

## USUM NON TOLLIT ABUSUS. LA NOCIÓN WITTGENSTEINIANA DE “CERTEZA” A LA LUZ DE LA GRAMÁTICA DEL ASENTIMIENTO DEL CARDENAL NEWMAN\*

José María Ariso

Universidad Internacional de La Rioja

*Resumen: Algunos comentaristas se han dejado seducir hasta tal punto por algunas similitudes superficiales que presentan la noción de “certeza” desarrollada por Ludwig Wittgenstein y la concepción del “asentimiento” defendida por el Cardenal John Henry Newman, que han llegado a afirmar que dichos conceptos fueron usados de forma idéntica por ambos autores. En el presente artículo se mantiene que si bien basta con analizar la relación de los dos conceptos citados tanto con la acción como con la verdad para comenzar a hacerse una idea de cuán distintos son, al ser confrontados con el problema del escepticismo radical presentan interesantes rasgos en común entre los cuales destaca la persistencia que ante las dudas escépticas muestran las funciones del asentimiento y la certeza.*

*Palabras clave: certeza, asentimiento, acción, verdad, escepticismo.*

*Abstract: Some commentators have been tempted in such a way by several superficial similarities between Ludwig Wittgenstein’s notion of “certainty” and John Henry Cardinal Newman’s concept of “assent”, that they have argued that these terms were used identically by both authors. Though these notions share interesting characteristics when they are confronted with the problem of radical skepticism –above all, their resistance to skeptical doubts–, in this paper it is held that the relation of both notions to action and truth shows the different use Wittgenstein and Newman made of them.*

*Keywords: certainty, assent, action, truth, skepticism.*

\* Este artículo ha sido escrito dentro del marco del proyecto de investigación “Normatividad y Praxis: El debate actual después de Wittgenstein” (FFI2010-15975).

## 1. INTRODUCCIÓN

Hasta el día de hoy han sido tantos los autores con los que se ha relacionado o comparado al filósofo vienés Ludwig Wittgenstein, que no debe extrañar que Jacques Bouveresse anunciara hace veinte años que por aquel entonces ya había dado comienzo la era de los libros y artículos con títulos del tipo “Wittgenstein y X”; la principal peculiaridad de estos títulos, según el propio Bouveresse, es que la “X” en cuestión era sustituida con gran frecuencia por el nombre de múltiples autores y personajes a los que, al menos en principio, muy pocos habrían relacionado con Wittgenstein<sup>1</sup>. Prueba de ello es que entre los nombres por los que se ha sustituido la susodicha “X” se encuentra el del Cardenal John Henry Newman. En principio, no parece haber relación alguna entre ambos personajes. Al fin y al cabo, Wittgenstein es considerado como uno de los principales precursores de la filosofía analítica, en tanto que Newman no sólo es el más conocido de los conversos al catolicismo en la Inglaterra victoriana, sino que además fue uno de los principales impulsores del Movimiento de Oxford y llegó a ser considerado por muchos como el precursor del Concilio Vaticano II, todo lo cual le valió ser nombrado Cardenal en 1879 por León XIII, declarado “Venerable” en 1991 por Juan Pablo II, y beatificado en Birmingham el 19 de septiembre de 2010 por Benedicto XVI. Pero si bien es cierto que Newman no tuvo la oportunidad de conocer la obra de Wittgenstein<sup>2</sup>, éste no sólo leyó algunos libros del cardenal inglés, sino que además hizo interesantes observaciones sobre dichas lecturas. El propio Wittgenstein le contó a su amigo y discípulo Maurice O’C. Drury que había leído la *Apología pro Vita Sua*<sup>3</sup>, en la que encontró admirable su “evidente sinceridad”<sup>4</sup>. Años más tarde, Gertrude E. M. Anscombe comunicó personalmente a Patrick James FitzPatrick<sup>5</sup> que Wittgenstein había leído la *Apología pro Vita Sua*, pero no el *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*<sup>6</sup>. Sin embargo, Anscombe estaba equivocada, pues Yorick Smithies, que fue estudiante de Wittgenstein, contó a Cyril Barrett que su maestro había leído la *Gramática del asentimiento*<sup>7</sup>; además, el pro-

<sup>1</sup> Jacques BOUVERESSE, *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud*, Combas, Editions de l’éclat, 1991, p. 10.

<sup>2</sup> Wittgenstein nació en Viena el año 1889, mientras que Newman falleció un año después en Birmingham.

<sup>3</sup> En este ensayo Newman responde a las acusaciones de Charles Kingsley, el cual denunció que la conversión de Newman al catolicismo se caracterizaba sobre todo por su falta de sinceridad.

<sup>4</sup> Maurice O’C. DRURY, “Conversaciones con Wittgenstein”, en R. RHEES (comp.), *Recuerdos de Wittgenstein*, México, FCE, 1989, p. 214.

<sup>5</sup> Patrick James FITZPATRICK, “Eine komische Bemerkung H. Newmans”, en E. LEINFELLNER, H. BERGHEL & A. HÜBNER (eds.), *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, Vienna, Hölder-Pichler-Tempsky, 1978, p. 42.

<sup>6</sup> Esta obra, a la que me referiré en lo sucesivo como *Gramática del asentimiento* para hacer más fluida mi exposición, apareció en 1870 y está dedicada al análisis de un fenómeno que la filosofía racionalista imperante por aquel entonces no era capaz de explicar: me refiero al asentimiento propio de las certezas religiosas.

<sup>7</sup> Cyril BARRETT, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Madrid, Alianza, 1994, p. 242.

pio Wittgenstein hizo saber a Oets K. Bouwsma que había leído dicha obra<sup>8</sup>. De hecho, Wittgenstein se refirió al menos en una de sus clases a las “proposiciones primitivas”<sup>9</sup> de Newman para ilustrar su propia opinión sobre la posibilidad de definir el pensar<sup>10</sup>. A pesar del interés que desde mi punto de vista tienen las observaciones de Wittgenstein sobre la obra de Newman —especialmente las que recogió Bouwsma en su libro *Últimas conversaciones*—, los comentaristas han centrado su atención en una escueta alusión que Wittgenstein parece hacer a Newman en la primera entrada de *Sobre la certeza*. En dicha entrada se lee lo siguiente:

“Si sabes que aquí hay una mano, te concederemos todo lo demás.

“(Por supuesto, decir que una proposición semejante no puede ser probada no significa que no pueda ser derivada de otras proposiciones; cualquier proposición puede derivarse de otras. Pero puede suceder que éstas no sean más seguras que aquélla) (J. H. Newman hizo una observación curiosa a este respecto)”<sup>11</sup>.

Ante todo, es preciso destacar que no está ni mucho menos claro que Wittgenstein se esté refiriendo aquí al cardenal Newman, pues en la versión original en alemán se puede comprobar que al final de esta entrada simplemente se lee: “(Dazu eine komische Bemerkung H. Newmans.)”. Dicho de otro modo, Josep Lluís Prades y Vicent Raga, los traductores de la versión en castellano, añaden una “J.” a modo de primera inicial al nombre “H. Newman” sin justificar semejante proceder. Así pues, resulta un tanto aventurado presuponer que en la citada entrada Wittgenstein estaba haciendo referencia a una observación cómica o divertida del cardenal Newman. Sin embargo, algunos comentaristas como Christopher Coope<sup>12</sup> y Wolfgang Kienzler<sup>13</sup> han buscado

<sup>8</sup> Ludwig WITTGENSTEIN y Oets K. BOUWSMA, *Últimas conversaciones*, Salamanca, Sígueme, 2004, p. 54. En dicha conversación Wittgenstein volvió a alabar la sinceridad de Newman y reconoció que la lectura de su obra le había impresionado mucho.

<sup>9</sup> En este caso se trata de un desliz de Wittgenstein, ya que Newman no habló de “proposiciones primitivas” sino de “primeros principios” o proposiciones abstractas a partir de las cuales se desarrolla el razonamiento de cada uno de nosotros en relación con cualquier asunto. Cfr. John Henry NEWMAN, *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento* (en adelante GA), Madrid, Encuentro, 2010, pp. 64-65.

<sup>10</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *Lecciones de Filosofía de la Psicología 1946-1947. Apuntes de P. T. Geach, K. J. Shah y A. C. Johnson*, Madrid, Alianza, 2004, p. 156.

<sup>11</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza* (en adelante SC), Barcelona, Gedisa, 1997, § 1.

<sup>12</sup> Christopher COOPE, “Wittgenstein’s Theory of Knowledge”, en *Royal Institute of Philosophy Lectures, Vol. 7: Understanding Wittgenstein*, London and Basingstoke, Macmillan, 1974, p. 249. Coope planteó la posibilidad de que Wittgenstein se estuviera refiriendo a la ocasión en que Newman, al explicar por qué pensaba que los protestantes de su tiempo creían que la Iglesia católica era un “monstruo de iniquidad” (*monster of iniquity*), matizó que los protestantes no contaban con razones que avalaran su creencia, pues a lo sumo podían limitarse a decir cosas tales como: “es demasiado conocido como para probarlo; todo el mundo lo sabe; todos los libros lo dicen...” Esta observación se halla en John Henry NEWMAN, *Lectures on the Present Position of Catholics in England*, London, Longmans, Green and Co., 1908, p. 50.

<sup>13</sup> Wolfgang KIENZLER, “Wittgenstein and John Henry Newman on Certainty”, en *Grazer Philosophische Studien*, 71 (2006) 134. Kienzler sugirió que Wittgenstein podría estar pensando en

insistentemente en la obra del cardenal Newman esa observación cómica o divertida a la que Wittgenstein –supuestamente– estaría aludiendo en la primera entrada de *Sobre la certeza*. Por lo que a mí respecta, considero que resulta superfluo poner excesivo empeño en dicha tarea. Tengo dos razones de peso para justificar semejante opinión. Por un lado, no tenemos ningún criterio que nos permita contrastar de forma fehaciente cuál era la observación de Newman que Wittgenstein tenía en mente, por lo que todo debate al respecto está condenado a resultar meramente especulativo. Por otro lado, y lo que es más importante, al referirse a Newman en la primera entrada de *Sobre la certeza* Wittgenstein no quería hacer nada más que *ilustrar*, a través de un ejemplo, una crítica a George E. Moore a la que vuelve una y otra vez en dicho texto<sup>14</sup>. Por tanto, en el presente trabajo voy a dejar a un lado la búsqueda de la observación de Newman a la que parece aludir Wittgenstein para centrarme, en su lugar, en el análisis de una serie de paralelismos entre *Sobre la certeza* y la *Gramática del asentimiento*. Concretamente, comenzaré describiendo algunas similitudes y diferencias entre la noción wittgensteiniana de “certeza objetiva” y la concepción newmaniana de “asentimiento simple”. Acto seguido, y partiendo de esa base, analizaré el tratamiento que ambos autores hacen de diversos aspectos relacionados con el problema del escepticismo radical, lo cual me permitirá llamar la atención sobre una dimensión de carácter religioso que, desde mi punto de vista, cabe entrever en *Sobre la certeza*. Además, el contraste que ofreceré entre ambas obras debería ayudarnos a enriquecer nuestra comprensión de las mismas y, por extensión, a apreciar su gran valor; pues así como *Sobre la certeza* ha sido calificada por Avrum Stroll como la mayor contribución a la Teoría del Conocimiento desde la *Crítica de la Razón Pura*<sup>15</sup>, la *Gramática del asentimiento* constituye seguramente la obra más relevante del que Benedicto XVI ha considerado como uno de “los grandes doctores de la Iglesia”<sup>16</sup>.

---

el comentario de Newman sobre la posibilidad de que por aquel entonces hubiera una guerra europea *porque* Grecia estaba desafiando a Turquía de forma temeraria: concretamente, Newman se preguntaba cómo se podría probar en este caso la validez de la razón implicada en la palabra “porque”. En opinión del cardenal inglés, para alcanzar una conclusión científica sobre este particular habría que plantear un argumento del tipo: “todo temerario desafío de Grecia contra Turquía ha de acabar en una guerra europea; los actos de Grecia en estos momentos son desafíos de este género: *ergo...*”. Mas en semejante argumento la premisa mayor es más difícil de aceptar que la propia conclusión, por lo que la prueba se acaba difuminando en un *obscurum per obscurius* (GA, pp. 250-251).

<sup>14</sup> En el siguiente apartado, al explicar la concepción wittgensteiniana de la certeza, aclararé en qué consiste dicha crítica.

<sup>15</sup> Avrum STROLL, “Why On Certainty Matters”, en D. MOYAL-SHARROCK and W. H. BRENNER (eds.), *Readings of Wittgenstein’s On Certainty*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2005, p. 33.

<sup>16</sup> Discurso pronunciado por el Cardenal Joseph Ratzinger en Roma, el 28 de abril de 1990, con motivo del centenario de la muerte del Cardenal John Henry Newman. Ver [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19900428\\_ratzinger-newman\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900428_ratzinger-newman_it.html)

## 2. UNA CARACTERIZACIÓN INICIAL DEL ASENTIMIENTO NEWMANIANO Y LA CERTEZA WITTGENSTEINIANA

Tras dieciocho intentos fallidos distribuidos a lo largo de más de dos décadas, Newman no fue capaz de acabar su *Gramática del asentimiento* hasta que en Glion, junto al lago de Ginebra, reparó por fin en el error en que había caído una y otra vez; dicho error consistía en haber querido comenzar su libro por el concepto de certeza, cuando en realidad debería haber comenzado distinguiendo entre inferencia y asentimiento, porque la certeza constituía, a su juicio, un tipo de asentimiento<sup>17</sup>. Para entender la diferencia que Newman establece entre inferencia y asentimiento es preciso partir de la posición que sobre este particular mantuvo John Locke, el cual dejó escrito que el asentimiento que concedamos a una proposición oscilará en función de los fundamentos de probabilidad<sup>18</sup>; o lo que es lo mismo, el grado de asentimiento variará casi hasta el infinito según la fuerza de la inferencia de la que se siga el asentimiento en cuestión. No obstante, Locke reconoce que en muchos casos las probabilidades de verdad de algunas proposiciones sobre las que pensamos, razonamos e incluso obramos están tan próximas a la certeza que, en lugar de ponerlas en duda, asentimos a ellas con la misma firmeza y obramos sobre dicho asentimiento con la misma resolución que si se tratara de proposiciones infaliblemente demostradas, hasta tal punto que “hacemos poca o ninguna diferencia entre tales probabilidades y un conocimiento seguro”<sup>19</sup>. Ahora bien, mientras que Locke considera irracional, inmoral e inconsecuente con el amor a la verdad el hecho de permitir que la creencia resultante de una probabilidad muy alta acabe convirtiéndose en una certeza, Newman está convencido de que esta drástica opinión de su admirado compatriota se debe a que contempla la naturaleza humana tomando como referencia determinado ideal de cómo *debería ser* dicha naturaleza, en tanto que Newman afirma considerarla tal y como ésta *se presenta* en el mundo<sup>20</sup>. Basándose en las enseñanzas de la experiencia cotidiana, Newman muestra que la inferencia y el asentimiento son actos mentales distintos, y que si bien el asentimiento debe estar precedido de alguna inferencia, aquél se torna independiente de ésta una vez que ha sido dado. De hecho, Newman piensa que la idea de que los grados del asentimiento sean infinitos, como los grados de la probabilidad, no hace sino convertir el asentimiento en una inferencia más o menos sólida, frente a lo cual mantiene con insistencia que basta con fijarse en el modo en que la naturaleza humana se encuentra en las acciones concretas de nuestra vida para reparar en que “no existe un tér-

<sup>17</sup> John Henry NEWMAN, *Cartas y Diarios*, Madrid, Rialp, 1996, p. 159.

<sup>18</sup> John LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 1994, pp. 658-660.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 666; ver también p. 658.

<sup>20</sup> *GA*, p. 142. Por tanto, Newman destaca como rasgo común de todos los hombres que aceptan incondicionalmente múltiples verdades acerca de cosas concretas, a pesar de que dichas verdades no pueden ser demostradas.

mino medio entre asentir y no asentir"<sup>21</sup>. Así pues, Newman define el asentimiento como

“la afirmación mental de una proposición inteligible, como un acto del entendimiento directo, absoluto, completo en sí mismo, incondicional, arbitrario, sin que ello quiera decir que no admite apelación al raciocinio y, al menos en muchos casos, capaz de ser ejercido inconscientemente”<sup>22</sup>.

Este último aspecto, el ejercicio inconsciente del asentimiento, es lo que lleva a Newman a distinguir dos tipos de asentimiento: el *complejo o reflejo* y el *simple*. Al asentimiento complejo o reflejo, que se caracteriza por ser llevado a cabo consciente y deliberadamente –y que ya había sido definido en la *Apologia* como un “saber que uno sabe”<sup>23</sup>–, me referiré en el siguiente apartado denominándolo “certeza”, tal y como hace el propio Newman<sup>24</sup>. En cambio, el asentimiento simple o inconsciente es lo que Newman va a designar propiamente como “asentimiento”, por lo que en lo sucesivo yo también usaré esta expresión para referirme al asentimiento simple. Como prueba de la gran frecuencia con que asentimos inconscientemente a múltiples proposiciones, baste con decir que estamos asintiendo por el mero hecho de creer sin ninguna clase de duda que existimos; que tenemos una identidad propia; que nuestro yo no es el único ser que existe; que hay un mundo externo a nosotros; que tenemos antepasados; que el mundo tiene historia; que existen ciudades llamadas Londres, París, Florencia y Madrid, etc., de modo que considerar en serio ideas como la de que no moriremos –a pesar de no tener experiencia del futuro– tal vez sería tomado como una broma, pero en ningún caso como un mero error. Como dije anteriormente, asentir a todas estas verdades y a muchas otras sin basarnos en razonamientos demostrativos puede parecer de todo punto irracional a los ojos de un filósofo que, como Locke, es firme partidario de un modelo muy concreto de cómo *debería* ser la naturaleza humana, mas dicho asentimiento está demasiado extendido entre los hombres prudentes y de mente clara como para ser considerado como una mera debilidad o extravagancia; de hecho, si no fuéramos capaces de aceptar una gran cantidad de verdades no demostradas –y sin embargo, absolutas, dice Newman–, no seríamos capaces de pensar u obrar<sup>25</sup>.

A Wittgenstein también se le podría atribuir la idea de que si pensamos y obramos tal y como lo hacemos actualmente es porque aceptamos de forma

<sup>21</sup> GA, pp. 144-151.

<sup>22</sup> GA, p. 160.

<sup>23</sup> John Henry NEWMAN, *Apologia pro Vita Sua. Historia de mis ideas religiosas*, Madrid, Encuentro, 1996, p. 215.

<sup>24</sup> Como se puede apreciar, es precisamente en este punto donde Newman establece la distinción entre “certeza” y “asentimiento” al presentar a la primera como un tipo o variedad del segundo. A partir de este momento usaré la expresión “certeza<sub>n</sub>” para referirme a la concepción newmaniana de la certeza y distinguirla así de la noción wittgensteiniana, a la que no designaré con subíndice alguno.

<sup>25</sup> GA, pp. 152-154.

inconsciente y sin ningún género de dudas una extraordinaria cantidad de presupuestos a pesar de no contar con demostraciones de los mismos<sup>26</sup>. Pero con el fin de conocer con más detalle la posición del filósofo vienés sobre este particular, será útil resumir su crítica a la conocida demostración de “la existencia de cosas exteriores a nosotros” con la que Moore creyó haber resuelto de una vez por todas el “escándalo filosófico” anunciado en el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*<sup>27</sup>. Moore comienza su célebre demostración levantando sus dos manos y diciendo, a la vez que hace un gesto con su mano derecha: “aquí hay una mano”. La segunda premisa es muy similar a la primera, pues el siguiente paso de la demostración consiste en hacer un gesto parecido con la mano izquierda diciendo al mismo tiempo: “y aquí hay otra”. Así es como Moore concluye que “en este momento existen dos manos humanas”. Moore estaba convencido de que esta prueba era “totalmente rigurosa”, ya que cumple los tres requisitos que a su juicio debe satisfacer toda demostración. En primer lugar, las premisas aducidas como prueba de la conclusión deben ser diferentes de la conclusión que pretenden probar. En segundo lugar, es preciso saber que las premisas aducidas son verdaderas: en este sentido, Moore advierte que hubiera sido absurdo sugerir al levantar sus manos que no *sabía* que allí había dos manos, sino que sólo lo *creía* y que tal vez no fuera así. Pero como veremos posteriormente, Wittgenstein mantiene que alguien sólo puede decir que sabe lo que cree si las razones que puede dar al respecto son más seguras que la aserción de lo que se cree<sup>28</sup>, de ahí que comience la primera entrada de *Sobre la certeza* diciendo: “si sabes que aquí hay una mano, te concederemos todo lo demás”<sup>29</sup>. En tercer y último lugar, es necesario que la conclusión se siga efectivamente de las premisas: y efectivamente, si ahora hay una mano aquí y otra allí, se sigue que ahora existen dos manos<sup>30</sup>. Ahora bien, desde el punto de vista de Wittgenstein, que alguien tiene dos manos es, en circunstancias normales, tan seguro como cualquier evidencia que pudiera aducirse al respecto<sup>31</sup>; al ser las premisas tan ciertas como la conclusión, hacer gestos con las manos mientras se dice “aquí hay una mano” y “aquí hay otra” no *puede* aumentar un ápice nuestra seguridad de que ahora existen dos manos humanas y, por extensión, no *puede* fortalecer –y mucho menos aún demostrar– nuestra certeza de que existen objetos físicos o exteriores a nosotros. En opinión de Wittgenstein, la expresión “yo sé que aquí hay una mano”, en circunstancias normales, no

<sup>26</sup> A modo de ejemplo, Wittgenstein dice que los niños no aprenden que una montaña determinada existía hace ya mucho tiempo: de hecho, ni siquiera se plantean cuestiones de este tipo, sino que *tragan* este tipo de consecuencias al aprender otras cosas (SC § 143).

<sup>27</sup> Ver George E. MOORE, “Prueba del mundo exterior”, en G. E. MOORE, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Barcelona, Orbis, 1983, pp. 139-141.

<sup>28</sup> Cfr. SC § 243.

<sup>29</sup> SC § 1. Como tuvimos oportunidad de comprobar, es al final de esta primera entrada de *Sobre la certeza* donde Wittgenstein se refiere a una curiosa observación de H. Newman.

<sup>30</sup> Ver George E. MOORE, “Prueba del mundo exterior”, pp. 155-156.

<sup>31</sup> SC § 250.

añade nada a “aquí hay una mano”<sup>32</sup>. En circunstancias normales, debiéramos decir, se trata de algo absolutamente evidente, por lo que no hay ni duda alguna al respecto que aclarar ni procedimiento alguno que permita resolver dicha duda: ¿pues acaso podemos decir a qué se parecería un error en este caso? A lo sumo, las expresiones del tipo “yo sé con certeza que p”, utilizadas al modo mooreano<sup>33</sup>, no añaden a “p” otra cosa que un mero sentimiento de seguridad. Este “creer saber con seguridad”, que Wittgenstein denomina “certeza subjetiva”<sup>34</sup>, no constituye garantía alguna de que se sepa “p”: o mejor aún, el mero hecho de aseverar con firmeza “yo sé con certeza que p” no constituye garantía alguna de que eso que se dice saber es objetivamente cierto, ya que para ello debería estar lógicamente excluida la posibilidad de cometer un error al respecto<sup>35</sup>. Mientras que Moore toma el conocimiento como un prerrequisito imprescindible de la certeza<sup>36</sup>, Wittgenstein no sólo niega que conocimiento y certeza sean estados mentales<sup>37</sup>, sino que además establece una distinción categorial entre ambos conceptos<sup>38</sup>. La diferencia entre ambas categorías radica en que en el ámbito del conocimiento la duda no sólo es posible, sino que además es necesaria, en tanto que en la categoría de la certeza, como acabamos de ver, la posibilidad de la duda y el consiguiente error está lógica o gramaticalmente excluida. Esta distinción categorial marca una clara diferencia entre las estrategias de ambos filósofos; mientras que Moore trataba las proposiciones que decía saber como proposiciones empíricas cuyo carácter indudable pretendía probar, Wittgenstein suponía –y por tanto no pretendía probar– que esas proposiciones eran

<sup>32</sup> Como dice Wittgenstein, estas “circunstancias normales” pueden ser reconocidas, pero no descritas con exactitud: a lo sumo, podríamos describir circunstancias anormales (SC § 27).

<sup>33</sup> Algunos ejemplos de este tipo de proposiciones que Moore dice saber con certeza, y a las cuales el filósofo inglés llega a denominar “trivialidades”, son “en el momento presente hay un cuerpo humano vivo que es *mío*”, “este cuerpo ha nacido en una época pasada y desde entonces ha existido con continuidad”, “soy un ser humano y he tenido, en diversas ocasiones tras el nacimiento de mi cuerpo, diferentes experiencias de muchos tipos distintos”, etc. Ver George E. MOORE, “Defensa del sentido común”, en G. E. MOORE, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, p. 50.

<sup>34</sup> En lo sucesivo no haré ninguna otra mención a la certeza subjetiva, de modo cuando utilice el término “certeza” me estaré refiriendo a la certeza objetiva tal y como la entendió Wittgenstein.

<sup>35</sup> SC § 194. Al referirse a la exclusión *lógica* de la posibilidad de error, Wittgenstein quiere decir que dicha posibilidad está total y absolutamente excluida de nuestros juegos de lenguaje ordinarios (cfr. SC § 628; ver también Ludwig WITTGENSTEIN, *Zettel*, México, UNAM, 1985, § 590). Naturalmente, dentro del ámbito de los cuentos de hadas o los relatos de ciencia-ficción es posible que las ranas se conviertan en príncipes o que los hombres se transformen en escarabajos, mas dichas posibilidades no tienen cabida en nuestra forma de vida humana, es decir, en el ámbito que configuran nuestras certezas.

<sup>36</sup> Cfr. George E. MOORE, “Certeza”, en G. E. MOORE, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, p. 244.

<sup>37</sup> Wittgenstein mantiene que para demostrar que sé algo no me puedo basar en una experiencia interior (SC § 569), sino que he de demostrar que estoy en situación de saberlo (SC §§ 438, 441). Al fin y al cabo, el estado mental podría ser el mismo tanto al saber algo como al creerlo erróneamente (SC § 42).

<sup>38</sup> SC § 308.

indudables<sup>39</sup>. Ahora bien, si estas proposiciones resultan ser ciertas o indudables no es porque exista algo inherente a ellas que les confiera su estatus lógico: simplemente las tratamos como ciertas, o lo que es lo mismo, en nuestro uso ordinario del lenguaje y en nuestra forma habitual de actuar no las ponemos nunca en duda.

### 3. DIFERENCIAS ENTRE EL ASENTIMIENTO Y LA CERTEZA

Aunque Angelo Bottone señaló en su momento que la concepción newmaniana del “asentimiento” y la noción wittgensteiniana de “certeza” son idénticas entre sí<sup>40</sup>, en el presente apartado me propongo demostrar que las marcadas similitudes en el uso que ambos autores hacen de estos conceptos no deben llevarnos a obviar las diferencias existentes, y mucho menos aún a considerar estos términos como sinónimos.

FitzPatrick, por ejemplo, sacó de contexto algunas observaciones de Newman y de Wittgenstein con el fin de demostrar la existencia de una supuesta relación común del asentimiento y la certeza con la acción<sup>41</sup>. Así, Newman dejó escrito que nunca llegaremos a la acción si insistimos en la búsqueda constante de pruebas para todo, por lo que para obrar es necesario suponer; de ahí que Newman caracterice al hombre como un animal que no sólo razona, sino que también ve, siente, contempla y *actúa*<sup>42</sup>. Por su parte, Wittgenstein mantiene que lo que yace en el fondo del juego de lenguaje es nuestra *actuación*<sup>43</sup>, o más concretamente, “una manera de actuar sin fundamentos”<sup>44</sup>. Detengámonos en este punto para apreciar las diferencias existentes entre ambos conceptos. Newman considera “puro asentimiento” al asentimiento real o creencia, términos que el cardenal inglés considera sinónimos<sup>45</sup>. La principal característica del asentimiento real o creencia es que, precisamente por ser puro asentimiento, no conduce *directa* sino *indirectamente* a la acción. Pues por muy fuerte que sea el asentimiento y por muy vívidas que sean las imágenes a las que va ligado, la imaginación no podrá en

<sup>39</sup> Cfr. SC § 136.

<sup>40</sup> Angelo BOTTONE, “Newman and Wittgenstein after foundationalism”, [www.swif.it/biblioteca/cxc](http://www.swif.it/biblioteca/cxc), 2003, p. 12.

<sup>41</sup> Patrick James FITZPATRICK, *op. cit.*, p. 43.

<sup>42</sup> GA, p. 90.

<sup>43</sup> SC § 204.

<sup>44</sup> SC § 110.

<sup>45</sup> GA, p. 86. A diferencia del asentimiento nocional, que es aquél que se da a proposiciones que expresan abstracciones o ideas, el *asentimiento real* resulta mucho más intenso y vivaz porque en este caso la mente no se dirige a sus propias creaciones, sino a las cosas representadas por las impresiones que han dejado en la imaginación (ver GA, pp. 51, 75). En lo que respecta a la *creencia*, Newman la describe como el tipo de asentimiento otorgado “a aquellas opiniones y hechos aceptados que continuamente se nos presentan sin ningún esfuerzo de nuestra parte, y que ordinariamente se dan por supuestos” (GA, p. 59), con la particularidad añadida de que la creencia se refiere siempre a cosas concretas, no abstractas (GA, p. 87).

ningún caso originar la acción; según Newman, la capacidad de originar la acción está restringida a nuestras pasiones y afectos, por lo que la imaginación sólo podrá tener consecuencias prácticas –y de forma necesariamente *indirecta*– cuando estimule a nuestras pasiones y afectos<sup>46</sup>. Pero las certezas, tal y como las entiende Wittgenstein, no conducen directa o indirectamente a la acción, sino que ellas mismas son ya “actitudes”<sup>47</sup> o modos de actuar. De hecho, en nuestros juegos de lenguaje ordinarios no hay lugar alguno para la expresión explícita y con sentido de nuestras certezas<sup>48</sup>; simplemente *se muestran* en el modo en que actuamos y hablamos<sup>49</sup>. Por tanto, una certeza no puede ser expresada *qua* certeza; a lo sumo puede ser *actuada* o *mostrada*. En este punto parece surgir una nueva similitud entre certeza y asentimiento, ya que según Newman, la creencia –es decir, el asentimiento– tiene lugar cuando damos algo por supuesto; pero tan pronto como comenzamos a reflexionar sobre esa creencia, ésta se transforma en una *opinión*<sup>50</sup>. Sin embargo, lo que Newman pretende destacar al distinguir entre creencia y opinión es que la primera constituye un asentimiento implícito a la verdad de una proposición, en tanto que la segunda asiente explícitamente a la probabilidad de una proposición determinada<sup>51</sup>. Pero las certezas, tal y como las presenta Wittgenstein, no guardan ningún tipo de relación con la verdad de proposición alguna; pues las proposiciones que pueden permitirnos la verbalización de certezas en un momento dado –con fines heurísticos y no *qua* certezas– no son ni verdaderas ni falsas<sup>52</sup>. En palabras de Wittgenstein, la imagen del mundo que viene dada por nuestras certezas constituye el trasfondo *sobre el cual* distinguimos entre lo verdadero y lo falso<sup>53</sup>, por lo que ese trasfondo no puede ser en sí mismo ni verdadero ni falso.

En mi opinión, la total y absoluta ausencia de duda que va ligada a la noción wittgensteiniana de certeza puede ser ilustrada de forma esclarecedora recordando que, según Newman, lo que conlleva la creencia no es la intención o el propósito explícito del creyente de no abandonarla nunca, sino

<sup>46</sup> Cfr. GA, pp. 81, 86-87.

<sup>47</sup> Cfr. SC § 404.

<sup>48</sup> SC §§ 464-466.

<sup>49</sup> SC §§ 7, 348, 395, 431.

<sup>50</sup> GA, p. 64. Newman expresó gráficamente esta idea al decir que no podemos llamarnos al mismo tiempo creyentes e inquisidores sin caer en el absurdo (GA, p. 163).

<sup>51</sup> GA, p. 64.

<sup>52</sup> A modo de ejemplo, “Yo tengo un cuerpo” o “Yo estoy vivo” no son proposiciones verdaderas porque no pueden ser falsas, ¿pues a qué se parecería un error al respecto? Si alguien pretendiera manifestar lo contrario, se podría tomar su testimonio como una broma, un indicio de trastorno mental, etc., pero en ningún caso como un testimonio fundado y coherente de que el hablante no tiene un cuerpo o está muerto. Naturalmente, en condiciones tan especiales como el derrumbamiento de un edificio tiene sentido que alguien exclame “Yo estoy vivo” cuando se da cuenta de que hay personas buscando supervivientes entre los escombros, o simplemente para expresar su alegría por haber sobrevivido a tan trágico percance; pero en condiciones normales no tiene sentido afirmar “Yo estoy vivo”.

<sup>53</sup> SC § 94.

“la total ausencia de todo pensamiento o esperanza o miedo de cambiar de parecer”<sup>54</sup>. Pero de forma paradójica, la certeza permite crear profundos nexos comunes entre los hombres a partir de la comunidad de acción, mientras que el bagaje particular de cada sujeto hace que el asentimiento dificulte el entendimiento entre los hombres. Efectivamente, un sujeto sólo puede dar a algo asentimiento real –al cual Newman calificó como “puro asentimiento”– si posee las experiencias particulares necesarias; mas teniendo en cuenta que las imágenes que constituyen el objeto del asentimiento a menudo son peculiares y especiales, el asentimiento “dificulta más bien que promueve el intercambio entre los hombres”, pues a menudo sucede que las experiencias de un hombre son distintas de las de otro<sup>55</sup>. En cambio, se puede decir de las certezas que facilitan sobremanera el intercambio entre los hombres, ya que basta con sumergirse en una forma de vida –cosa que hacemos ya inconscientemente desde nuestra infancia a medida que asimilamos múltiples juegos de lenguaje– para compartir con el resto de miembros de nuestra comunidad lingüística múltiples certezas o *actitudes* caracterizadas por la ausencia de duda en relación con cuestiones tan diversas como que el Sol no es un orificio en la bóveda celeste<sup>56</sup> o que, en condiciones normales, seguimos conservando nuestros dos pies<sup>57</sup>.

#### 4. EL PROBLEMA DEL ESCEPTICISMO

A pesar de las diferencias que he mostrado en el apartado anterior, considero que en la *Gramática del asentimiento* hay una serie de observaciones relacionadas con la fragilidad del asentimiento que pueden ayudarnos a contemplar *Sobre la certeza* desde un punto de vista en el que no suelen reparar sus comentaristas. Al decir esto, no pretendo afirmar en modo alguno que las observaciones de Newman que voy a traer a colación *realmente* influyeron a Wittgenstein, ya que no hay pruebas que permitan asegurar tal cosa. Sin embargo, pienso que analizar dichas observaciones, aunque sea brevemente, revelará similitudes sumamente notables entre ambas obras, especialmente en relación con la persistencia que ante las dudas escépticas muestran las funciones del asentimiento y la certeza.

Para empezar, la marcada similitud entre las actitudes que Newman y Wittgenstein mostraron ante el escepticismo llevó a Ian Ker a afirmar que el tratamiento que el primero hizo de la duda *anticipó* la consideración que el segundo hizo del escepticismo radical como una posición absurda<sup>58</sup>. Efectivamente, Newman señaló que la duda implica necesariamente un sistema pro-

<sup>54</sup> GA, p. 164.

<sup>55</sup> GA, pp. 82-83.

<sup>56</sup> SC § 104.

<sup>57</sup> SC § 148.

<sup>58</sup> Ian KER, *The Achievement of John Henry Newman*, London, HarperCollins, 1990, p. 71.

pio de principios y doctrinas, lo cual le llevó a concluir que el verdadero camino de la sabiduría pasa no por dudar de todo, sino por “comenzar creyendo todo lo que se nos ofrece para ser aceptado”<sup>59</sup>. En una línea similar, Wittgenstein advierte que una duda ha de tener necesariamente un término<sup>60</sup>, el cual debe caracterizarse precisamente por su inmunidad a la duda<sup>61</sup>; naturalmente, dicho término viene dado por las certezas implícitas en nuestros juegos de lenguaje, en los que sólo hay margen para determinadas dudas que, además, tienen sentido única y exclusivamente si aparecen en las circunstancias adecuadas<sup>62</sup>. A tenor de lo dicho, es evidente que ambos autores coinciden en rechazar la duda escéptica radical porque, a su juicio, toda duda debe desarrollarse a partir de una serie de creencias básicas que le confieran sentido y consistencia. Sin embargo, Kienzler mantiene que lo que realmente le interesaba a Wittgenstein de las observaciones de Newman sobre la duda y el escepticismo no era la idea básica que acabo de señalar, sino los ejemplos que a modo de ilustración de dicha idea aparecen en la *Gramática del asentimiento*<sup>63</sup>. Ahora bien, desde mi punto de vista, el problema de la opinión de Kienzler es que no aclara por qué la práctica totalidad de los ejemplos que aparecen en *Sobre la certeza* están tomados de Moore y no de Newman; además, y lo que es más importante, no justifica el escaso interés que –según parece dar a entender Kienzler– habría despertado en Wittgenstein una idea que resulta absolutamente crucial dentro de *Sobre la certeza*. Aunque no hay pruebas de que Wittgenstein haya desarrollado su actitud ante el escepticismo a partir de su lectura de la *Gramática del asentimiento*<sup>64</sup>, parece evidente que en dicha obra debió hallar, como mínimo, una sagaz confirmación de su propia opinión sobre el escepticismo radical.

Con el fin de profundizar en lo que acabo de decir, quiero traer a colación la concepción newmaniana de la certeza, a la cual denominaré “certeza<sub>n</sub>”. Newman denuncia que muchos hombres pasan por esta vida sin haber reflexionado nunca sobre el asentimiento –léase asentimiento simple– que muestran hacia las proposiciones más importantes que pueden concebir, por lo que no tienen duda ni certeza<sub>n</sub> alguna en relación con dichas proposiciones<sup>65</sup>. Concretamente, la certeza<sub>n</sub> consiste en el reconocimiento activo de que determinada proposición es verdadera, de modo que todo individuo, según Newman, tiene el *deber* de ejercer dicho reconocimiento cuando lo exija la razón, y

<sup>59</sup> GA, p. 306.

<sup>60</sup> SC § 625.

<sup>61</sup> SC § 519.

<sup>62</sup> Cfr. SC § 255.

<sup>63</sup> Wolfgang KIENZLER, *op. cit.*, pp. 122-123.

<sup>64</sup> No debemos olvidar que la idea de Wittgenstein según la cual el escepticismo se autorrefuta desde el mismo momento en que pone en cuestión los presupuestos que permiten toda posibilidad de una duda coherente o significativa se remonta nada más ni nada menos que a una observación del *Diario filosófico* fechada el 1 de mayo de 1915. Ver Ludwig WITTGENSTEIN, *Diario filosófico (1914-1916)*, Barcelona, Ariel, 1982, pp. 78-79.

<sup>65</sup> GA, p. 178.

de impedirlo cuando la razón lo prohíba<sup>66</sup>. En realidad, se trata de un asentimiento a un asentimiento, o si se quiere, de un asentimiento que se da no sólo a una proposición, sino también al derecho que esa proposición tiene sobre nuestro asentimiento por el hecho de ser verdadera. La certeza<sub>n</sub> constituye así la percepción de una verdad unida a la percepción de que es verdad; pero si bien lo que es verdad una vez no puede dejar de ser verdad, dice Newman, lo que se ha conocido una vez no tiene por qué ser siempre conocido: de hecho, puede dejar de ser conocido. En otras palabras; si alguien está cierto<sub>n</sub> de algo, el sujeto en cuestión estará creyendo que ese algo no experimentará ninguna variación, independientemente de que en un futuro tuviera la mala fortuna de dejar de creerlo. ¿Pues estaría alguien cierto<sub>n</sub> de la verdad de una proposición, pregunta Newman, si pudiera tolerar el pensamiento de que puede existir u ocurrir lo contrario de esa verdad? ¿Y acaso este sujeto no rechazaría inmediata y espontáneamente cualquier objeción dirigida contra la verdad de la proposición de la cual está cierto<sub>n</sub>? Teniendo en cuenta lo dicho, quien tiene certeza<sub>n</sub> de algo confía no sólo en que ésta durará, sino también en que aun cuando perdiera la certeza<sub>n</sub>, la cosa de la que estuvo cierto<sub>n</sub> permanecerá tal y como es, verdadera e irreversible<sup>67</sup>. Si perdiéramos la certeza<sub>n</sub> con frecuencia, la verdad seguiría siendo la verdad, pero su conocimiento quedaría fuera de nuestro alcance, porque no podríamos confiar en tener nada más que meras apariencias de certeza<sub>n</sub>. Por este motivo, Newman recalca con insistencia que la certeza<sub>n</sub> resulta ser equívoca sólo excepcionalmente, y lo que es más importante, insiste en que el entendimiento puede alcanzar la verdad reteniendo el reconocimiento de la misma<sup>68</sup>. Esta adhesión a la certeza<sub>n</sub>, o mejor aún a su objeto –el cual no es sino una verdad, o si se quiere, una proposición en cuanto es verdadera– se asemeja ligeramente a las observaciones de Wittgenstein sobre la posibilidad de aferrarse a las propias certezas cuando son cuestionadas. Pues así como Newman advierte que el entendimiento puede alcanzar la verdad y retener el reconocimiento de la misma, Wittgenstein no sólo mantiene que podemos responder al cuestionamiento de una certeza negándonos tajantemente a reconocer experiencia alguna como prueba contra la certeza en cuestión<sup>69</sup>, sino que además afirma que *deberíamos* negarnos a variar o revisar dicha certeza debido a su carácter fundamental<sup>70</sup>. Los ejemplos que plantean Newman y Wittgenstein en relación

<sup>66</sup> GA, p. 282. Desde el punto de vista de Newman, todas las personas educadas necesitan analizar las pruebas argumentales de aquello a lo que han dado su asentimiento (*cf.* GA, p. 164).

<sup>67</sup> GA, pp. 166-170.

<sup>68</sup> GA, p. 187. Newman matiza en otro lugar que no se nos da absoluta certeza<sub>n</sub> de nada, por lo que no tenemos otro remedio que elegir entre la duda paralizante y la convicción de que nos hallamos bajo la mirada de Alguien que, por el motivo que sea, nos pone a prueba ofreciéndonos pocos signos cuando podría ofrecernos muchos más. Ver John Henry NEWMAN, *La fe y la razón. Quince sermones predicados ante la Universidad de Oxford (1826-1843)*, Madrid, Encuentro, 1993, p. 266.

<sup>69</sup> Cfr. SC § 368.

<sup>70</sup> Cfr. SC §§ 492, 497-498, 512. Como vimos en las notas 52 y 53, el carácter fundamental de las certezas no radica en su verdad –tal y como sucede con el asentimiento según Newman–,

con este particular pueden ayudarnos a tener una perspectiva más clara de sus respectivas posiciones. Concretamente, Newman advierte que si las demostraciones de múltiples científicos les llevara a concluir de forma conjunta, frente a la Palabra de Dios, que el primer hombre no fue creado directamente a partir del barro de la Tierra sino que descendía de gorilas, chimpancés, orangutanes o mandriles, nunca renunciaría a su certeza de aquella verdad en cuyo origen divino cree firmemente; así pues, no tendría necesidad de defenderse o discutir, por lo que seguiría creyendo y dejaría que los científicos siguieran su camino<sup>71</sup>. Por su parte, Wittgenstein reconoce que si el agua comenzara a helarse sobre el fuego, se quedaría atónito y dejaría que los físicos juzgaran sobre la cuestión; sin embargo, da a entender que ningún físico podría llevarle a poner en duda certezas tan elementales como la identidad de las personas más cercanas a él<sup>72</sup>. Como podemos apreciar, Newman pretende destacar que ningún descubrimiento científico o filosófico puede contradecir a la revelación divina, en tanto que Wittgenstein mantiene que nuestras certezas más elementales son inmunes a los descubrimientos científicos. A pesar de la aureola de rigor y objetividad que caracteriza al discurso científico, éste no podría llegar a *encontrarse* en ninguno de los dos casos con nuestras convicciones más elementales, ya sea por el origen divino de dichas convicciones o por constituir éstas el trasfondo mismo de nuestros juegos de lenguaje. Dicho de otro modo, las demostraciones científicas se moverían en un nivel de discurso mucho más superficial que el de nuestras convicciones básicas, por lo que los avances científicos nunca podrían llegar a colisionar con nuestras convicciones fundamentales<sup>73</sup>.

Dicho esto, llegamos ya al punto que más me interesa destacar. En opinión de Newman, no sólo podemos perder la certeza<sub>n</sub>, sino también el mismo asentimiento: efectivamente, Newman mantiene que el asentimiento puede llegar a desaparecer repentinamente y sin que podamos explicar dicha desaparición<sup>74</sup>. Naturalmente, no hay pruebas de que esta observación de New-

---

sino en el hecho de que constituyen el trasfondo sobre el cual distinguimos entre lo verdadero y lo falso.

<sup>71</sup> GA, p. 214.

<sup>72</sup> SC § 613.

<sup>73</sup> Un descubrimiento científico incompatible con nuestras certezas no llegaría a colisionar con éstas porque dicha colisión no tendría cabida dentro de nuestros juegos de lenguaje ordinarios. A lo sumo, este descubrimiento científico podría ser usado para *persuadirnos*, de modo que acabáramos adoptando una imagen del mundo distinta (*cf.* SC §§ 262, 612); pero en tal caso no se habría producido colisión alguna, sino un cambio en nuestra imagen del mundo. Por otro lado, sería un error atribuir a Wittgenstein la opinión de que nuestros juegos de lenguaje surgen de forma totalmente arbitraria, sin mostrar relación o conexión alguna con los hechos y las circunstancias que nos rodean. Pero si bien es verdad que Wittgenstein admite que nuestros juegos de lenguaje están hasta cierto punto “condicionados” [*bedingt*] por ciertos hechos –por ejemplo, añadido yo, los descubrimientos científicos– (SC § 617), también es verdad que los hechos no fundamentan o justifican nuestros juegos. En este sentido, el juego de lenguaje resulta ser “algo imprevisible”, pues no está fundamentado y no se puede decir de él que sea ni razonable ni irracional (SC § 559).

<sup>74</sup> GA, p. 145.

man haya influido directa o indirectamente a Wittgenstein, pero considero que tiene también su reflejo en *Sobre la certeza*. Sin ir más lejos, cuando Wittgenstein señala que tomaríamos por loco a Moore si expresara lo contrario de aquellas proposiciones que declara ciertas<sup>75</sup>, lo que quiere decir es que tomaríamos al filósofo británico por loco si *realmente* se hubiera apoderado de él la duda en relación con las certezas de turno. ¿Y qué podría haber llevado a Moore a caer en semejante duda? Quién lo sabe; lo importante es que eso le podría suceder a Moore y a cualquiera de nosotros. Wittgenstein expresa esta misma posibilidad refiriéndose no a aquello que podría llegar a dudar, sino a lo que podría llegar a no poner en duda:

“¿No podría suceder que yo estuviera loco y que no dudara de todo aquello de lo que debería dudar sin reserva alguna?”<sup>76</sup>.

Por poner sólo un ejemplo más, Wittgenstein admite que si tratáramos de convencer a un loco de que realmente tiene un cuerpo y de este modo consiguiéramos disipar su duda, no sabríamos ni cómo ni por qué había sucedido tal cosa<sup>77</sup>. Dicho de otro modo, nuestros argumentos no podrían ayudar a esa persona a recorrer el camino de vuelta de la locura a la normalidad porque no tendríamos de razones más seguras que la propia afirmación de que cada persona tiene un cuerpo. Pero tampoco podríamos provocar, a través de un simple argumento, que alguien recorriera el camino de ida de la normalidad a la locura, ¿pues qué razones podríamos dar a alguien para convencerle de que no tiene un cuerpo?<sup>78</sup>

Dentro del contexto de este trabajo, el interés de la afirmación de Newman según la cual el asentimiento puede desaparecer en cualquier momento y de forma injustificada radica en que revela algo sobre la naturaleza de las certezas que Wittgenstein no declara expresamente, si bien se desprende de la concepción que el filósofo vienés tenía de la certeza. Pero esto no es todo. Newman afirma que el hecho de que en determinadas ocasiones nos equivoquemos al dar nuestro asentimiento a algo no basta para impedir el acto

<sup>75</sup> SC § 155. En la nota 34 recojo algunos ejemplos de esas proposiciones que Moore dice saber con certeza.

<sup>76</sup> SC § 223. Si situamos esta observación dentro del contexto en que aparece en *Sobre la certeza*, nos daremos cuenta de que Wittgenstein admitió la posibilidad de perder cualquier certeza en cualquier momento; de hecho, en las entradas previas podemos leer que, según el filósofo austriaco, determinadas dudas no son posibles para el “hombre razonable”, mientras que el “loco”, que se caracteriza precisamente por presentar ese tipo de dudas, reacciona de forma distinta a la nuestra, sin hacer gala de la seguridad que nosotros mostramos en relación con nuestras certezas (cfr. SC §§ 217-222). ¿Y qué podría impedir que en un momento dado cualquiera de nosotros pierda esa seguridad o certeza? ¿Tenemos acaso alguna garantía de que no vamos a enloquecer en cualquier momento? Al fin y al cabo, hemos visto que, según Wittgenstein, lo único que yace en el fondo de nuestros juegos de lenguaje es una mera “manera de actuar sin fundamentos” (ver notas 43 y 44).

<sup>77</sup> SC § 257.

<sup>78</sup> Teniendo en cuenta la concepción de “locura” que Wittgenstein maneja en *Sobre la certeza*, deberíamos limitarnos a concluir que ésta es algo que simplemente *nos ocurre* o *nos puede ocurrir* independientemente de nuestra voluntad.

mismo. Los errores no anulan la función. Como bien dice el propio Newman, en tales casos podemos recurrir a la máxima “*usum non tollit abusus*”<sup>79</sup>. En lo que respecta a las certezas wittgensteinianas, su crucial función como constituyentes de nuestra imagen del mundo no se resiente porque en algunas ocasiones certezas sólidamente establecidas hayan sido sustituidas por otras nuevas –como ocurrió al asimilar que la Tierra no era plana sino redonda–, así como tampoco se resiente dicha función por el mero hecho de que algunas personas acaben perdiendo certezas tan elementales como la de tener un cuerpo. Pues una certeza permanece vigente *mientras* la *tratamos como* tal, es decir, *como* un presupuesto incuestionable e inmune a la duda a pesar de la suerte que en su momento hayan corrido otras certezas; una certeza puede ser *sustituida por un colectivo* o *perdida por determinada persona*, pero *no puesta en duda*. Así como Newman observa que nadie puede obrar o pensar sin aceptar verdades absolutas –léase inmunes a la duda–<sup>80</sup>, Wittgenstein nos recuerda que el lenguaje no ha surgido a partir de un razonamiento y nos incita a que no nos avergoncemos de una lógica –o sea, de una gramática basada en meras maneras infundadas de actuar– que al fin y al cabo “es suficiente para un modo primitivo de comunicación”<sup>81</sup>. Y la susodicha lógica cumple su función, añado yo, a pesar de que en su momento muchas certezas han sido sustituidas o perdidas y a pesar de que otras muchas también serán sustituidas o perdidas en el futuro.

## 5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Aun a riesgo de caer en la especulación, cabe pensar que la actitud aparentemente ambivalente de Wittgenstein hacia Newman se puede entender tomando como referencia sus comentarios sobre Tolstoi. Acerca del gran novelista ruso escribió Wittgenstein en una carta dirigida a Norman Malcolm que era un “hombre REAL, que tiene *derecho* a escribir”<sup>82</sup> y que cuando simplemente contaba una historia volviéndole la espalda al lector le impresionaba “infinitamente más que cuando se dirige al lector”, de modo que su filosofía le parecía más verdadera cuando estaba “*latente* en la historia”<sup>83</sup>. Como vimos anteriormente, Wittgenstein admiraba la sinceridad que se desprendía del elocuente *relato de conversión* que constituye la *Apología*; de hecho, reconoce que leer a Newman le permitía percibir más claramente su propia falta de valor (*Wertlosigkeit*)<sup>84</sup>. Mas a pesar de la excelente opinión que le

<sup>79</sup> GA, p. 195. Se puede traducir este proverbio al castellano como “el abuso no elimina el uso”.

<sup>80</sup> Ver nota 26. Newman llega a considerar como una ley de la naturaleza humana que aceptemos como verdaderas determinadas proposiciones que están más allá de los estrechos límites de las conclusiones derivadas de la lógica formal.

<sup>81</sup> SC § 475.

<sup>82</sup> Norman MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Mondadori, 1990, p. 117.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>84</sup> Brian MCGUINNESS (ed.), *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911-1951*, Oxford and Malden, Wiley-Blackwell, 2008, carta n° 321.

merecía la obra de Newman en cuanto *relato*, Wittgenstein señaló que le disgustaban sus escritos teológicos<sup>85</sup>, y si bien valoró en grado sumo la sinceridad mostrada por Newman en su relato de conversión, matizó que le parecía extraño el tipo de razones aducidas por Newman para convertirse en miembro de la Iglesia católica romana<sup>86</sup>. A tenor de lo dicho, Wittgenstein parece dar a entender que, desde su punto de vista, las razones de Newman se tornan realmente poderosas y adquieren plena vivacidad cuando están *latentes* en el relato personal, es decir, cuando Newman vuelve la espalda al lector y se limita a revivir sus propias experiencias renunciando, aunque sea provisionalmente, a la argumentación. En palabras de Wittgenstein:

“Por supuesto, a una persona no le hace falta argumentar sus creencias religiosas. Newman lo hizo. Y una vez que se pone a hacer tal cosa, habrá de argumentar claramente, con sensatez. Pero uno puede creer sin argumentos”<sup>87</sup>.

Efectivamente, Newman argumentó sus creencias, pero también afirmó que es el asentimiento puro y simple el que conduce a las grandes empresas; se trata de una confianza cuyo extraordinario vigor se debe a que no ha sido sujeta a tratamiento intelectual alguno<sup>88</sup>. A este carácter instintivo e incondicional de la fe religiosa se refiere Wittgenstein al elogiar el colorido de la religión frente a la gris sabiduría<sup>89</sup>, en tanto que Newman considera real a la religión y meramente nocional a la teología<sup>90</sup>. De ahí que, a juicio del cardenal británico, para los hombres devotos las Sagradas Escrituras hablen de cosas y no de simples nociones; la desolación de aquellos que sufren, están desconsolados y desorientados hace que para ellos la Biblia tenga un carácter real en sus enseñanzas<sup>91</sup>. El propio Wittgenstein hace gala de este desconsuelo en múltiples ocasiones; un ejemplo lo hallamos cuando reconoce en su diario que le resulta terrible pensar continuamente en el hecho de que su profesión depende de un don que le puede ser arrebatado en cualquier momento<sup>92</sup>. No obstante, este sentimiento religioso de dependencia respecto a algo externo aparece en Wittgenstein ya en 1916 cuando se refiere al “sentimiento de que dependemos de una voluntad ajena” a la que llama “Dios”<sup>93</sup> y perdura hasta

<sup>85</sup> Norman MALCOLM, *op. cit.*, p. 74.

<sup>86</sup> Ludwig WITTGENSTEIN y Oets K. BOUWSMA, *op. cit.*, p. 54.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>88</sup> GA, pp. 182-183.

<sup>89</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *Aforismos. Cultura y valor* (en adelante CV), Madrid, Espasa Calpe, 1996, § 363. En esta misma línea, Wittgenstein señala que si realmente necesita ser redimido, lo que necesita es la certeza de la fe y no entendimiento especulativo (CV § 171).

<sup>90</sup> GA, p. 124. Cuando una proposición como “existe un Dios” se acepta como una noción, dice Newman, sólo requiere una fría aceptación, en tanto que el asentimiento real a dicha proposición inflama los corazones y revoluciona la mente (GA, p. 113).

<sup>91</sup> GA, pp. 78-79. Ver también p. 93.

<sup>92</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937*, Valencia, Pre-Textos, 2000, § 2.

<sup>93</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *Cuadernos de notas (1914-1916)*, Madrid, Síntesis, 8-7-1916.

el final de su vida<sup>94</sup>, si bien dicho sentimiento se percibe también en las páginas de *Sobre la certeza*<sup>95</sup>. También Newman, como afirma Benedicto XVI, “comprendió su propia dependencia en el ser de Aquel que es el principio de todas las cosas”<sup>96</sup>. El profundo y sincero reconocimiento de esta dependencia, de esta posibilidad de perder en cualquier momento hasta la más firme e íntima creencia independientemente de la propia voluntad sin que dicha posibilidad altere en absoluto la función de nuestras creencias, es sólo uno de los factores que hacen de Wittgenstein y Newman dos grandes maestros del pensamiento pero también del conocimiento del alma humana.

<sup>94</sup> Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN y Oets K. BOUWSMA, *op. cit.*, p. 75.

<sup>95</sup> Sirva de ejemplo el pasaje en que Wittgenstein escribe: “cuando se sabe alguna cosa es siempre por gracia de la naturaleza” (SC § 505). Aunque en este caso Wittgenstein no se refiere a Dios, sino a la naturaleza, es evidente que persiste el sentimiento de dependencia respecto a algo externo e incontrolable que puede confundirnos hasta el punto de poner en suspenso nuestra capacidad de juicio (cfr. SC §§ 419, 490, 494).

<sup>96</sup> Mensaje de Benedicto XVI, fechado el 18 de noviembre de 2010, al Simposio “El primado de Dios en la vida y en los escritos del Beato John Henry Newman” celebrado en Roma por el International Centre of Newman Friends. Ver [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/letters/2010/documents/hf\\_benxvi\\_let\\_20101118\\_newman-friends\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_benxvi_let_20101118_newman-friends_sp.html)