con sentido.⁵⁰ De este modo:

5.4733 Frege dice: Toda proposición legítimamente construida tiene

⁴⁷cf. G. E. M. ANSCOMBE «The Simplicity of the Tractatus», en: *From Plato to Wittgenstein*, (Imprint Academic 2011) p. 171; WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, n. 2.15

⁴⁸Ibid., p.34.

⁴⁹cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p. 73.

⁵⁰cf. *ibid.*, 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.)*⁵¹

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.⁵²

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.⁵³

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.⁵⁴ Esta doble acepción es el resultado de que la proposición-imagen puede ser una pro-

⁵¹ WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 78.

⁵² cf. *ibíd.*, 3.1, 3.11-3.13.

⁵³ cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p. 69.

⁵⁴ cf. *ibíd.*, p. 72.

yección hecha en sentido positivo o negativo.⁵⁵ 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.*⁵⁶

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.*⁵⁷

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.⁵⁸ 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

⁵⁵cf. *ibíd.*, p. 74.

⁵⁶WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 63.

⁵⁷*Ibíd.*, p. 78.

⁵⁸cf. *ibíd.*, 4.464 y 4.466.

componentes resultan no tener significado en esa forma de oración.⁵⁹.

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'.⁶⁰. 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.*⁶¹

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

⁵⁹cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p. 163 §2.

⁶⁰cf. *ibíd.*, p. 163 §3.

⁶¹WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 48.

mismo indecible.⁶²

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.⁶³ 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.*⁶⁴

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.⁶⁵

De la voluntad como sujeto de la ética no podemos hablar⁶⁶. 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.⁶⁷

⁶²cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p. 166 §2.

⁶³cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.6 y 5.61.

⁶⁴cf. *ibíd.*, p. 89.

⁶⁵cf. *ibíd.*, 6.522.

⁶⁶cf. *ibíd.*, 6.423.

⁶⁷cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p.171 §3.

El significado del mundo tiene que estar fuera del mundo⁶⁸ y Dios no se revela *en* el mundo⁶⁹. Esto se sigue de la teoría de la representación; una proposición y su negación son ambas posibles, cuál es verdad es accidental.⁷⁰ 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.⁷¹

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.⁷²

Añadir como conclusión del resumen la finalidad ética del tratado.

⁶⁸cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.41.

⁶⁹cf. *ibíd.*, 6.432.

⁷⁰cf. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p.170 §4.

⁷¹cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.41.

⁷²*Ibíd.*, p. 107–108.

3.1.5 Formación filosófica de Elizabeth

3.1.5.1 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.

3.1.5.2 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.⁷³ Así, sin darse cuenta, se iniciaba Anscombe en la ardua tarea de 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.⁷⁴ El tratado le resultó problemático en dos cuestiones.

La primera fue la doctrina de la ‘*scientia media*’, según la cual Dios tiene conocimiento, por ejemplo, de lo que alguien podría haber hecho si no hubiera muerto cuando murió. A Elizabeth le parecía que lo que hubiera ocu-

⁷³cf. G. E. M. ANSCOMBE *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, vol. 2, The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, (Basel Blackwell, Oxford 1981) p. vii §1.

⁷⁴cf. *ibíd.*, p. vii §1.

rrido 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 defendida por los dominicos.⁷⁵

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'.⁷⁶

⁷⁵cf. ANSCOMBE, *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, p. vii.

⁷⁶cf. *ibíd.*, p. vii §2.

3.1.5.3 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 su lectura 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?'⁷⁷

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."*⁷⁸ 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.⁷⁹

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-

⁷⁷cf. ibíd., p. viii §1.

⁷⁸Ibíd., p. viii §1.

⁷⁹cf. ibíd., p. viii §1.

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. Asncombe, sin embargo, odiaba el fenomenalismo y se sentía atrapada por él, pero no sabía salir de él, o rebatirlo. La postura esceptica tampoco la convencía como para adoptarla y no la dejaba satisfecha. Esta insatisfacción no haría más que crecer en sus años en Oxford.⁸⁰

3.1.5.4 En Cambridge con Wittgenstein

Fue en las clases de Wittgenstein que el pensamiento central “Tengo esto, y defino ‘amarillo’ como esto” fue efectivamente atacado.

En una ocasión en estas clases Wittgenstein estaba discutiendo la interpretación del letrero⁸¹, y estalló en mi que el modo en que vas según éste es la interpretación final.

En otra ocasión salí con “Pero todavía quiero decir: «Azul esta ahí»”. Wittgenstein respondió: «Déjame pensar qué medicina necesitas...» «Supón que tenemos la palabra ‘painy’ “(dolorante/doloreño)”, como una palabra para la propiedad de ciertas superficies». La medicina fue efectiva. Si dolorante fuera una palabra posible para una cualidad secundaria, ¿no podría el mismo motivo conducirme a decir: Dolorante esta aquí que lo que me condujo a decir

⁸⁰ Cf. ANSCOMBE, *Metaphysics and the Philosophy of the Mind*, p. viii §1.

⁸¹ WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, p. 86 §198.

azul está aquí? Mi expresión no significaba que “azul” es el nombre de esta sensación que estoy teniendo, ni cambié a ese pensamiento.

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 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.*”⁸² “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...*”⁸³ “ 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.⁸⁴ 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

⁸²McGUINNESS, *Wittgenstein in Cambridge*, p. 371.

⁸³Ibíd., p. 388.

⁸⁴MONK, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, loc 9853 Chapter 4, Section 24, §5.

valor en lo que Wittgenstein decía. Cuestionó entonces a Anscombe: “¿Por qué no me dijiste?”, ella le contestó: “Porque es importante que uno tenga sus resistencias”. Anscombe evidentemente pensaba —continúa Foot:

*que un largo periodo de vigorosa objeción era la mejor manera de entender a Wittgenstein. Aun cuando era su amiga cercana y albacea literaria, y una de los primeros en reconocer su grandeza, nada podía ser más lejano de su carácter y modo de pensamiento que el discípulo.*⁸⁵

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

3.1.6 Wittgenstein y la fe

En casa de Anscombe, hablando de la fe

From IWT: la verdad de la teoría de la imagen sería el fin de la teología natural

Inquietud respecto del esfuerzo de explicar racionalmente la fe

Necesidad de contexto

Es una gran bendición para mi poder trabajar hoy. ¡Pero cuán fácilmente olvido todas mis bendiciones! Estoy leyendo: “Y ningún hombre puede decir Jesús es el Señor, sino el Espíritu Santo.”(1Co 3) Y es cierto: Yo no puedo llamarlo Señor; porque eso no me dice absolutamente nada. Sí podría llamarlo ‘el ejemplo por excelencia’, ‘Dios’ incluso o quizás: puedo entenderlo cuando es llamado de ese modo; pero Yo no puedo pronunciar la palabra “Señor” significativamente. Porque yo no creo que el vendrá a juzgarme; porque eso no me dice nada. Y sólo me diría algo si yo viviera de un modo considerablemente distinto.

¿Qué me hace inclinarme incluso a mi a creer en la resurrección de

⁸⁵TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 4.

Cristo? Entreteno la idea por así decirlo. —Si él no ha resucitado de los muertos, entonces se descompuso en la tumba como cualquier otro ser humano. Esta muerto y descompuesto. En ese caso es un maestro, como cualquier otro y entonces ya no puede ayudar más; y estamos una vez más huérfanos y solos. Y tengo que arreglármelas con la sabiduría y la especulación. Es como si estuviéramos en un infierno, en el que solo podemos soñar y estamos dejados fuera del cielo, atrapados bajo el techo, diríamos. Pero si REALMENTE voy a ser redimido, —necesito certeza— no sabiduría, sueños, especulación— y esta certeza es la fe. Y fe es fe en lo que mi corazón, mi alma, necesita, no mi intelecto especulativo. Pues mi alma, con sus pasiones, con su carne y sangre, diría, tiene que ser redimida, no mi mente abstracta. Quizás uno podría decir: Sólo el amor puede creer la Resurrección. O: es el amor lo que cree la Resurrección. Uno puede decir: el amor redentor cree incluso en la Resurrección; se sostiene firme incluso hasta la Resurrección. Lo que lucha con la duda es, por decirlo de algún modo, la redención. Sostenerse firmemente en esto tiene que ser mantenerse firme en esta creencia. Así esto significa: primero se redimido y sujétate firmemente de tu redención (sostente en tu redención) — entonces veras que a lo que te estás sujetando es a esta creencia. Así que esto sólo puede ocurrir si ya no te sujetas de esta tierra, sino que te suspendes desde el cielo. Entonces todo es distinto y 'no será sorpresa' el que puedas hacer entonces lo que ahora no puedes. (Es verdad que alguien que está suspendido se ve como alguien que está de pie, pero la interacción de fuerzas dentro de él es sin embargo una completamente distinta, y de ahí que sea capaz de hacer cosas bastante distintas de las que puede hacer alguien que está de pie). (Culture and Value p.38-39 MS 120 108 c: 12.12.1937)

3.2 Verdad y Significado

3.2.1 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.⁸⁶

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 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 crea-

⁸⁶cf. J. M. TORRALBA y J. NUBIOLA, (eds.), *La Filosofía Analítica y la Espiritualidad del Hombre*, (Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 2005) p. 15.

ción? ¿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 'trascendentes', 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.⁸⁷

La cuestión que Anscombe trae en esta lección tiene que ver con la primacia de la verdad sobre la falsedad.⁸⁸

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

⁸⁷M. GEACH y L. GORMALLY, (eds.), *From Plato to Wittgenstein*, (Imprint Academic 2011) p. 71.

⁸⁸TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 195.

3.3 Fe y Conocimiento

3.3.1 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.⁸⁹

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?*⁹⁰

⁸⁹cf. «From Our Notebook»: *Tablet* 225.6858 (nov. de 1971) p. 7.

⁹⁰G. E. M. ANSCOMBE «Faith», en: *Ethics, Religion and Politics*, (Basil Blackwell, Oxford 1981) p. 115.

3.3.2 “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

3.3.3 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.»⁹¹ De tal modo que es llamado 'padre de la fe'.⁹² 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.

⁹¹Gn 15,6

⁹²cfr. Rm 4 y Ga 3,7