

Raciovitalismo y forma de vida

La noción orteguiana de "creencia" comparada con el concepto wittgensteiniano de "certeza"*

José María Ariso

ORCID: 0000-0003-4594-6388

Resumen

Es evidente que hay similitudes muy claras entre el concepto de "creencia" que José Ortega y Gasset usa en su obra tardía —sobre todo en *Ideas y creencias*— y la noción de "certeza" que Ludwig Wittgenstein desarrolla en su obra póstuma *Sobre la certeza*. Sin embargo, en este artículo se mostrará que tras estas similitudes superficiales existen profundas diferencias, pues los conceptos citados constituyen respuestas similares a problemas diferentes.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Wittgenstein, creencia, idea, certeza, duda, escepticismo, animalidad, inefabilidad

Abstract

It is evident there are striking similarities between the concept of "belief" José Ortega y Gasset uses in his late work —above all, in *Ideas and Beliefs*— and the notion of "certainty" Ludwig Wittgenstein develops in his posthumous work *On Certainty*. In this paper, however, it will be shown that there are deep differences behind these superficial similarities, for the above mentioned concepts constitute similar answers to different problems.

Keywords

Ortega y Gasset, Wittgenstein, belief, idea, certainty, doubt, scepticism, animality, ineffability

Introducción

Si nos conformamos con aceptar descripciones o clasificaciones simplistas como las que invitan a contemplar a José Ortega y Gasset como un fenomenólogo realista de origen neokantiano y a Ludwig Wittgenstein como el principal precursor de la filosofía analítica, puede parecer ciertamente extraño tratar de comparar e incluso buscar notorias similitudes entre las obras de ambos pensadores, extrañeza que puede hallar una justificación añadida en el hecho de que no hay ninguna prueba de que ninguno de estos auto-

* Este trabajo constituye una versión reducida y notablemente modificada del artículo publicado originalmente en alemán "Unbegründeter Glaube bei Wittgenstein und Ortega y Gasset: Ähnliche Antworten auf unterschiedliche Probleme", *Wittgenstein-Studien*, 2, 2011, pp. 219-248. La versión en castellano que aquí presento ha sido elaborada dentro del proyecto de investigación "Normatividad y Praxis: el debate actual después de Wittgenstein" (FFI2010-15975).

Cómo citar este artículo:

Ariso, J. M. (2013). Raciovitalismo y forma de vida. La noción orteguiana de "creencia" comparada con el concepto wittgensteiniano de "certeza". *Revista de Estudios Ortegaianos*, (27), 107-128.
<https://doi.org/10.63487/reo.398>



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

Revista de
 Estudios Ortegaianos
 N° 27. 2013
 noviembre-abril

res –a pesar de ser contemporáneos¹– conociera la obra del otro. A pesar de esta aparente lejanía, Jacobo Muñoz destacó una similitud entre la noción orteguiana de “creencia” y las observaciones de Wittgenstein sobre la “creencia religiosa” debido a su “condición «reguladora» de la vida”², tras lo cual otros autores como Kevin Mulligan³ y José Navarro⁴ llamaron la atención sobre algunas coincidencias entre la “creencia” orteguiana y la “certeza” wittgensteiniana. Mención especial merece un trabajo previo de M. Jeroen van den Hoven, el cual se propuso mostrar que a Ortega se le puede atribuir también el fundamentalismo praxeológico –según el cual la justificación de la evidencia no radica en una proposición sino en una manera de actuar– que en opinión de Rudolf Haller cabe apreciar en la obra póstuma de Wittgenstein *Sobre la certeza*⁵, con lo que a juicio de van den Hoven quedaría en entredicho la afirmación de Haller según la cual Wittgenstein fue el primer filósofo que mostró claramente que la justificación epistémica concluye sin conducir a un regreso infinito o a un círculo vicioso⁶. Teniendo en cuenta lo dicho por van den Hoven, podríamos estar tentados a pensar que las concepciones que Ortega y Wittgenstein tenían de la “creencia” y la “certeza” respectivamente son prácticamente idénticas, en cuyo caso le correspondería al filósofo madrileño el mérito de haber ofrecido su versión de esta gran aportación filosófica quince años antes que el vienés⁷. No obstante, en el presente trabajo espero mostrar que, si bien Ortega y Wittgenstein han contribuido sobremanera al desarrollo de lo que Mulligan denominó “certeza primitiva” (*primitive certainty*)⁸, hay profundas

¹ Efectivamente, Ortega (Madrid, 1883 – Madrid, 1955) y Wittgenstein (Viena, 1899 – Cambridge, 1951) fueron filósofos contemporáneos.

² Jacobo MUÑOZ, “Los límites de la creencia”, *Thémata*, 16 (1996), p. 250.

³ Kevin MULLIGAN, “Getting Geist – Certainty, Rules and Us”, en Mélika OUELHANI (ed.), *Cinquantième Ludwig Wittgenstein, Proceedings of the 2001 Tunis Wittgenstein Conference*. Tunis: University of Tunis, 2001, pp. 35-62.

⁴ José NAVARRO, “On Life and Language: Limit, Context and Belief in Wittgenstein and Ortega y Gasset”, en Paul WEINGARTNER y Winfried LÖFFLER (eds.), *Pre-Proceedings of the 26th International Wittgenstein Symposium*. Kirchberg am Wechsel: öbv-hpt, 2003, pp. 257-259.

⁵ Cfr. Rudolf HALLER, “Justification and praxeological foundationalism”, *Inquiry*, 31 (1988), p. 339.

⁶ Cfr. M. Jeroen VAN DEN HOVEN, “Wittgenstein and Ortega y Gasset on Certainty”, en Rudolf HALLER y Johannes BRANDL (eds.), *Wittgenstein – Towards a Re-Evaluation: II, Pre-Proceedings of the 14th International Wittgenstein Symposium*. Viena: Hölder-Pichler-Tempsky, 1990, p. 273.

⁷ Concretamente, el manuscrito *Ideas y creencias* fue fechado por Ortega en diciembre de 1934, mientras que Wittgenstein elaboró las notas compiladas con el título *Sobre la certeza* durante los dieciocho últimos meses de su vida: de hecho, escribió la última nota el 27 de abril de 1951, sólo dos días antes de su fallecimiento.

⁸ Este tipo de certeza, que también fue analizada a lo largo del siglo XX por otros filósofos como Reinach, Leyendecker, Husserl y Scheler –si bien cada uno de ellos usó distintas denominaciones–, no consiste según Mulligan en un proceso cognitivo a pesar de estar estrechamente

diferencias que subyacen a sus respectivas versiones de la susodicha “certeza primitiva” por constituir éstas respuestas similares a problemas diferentes. Con el fin de mostrar dichas diferencias, en el primer capítulo comenzaré describiendo las líneas básicas del uso que hizo Ortega del concepto de “creencia” y del empleo que Wittgenstein hizo de la noción de “certeza”. En el segundo capítulo analizaré dos cuestiones tan estrechamente relacionadas entre sí como son el papel de la acción y la animalidad en la obra tardía de Ortega y Wittgenstein. Posteriormente, ya en el tercer capítulo, señalaré las diferencias subyacentes al carácter inefable de nuestras creencias y certezas. En el cuarto capítulo me referiré a los sistemas en los que según Ortega y Wittgenstein se inscriben las creencias y las certezas, con lo que me encontraré en una perspectiva óptima para mostrar cuán diferentes son sus respectivas concepciones de la duda. Por último, tras describir las diferencias existentes entre las nociones de “creencia” y “certeza” llamaré la atención sobre los que tal vez sean los dos puntos de contacto más importantes entre las filosofías tardías de Ortega y Wittgenstein. Me refiero, por un lado, a su talante marcadamente antiintelectualista, y por otro lado, y muy especialmente, al modo en que ambas filosofías –si se me permite la expresión– emergen de la vida, tal y como se aprecia en el raciovitalismo orteguiano y en la noción wittgensteiniana de “forma de vida” (*Lebensform*).

1. “Creencias” y “certezas”

Un breve repaso a los contextos filosóficos dentro de los cuales surgen *Ideas y creencias* y *Sobre la certeza* nos ayudará a vislumbrar cuán diferentes eran las intenciones que movieron a ambos autores a elaborar estas obras. En lo que respecta a *Sobre la certeza*, el propósito fundamental de Wittgenstein era criticar la refutación que George E. Moore hizo del escepticismo respecto a la existencia de los objetos físicos: pues Moore consideraba múltiples proposiciones del tipo “Sé con certeza que p” –por ejemplo, “en el momento presente hay un cuerpo humano vivo que es *mío*”, “soy un ser humano y he tenido [...] diferentes experiencias de muchos tipos distintos”, etc.⁹– como proposiciones empíricas cuya inmunidad a la duda pretendía demostrar, mientras que Wittgenstein

relacionada con nuestra percepción, nuestras acciones, y nuestra actitud hacia los propios estados mentales y muchas proposiciones contingentes. De hecho, sería esta certeza primitiva lo que nos permite estar seguros de lo que alguien quiere decir al usar una expresión en concreto o de que una determinada acción constituya el seguimiento de una regla. Kevin MULLIGAN, “Getting Geist – Certainty, Rules and Us”, ob. cit., pp. 36 y 53.

⁹ G. E. MOORE, “Defensa del sentido común”, en George Edward MOORE, *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Barcelona: Orbis, 1983, p. 50.

presuponía que estas proposiciones son indudables no porque haya algo inherente a ellas que les confiera su estatus lógico, sino simplemente porque en nuestra manera de hablar y actuar las tratamos como ciertas e indudables. Ortega, por su parte, advirtió que hoy en día somos capaces ya de percibir la ironía socrática de intentar sustituir la vida espontánea por la razón pura, con la particularidad añadida de que así como Sócrates vislumbró el punto a partir del cual la razón despliega su poderío, hoy hemos descubierto su límite: pues hemos redescubierto la espontaneidad –lo que realmente somos– tras la racionalidad. Por tanto, la tarea que Ortega atribuye a nuestro tiempo no es otra que la de sustituir la razón pura por una razón vital¹⁰, concepto que pretendió desarrollar en una obra, *Aurora de la razón histórica*, que nunca llegó a ver la luz. Sin embargo, Ortega llegó a publicar el que debía ser el primer capítulo de dicha obra, un capítulo titulado "Ideas y creencias" que apareció el año 1937 con el título "*Von der Lebensfunktion der Ideen*" en la *Europäischen Revue*, texto en el cual la dualidad entre las ideas y las creencias se asemeja bastante a la dualidad existente entre la razón pura y la razón vital: no en vano Ortega nos invita allí a distinguir con toda claridad la "vida intelectual" de la vida que realmente somos, la viviente, la real¹¹.

Una vez hecha esta brevísima introducción a las motivaciones subyacentes a *Sobre la certeza* e *Ideas y creencias*, estamos ya en condiciones de describir la primera afinidad existente entre ambas obras: me refiero a la consideración del hombre como *heredero*. No en vano Ortega llega a destacar esta condición de "heredero" como el principal rasgo distintivo del hombre frente al animal. Lo que hereda el hombre es nada más ni nada menos que la realidad configurada a partir de creencias que a su vez son fruto de los esfuerzos de sus antepasados. A modo de ejemplo, la realidad de la Tierra como astro o materia cósmica no procede directamente de la Tierra, sino que constituye una idea elaborada por muchos antepasados del mismo modo que si para el hombre del siglo VI a. de C. la Tierra le era una diosa con voluntad propia fue debido también a que sus antepasados inventaron dicha idea. Gracias a esos esfuerzos el hombre sabe en buena medida cómo habérselas con la Tierra y puede evitar así el incesante terror que le generaría desenvolverse en un entorno respecto al cual no tuviera creencia alguna¹². En el fondo, añade Ortega, el hombre es "crédulo" porque el más profundo estrato de su vida está formado precisamente por

¹⁰ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1987.

¹¹ José ORTEGA Y GASSET, "Ideas y creencias", en José ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía)*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2007a, p. 30.

¹² *Ibid.*, pp. 44-45.

creencias¹³; pero nos encontramos en esas creencias sin que podamos saber cómo hemos llegado a ellas¹⁴. El carácter inconsciente de esta credulidad es acentuado por Wittgenstein cuando reconoce que no aprende las certezas de forma explícita¹⁵ o que no ha llegado a ellas conscientemente: por ejemplo, a través de un determinado proceso de pensamiento¹⁶. De hecho, se puede decir que presenta su noción de “imagen del mundo” (*Weltbild*) –entendida como la imagen generada por el conjunto de certezas que posee un individuo– como algo heredado, pues la define como el “trasfondo” que le “viene dado”: al fin y al cabo, ni se ha convencido a sí mismo de que es la imagen correcta ni está convencido de su corrección¹⁷. Simplemente es partícipe de ella. Para comprobar que una imagen del mundo es la correcta o la verdadera debería ser posible alcanzar un punto de vista ajeno a toda imagen del mundo; sin embargo, la propia imagen del mundo es la referencia a partir de la cual distinguimos entre lo verdadero y falso¹⁸. Para aclarar cómo se desarrolla este trasfondo, Wittgenstein dirige nuestra atención al aprendizaje infantil de la lengua materna: de este modo intenta mostrar que los juegos de lenguaje sólo se pueden adquirir a partir de la acción y la total ausencia de duda¹⁹. “Cuando el niño aprende el lenguaje”, dice Wittgenstein, “aprende al mismo tiempo lo que es preciso investigar y no investigar”²⁰. En otras palabras: cuando el niño aprende el lenguaje, aprende también qué puede ser puesto en duda y qué es inmune a la duda. A modo de ejemplo, el niño no aprende que hay libros o sillas, “sino que aprende a tomar los libros, a sentarse en las sillas, etc.”. Las preguntas por la

¹³ *Ibid.*, p. 34.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 55.

¹⁵ Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, 1997, §152.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, §103.

¹⁷ *Ibid.*, §94.

¹⁸ Cfr. *idem*. Dicho de otro modo, sólo tiene sentido hablar de “verdadero” y “falso” desde una determinada imagen del mundo, o lo que es lo mismo, desde una perspectiva en la que ya se presupongan múltiples certezas como incuestionables.

¹⁹ Wittgenstein definió escuetamente el “juego de lenguaje” como el “todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado”. Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988, §7. Ahora bien, las certezas son los presupuestos sobre los que se asientan los juegos de lenguaje. Esto mismo es lo que quiere decir Wittgenstein cuando escribe “daß die Zweifellosigkeit zum Wesen des Sprachspiels gehört” (Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §370), fragmento que Josep Lluís Prades y Vicent Raga vertieron incorrectamente al castellano al traducirlo con las palabras “que la ausencia de duda pertenece al juego de lenguaje”, si bien la traducción correcta debería precisar que dicha ausencia de duda –entendida como un sinónimo de “certeza”– pertenece “a la esencia del juego de lenguaje”. En el tercer capítulo, cuando aborde el problema de la infabilidad de creencias y certezas, arrojaré luz sobre este punto.

²⁰ *Ibid.*, §472.

existencia de los objetos físicos surgen más tarde²¹. Teniendo en cuenta lo dicho, ¿cómo aprende el niño que existen los objetos físicos como los libros y las sillas? La respuesta de Wittgenstein es que "el niño se traga esa consecuencia con lo que aprende"²². Dicho de otro modo, está fuera de lugar buscar razones que justifiquen nuestras certezas, pues éstas no se aceptan si y sólo si se han encontrado razones adecuadas para ello: lejos de tal cosa, se asimilan de forma implícita cuando se empieza a dominar juegos de lenguaje. De ahí que afirme Wittgenstein que el hecho de que un niño ponga repentinamente en duda lo que se le enseña sólo quiere decir que al menos hasta ese momento "no ha podido aprender ciertos juegos de lenguaje"²³.

Una afinidad más importante aún si cabe entre Ortega y Wittgenstein es que el primero contrapone la creencia a la idea, en tanto que el segundo establece una diferencia categorial entre la certeza y el conocimiento. Efectivamente, Wittgenstein hizo frente a una larga tradición filosófica que consideraba la certeza y el conocimiento como estados mentales: pero en lugar de aceptar que la diferencia entre certeza y conocimiento es una cuestión de grado, afirma explícitamente que "pertenecen a categorías diferentes"²⁴. Esta diferencia categorial gira en torno a la posibilidad de justificar la aserción de turno. Así, Wittgenstein mantiene que sólo se puede decir "sé..." cuando se esté en condiciones de ofrecer razones que sean más seguras que lo que se dice saber²⁵: precisamente por su necesidad de ser justificado, el conocimiento está siempre ligado a la posibilidad de duda y, por extensión, a la posibilidad de error. En cambio, la certeza es infundada, ya que se podrían ofrecer muchas razones para justificarla pero ninguna sería tan segura como la certeza que debe fundamentar²⁶. De hecho, la característica más importante de la certeza es que la posibilidad del error –y por tanto, también de la duda– está *lógicamente* excluida²⁷. Ortega estableció una distinción muy similar cuando señaló que

²¹ *Ibid.*, §476. Naturalmente, cuando los padres enseñan a sus hijos el nombre de objetos no les dicen: "Esto se llama «silla» y las sillas existen". Los niños aprenden a utilizar el verbo "existir" cuando se les enseña que algunas cosas –por ejemplo, los monstruos que aparecen en sus pesadillas– no existen en la realidad.

²² *Ibid.*, §143. Así, cuando a un niño se le cuenta que alguien escaló una montaña hace muchos años, no aprende que la montaña ya existía por aquel entonces: de hecho, aprende a no plantearse siquiera ese tipo de preguntas.

²³ *Ibid.*, §283.

²⁴ *Ibid.*, §308.

²⁵ *Ibid.*, §243.

²⁶ Cfr. *ibid.*, §307.

²⁷ Cfr. *ibid.*, §194. En su obra tardía, Wittgenstein usa el término "lógica" como un sinónimo de "gramática", entendiendo por tal el conjunto de reglas de nuestros juegos de lenguaje. Así pues, en este contexto la exclusión lógica de la posibilidad de error significa que éste no tiene cabida dentro de ningún juego de lenguaje por ser incompatible con nuestras certezas.

una idea sólo es tal cuando se ha tenido presente las razones que han permitido confirmar que es verdadera²⁸, mientras que en relación con la creencia afirmó explícitamente que “[c]reer algo por o en vista de razones no es constitutivo del hombre”²⁹. A pesar de que en primera instancia estas semejanzas resultan sumamente llamativas, no lo son tanto si se vuelven a traer a colación los contextos filosóficos en los que surgen las creencias orteguianas y las certezas wittgensteinianas. Pues aunque Ortega opinaba que la creencia no se apoya en razón alguna, no consideró la justificación epistemológica de las creencias como una cuestión prioritaria. Profundicemos en esta cuestión recordando brevemente qué concepción tenía Ortega de las ideas y las creencias.

Ortega concibe las ideas como ocurrencias que surgen en la vida del hombre un día concreto a una hora determinada: de ellas se puede decir que las generamos, las comunicamos, las defendemos, y luchamos por ellas hasta el punto que en algunos casos podemos llegar a dar la vida por ellas. En cambio, las creencias no aparecen en un momento dado de nuestra vida: con ellas no hacemos nada, pues se confunden con la realidad. Así como las ideas *las tenemos*, de las creencias cabe decir que *las somos* o que *estamos en ellas*³⁰. Para entender esta observación de Ortega es fundamental tener en cuenta que, a su juicio, el hecho de que toda adhesión a un pensamiento presuponga que se quiera pensar sobre ello es suficiente para mostrar “la irrealidad constitutiva de toda nuestra «vida intelectual»”. Como esta adhesión depende de nuestra voluntad, deja automáticamente de ser realidad para nosotros. Pues la realidad es la “contravoluntad, lo que nosotros no ponemos: antes bien, aquello con que topamos”³¹. De ahí que las creencias constituyan el terreno sobre el cual acontece nuestra vida. Al creer algo no tenemos una idea al respecto sino que simplemente contamos con ello: y la realidad “consiste en todo aquello con que de hecho contamos al vivir”³². Henry Le Roy Finch dijo algo casi idéntico respecto a las certezas wittgensteinianas: “They do not agree or disagree with reality; they constitute what we mean by reality” (“No concuerdan ni dejan de concordar con la realidad; constituyen lo que entendemos por realidad”)³³.

²⁸ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Vives-Goethe*. Madrid: Revista de Occidente, 1973.

²⁹ José ORTEGA Y GASSET, “Fragmentos inéditos”, en José ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía)*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2007c, p. 65.

³⁰ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Ideas y creencias”, ob. cit., pp. 24-25. Según Manuel Cruz, afirmar que *somos* nuestras creencias permite enfatizar su dimensión constituyente de la individualidad humana, en tanto que decir que *estamos* en dichas creencias pone el acento en su dimensión común y colectiva. Cfr. Manuel CRUZ, *Filosofía contemporánea*. Madrid: Taurus, 2010, p. 259.

³¹ José ORTEGA Y GASSET, “Ideas y creencias”, ob. cit., p. 31.

³² *Ibid.*, p. 29.

³³ Henry LE ROY FINCH, *Wittgenstein – The Later Philosophy. An Exposition of the “Philosophical Investigations”*. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1977, p. 222.

Aclaremos este punto. Que los objetos físicos existen es algo que todo hombre cuerdo da por hecho o trata como cierto e indudable; pero eso no significa que sobre determinadas cuestiones conozcamos la verdad con una seguridad completa, sino que esa seguridad se relaciona con nuestra "actitud" (*Einstellung*)³⁴: pues nuestras certezas no constituyen un reflejo de la realidad, sino que la configuran. No sin razón insiste Wittgenstein en la dificultad de "percibir la falta de fundamentos de nuestra creencia"³⁵, pues para muchas personas puede resultar difícil aceptar que nuestras certezas no están ligadas a ninguna instancia superior a ellas. La fundamentación última de nuestras certezas es simplemente una "manera de actuar sin fundamentos"³⁶: en el fondo de nuestros juegos de lenguaje no se halla otra cosa que "nuestra actuación"³⁷. Por su parte, Ortega presenta las creencias como "*draomas*", o lo que es lo mismo, como "*ideomas*" –entendidos como pensamientos que expresan claramente un dogma– que se tornan acción viviente, de modo que cuando un *ideoma* deviene activo se transforma en un *draoma*, en realidad³⁸. Sin embargo, Ortega no aborda en profundidad el problema epistemológico de la fundamentación de las creencias: prueba de ello es que afirma expresamente que deja "intacta" una cuestión tan fundamental como la de si existe un estrato más profundo que el de las creencias³⁹. Lo que realmente le interesaba era considerar las creencias y las ideas como fenómenos vitales, o mejor aún, revelar cuál es "su función en el organismo de nuestro existir"⁴⁰ para poder mostrar con la mayor claridad posible que la "vida intelectual" propia del ámbito de las ideas no es la vida auténtica, la vida espontánea que realmente somos⁴¹.

³⁴ Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §404.

³⁵ *Ibid.*, §166. Wittgenstein toma aquí la "creencia" como un sinónimo de "certeza". Otros pasajes de *Sobre la certeza* en los que utiliza "*Glaube*" (creencia) como sinónimo de "*Gewissheit*" (certeza) son §§ 89, 141, 144, 159-160, 173, 209.

³⁶ *Ibid.*, §110.

³⁷ *Ibid.*, §204.

³⁸ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1992a.

³⁹ José ORTEGA Y GASSET, "Ideas y creencias", ob. cit., p. 34. No obstante, Ortega señala claramente que a diferencia de la "verdad o certidumbre de conocimiento" –léase la propia de las ideas–, que debe ser probada, la "certidumbre inicial" –o sea, la derivada de las creencias– no necesita ser probada: pues en ella simplemente se está sin saber cómo. José ORTEGA Y GASSET, "Tesis para un sistema de filosofía", en *Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía)*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2007b, p. 16.

⁴⁰ José ORTEGA Y GASSET, "Ideas y creencias", ob. cit., p. 26.

⁴¹ Ver nota 12.

2. Acción y animalidad

Para entender correctamente la función de las creencias en nuestra vida es fundamental tener presente que *Ideas y creencias* está atravesada de principio a fin por una tensión de la que no se aprecia ni rastro en *Sobre la certeza*. Esta tensión no es otra que la lucha por la supervivencia del hombre que, de entrada, aparece arrojado a un entorno totalmente impredecible y, como tal, susceptible de encerrar grandes peligros. Como vimos anteriormente, Ortega pensaba que el primer hombre —o sea, el individuo que aún no tenía creencia alguna— vivía aterrorizado en su relación con todo lo que le rodeaba, situación en la que también nos encontraríamos nosotros mismos si no hubiéramos heredado creencia alguna de nuestros antepasados⁴². Tenemos y sostenemos las ideas, mas “la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros”⁴³. Precisamente ésta es la función de las creencias en nuestra vida, una vida que aparece como un naufragio en el que las creencias nos aportan la “tierra firme” para mantenernos y orientarnos en tan crítica situación, aunque sea temporalmente. Sin embargo, Wittgenstein no se refiere ni a una necesidad de creer ni a una situación crítica que haya que afrontar de una forma u otra. En su lugar, desarrolla una actitud eminentemente descriptiva, pues su propósito no es sentenciar cómo deben comportarse los hombres, sino simplemente *ver* cómo se comportan habitualmente. Y lo que encuentra Wittgenstein al contemplar las acciones humanas es que hay cosas que los hombres tratan como ciertas —o en las que creen con firmeza—⁴⁴, es decir, que en la práctica nunca ponen en duda determinadas cosas⁴⁵. Nuestra atención se dirige así a la acción, prueba de lo cual es que Wittgenstein, en diversas ocasiones, citó con aprobación la famosa frase del *Fausto* de Goethe: “En el principio era la acción”⁴⁶. Ortega, en cambio, no ubica la acción en el principio, sino en el extremo opuesto: justamente en el final, como destino último del hombre. Efectivamente, es bien sabido que el filósofo del Manzanares distingue tres momentos en la historia humana: tras un momento inicial de alteración en el que el hombre se siente náufrago y perdido entre las cosas, sigue el *ensimismamiento* o retirada al mundo interior en el que elaborará un plan que ejecutará en el mundo cuando

⁴² Ver nota 13.

⁴³ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁴ Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §284.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, §342.

⁴⁶ *Ibid.*, §402, Ludwig WITTGENSTEIN, *Aforismos: Cultura y valor*. Madrid: Espasa Calpe, 1996, p. 76. Como vimos anteriormente, Wittgenstein señaló que en el fondo de nuestros juegos de lenguaje no se podía encontrar otra cosa que “nuestra actuación” o “una manera de actuar sin fundamentos”. Ver notas 37 y 38.

vuelve a él en el tercer momento: el de la *acción*, que sólo será auténtica cuando se derive del pensamiento previo⁴⁷.

El contraste entre la presencia y la ausencia de la tensión a la que he aludido en el párrafo anterior se refleja también en las distintas comparaciones que Ortega y Wittgenstein realizan entre el hombre y el animal. Ortega advierte que en los parques zoológicos se puede apreciar cómo unas bestias tan cercanas a nosotros como los monos se hallan en constante estado de alerta e inquietud, atentos a todas y cada una de las señales procedentes de su entorno como si temieran que en cualquier momento pudiera surgir un peligro ante el que deberán reaccionar con extraordinaria prontitud para conservar su vida⁴⁸. Esta situación de constante pavor sería similar a la del hombre que no tuviera creencias: de hecho, la sustancia del hombre no es sino "peligro", hasta el punto que su principal obligación es la de "guardar el equilibrio"⁴⁹. Ortega añade que el hombre es esencialmente "drama": pues la principal característica del drama es que no se sabe qué va a suceder, por lo que cada instante está marcado por el riesgo y el peligro⁵⁰. Mas a diferencia del animal, el hombre se puede meter dentro de sí mismo para ocuparse así exclusivamente de él y desentenderse del entorno⁵¹. Así puede el hombre retirarse a su propia intimidad para forjar ideas sobre el entorno y la forma de dominarlo: de este modo puede volver posteriormente al mundo para poner en práctica el plan que había elaborado en su intimidad⁵². Esto significa que el hombre vive en mayor o menor medida una doble vida: la pseudo-realidad en la que convive con otros hombres y la auténtica vida interior caracterizada por la radical soledad que entraña⁵³. Este "mundo interior" constituye la diferencia fundamental entre el hombre y el animal, pues posibilita que el hombre pueda vivir desde sí mismo sin estar tiranizado por lo *otro*, por cualquier cosa que no sea él⁵⁴. Wittgenstein, en cambio, no aborda este problema. Tal y como veremos posteriormente, en

⁴⁷ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2006, pp. 30-31 y 36. En este punto cabría objetar que el carácter cíclico y complejo del proceso que acabo de describir tienen como consecuencia que la acción no se halle al final del mismo, sino que simplemente constituye una fase más de dicho ciclo. Sin embargo, lo que quiero destacar es que Ortega considera la acción como el fin último del pensamiento, o si se quiere, de la actividad intelectual humana. Prueba de ello es el siguiente fragmento: "El destino del hombre es, pues, primariamente, *acción*. No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir". *Ibid.*, p. 31.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p. 24.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 32.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, p. 25.

⁵² Cfr. *ibid.*, p. 30.

⁵³ Cfr. *ibid.*, p. 150.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 25.

Sobre la certeza se analiza la decisión de aferrarse a una certeza que ha resultado cuestionada –o mejor dicho, que parece haber sido cuestionada–⁵⁵; ahora bien, al analizar esta decisión, Wittgenstein no se refiere en ningún momento a la necesidad de sumergirse en un mundo interior. Dentro del contexto de *Sobre la certeza* la principal obligación del hombre no es en modo alguno guardar el equilibrio⁵⁶. Es verdad que Wittgenstein se pregunta “¿Qué diríamos si sucediera algo realmente inaudito?”⁵⁷ Pero al plantearse esta cuestión su intención es mostrar que la mera posibilidad de imaginarse tales acontecimientos no significa que la duda escéptica adquiera influencia alguna sobre nuestra imagen del mundo, o si se quiere, sobre el conjunto de nuestras certezas: pues en nuestros juegos de lenguaje no hay lugar para dudas que pongan en cuestión nuestras certezas, por lo que en dichos juegos tampoco hay cabida para pruebas que pudieran revelar que habíamos cometido un error al ser partícipes de determinada certeza. Al moverse dentro del ámbito de lo estrictamente gramatical, Wittgenstein no necesita hacer referencia alguna a “mundos interiores”: dentro del contexto de *Sobre la certeza*, todo se juega dentro del ámbito público de la gramática. Ortega se refiere al animal como ejemplo del estado de angustia y pavor en el que se encontraría un hombre que no tuviera un mundo interior en el que poder recogerse, de ahí que defina al hombre como un “animal anormal” precisamente por su capacidad de haber desarrollado un mundo interior⁵⁸. Wittgenstein también compara al hombre con el animal⁵⁹; pero el objetivo de dicha comparación es hacer frente a la idea de una certeza consciente y fundada en razones: en su lugar pretende contemplar la certeza como “algo animal”⁶⁰ por su carácter espontáneo, intuitivo y ajeno a razonamiento alguno.

Ortega nos ofrece una imagen *dramática* del hombre: no en vano afirma que el hombre es esencialmente drama. En cambio, Wittgenstein nos ofrece en *Sobre la certeza* una imagen *devaluada* del hombre. Para ilustrar este punto me gustaría traer a colación un breve comentario de Allan Janik. Según Janik es

⁵⁵ Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §516. Ver también §§368, 492, 498, 512, etc.

⁵⁶ Hablando en rigor, en esta obra no se otorga al hombre ninguna tarea, y mucho menos aún se le impone obligación alguna. A lo sumo, en *Sobre la certeza* se aprecia una *advertencia* para el filósofo: que resulta sumamente difícil empezar desde el principio (cfr. *ibid.*, §471), es decir, no buscar razones que fundamenten nuestras certezas y reconocer que su fundamento último son maneras infundadas de actuar.

⁵⁷ *Ibid.*, §513. Entre los ejemplos de acontecimientos inauditos que Wittgenstein ofrece en este mismo fragmento se encuentran que el ganado empiece a caminar boca abajo al tiempo que ríe y habla de forma incomprensible, que los hombres se conviertan paulatinamente en árboles y viceversa, etc.

⁵⁸ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, ob. cit., p. 251.

⁵⁹ Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §475.

⁶⁰ *Ibid.*, §359.

verdad que Wittgenstein no estaba de acuerdo con las teorías y opiniones de Freud, a pesar de lo cual admiraba algunos principios básicos del psicoanálisis: especialmente aquellos referentes a la manera en que estamos tentados a engañarnos cuando pretendemos entendernos a nosotros mismos. Pero lo que más admiraba Wittgenstein de Freud, añade Janik, era el modo en que ayudaba a sus pacientes a solucionar sus problemas cuando aceptaban una imagen devaluada de sí mismos⁶¹. En *Sobre la certeza* Wittgenstein contempla al hombre como un animal para hacer frente a una imagen del hombre en la que éste aparece como un ser excesivamente sofisticado. Si se parte de esta imagen, puede resultar difícil aceptar no sólo que nuestra conducta habitual es en muchos aspectos básicos tan espontánea e irracional como la de los animales, sino también que no haya muchas cosas que realmente sabemos: pues el ámbito de nuestras certezas es mucho más amplio de lo que cabría sospechar en un principio, cuestión en la cual también incidió Ortega al recordarnos que las creencias en cada vida son "innumerables"⁶².

3. El problema de la inefabilidad

Tanto las creencias orteguianas como las certezas wittgensteinianas se muestran en nuestras acciones. De hecho, Ortega y Wittgenstein coinciden al considerar las creencias y las certezas, respectivamente, como indecibles o inefables. Analicemos qué es exactamente lo que dice cada filósofo al respecto.

Wittgenstein pensaba que las certezas se muestran en nuestra vida⁶³: concretamente, se muestran a diario en lo que actuamos y hablamos⁶⁴. Pero el hecho de que también mostremos multitud de certezas en lo que decimos no significa que estas certezas puedan ser verbalizadas con sentido. Uno de los postulados más conocidos de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein es que el significado de una palabra es su uso en el lenguaje⁶⁵; y también cabe afirmar que el sentido de una proposición es su uso en el lenguaje. No en vano afirma Wittgenstein que la proposición gramatical "los objetos físicos existen" carece

⁶¹ Cfr. Allan JANIK, *Style, Politics and the Future of Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 191.

⁶² José ORTEGA Y GASSET, "Historia como sistema", en José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2008, p. 15.

⁶³ Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §7.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, §§395, 431.

⁶⁵ Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, ob. cit., §43. Este principio se mantiene también en Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §61.

de sentido⁶⁶. Así pues, nuestras certezas son inefables –léase no decibles con sentido– porque no tienen ningún *uso* dentro de nuestros juegos de lenguaje en circunstancias normales⁶⁷; pero si los juegos de lenguaje tienen sentido es porque se basan en multitud de certezas o presupuestos aun cuando éstos no puedan ser verbalizados con sentido dentro del juego de lenguaje: esto mismo es lo que quiere decir Wittgenstein cuando afirma que las certezas pertenecen a la esencia de nuestros juegos de lenguaje⁶⁸. En cambio, desde el punto de vista de Ortega cabría afirmar que nos encontramos en creencias que ya parecen estar allí antes de que empezáramos a pensar, por lo que existen aunque no sean pensadas; sin embargo, las teorías –como toda idea, por verídica que sea, existen sólo mientras son pensadas, por lo que requieren ser verbalizadas⁶⁹. A nuestras creencias no llegamos, dice Ortega,

tras una faena de entendimiento, sino que operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo. Por eso no solemos formularlas, sino que nos contentamos con aludir a ellas como solemos hacer con todo lo que nos es la realidad misma⁷⁰.

Tomando como referencia este fragmento, Danièle Moyal-Sharrock señaló que Wittgenstein consideró las certezas como lógicamente indecibles –por carecer de uso y por tanto también de sentido dentro de nuestros juegos de lenguaje–, mientras que Ortega se habría limitado a indicar que nuestras creencias son “*stillschweigend*” (“tácitas”)⁷¹. Pero cuando Ortega menciona al final del último párrafo citado que nos conformamos con aludir a nuestras creencias “como solemos hacer con todo lo que nos es la realidad misma”, quiere decir que podemos referirnos a nuestras creencias única y exclusivamente de modo que en ese preciso momento no sean para nosotros realidad, sino una mera idea. Prestemos atención a las siguientes observaciones de Ortega:

⁶⁶ *Ibid.*, §35. Las proposiciones gramaticales son aquellas con las que se pretende expresar certezas, por ejemplo: “Tengo un cuerpo”, etc.

⁶⁷ Como bien dijo Olli Lagerspetz, no podemos olvidar que el escéptico encontraría vía libre para sus dudas tan pronto como se intentara expresar nuestras certezas mediante proposiciones gramaticales. Cfr. Olli LAGERSPETZ, *Trust: The Tacit Demand*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998, p. 146.

⁶⁸ Ver nota 20.

⁶⁹ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Ideas y creencias”, ob. cit., p. 26.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 26.

⁷¹ Danièle MOYAL-SHARROCK, *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Hampshire / Nueva York: Palgrave Macmillan, 2004, pp. 66, 215.

En estas [nuestras creencias] no pensamos ahora o luego: nuestra relación con ellas consiste en algo mucho más eficiente; consiste en... contar con ellas, siempre, sin pausa⁷².

Cuando creemos de verdad en una cosa no tenemos la "idea" de esa cosa, sino que simplemente "contamos con ella"⁷³.

Ahora bien, de la mayor parte de las cosas con que de hecho contamos no tenemos la menor idea, y si la tenemos –por un especial esfuerzo de reflexión sobre nosotros mismos– es indiferente porque no nos es realidad en cuanto idea, sino, al contrario, en la medida en que no nos es sólo idea, sino creencia infraintelectual⁷⁴.

De estas observaciones se sigue que sólo podemos verbalizar nuestras creencias *qua* ideas, lo cual parece acercar la posición de Ortega a la de Wittgenstein: pues las certezas son indecibles para el filósofo vienés *qua* certezas, mientras que para el madrileño las creencias resultan inefables *qua* creencias. No obstante, sería precipitado concluir de esta similitud que ambos filósofos defendieron exactamente la misma posición en este punto, ya que en el fondo estaban tratando problemas distintos. En lo que respecta a Wittgenstein, considera las certezas como indecibles porque el hecho de que las proposiciones gramaticales no tengan uso alguno dentro de nuestros juegos de lenguaje conlleva también su carencia de sentido. Por su parte, Ortega mantiene que las creencias son inefables porque dejan de ser realidad para nosotros en cuanto pensamos en ellas. Un ejemplo nos ayudará a aclarar esta diferencia. "Tengo un cuerpo" es una certeza porque es imposible decir cómo sería un error al respecto en circunstancias normales⁷⁵. Naturalmente, se podrían señalar algunas excepciones. Cuando un niño todavía no domina bien nuestros juegos de lenguaje, puede decir que no tiene un cuerpo: en tal caso seguramente estaríamos tentados a afirmar de forma inmediata que el niño había cometido un error. Además sería posible que un adulto cometiera un "error" similar ante un niño al contarle un cuento en el que el protagonista perdiera su cuerpo debido a un hechizo, por lo que el personaje en cuestión podría afirmar con razón que no tiene cuerpo. Pero si se tiene en cuenta que para todo error hay un lugar previsto en nuestros juegos de lenguaje⁷⁶, es fácil entender por qué en ninguno de estos dos casos se habría cometido un error. En el primer caso bastaría con afirmar que el niño todavía no domina nuestros juegos de lenguaje, por lo que no

⁷² José ORTEGA Y GASSET, "Ideas y creencias", ob. cit., p. 26.

⁷³ *Ibid.*, p. 29.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 29-30.

⁷⁵ Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §257.

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, §647.

puede cometer ninguno de los errores que son parte constituyente de dichos juegos. En el segundo caso es evidente que un cuento de hadas configura un contexto anormal: aun cuando el adulto contara el cuento con gran énfasis, tratando de acaparar la atención del niño, es obvio que los hombres vivos, en circunstancias normales, no pueden perder su cuerpo. Si tal pérdida fuera posible, nuestro uso del concepto “cuerpo” –y por extensión, también nuestros juegos de lenguaje– sería completamente distinto del actual. De hecho, a diario mostramos a través de nuestra forma de hablar y actuar la certeza de que tenemos cuerpos. Pero se trata de un presupuesto tan fundamental que en condiciones normales su expresión verbal a través de una proposición gramatical no tiene uso alguno –y por tanto, tampoco tiene sentido alguno– en nuestros juegos de lenguaje habituales. Wittgenstein y Ortega estarían de acuerdo en que contamos con que los hombres tienen cuerpos. Ahora bien, Ortega no se preguntaría si la proposición “Tengo un cuerpo” puede ser expresada con sentido dentro de nuestros juegos de lenguaje: en su lugar, investigaría cuál es la función de dicha proposición en el organismo de nuestro existir. Si “Tengo un cuerpo” fuera una idea, habría una distancia insalvable entre dicha idea y nosotros, tal y como corresponde a la distancia entre lo real y lo imaginario. En tal caso disfrutaríamos de un margen o distancia que nos conferiría cierta independencia respecto a esta idea, ya que siempre tendríamos la posibilidad de desconectarnos y liberarnos de ella. Mas al ser “Tengo un cuerpo” una creencia, *actuarla* o ponerla en práctica no exige de nosotros absolutamente ningún tipo de esfuerzo. Al fin y al cabo, estamos tan estrechamente vinculados con nuestras creencias que nos son realidad. Para enunciar expresamente una creencia *qua* creencia sería imprescindible mantener la conexión entre ella y nosotros; pero como depende de nosotros realizar o no el esfuerzo de reflexión sobre nosotros mismos que exige dicha declaración, no podemos expresar una creencia sin que en ese momento se transforme en una idea para nosotros, pues se habrá transformado en algo dependiente de nuestra voluntad. No en vano era la intención de Ortega dirigir nuestra atención justo hacia esta diferencia entre la voluntad y la contravoluntad, la diferencia entre lo que hacemos y lo que somos, o si se quiere, la diferencia entre lo que ponemos y aquello en lo que ya estamos.

4. Dudas y sistemas de creencias

Naturalmente, Ortega y Wittgenstein coinciden en que sólo puede haber creencias y certezas si son colectivas o compartidas por una comunidad⁷⁷. Además, ambos parten de que tanto las creencias como las certezas forman siste-

⁷⁷ Cfr. *ibid.*, §100; cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Vives-Goethe*, ob. cit.

mas. Wittgenstein se refiere a un sistema adquirido a través de la observación y la enseñanza⁷⁸. Como vimos anteriormente, nuestras certezas podrían ser descritas como consecuencias tácitas que el niño "traga" (*schluckt*) con aquello que aprende⁷⁹: es entonces cuando el niño se acostumbra a no poner nunca en cuestión las certezas que asimila. Pero las certezas no se adquieren de forma aislada o independientemente unas de otras: lejos de tal cosa, se asimila un sistema en el que las certezas se mantienen no porque sean intrínsecamente obvias o convincentes, sino porque se apoyan en las que le rodean⁸⁰: se trata de "un sistema cuyas consecuencias y premisas se sostienen *recíprocamente*"⁸¹. El rasgo más característico del sistema de creencias al que se refiere Ortega es que dichas creencias a veces son "incongruentes, contradictorias o, por lo menos, inconexas". Aunque desde el punto de vista lógico o intelectual las creencias están "inarticuladas", dice Ortega, poseen "una articulación vital", ya que funcionan como creencias al apoyarse unas en otras, integrarse y combinarse. De esta manera forman una jerarquía en la que cabe distinguir creencias básicas y otras secundarias que se apoyan en aquéllas⁸².

Para conocer mejor el funcionamiento y la consistencia de un sistema de creencias es importante analizar cómo reacciona el sistema en cuestión ante la vulneración de una de sus creencias. Comencemos con los comentarios que hace Wittgenstein sobre este particular. Aunque él repite en diversas ocasiones que no podemos desprendernos de un juicio sin llevarnos por delante a todos los demás⁸³, también se refiere a la posibilidad de aferrarse a una certeza cuando algo parezca hablar en contra de ella⁸⁴. Al fin y al cabo, las certezas no pueden ser incorrectas porque son ellas las que definen los juegos de lenguaje⁸⁵, por lo que si una certeza es cuestionada por algo o alguien, podría tomar la *decisión* de aferrarme a ella⁸⁶. Esta decisión se debe a que revisar una certeza traería consigo una revisión del sistema, o lo que es lo mismo, "la aniquilación de todo patrón de medida"⁸⁷: pues el sistema no es más seguro que cualquiera de las certezas que contiene⁸⁸. Así que si fuera falso que ahora mismo me encuentro en España, sentado frente a mi ordenador junto a mi hijo y mi hija, ya no

⁷⁸ Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §279.

⁷⁹ Ver nota 23.

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, §144.

⁸¹ *Ibid.*, §142.

⁸² José ORTEGA Y GASSET, "Historia como sistema", ob. cit., pp. 14-15.

⁸³ Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §§419, 490, 494, 614.

⁸⁴ Cfr. *ibid.*, §636.

⁸⁵ Cfr. *ibid.*, §497.

⁸⁶ Cfr. *ibid.*, §516.

⁸⁷ *Ibid.*, §492.

⁸⁸ Cfr. *ibid.*, §185.

podría distinguir qué es “verdadero” y “falso”⁸⁹, pues en tal caso no sólo estaría desorientado sino que además habría perdido el trasfondo a partir del cual “distingo entre lo verdadero y lo falso”⁹⁰.

Por su parte, Ortega mantiene que los enormes agujeros de duda que se abren cual escotillones en el estrato o sistema de nuestras creencias cuando una de ellas se derrumba no repercute en la totalidad del sistema⁹¹, por lo que tampoco aniquila nuestra capacidad de juicio. Todo lo contrario: curiosamente, es justo en dicha situación “cuando el hombre ejercita un extraño hacer que casi no parece tal: el hombre se pone a pensar”⁹². Como vimos anteriormente, las creencias nos permiten saber cómo desenvolvernó en nuestro entorno. Cuando Ortega dice que vivimos en las creencias, lo hace con el fin de presentarlas como el suelo que nos sostiene y mantiene. Por eso describe la duda como “el *contraposto* al elemento de la creencia: la tierra firme”. Lo dudoso se siente como una realidad líquida en la que el hombre no puede mantenerse, por lo que pierde la estabilidad y cae en ese “mar de dudas”⁹³. Parece que se cae en el vacío sin poder hacer nada para evitarlo. Tan terrible le parece a Ortega esta caída que la compara con la muerte en vida y con la aniquilación de la propia existencia. Pero es muy importante tener presente que la duda para Ortega es algo en lo que se vive, se cree, se está o se es, es decir, algo que no hacemos o ponemos. Como la duda funciona en nuestra vida igual que la creencia, pone una realidad ante nosotros: una incierta realidad de lo dudoso frente a la cual no sabemos cómo desenvolvernó y que no podemos eliminar poniéndola en duda porque es una realidad tan real como la que se funda en el resto de nuestras creencias⁹⁴.

La que Ortega denomina duda “verdadera”⁹⁵ no es ni siquiera similar a lo que Wittgenstein llama “duda”, sino que se asemeja a lo que el filósofo vienés califica ocasionalmente en *Sobre la certeza* como “locura” (*Wahnwitz*)⁹⁶ o propio de un “loco” (*verrückt*)⁹⁷. Wittgenstein recurre a estas expresiones para aludir a la alteración de la capacidad de juicio que tiene lugar al vulnerarse una certeza. Anteriormente he dicho que, desde el punto de vista de Wittgenstein, la du-

⁸⁹ Cfr. *ibid.*, §§514-515.

⁹⁰ *Ibid.*, §94.

⁹¹ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Ideas y creencias”, ob. cit., p. 35. Precisamente por ello habla Ortega de “agujeros de duda”: porque las creencias adyacentes permanecen, conformando así los bordes del agujero.

⁹² *Ibid.*, p. 37.

⁹³ *Ibid.*, p. 36.

⁹⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 35-36.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 35.

⁹⁶ Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §281.

⁹⁷ *Ibid.*, §§217, 223, 572.

da se asocia siempre al conocimiento pero en ningún caso a la certeza, de ahí que no sea una duda genuina todo lo que parezca serlo. Una duda sólo puede acontecer –o formularse con sentido– en determinadas circunstancias⁹⁸. Concretamente, la duda debe tener un lugar asignado dentro de nuestros juegos de lenguaje⁹⁹; además, se necesitan razones para esgrimir una duda¹⁰⁰. No ha de extrañar entonces que a juicio de Wittgenstein una duda sin fin no pueda considerarse como una duda¹⁰¹, pues una duda sin fin ni tiene cabida en nuestros juegos de lenguaje ni se apoya en razones. Como la duda se apoya en certezas o en aquello que es inmune a la duda, no resulta posible dudar de todo¹⁰² si es que se pretende formular una duda genuina –léase una duda que no sólo parece ser tal sino que además tiene sentido. Por su parte, Ortega puntualiza que no se puede empezar con la duda, sino que la duda es algo en lo que un hombre cayó en determinado momento al dejar de ser partícipe de determinada creencia¹⁰³. Este hecho significa que tanto Wittgenstein como Ortega rechazan la posibilidad de la duda radical cartesiana. Como Wittgenstein era de la opinión de que la duda sólo puede ir ligada al conocimiento, no se pueden postular dudas con sentido en relación con certezas como la de la existencia de los objetos físicos. Respecto a la cuestión del escepticismo afirma Ortega que hasta el más escéptico de los filósofos debe partir de una gran cantidad de creencias acerca de lo que las cosas son¹⁰⁴. No obstante, es fundamental tener en cuenta que la importancia de la duda radica para Wittgenstein no sólo en la refutación del escepticismo sobre la existencia de los objetos físicos, sino también en la diferencia categorial que permite establecer entre la certeza y el conocimiento. En cambio, la duda es importante para Ortega porque constituye el verdadero origen del pensamiento. “Quien cree, quien no duda”, dice Ortega, “no moviliza su angustiosa actividad de conocimiento”. Pero no se debe olvidar, añade Ortega, que el conocimiento surge de la duda y conserva por siempre esa fuerza que le dio origen¹⁰⁵.

⁹⁸ Cfr. *ibid.*, §255.

⁹⁹ Cfr. *ibid.*, §24.

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*, §§122, 458.

¹⁰¹ Cfr. *ibid.*, §625.

¹⁰² Cfr. *ibid.*, §§115, 160, 519.

¹⁰³ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Ideas y creencias”, ob. cit., p. 54.

¹⁰⁴ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1992b, p. 156.

¹⁰⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Ideas y creencias”, ob. cit., p. 54.

5. Conclusiones

Ortega y Wittgenstein se han referido a un tipo de creencia primitiva que es inefable, infundada, indudable e implícita en todo lo que hacemos y decimos. Si nos limitamos a la mera constatación de estas similitudes, podemos estar tentados a concluir que la noción orteguiana de “creencia” y el concepto wittgensteiniano de “certeza” pueden ser tomados prácticamente como sinónimos. Sin embargo, en este artículo se ha mostrado una serie de diferencias entre ambas concepciones que no nos permite concluir que Ortega se *anticipó* a Wittgenstein cuando éste elaboró su peculiar noción de “certeza”. No se puede negar que entre ambas concepciones hay similitudes muy notables; pero son superficiales o aparentes en la medida que los problemas e intereses de Ortega y Wittgenstein eran diferentes, hasta el punto que no tener en cuenta estas diferencias provoca que se corra el peligro de simplificar sobremedida e incluso tergiversar sus respectivas concepciones de “creencia” y “certeza”. ¿Pero quiere decir esto que los contextos filosóficos de los que surgen *Ideas y creencias* y *Sobre la certeza* son total y absolutamente distintos? ¿No sería entonces una casualidad demasiado grande que ambos autores hayan desarrollado concepciones tan semejantes de la creencia? A mi modo de ver hay dos aspectos estrechamente relacionados entre sí que no sólo podrían ser considerados como dos características generales de las obras tardías de Ortega y Wittgenstein, sino que además pueden ayudarnos a comprender por qué ambos filósofos desarrollaron dos concepciones tan similares –a pesar de sus diferencias subyacentes– de la creencia. Por un lado, me refiero a la crítica que hacen al fuerte *intelectualismo* reinante en su tiempo, y por otro lado, al hecho de que sus filosofías surgen en cierto sentido de la *vida*: en el caso de Wittgenstein, de la forma de vida, y en el de Ortega, del raciovitalismo.

En líneas generales se puede definir el intelectualismo como la pretensión de comprender y abarcar la realidad en su totalidad por medio del conocimiento racional: o en términos orteguianos, podemos considerar el intelectualismo como el error que tanto los antiguos griegos como los modernos europeos cometieron al dar por hecho que “la forma primaria de nuestro trato con las cosas –por tanto, el vivir primario– consiste en la relación intelectual con ellas”¹⁰⁶, de modo que el intelectualismo tiende a contemplar “como lo más eficiente en nuestra vida lo más consciente”¹⁰⁷. ¿Pero podemos modificar nuestras certezas a través de nuestra actividad intelectual que –huelga decirlo– se caracteriza por ser plenamente consciente? La respuesta de Wittgenstein es claramente negativa. Según sus

¹⁰⁶ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., p. 149.

¹⁰⁷ José ORTEGA Y GASSET, “*Ideas y creencias*”, ob. cit., p. 28.

propias palabras, no llegamos a las certezas por medio de determinados procesos conscientes de pensamiento, pues las certezas están tan profundamente enraizadas en todas nuestras preguntas y respuestas que no podemos *tocarlas*¹⁰⁸. Prueba de ello son los fragmentos de *Sobre la certeza* en los que Wittgenstein usa y a menudo destaca con cursivas la partícula "*so*" (así) para referirse a nuestras maneras infundadas de actuar: "*así* se calcula"¹⁰⁹, "*así* es como calculamos"¹¹⁰, "*así* actúo"¹¹¹, "este juego de lenguaje *es*, exactamente, *así*"¹¹², "todo hombre «razonable» se comporta *así*"¹¹³. En estos casos Wittgenstein usa la partícula "*así*", que suena seca y cortante como un latigazo, para ayudar a que el lector sustituya la actitud intelectualista que le condena a una inacabable búsqueda de justificaciones y explicaciones de certezas por una actitud de mera constatación de cómo hablan y actúan las personas de su entorno, de modo que pueda reparar más fácilmente en las maneras de actuar infundadas que yacen en el fondo de nuestros juegos de lenguaje. Pero asimilar una sustitución de semejante calibre constituye una gran dificultad no tanto para el entendimiento como para la misma voluntad, ya que se trata de contemplar al hombre como un ser primitivo "al que atribuimos instinto pero no razonamiento" y de asumir que "[e]l lenguaje no ha surgido de un razonamiento"¹¹⁴.

Desde el punto de vista de Ortega, una influencia perniciosa del intelectualismo en diversas teorías filosóficas de notable peso es que se sobrevalora la importancia de las ideas en detrimento de las creencias. Por tanto, parece olvidarse a menudo que vivimos en nuestras creencias, en tanto que el pensamiento es una actividad a la que recurrimos como una solución de urgencia. De hecho, Ortega ve esta divinización del pensamiento y la inteligencia como un lastre heredado de los antiguos griegos, lastre que acabó generando una actitud muy extendida a la que el filósofo del Manzanares denominó "*beatería de la cultura*": esta beatería consiste sobre todo en la consideración de la cultura y el pensamiento como algo valioso sea cual sea su contenido y dedicación, hasta el punto que la vida humana sólo se puede cargar de valor cuando se pone al servicio de la cultura. Ésta se le presenta al hombre como un tesoro que el hombre debe añadir a su vida como si fuera posible separar la vida del ensimismamiento o vivir sin sumergirse en el propio mundo interior¹¹⁵. Eviden-

¹⁰⁸ Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §103.

¹⁰⁹ *Ibid.*, §§39, 47.

¹¹⁰ *Ibid.*, §212.

¹¹¹ *Ibid.*, §148.

¹¹² *Ibid.*, §56.

¹¹³ *Ibid.*, §254.

¹¹⁴ *Ibid.*, §475.

¹¹⁵ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, ob. cit., pp. 36-39.

temente, no era la intención de Ortega deshacerse de la razón, sino ponerla al servicio de la vida. Esto lleva a Antoni Defez a hablar de un intelectualismo orteguiano que, a diferencia del intelectualismo tradicional, no presupone una esencia intelectual del hombre sino que toma como punto de partida la desorientación característica de la vida humana que lleva al sujeto a echar mano del pensamiento¹¹⁶. No cabe duda de que la razón pura ha sido clave para el desarrollo material de la humanidad; pero Ortega cree que la razón pura carece de la vitalidad necesaria para resolver los problemas existenciales de la vida humana. De ahí que la principal tarea de nuestro tiempo consista en transformar la razón pura en razón vital, ya que la realidad fundamental no es otra que nuestra vida. La vida es lo dado como quehacer, en tanto que la forma de vida humana es lo dado para Wittgenstein, el cual adapta la lógica tradicional –válida en todos los mundos posibles– a la vida humana. En otras palabras, la lógica deja de ser independiente de todo contexto y se adapta a una forma de vida humana que irradia su propia lógica. Muchos filósofos, especialmente Frege, estaban totalmente horrorizados ante una previsible humanización de la lógica, a pesar de lo cual Wittgenstein nos provoca con sus descripciones de usos del lenguaje para que variemos nuestra perspectiva de modo que reparemos en que nuestras certezas no están ancladas en el fondo puro y cristalino de la lógica tradicional, sino que en última instancia se reducen a maneras infundadas de actuar. Pero si Avrum Stroll mantiene que una de las principales razones por las que *Sobre la certeza* constituye la contribución más importante a la Teoría del Conocimiento desde la *Crítica de la razón pura* radica en su original concepción de la “certeza”, que da lugar a un afrontamiento del escepticismo radical que no conoce precedentes¹¹⁷, otro tanto o al menos algo muy similar cabría afirmar en relación con *Ideas y creencias*, su genial noción de “creencia” de la cual no puede desprenderse ni el más escéptico de los filósofos, y por extensión, el reconocimiento que la obra de Ortega merece tener en el panorama filosófico internacional. ●

Fecha de recepción: 08/04/2015

Fecha de aceptación: 24/09/2015

¹¹⁶ Cfr. Antoni DEFEZ, “Verdad, conocimiento y realidad en Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 6 (2002), pp. 15-16.

¹¹⁷ Cfr. Avrum STROLL, “Why On Certainty Matters”, en Danièle MOYAL-SHARROCK y William H. BRENNER (eds.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005, p. 33.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CRUZ, M. (2010): *Filosofía contemporánea*. Madrid: Taurus.
- DEFEZ, A. (2002): "Verdad, conocimiento y realidad en Ortega", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 6, pp. 119-132.
- FINCH, H. LE ROY (1977): *Wittgenstein – The Later Philosophy. An Exposition of the "Philosophical Investigations"*. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press.
- HALLER, R. (1988): "Justification and praxeological foundationalism", *Inquiry*, 31, pp. 335-345.
- HOVEN, M. J. VAN DEN (1990): "Wittgenstein and Ortega y Gasset on Certainty", en R. HALLER y J. BRANDL (eds.), *Wittgenstein – Towards a Re-Evaluation: II, Pre-Proceedings of the 14th International Wittgenstein Symposium*. Viena: Hölder-Pichler-Tempsky, pp. 273-275.
- JANIK, A. (1989): *Style, Politics and the Future of Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- LAGERSPETZ, O. (1998): *Trust: The Tacit Demand*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- MOORE, G. E. (1983): "Defensa del sentido común", en G. E. MOORE, *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Barcelona: Orbis, pp. 49-74.
- MOYAL-SHARROCK, D. (2004): *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Hampshire / Nueva York: Palgrave Macmillan.
- MULLIGAN, K. (2001): "Getting Geist – Certainty, Rules and Us", en M. OUELHANI (ed.), *Cinquanteenaire Ludwig Wittgenstein, Proceedings of the 2001 Tunis Wittgenstein Conference*. Tunis: University of Tunis, pp. 35-62.
- MUÑOZ, J. (1996): "Los límites de la creencia", *Thémata*, 16, pp. 243-250.
- NAVARRO, J. (2003): "On Life and Language: Limit, Context and Belief in Wittgenstein and Ortega y Gasset", en P. WEINGARTNER y W. LÖFFLER (eds.), *Pre-Proceedings of the 26th International Wittgenstein Symposium*. Kirchberg am Wechsel: öbv-hpt, pp. 257-259.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1973): *Vives-Goethe*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1987): *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- (1992a): *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- (1992b): *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- (2006): *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- (2007a): "Ideas y creencias", en J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía)*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, pp. 21-57.
- (2007b): "Tesis para un sistema de filosofía", en J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía)*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, pp. 13-19.
- (2007c): "Fragmentos inéditos", en J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía)*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, pp. 59-85.
- (2008): "Historia como sistema", en J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, pp. 13-60.
- STROLL, A. (2005): "Why On Certainty Matters", en D. MOYAL-SHARROCK y W. H. BRENNER (eds.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 33-46.
- WITTGENSTEIN, L. (1988): *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- (1996): *Aforismos: Cultura y valor*. Madrid: Espasa Calpe.
- (1997): *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.