

Cómo construirse una cabaña entre las ruinas de la creencia religiosa

MANUEL GARRIDO

La sabiduría es desapasionada. A la fe, por el contrario, la llama Kierkegaard una *pasión*.

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Cultura y valor*

Por supuesto que hay que creer; no podemos dejar de creer; pero creer racionalmente, dando por cierto lo que parece cierto, por probable lo que parece probable, por deseable lo que parece deseable y por falso lo que parece falso.

JORGE SANTAYANA, *Ensayo sobre William James*

La filosofía de Wittgenstein y la de Santayana representan dos formas de pensamiento nómada que guardan entre sí muchas semejanzas —y muchas de ellas sorprendentemente insospechadas—. El apasionante libro de Hodges y Lachs, *Thinking in the Ruins*, en torno al cual gira el presente debate, suma a la calidad intrínseca de su contenido el valor añadido de ser el primero que ha roto un innominado tabú al comparar dos figuras que ocupan tan desigual posición en el actual imaginario colectivo del gremio filosófico: Ludwig Wittgenstein, el pensador más influyente en ese gremio a todo lo largo de la segunda mitad de ese siglo, y el durante tantos años olvidado Jorge Santayana.

Tras la lectura de este libro uno no puede menos de preguntarse, ¿cómo es que habiendo tantas semejanzas entre estos dos personajes y sus respectivas filosofías a nadie se le ha ocurrido hasta ahora reparar en ellas? Por otra parte, Wittgenstein no sólo no ha perdido su vigencia como uno de los padres fundadores de la filosofía analítica, sino que también es uno de los ídolos, juntamente con Nietzsche, de la gigantesca ola de antifundacionalismo y postmodernismo imperante en las tres últimas décadas del pasado siglo xx. ¿Por qué Santayana, ignorado precursor de esa ola, no tiene el privilegio de ocupar un puesto parecido en ella?

Si esto no ha sucedido, muy probablemente se debe en parte no pequeña, en mi opinión, a la tremenda brecha abierta entre los pensadores de la generación que protagonizó la encrucijada entre el siglo xix y el xx (generación de fin de siglo o “del 98” como más idiosincrásicamente la llamamos los españoles) y la generación de 1914, que es la de los hombres que fueron o pudieron ir a la primera guerra europea.

Todo filósofo, como gustaba decir Ryle, es un parricida. Pero el parricidio que practicaron los pensadores del 14 con sus maestros (Heidegger con Husserl, Wittgenstein con Russell, Ortega con Unamuno) fue más drástico de lo usual. Consecuencia de ello es que las tres figuras que acabo de nombrar lograron imponerse académica y mediáticamente como “filósofos del siglo”, de manera que para la inmensa mayoría de los profesionales de la filosofía hoy en activo con más de cincuenta años, Wittgenstein es uno de sus principales iconos, si no el principal, y Santayana, hombre de la anterior generación, un desconocido. Desconectado de los claustros universitarios en la segunda mitad de su vida, Santayana fue fácilmente desplazado en ellos por los nuevos profesores. Y los cambios intelectuales, sociales y políticos subsiguientes a la segunda guerra mundial contribuyeron a determinar su eclipse. El desinterés y el desconocimiento respecto de Santayana que mostraba W.O. Quine —quien empezó a enseñar en Harvard a mediados del pasado siglo para fallecer hace pocos años— difícilmente pudiera ser mayor incluso para un lógi-

co. Si se me permite un recuerdo personal, en una ocasión en que tuve el honor de alojar a Quine en mi casa durante una de sus muchas visitas a España, me quedé atónito ante la decepción que le produjo advertir que una zona de mi biblioteca estaba repleta de libros de pensadores continentales europeos de la generación de fin de siglo, incluyendo ejemplares de obras de Santayana. Tuve la ingrata impresión de haber bajado en pocos minutos una buena cantidad de puntos en su escala de valores. Pero ahora ya no son igual las cosas. El retorno del pensamiento olvidado y reprimido desde que acabó la segunda guerra mundial ha venido manifestándose con nuevo vigor en los últimos treinta años, y en él se vislumbra particularmente un potencial *revival* del pensamiento de Santayana.

Wittgenstein y Santayana ejemplificaron de manera excepcional el arquetipo de “alma melancólica”, sensible a la religión, inolvidablemente descrito por William James. Y el ámbito de la religión, o más precisamente el de la creencia religiosa, es el área en la que me propongo esbozar, en el contexto del presente debate, un parangón entre ambos pensadores. La estrategia que voy a seguir se reducirá a cotejar sus respectivas visiones de esa creencia a la luz de dos criterios o modelos que me parecen particularmente interesantes en el análisis contemporáneo del pensamiento concerniente a la religión.

I. CREER SIN RAZÓN

Para uno de esos dos modelos a que acabo de aludir el filósofo australiano J. L. Mackie utiliza la etiqueta “creer sin razón”.¹ El sentido de esta denominación se explica fácilmente. Como recuerdan en su libro Hodges y Lachs, las demoledoras críticas de Hume y Kant en filosofía y de Darwin en ciencia dieron lugar al colapso de las pruebas racionales clásicas de la existencia de Dios.

Ese colapso dejó el camino despejado para que el positivismo y el materialismo científico, ya hegemónicos en el segundo tercio del XIX, promocionaran el ateísmo y el agnosticismo. Pero también dio

lugar, por vía de reacción, a la emergencia de la paradójica propuesta de Kierkegaard, uno de los pensadores que más han influido en la actitud de Wittgenstein ante la religión.

Para Kierkegaard la fe cristiana no es tema de análisis objetivo y científico, abierto a la duda. Esa fe presupone, según él, un compromiso subjetivo práctico que es absoluto y un interés tan intenso por las cosas del cristianismo que excluye cualquier tentación dubitativa. La búsqueda científica, relativamente tranquila, de la verdad objetiva no tiene nada que ver, a su juicio, con la angustiada certeza subjetiva del creyente. En un memorable símil ilustrativo de su tesis de que en la creencia religiosa “la cuestión de la verdad se plantea subjetivamente”, Kierkegaard nos pinta el contraste, desde ese punto de vista, entre la práctica del culto por parte de un cristiano que no es sincero y la de un salvaje que lo es:

Uno ora en verdad a Dios aunque adora a un ídolo; el otro ora falsamente al verdadero Dios y por tanto en realidad adora un ídolo.

[...] En términos objetivos, lo importante es *lo que* se dice; en términos subjetivos, el *cómo* se dice.²

El impacto de Kierkegaard en Wittgenstein no podría ser más decisivo. Uno de los puntos más centrales de coincidencia entre ambos es el principio de que la creencia religiosa no es un problema de evidencia, sino, paradójicamente, de inevidencia, vinculado a la tesis de que el criterio supremo de verdad no es, para el creyente, el análisis racional, sino la autoridad de Dios. Ambas aserciones implican de alguna manera un rendimiento de la razón ante lo que para ella es escándalo, una asunción del *credo quia absurdum* (“lo creo porque es absurdo”) tradicionalmente atribuido al antiguo apologeta Tertuliano.

Si Kierkegaard afirma:

Cualquier cosa que es casi probable, probable, o extremada y categóricamente probable, es algo que uno puede conocer, o prácticamente conocer, o casi conocer de manera extrema y categórica —pero que

es imposible creer—. Pues el objeto de la fe es lo absurdo, el único objeto en que puede creerse,³

Wittgenstein escribe, mientras pasa del plano religioso al filosófico:

Veo ahora que estas expresiones absurdas no eran absurdas por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que su ser absurdo era lo que constituía su mismísima esencia.⁴

Y si Kierkegaard sostiene que “creer significa someterse a una autoridad”, añadiendo que, dado este sometimiento, yo ya no puedo “reservarme el derecho a un juicio independiente”, Wittgenstein repite que:

Una vez que te has sometido a esa autoridad, ya no puedes, sin ponerla en cuestión, rebelarte contra ella y luego volver a considerarla aceptable.⁵

No hace falta ser ningún experto en teología para advertir que el modelo de creencia religiosa aquí rotulado como “creer sin razón (objetiva)” guarda un estrecho parentesco con determinados movimientos surgidos en ambientes teológicos a partir del siglo XIX y bautizados con el nombre general de *fidéismo*. Por tal se entendía en esos ambientes la actitud que confía inquebrantablemente en la fe y desconfía de la razón en materia religiosa, por considerar que el criterio supremo de certeza es la autoridad de Dios manifiesta en su revelación. La Iglesia cristiana analizó y criticó con gran cuidado ese modo de pensar.

Pero el modelo que estamos analizando tiene más de un rostro. En su libro *El milagro del teísmo*, Mackie opone a la variedad radical o fuerte de dicho modelo, del que Kierkegaard sería paradigma, otra más moderada y menos enemiga de la razón, que el filósofo australiano ejemplifica en la propuesta realizada por William James en su famoso ensayo “La voluntad de creer”. A nadie se le escapa que,

al focalizar su visión de la creencia religiosa en el aspecto absurdo o paradójico de la misma, Kierkegaard y Wittgenstein parecen revivir el *credo quia absurdum* de Tertuliano. Análogamente, sugiere MacKie, la visión más liberal de William James parece revivir por su parte una consigna más ilustrada: el programa *fides quaerens intellectum* (“la fe que busca la comprensión intelectual”), elaborado en la Alta Edad Media, bastantes siglos después de Tertuliano, por el autor de la prueba ontológica de la existencia de Dios, Anselmo de Canterbury.

En esta línea, pues, que no desea rendirse sin más al absurdo, sino clarificarlo racionalmente en la medida de lo posible, se inscribe la propuesta de quien fue maestro, amigo y luego colega en Harvard de Jorge Santayana.

William James coincide con Wittgenstein en reconocer que el problema de la creencia religiosa no admite solución por la vía de una demostración científica. Pero nos recuerda que todos sabemos por común experiencia que cualquier relación interpersonal sería con un amigo, un familiar o un compañero de trabajo no podría mantenerse viva y saludable si no se diese constantemente una cierta actitud de confianza previa anticipada por ambas partes, una confianza, por cierto, que está bien lejos de guiarse por las reglas de control evidencial por las que se guían un científico o un banquero para confirmar una teoría o avalar un crédito. Y a continuación James extrapola esta experiencia al caso límite de la hipótesis religiosa. A su juicio, el balance de una apuesta por la excepcional posibilidad de una eventual relación con Dios no debiera hacerse, como no lo hacemos en nuestras relaciones interpersonales más preciosas, anteponiendo la desconfianza a la confianza. Su propuesta es que en un asunto tan vital para nosotros debemos empezar moviendo de alguna manera ficha crediticia positiva. En situaciones de semejante calibre, que él llama “opciones genuinas”, sostiene James que:

Nuestra naturaleza pasional no sólo puede legítimamente, sino que debe decidir una opción [...], siempre que sea genuina, que por su índole no pueda ser decidida apoyándose en razones intelectuales.⁶

¿Es fideísta la propuesta de James? Santayana emitió al respecto un interesante veredicto. Por un lado describió acertadamente la actitud de su maestro como *belief without reason*,⁷ creencia sin razón; pero por otro, creyendo tal vez ver reflejada su propia imagen en la de James, percibió en ésta un trasfondo escéptico:

Pienso que, si no queremos malentender a William James, es importante recordar que su empirismo radical y su pragmatismo no eran más que métodos para él; su doctrina, si es que puede decirse que tuvo alguna, fue el escepticismo. Y cabalmente por ser un agnóstico (que sentía instintivamente que, aun suponiendo que las creencias y las opiniones pudieran tener algún contenido objetivo más allá de sí mismas, jamás podríamos estar seguros de haberlo alcanzado) parecía en cierto sentido tan propenso a la credulidad.⁸

Es bien sabido que James escribió su ensayo “La voluntad de creer” para rebatir el “evidencialismo” o extremo agnosticismo del británico W. K. Clifford, que se negaba sistemáticamente a aceptar propuesta alguna ni a apostar por nada sin suficiente apoyo evidencial. Este enemigo público número uno de toda creencia en lo inevitable, sea o no religiosa, resumía su posición en las siguientes palabras:

Siempre, en todo lugar y para toda persona, es erróneo creer algo sin contar con suficiente evidencia.⁹

Entre el fideísmo débil de James y el agnosticismo extremo de Clifford, pero mucho más cerca del segundo que del primero, vendría a situarse Jorge Santayana, como lo revela este pasaje de su ensayo sobre James, acreditativo de su firmísima oposición a rendirse ante lo inevitable, pues si la fe es un cerrar los ojos, el escéptico no los cierra nunca:

Por supuesto que hay que creer; no podemos dejar de creer; pero creer racionalmente, dando por cierto lo que parece cierto, por proba-

ble lo que parece probable, por deseable lo que parece deseable y por falso lo que parece falso.¹⁰

El breve camino hasta ahora recorrido nos permite ya extraer una primera conclusión de nuestro análisis: Wittgenstein y Santayana coinciden en optar por el criterio de “creer sin razón (objetiva)” en materia de fe religiosa; pero mientras la actitud del primero se parece bastante a la de un fideísta radical,¹¹ la del segundo arroja más bien el perfil de un escéptico.

“Nuestra sacrosanta religión”, escribió Hume en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, “está fundada en la fe, no en la razón”. Esta lacónica sentencia, nada exenta de ironía, admite más de una lectura. Cualquier fideísta más o menos radical podría hacerla suya, alegando la autonomía, por no decir la impermeabilidad o la incompatibilidad, de la fe respecto de la razón. Pero también podría suscribir esa misma sentencia cualquier escéptico que adujese que, al no valer ya las pruebas clásicas de la existencia de Dios, es mejor acercarse a la fe cristiana no confiando, sino desconfiando de ellas. En alguna medida, pues, el fideísmo y el escepticismo pueden darse la mano. Y de ahí que el propio Hume, ya en su ancianidad, sugiriera con no menor ironía en las últimas líneas de sus *Dialogos de religión natural*, que el mejor preámbulo racional o puerta de entrada filosófica al cristianismo es el escepticismo. No es arriesgado presumir que semejante sugerencia se ganaría el incondicional asentimiento de Jorge Santayana.

II. CREER SIN EFICACIA

El segundo modelo de creencia religiosa al que me referí al principio de este ensayo podría ser descrito diciendo que responde al lema: “creer sin eficacia”. Obviamente, esta fórmula requiere aclaración. Pero antes me parece conveniente, aunque con ello no dejemos de rondar el tema del fideísmo, introducir una breve digresión sobre el inteligente diagnóstico de Hodges y Lachs cuando caracte-

rizan en su libro la actitud de Wittgenstein ante la religión diciendo que “la relación que mantenemos con nuestros compromisos religiosos no es epistémica sino práctica”.¹²

Que la creencia religiosa no sea una actitud epistémica, es decir, de conocimiento, sino práctica, es decir, de voluntad, implica por lo menos dos cosas: una es la irrelevancia al respecto de la teoría y otra que se abre el camino al sentimiento y a la pasión. De la irrelevancia de la teoría para la fe toma nota Wittgenstein cuando escribe:

Yo creo que una de las cosas que dice el cristianismo es que de nada sirven las doctrinas, por estupendas que sean.¹³

Y en este otro pasaje subraya a fondo el momento pasional de la creencia religiosa:

Me inclino a pensar que una creencia religiosa solo podría ser algo parecido a un compromiso apasionado por un sistema de referencia. Por ello, aunque sea *fe*, es en realidad un modo de vivir, un modo de juzgar la vida.¹⁴

En la aceptación de ambos caracteres de la fe coincide Wittgenstein no sólo con su admirado Kierkegaard, sino también con Kant cuya tesis fundamental:

tuve que anular el *saber*, para reservarle un sitio a la *fe*,¹⁵

da pie para considerarlo como padre del fideísmo contemporáneo al igual que Tertuliano lo fue del antiguo. Pero mientras Kant habla en estos contextos sólo de ética, y por tanto sólo de fe filosófica, y Kierkegaard sólo de fe religiosa, Wittgenstein lo hace indistintamente de una y otra:

[...] la tendencia de todos los hombres que han intentado alguna vez hablar o escribir de ética o de religión ha sido ir contra los muros del

lenguaje [...] La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo acerca del sentido último de la vida, [...] no puede ser ciencia. Lo que dice no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo menos que respetar profundamente y que no ridiculizaría por nada del mundo.¹⁶

Esta digresión sobre la perspectiva no epistémica de la creencia religiosa en Wittgenstein puede facilitarnos el acceso al sentido del lema “creer sin eficacia”. En su “Epílogo”¹⁷ a la edición española del *Evangelio abreviado* de Lev Tolstói, Luis Valdés relata el curioso encuentro de Wittgenstein con este librito, que cayó casualmente en sus manos mientras combatía en la primera guerra mundial, y el hondo impacto que le causó.

Lo que Tolstói abrevia en su versión del Evangelio son, para asombro del lector, todos aquellos episodios que sólo contengan hechos y no enseñanzas. Por sorprendente que pueda parecer, esta mutilación no es arbitraria. Tolstói, escribe Valdés, “convencido de que la religión oficial de Rusia, con su insistencia en dogmas como la Trinidad, la Ascensión o Pentecostés, se basaba en una ‘gran mentira’, descubre en la simplicidad de las enseñanzas de Cristo en el Sermón de la Montaña el modo de alcanzar la salvación sin necesidad de intermediarios clericales”.¹⁸ Tolstói justifica semejante mutilación alegando que

estos episodios, se entiendan como se entiendan, no contradicen ni confirman la enseñanza¹⁹

del Evangelio. Con esta decisión, y como subraya Valdés, el gran novelista ruso lleva a la práctica las ideas teóricas de Kierkegaard sobre la creencia religiosa que inspiraron a Wittgenstein, según las cuales lo que importa al creyente no es la verdad histórica de los hechos narrados en el Evangelio, incluidos los milagros, sino la verdad moral de sus enseñanzas. Por detrás de semejante medida late también la

convicción de que la línea divisoria entre la religión considerada como superstición y magia y la religión espiritualmente evolucionada es que la primera persigue el dominio y la transformación física de los hechos y la segunda sólo la enseñanza moral.

Conociendo la influencia de Schopenhauer en el Wittgenstein del *Tractatus*, no es inusual entender esta obra como un libro de doble agenda, con una dimensión visible cientista y positivista, que es la doctrina de los hechos, y una dimensión invisible representada por las proposiciones sin sentido que aluden a los problemas éticos y filosóficos, entre ellos la cuestión del valor y del sentido de la vida. A la luz de estos datos relativos a la influencia de Kierkegaard y de Tolstói podemos cobrar una idea más enriquecedora del trasfondo moral del *Tractatus*. Y puede que también quedemos mejor predisuestos a ver en el pensamiento de Wittgenstein una realización paradigmática del modelo de fe religiosa como creencia exenta de eficacia física directa. Este texto del Wittgenstein tardío, citado por Hodges y Lachs, lo corrobora a todas luces:

Por extraño que parezca. Pudiera ser que se demostrara que los datos históricos del Evangelio fuesen falsos y, sin embargo, que nada perdiera la fe con ello: pero no, acaso, porque la fe estuviese refiriéndose a “verdades universales de razón”, sino porque la demostración histórica (el juego histórico del lenguaje) no afecta en absoluto a la fe. Este mensaje (el Evangelio) es captado por hombres que son creyentes (vale decir, amantes). Ésta, y ninguna otra cosa más que ésta, es la certeza que acompaña a este percatarse-de-algo-como-verdadero.²⁰

Pasemos ahora a Santayana. En la adhesión al modelo de fe religiosa como creencia físicamente ineficaz, su coincidencia con Wittgenstein es completa. Nada menos que en 1900, más de veinte años antes de que apareciese el *Tractatus*, ya podemos leer este texto de sus *Interpretaciones de poesía y religión*, citado por Hodges y Lachs:

Las doctrinas religiosas harían bien en retirar sus pretensiones a intervenir en cuestiones de hecho. Esta pretensión no es sólo la fuente de los conflictos de la religión con la ciencia y de las vanas y agrias controversias entre sectas; es también la causa de la impunidad y la incoherencia de la religión en el alma, cuando busca sus sanciones en la esfera de la realidad y olvida que su función propia es expresar el ideal.²¹

Pero el marco conceptual en que incardina este modelo Santayana, mente menos interesada que la de Wittgenstein por el análisis y la pureza del lenguaje y más abierta a la ontología, es un continuo que va de la materia a su epifenómeno, el espíritu, pasando por la psique o “forma” de nuestro organismo. El sanchopancesco realismo de la psique y el quijotesco idealismo del espíritu ayudarían a explicar, según Santayana, la diferencia entre la religión que se confunde con la magia y la religión del amor no posesivo ni procreativo que es el amor espiritual de caridad:

En cuanto a la libertad propia del espíritu, no es ésta un poder de mover la materia mágicamente, sino el hecho de ser a veces liberado de la distracción y autorizado a ser puro espíritu. La magia puede ser bastante real, la magia de una palabra o de un acto, injertada a las invisibles influencias que corren por el mundo material; pero ninguna religión espiritual, al valerse de la magia y de los milagros, los considera como la medida del espíritu. Un hombre espiritual puede decir: “levántate y anda”. Ésa es la psique que le habla a la psique. Pero en caso de que diga “tus pecados te son perdonados”, el espíritu estará hablando al espíritu.²²

Kant abominaba de los filósofos dogmáticos por su propensión a construir, desafiando temerariamente los embates del viento, elevadísimas torres mal o nada cimentadas. Pero no menor aversión le producían los escépticos, “especie de nómadas que aborrecen toda construcción sólida”. ¿Puede, preguntamos ahora nosotros, una religión que se retire escépticamente y asépticamente del mundo de

los hechos aspirar en serio a la edificación de una Iglesia duradera, o deberá consolarse todo lo más con una efímera cabaña?

Del par de eremitas que fueron Wittgenstein y Santayana, el primero de ellos no aspiró ni siquiera a eso. Se limitó a analizar desde fuera y con gran tino el fenómeno religioso, aunque centrándose exclusivamente en la visión kierkegaardiana y tolstoiana del cristianismo, que él extrapolaría a la ética, abocando una y otra vez, al chocar con los límites del lenguaje, a la desesperación del conocimiento. El pensamiento de Santayana sobre la creencia religiosa es más complejo. Por una parte consideró —cosa que ha advertido recientemente Sloterdijk en diálogo con el cardenal católico Walter Kasper— que en materia de religión es bueno ser políglota. Por otra parte, Santayana no sólo estaba de acuerdo con Sócrates en que “una vida sin el ejercicio del conocimiento no merece ser vivida”, sino que también pensaba con Schopenhauer que una vida que no haga suyo, que no sienta simpatía, compasión por el dolor del mundo y de sus criaturas, no merece ser llamada una vida ética. De acuerdo con ello se construyó con sus propias manos una solitaria cabaña eclécticamente fiel a los estilos epicúreo, gnóstico e hindú, es decir, políglota en grado eminente, desde la que pudo legarnos, como él mismo escribió en su testamento poético, un doble raudal de “átomos de luz y lágrimas por las cosas mortales”.

Si el lector me permite que refresque su memoria, recapitularé lo que llevo expuesto recordando que he intentado comparar el pensamiento de Wittgenstein y de Santayana sobre la religión a la luz de dos modelos aportados por la filosofía contemporánea sobre la creencia religiosa: el de creencia sin fundamento racional sólido y el de creencia sin eficacia material directa. En lo que respecta al primer modelo, parece evidente que el pensamiento religioso de Wittgenstein transmite el aroma de la pasión kierkegaardiana por el absurdo, mientras el de Santayana recuerda más la propuesta de fe experimental de James, aunque aderezada con una dosis mucho mayor de escepticismo. Y aunque ambos, Wittgenstein y Santayana, coinciden con Kierkegaard y Tolstói en defender la ineficacia material de la fe

del creyente, hay una diametral diferencia de contenido entre la descripción wittgensteiniana de la experiencia religiosa y el ideal de vida espiritual profesado y vivido por el pensador español.

Apartado de correos 118
E-28660 Boadilla del Monte, Madrid

NOTAS

¹ J.L. Mackie, *El milagro del teísmo. Argumentos en favor y en contra de la existencia de Dios*. Traducción de Leticia García Urrizía. Madrid, Tecnos, 1994.

² Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, editado y traducido por Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton, N.J., Princeton University Press, 1992, vol. I, parte segunda, sección UU, cap. 1, pp. 201-202.

³ *Op. cit.*, p. 211.

⁴ Ludwig Wittgenstein, "Conferencia de ética", en *Ocasiones filosóficas 1912-1951*, editado por James C. Clagge y Alfred Nordman, traducción de Ángel García Rodríguez, Madrid, Cátedra, p. 65. (En adelante, *CE*).

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen/Culture and Value*, edición de G.H. von Wright, Oxford, Blackwell, 1980. (En adelante *CV*).

⁶ William K. Clifford y William James, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*. Introducción de Luis M. Valdés; traducción de Lorena Villamil García. Madrid, Tecnos, 2003.

⁷ "William James", en *Character and Opinion in the United States*, Transaction Publishers, New Jersey, 1991, p. 77.

⁸ *Op. cit.*, pp. 74-75.

⁹ *Op. cit.*, p. 102.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 87.

¹¹ Algunos autores entienden por "fideísmo wittgensteiniano" la actitud de ciertos discípulos de Wittgenstein, como Malcolm o Winch, cuyo fideísmo es más radical que el de su maestro.

¹² Michael P. Hodges y John Lachs, *Thinking in the Ruins. Wittgenstein and Santayana on Contingency*, Nashville. Vanderbilt University Press, 2000, p. 78.

¹³ *CV*, p. 53e. En sus *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, introducción y traducción de Javier Sádaba, edición y notas de José Luis Velázquez, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 49-50, Wittgenstein insiste en el mismo o parecido pensamiento: "La idea que Frazer se hace de las visiones mágicas y religiosas no es sa-

tisfactoria: presenta tales visiones como si fueran *errores*. ¿Estaba en un error san Agustín cuando invoca a Dios en cada página de las *Confesiones*? Pero —se puede decir— si no estaba errado, tampoco lo estaría el santo budista —o cualquier otro— cuya religión expresara visiones completamente distintas. Pues bien, ninguno de ellos estaba en el error, a no ser cuando pusieran en pie una teoría”.

¹⁴ *CV*, p. 64.

¹⁵ *Crítica de la razón pura*, Prólogo de la segunda edición, BXXX.

¹⁶ *CE*, p. 65.

¹⁷ Lev Tolstói, *El Evangelio abreviado*, traducción e introducción de Iván García Sala, epílogo de Luis M. Valdés Villanueva. Oviedo, KRK Ediciones, 2006.

¹⁸ Valdés, Epílogo, p. 329.

¹⁹ Citado por Valdés, *op. cit.*, p. 342.

²⁰ *CV*, p. 32.

²¹ Jorge Santayana, *Interpretaciones de poesía y religión*, traducción de Carmen García Trevijano y Susana Nuccetelli, Madrid, Cátedra, 1993.

²² Jorge Santayana, *Los reinos del ser*, traducción de Francisco González Aramburu, México, FCE, 2006, p. 685.

MINIMA TROTTA

George Santayana. **Platonismo
y vida espiritual.** Traducción
y presentación de Daniel Moreno Moreno

Min.