

Wittgenstein: la infabilidad de Dios

Ludwig Wittgenstein (1889-1951), el genial pensador austríaco afincado en Inglaterra, se presenta como figura ineludible para cualquiera que se acerque al estudio del pensamiento filosófico del siglo XX, especialmente en el ámbito anglosajón. Toda su obra puede ser comprendida como un intento por clarificar la fundamentación de nuestro conocimiento del mundo y de nuestras acciones¹, con la preocupación de fondo por aquello que sólo puede ser mostrado, lo místico, o sea, el sentido del mundo y de la vida que identifica con la figura de Dios. En este trabajo trataremos de profundizar en cómo Wittgenstein plantea el ineludible problema de Dios y qué significa creer en Él.

1. ¿SE PUEDE HABLAR DE DIOS?

En este primer apartado vamos a analizar la paradoja que se da en el primer Wittgenstein de, por un lado, querer hablar de Dios y, por otro, no encontrarse con medios, a la vez que los diversos intentos por solucionar este problema y que culminan en su segunda etapa con el concepto de "juegos del lenguaje".

1 Cf. E. BUSTOS, *Filosofía contemporánea del Lenguaje II. (Pragmática filosófica)*, Madrid, UNED, 1992, pp. 10-11.

1.1. Dios sólo se puede mostrar

La interpretación del *Tractatus* sufrió una evolución. En un primer momento, fue interpretada por Russell, el Círculo de Viena y los jóvenes filósofos neopositivistas ingleses, como Ayer, como aquella obra que dotaba al empirismo de una articulación lógica de la que había carecido hasta entonces. Con la teoría del lenguaje propuesta en el *Tractatus* se habría acabado con la metafísica que Kant había construido. De esta forma, la filosofía asumía el método de las ciencias naturales y se eliminaría toda posibilidad de una metafísica. Con palabras de Wittgenstein: "el método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más de lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural (...), y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos" (TLP 6.53)².

Esta interpretación neopositivista elimina la posibilidad de que puedan concebirse una metafísica, una ética, una estética y, por supuesto, también una religión capaces de integrarse dentro del dominio del conocimiento. Wittgenstein, con su afirmación de que consideraba la verdad de los pensamientos expuestos en el libro como intocable y definitiva, pudo alentar ésta interpretación.

Sin embargo, Russell se dio cuenta de que la obra de Wittgenstein escondía algunos detalles que parecían escaparse a la interpretación neopositivista del *Tractatus*. De hecho, al final de la introducción que Russell hace al *Tractatus*, elabora una crítica de la noción wittgensteniana de lo inexpresable, que se denomina en el *Tractatus* como lo místico, y que abarca la ética, la estética y la religión, con estas palabras: "(Wittgenstein) ...encuentra el modo de decir una buena cantidad de cosas sobre aquello de lo que nada se puede decir (...). Su defensa consistiría en decir que lo que él llama "místico" puede mostrarse, pero no decirse. Puede que esta

2 L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, ed. bilingüe alemán-inglés, con trad. inglesa de C. K. Ogden, Londres, Routledge, 1922. Nueva versión inglesa de D.F. Pears y B.M. McGuinness, Londres, Routledge, 1961. (Hay ed. bilingüe alemán-español de J. Muñoz e I. Reguera, Madrid, Alianza, 1987). A partir de ahora la forma de citar esta obra será TLP junto con el número de sección, en el texto.

defensa sea satisfactoria, pero por mi parte confieso que me produce una cierta sensación de disconformidad intelectual"³.

Russell se encuentra ante una gran paradoja. Por un lado Wittgenstein afirma en el prólogo del *Tractatus*: "el libro trata de problemas filosóficos y, a mi parecer, muestra que el planteamiento de estos problemas se basa en el desconocimiento de la lógica del lenguaje. Se podría resumir el sentido total del libro en las siguientes palabras: todo lo que se puede decir, se puede decir claramente; de lo que no se puede, se debe callar. El libro quiere, pues, trazar un límite al pensamiento, o más bien, no al pensamiento, sino a la expresión de los pensamientos (...). El límite podrá, pues, ser trazado solamente en el lenguaje, y todo lo que está más allá de este límite, será simplemente sin-sentido (...). La verdad de los pensamientos expresados aquí me parece intangible y definitiva. Soy, pues, del parecer de haber resuelto definitivamente en lo esencial los problemas"⁴.

Consecuentemente se puede interpretar que Wittgenstein tenía el convencimiento de que con su análisis del lenguaje había resuelto definitivamente los problemas filosóficos, y que estos problemas provenían únicamente de que los filósofos no se habían dado cuenta del mal funcionamiento de su lenguaje y, por tanto, de su pensamiento. De este modo la tarea de la filosofía se reduciría a buscar la solución de esos problemas⁵. La contradicción viene, cuando una vez puestos los límites al pensamiento en la última parte del *Tractatus*, Wittgenstein se sale de los límites que impone y muestra una especial preocupación por establecer

3 B. RUSSELL, *Introducción de B. Russell al Tractatus* en L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, p. 196. Esta introducción al *Tractatus* por parte de Russell escrita en 1922, se puede encontrar íntegra en el apéndice del *Tractatus* de la edición en castellano anteriormente citada en las páginas 185-197.

4 L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, pp. 12-13.

5 "La tarea de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos. La filosofía no es una doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consta esencialmente de clarificaciones. El resultado de la filosofía no son proposiciones filosóficas, sino el hacerse claras las proposiciones. La filosofía debe clarificar y delimitar nítidamente los pensamientos, que de otro modo son, por así decirlo, turbios y borrosos"(TLP 4.112); o dicho de otro modo "toda filosofía es crítica lingüística" (TLP 4.0031)

aquello de lo que no se puede hablar, y parece que hace lo contrario de lo que propone, amparándose en el sinsentido de lo que está tratando.

Russell se dio cuenta de que algo no cuadraba, pero no advirtió que las últimas secciones del *Tractatus* (TLP 6.4-7) constituían lógicamente, una vez planteados los límites del pensamiento, la culminación de la obra entera, y no un mero apéndice, aunque sólo fuese para decir que no se puede hablar de ello. Estas últimas páginas resultaron incómodas para la interpretación neopositivista del *Tractatus*, dado que parecían elementos extraños al edificio lógico e intocable que se pensó había construido Wittgenstein en el *Tractatus*. En una carta a Ludwig von Ficker, publicada en 1967 por Paul Engelmann, vemos cómo Wittgenstein da al traste con la interpretación neopositivista al ofrecer esta clave de interpretación del *Tractatus*:

“El libro tiene un sentido ético. En una ocasión pensé en incluir en el prefacio una frase, que finalmente no añadí, pero que voy a transcribirte porque quizá sea una clave (del libro) para ti. Entonces quise escribir: mi trabajo consta de dos partes: la que aquí se somete a consideración y la formada por todo lo que no he escrito. Y es esa segunda parte la más importante... Te recomiendo leer el prefacio y la conclusión, puesto que constituyen la expresión más inmediata de su sentido”⁶.

Esta confesión de Wittgenstein nos sitúa ante la posibilidad de interpretar el *Tractatus* como el intento por plantear qué se puede decir y qué es lo que se puede sólo mostrar, pudiéndose afirmar la unidad de su pensamiento⁷.

En el *Tractatus* nos encontramos con el término “místico”, término con el que se apela a eso que supera los límites. Dicho término aparece en estos tres textos:

1° “No cómo sea el mundo es lo místico sino que sea” (TLP 6.44)

6 P. ENGELMANN, *Letters from Ludwig Wittgenstein, with a Memoir*, Oxford, Basil Blackwell, 1967, pp. 143-4.

7 C. Barret defiende una unidad de pensamiento en Wittgenstein: “sus puntos de vista sobre esas materias no experimentaron alteraciones radicales a lo largo de su vida, pese a las apariencias de lo contrario.” C. BARRET, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Madrid, Alianza, 1994, p. 21.

2º "La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico" (TLP 6.45)

3º "Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico" (TLP 6.522)

Lo místico, en estas afirmaciones, se identifica con el hecho de que el mundo sea, es lo que nos hace ver el mundo como un todo limitado y es inexpresable, sólo se puede mostrar, de ningún modo demostrar.

Para poder aclarar lo que Wittgenstein quiere decir con el término "místico" tenemos que tener en cuenta el objetivo que persigue la obra en su conjunto. El *Tractatus*, en palabras de Juan Alfaro, podemos decir que consta de "tesis que pretenden responder a dos problemas fundamentales: a) qué es y cómo es el mundo: cosmología; b) en qué consiste y cómo funciona el pensar humano: epistemología. Pero esto no es todo; en el fondo, lo primordial y decisivo son el método del análisis lingüístico y la teoría del lenguaje"⁸.

La cuestión cosmológica Wittgenstein la resuelve al afirmar que "el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas" (TLP 1.1); el mundo se divide en hechos y los hechos en objetos, que son simples, y anteriores. "El objeto es lo fijo, persistente; la configuración es lo cambiante, inestable" (TLP 2.0271); la estructura es el hecho mismo en cuanto determinado por la unión de éstos y aquéllos objetos: "la estructura del estado de cosas es el modo y manera como los objetos se interrelacionan en él" (TLP 2.032)

Wittgenstein llama forma lógica a la capacidad de la estructura, o sea, la posibilidad que los objetos tienen de integrarse mutuamente en la unidad constitutiva de los hechos. Así la forma lógica no puede menos que tener algo en común con la realidad: "es manifiesto que por muy diferente del real que se piense un mundo ha de tener algo en común con él -una forma-" (TLP 2.002); concluyendo: que lo que es pensable es posible y viceversa.

8 J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1989, p. 113.

Si se conocen las propiedades internas de un objeto y, por tanto, todas las posibilidades de combinarse con otros objetos, conociéndose así todos los objetos, se conocería totalmente el mundo. Desde el número 2.1 al 3.05, Wittgenstein expone sus afirmaciones sobre el conocimiento humano. Su famosa Teoría de la representación se podría sintetizar del siguiente modo: conocemos el mundo en cuanto “nos hacemos imágenes de los hechos”(TLP 2.1), los elementos de la imagen y su conexión articulada corresponden a los elementos de la imagen y a su conexión real, ya que la estructura lógica de la imagen refleja la estructura real de los hechos; “lo que la imagen representa es su sentido”(TLP 2.21).

De la exposición de su cosmología y de su epistemología pasa a lo más importante: la teoría del lenguaje. El lenguaje consta de nombres (denominación de las cosas) que son “los signos simples usados en la proposición” (TLP 3.203); de proposiciones elementales (que expresan hechos atómicos): su verdad o falsedad pasa por ser confrontadas con la realidad, su posibilidad de verificación es la que las dota de sentido; y de proposiciones moleculares (que representan hechos compuestos). De este modo Wittgenstein resume así su teoría del lenguaje: “el lenguaje es la totalidad de las proposiciones”(TLP 4.001) y, así, “la totalidad de las proposiciones verdaderas es una imagen del mundo.”(TLP 3.01)

Hay que distinguir entre sentido y verdad de las proposiciones: una proposición tiene sentido si tiene la posibilidad de ser confrontada con la realidad; es verdadera o falsa, si efectivamente está en conformidad o disconformidad con la realidad. Su sentido es condición de posibilidad de su verdad o falsedad; si no tiene sentido, no puede ser ni verdadera ni falsa, y “su verdad o falsedad consiste en el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad” (TLP 2.222).

Tras esta breve y en modo alguno exhaustiva exposición del pensamiento de Wittgenstein en el *Tractatus*, fijémonos cómo “la totalidad de las proposiciones verdaderas es el conjunto de las ciencias naturales, es decir, la totalidad de las ciencias naturales”(TLP 4.11), y consecuentemente aparece como principio “(...) no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural” (TLP 6.53), o sea “de lo que no se puede hablar hay que callar” (TLP 7). De este modo, aquello que no sea una proposición de la ciencia natural carecería de sen-

tido, no se podría decir. Se constata, así, en el *Tractatus* el interés de su autor por situar lo "místico" en el lugar que le corresponde.

Dentro de lo místico surge como elemento importante a destacar el concepto de Dios y toda proposición que se refiera a Dios. En el *Tractatus* sólo se refiere a Dios una vez para indicar que "Dios no se revela en el mundo" (TLP 6.432), proposición que ha sido interpretada de forma panteísta por Pears⁹, aunque debemos indicar que la ambigüedad de la expresión plantea la necesidad de acudir a otros escritos wittgenstenianos de la misma época para aclarar qué quiere decirse con esta expresión y, a mayores, qué significa para nuestro autor la palabra Dios.

1.2. La necesidad de hablar de Dios

La lectura de los *Notebooks*¹⁰ y de los *Diarios secretos* ayuda a ver el *Tractatus* desde una nueva óptica. En ellos la pregunta por Dios surge por doquier, obligando a corregir la primera impresión de rechazo que parece estar latente en el *Tractatus*.

Comenzando por los *Notebooks* se puede apreciar la importancia dentro del pensamiento de Wittgenstein de las preguntas por el sentido de la vida, el bien y el mal, y el origen de la religión. La respuesta que da parece clara: no duda de la existencia de Dios, y aunque admite no poder conocerle, defiende su existencia desde la necesidad que tiene de dar sentido al mundo:

"¿Qué sé yo de Dios y del fin de la vida? Sé que el mundo existe... y que en él hay algo problemático que llamamos su sentido. Sé que este sentido no está dentro del mundo sino fuera, que mi voluntad es buena o mala, y que así el bien y el mal pertenecen de algún modo al sentido del mundo. El sentido de la vida, a saber, el sentido del mundo, lo podemos llamar Dios... Rezar es pensar en el sentido de la vida" (NB 11-6-1916).

9 Cf. D. PEARS, *Wittgenstein*, Barcelona, Grijalbo, 1973, p. 127.

10 L. WITTGENSTEIN, *Notebooks 1914-1916*, Oxford, Basil Blackwell, 1961 (ed. castellana *Diario filosófico*, Barcelona, Ariel, 1982); la forma de citar ésta obra será con las siglas NB y la fecha (día, mes y año), en el texto.

En estas expresiones nos encontramos un Wittgenstein que se enfrenta a una realidad dada, que existe antes que él y en la que él existe y se plantea un problema, el porqué del mundo y de lo que le rodea, qué sentido tiene. Esta argumentación nos recordaría, en cierto modo, a la lógica seguida por el argumento teleológico. En estas expresiones de Wittgenstein aparece Dios como el sentido del mundo, pero que se encuentra fuera de él, colocándonos ante un cierto deísmo, frente a otras interpretaciones¹¹. Por otro lado el hombre es divinizado por Wittgenstein, dado que su voluntad pertenecería a ese sentido del mundo, posibilitando un nexo de unión entre ética y religión.

Nos encontramos ante una dependencia armónica del hombre respecto a Dios formulada con las siguientes palabras: "Creer en Dios quiere decir comprender la cuestión del sentido de la vida. Creer en Dios quiere decir darse cuenta de que la vida tiene sentido... Que el mundo me ha sido dado equivale a decir que mi voluntad mira hacia el mundo completamente fuera como un hecho cumplido... Tenemos, pues, la sensación de estar dependientes de una voluntad ajena. Sea como sea, en todo caso somos de algún modo dependientes, y aquello de lo que dependemos lo podemos llamar Dios... Entonces yo estoy, por decirlo así, en armonía con aquella voluntad ajena de la cual me parece depender. Esto quiere decir la frase yo cumplo la voluntad de Dios... Si mi conciencia turba mi equilibrio, yo no estoy en armonía con Algo. Pero ¿qué es este Algo? ¿el mundo? Ciertamente, es correcto decir: la conciencia es la voz de Dios" (NB 8-7-1916).

De la toma de conciencia de esta dependencia del hombre respecto a Dios surgiría la religión, ya que, con palabras de Wittgenstein, "solamente de la conciencia de la unicidad de mi vida surge la religión y esta conciencia es la vida misma" (NB 2-8-1916).

En los *Notebooks* Wittgenstein parece que siente la necesidad de hablar de Dios, pero se enfrenta con la imposibilidad de hablar de él

11 Cf. P. LOPEZ DE SANTA MARÍA DELGADO, *Introducción a Wittgenstein*, Barcelona, Herder, 1986, p. 88.

usando un lenguaje significativo¹², y usa expresiones que expresan sentimientos y estados de ánimo, sin que podamos por ello minusvalorarlas sin caer en la interpretación neopositivista del *Tractatus*. La dificultad para poder hablar de lo incluido dentro de lo inefable se puede apreciar también en la obra editada por Wilhelm Baum y titulada *Diarios secretos*¹³, en cuya lectura impresionan sus continuas invocaciones a Dios, en la aceptación de su voluntad y en el abandono confiado a su amor.

Merece la pena transcribir algunos textos significativos en los que aparece la afirmación de la existencia de Dios conectada con la cercanía de la muerte, y donde aparece un Dios al que se dirige mediante pequeñas oraciones, escritas por Wittgenstein en su diario:

“No olvidarse de Dios, es lo único” (DS 2-12-1914). “Todo en manos de Dios” (DS 7-12-96). “Dios sea conmigo” (DS 29-4-1916). “Mi alma se encoge. ¡Dios me ilumine! ¡Dios me ilumine! Dios ilumine mi alma” (DS 29-3-1916). “Bien que sea lo que Dios quiera. He caído muy bajo en el pecado. Pero Dios me perdonará” (DS 27-5-1916). “Soy un gusano pero por obra de Dios me transformo en persona. Que Dios me asista. Amen”(DS 4-5-1916). “Soy demasiado débil. ¡Soy demasiado débil! Quiera Dios ayudarme” (DS 26-7-1916).

Este Dios al que se dirige Wittgenstein es fruto de la situación de angustia del pensador que expresa una realidad sorprendente y la importancia de poder dirigirse a algo trascendente y poner su confianza de una posible salida ante la tribulación. De este modo, podríamos afirmar que Dios aparece como sentido del mundo ante el sinsentido del mismo, ante la realidad desgarradora de la muerte, la angustia y el dolor, porque

12 J.A. Estrada interpreta las anotaciones de Wittgenstein en los *Notebooks* como “...un eslabón entre el *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas*. De la «Teología negativa» sobre lo místico y no expresable de la época del *Tractatus* se pasa a una teología como gramática, enraizada en una forma de vida”. J. A. ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas*. 1. *Aporías y problemas de la teología natural*, Madrid, Trotta, 1994, p. 173.

13 L. WITTGENSTEIN, *Diarios secretos*, Edición de Wilhelm Bauer, Madrid, Alianza, 1991. En esta obra Wittgenstein en forma de diario va escribiendo sus impresiones en la guerra. La forma de citar los *Diarios Secretos* será DS junto con la fecha (día, mes y año) en el texto.

“creer en un Dios quiere decir ver que con los hechos del mundo no basta” (DS 8-7-1916).

Sorprende la crítica que hace contra Nietzsche, que niega la existencia del Dios cristiano, y se subraya lo dicho antes en los *Notebooks*, o sea, Dios como el sentido de la vida, a la par que aparece otro aspecto desde el que apoya su fe en la existencia de Dios: Dios como garante de la felicidad del hombre; y también la necesidad de tenerlo siempre presente, como si pretendiese nuestro autor una constante experiencia mística: “(sobre Nietzsche) me ha impresionado mucho su hostilidad contra el cristianismo (...). Ciertamente es que el cristianismo representa la única vía segura hacia la felicidad. Pero, ¿qué pasaría si alguien desdeñase esa felicidad? ¿No sería mejor perecer, desdichado, en una lucha sin esperanzas contra el mundo exterior? Pero una vida así carece de sentido. Pero ¿por qué no llevar una vida carente de sentido? ¿Es eso indigno? ¿Cómo cuadra eso con el punto de vista estrictamente solipsista? ¿Qué he de hacer entonces para que no se me pierda mi vida? He de ser siempre consciente de él –siempre consciente del espíritu–” (DS 8-12-1914).

Las invocaciones a Dios, sobre todo en los *Diarios secretos*, pueden sorprender. La mayoría son estereotipos, incluso jaculatorias casi mecánicas que resultan espontáneas en su contexto concreto y traslucen un fondo religioso¹⁴, afloran en los momentos duros, conforme aumenta el malestar con sus compañeros, la incapacidad del trabajo intelectual o el peligro de muerte, como algo dónde agarrarse; y nos devuelven a la idea de la imposibilidad de hablar de Dios dentro de los márgenes trazados en el *Tractatus*.

Vistas estas dos obras, los *Notebooks* y los *Diarios Secretos*, podemos volver al *Tractatus*, en donde la existencia de Dios, lo religioso, lo trascendente, son aspectos formulados consecuentemente de un modo más

14 Isidoro Reguera, en el ensayo en forma de epílogo que se puede encontrar en la obra de L. WITTGENSTEIN, *Diarios Secretos*, pp. 161-231, interpreta los textos como expresión de que “existe en Wittgenstein en esta época una profundidad religiosa vitalmente asumida” (p. 202). Confirma esta opinión el hecho de que durante la primera guerra mundial le acompañó la versión abreviada de los evangelios hecha por Tolstoy, de tal modo que los soldados llegaron a llamarlo “el de los evangelios”. Cfr. C. COR-DUA, “La religiosidad en Wittgenstein” en *Revista Agustiniiana* XXXVIII (1997) 792-3.

reservado y crítico. Las referencias que se hacen a Dios en el *Tractatus* son accidentales, apareciendo explícitamente en el siguiente texto:

“Cómo sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta en el mundo” (TLP 6.432).

Wittgenstein se encuentra con que la solución de todos los problemas posibles de las ciencias deja intacta la cuestión del sentido de la vida, que no es posible expresar, al ser un sentimiento. Para nuestro autor, las ciencias no pueden responder a la cuestión del sentido de la vida, y no podemos formular en un lenguaje significativo esta cuestión que, sin embargo, es la más importante. De este modo, Wittgenstein afirmará: “sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta” (TLP 6.52).

La solución a la cuestión por el sentido de la vida y del mundo, es decir la pregunta sobre Dios dentro del *Tractatus*, se encuadra en el ámbito de lo inefable, fuera de lo científico, pero con entidad propia e indiscutible, e imposible de negar: “la solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema. ¿No es ésta la razón por la que personas que, tras largas dudas, llegaron a ver claro el sentido de la vida, no pudieran decir, entonces, en qué consistía tal sentido?” (TLP 6.521). La respuesta es imposible, la pregunta tampoco se puede formular¹⁵; de ahí que la existencia de Dios, el sentido de la vida y del mundo no se pueda atar a nuestro lenguaje y a la ciencia.

La paradoja de sentir y no poder expresar la existencia de Dios se ve plasmada en el *Tractatus*. Dios es para nuestro autor una realidad existente, que se encuentra por debajo, es inexpressable, y hace ver al mundo como un todo limitado, es el sentido del mundo.

Un mundo ante el cual Wittgenstein se admira, y de esa admiración surge Dios, distinto del mundo y que da sentido a ese mundo. Una admi-

15 “Respecto a una respuesta que no puede expresarse, tampoco cabe expresar la pregunta. El enigma no existe. Si una pregunta puede siquiera formularse, también puede responderse” (TLP 6.5).

ración que N. Malcolm, discípulo de Wittgenstein, plasma con estas palabras: "creo que un sentimiento de admiración de que el mundo existe fue experimentado por Wittgenstein no solamente durante el período del *Tractatus*, sino también cuando yo le conocí. Una vez leyó unas páginas, en las que decía que varias veces tuvo una experiencia que se podría describir del mejor modo diciendo: qué extraordinario es que el mundo exista"¹⁶.

Sin embargo, esto no es óbice para defender que, aunque Wittgenstein afirma que Dios es el sentido del mundo, niega la validez de una demostración cosmológica de la existencia de Dios, la posibilidad de un acceso a Dios a través del "cómo es el mundo"¹⁷. Wittgenstein, en el *Tractatus*, calla ante lo trascendente, porque no lo puede controlar ni colocar dentro del sistema que ha construido, y sólo nos dice que es el sentido del mundo.

2. LA POSIBILIDAD DE HABLAR DE DIOS: EL JUEGO DEL LENGUAJE RELIGIOSO

Después de publicar el *Tractatus* en 1921, Wittgenstein se retiró a Austria y ejerció como maestro de escuela rural, interrumpiendo su actividad filosófica. En 1926 anduvo indagando en un monasterio la posibilidad de entrar en la vida monástica y trabajó como jardinero de los monjes de Hutteldorf con esa intención, pero fue disuadido de ello¹⁸, intento que

16 N. MALCOLM, *Wittgenstein. A memoir, with a Biographical Sketch by George H. Von Wright*, London, 1958, p. 70. G.E.M. Anscombe, discípula de Wittgenstein, recoge con las mismas palabras de Malcolm esta admiración de que el mundo exista en su obra *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, London, 1959, p. 173.

17 Cfr. N. MALCOLM, o.c., p. 70. Malcolm expuso cómo Wittgenstein sentía repugnancia ante todo intento de tipo cosmológico de probar la existencia de Dios. Esta opinión se ve reflejada también por P. ENGELMANN, o.c., p. 77.

18 Nota biográfica tomada de T. URDANOZ, *Historia de la filosofía VII. Siglo XX: Filosofía de las ciencias, neopositivismo y filosofía analítica*, Madrid, BAC, 1984, p. 165. Este intento de Wittgenstein por entrar en un monasterio puede ser interpretado como un deseo de dar sentido a su vida desde su "fe" en algo trascendente e inefable, el sentido de la vida y del mundo.

responde a la búsqueda constante en su vida por entender sus propios sentimientos y necesidades religiosas¹⁹.

Mientras tanto el *Tractatus* se había difundido y adquirido fama, y en 1928 una conferencia en Viena de E. Brouwer, que ponía en duda los presupuestos fundamentales del *Tractatus*, y las largas conversaciones con P. Ramsey y Schlick, contribuyeron a que Wittgenstein comenzara a revisar lo básico del *Tractatus*: el análisis del lenguaje. Volvió en 1929 a Cambridge, en donde continuó su docencia y al estallar la segunda guerra mundial interrumpió sus lecciones, para comenzar de nuevo en 1944, hasta 1947, año en el que renunció a su cátedra²⁰.

Durante el periodo que transcurre entre 1930 y 1939, escribió una serie de obras que dan fe de la evolución de su pensamiento, al abandonar las posiciones fundamentales del *Tractatus*, que se reflejará en su obra *Investigaciones Filosóficas*²¹. En esta etapa Wittgenstein centrará su interés en un importante concepto, el de "juegos de lenguaje", o sea, los modos de usar las palabras según las diversas reglas que les dan vida.

Las reglas que determinan el significado de cualquier palabra dependerán del contexto, de una situación, de un juego del lenguaje, que varía en cada caso, tal y como defiende Wittgenstein en lo siguientes textos:

"Podemos también imaginarnos que todo el proceso del uso de palabras en el juego nominativo es uno de esos juegos por medio de los cuales aprenden los niños su lengua materna. Llamaré a estos juegos "juegos de lenguaje" (...). Llamaré también "juego de lenguaje" al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido" (IF 7). Y explica gráficamente lo que son esos "juegos de lenguaje" del siguiente modo:

19 Sabemos por algunos testimonios que la religiosidad de Wittgenstein es cristiana: fue educado como católico y se consideró a lo largo de toda su vida "en cierto sentido, un cristiano" tal y como dice su amigo Drury relatando una conversación que tuvo con él. Cfr. M. DRURY, *Conversations with Wittgenstein*, en R. RHESS (ed.), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, Totowa, Rowman & Littlefield, 1981, p. 230.

20 Cfr. MALCOLM, N., o.c., pp. 16-17.

21 L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 1953. La forma de citar esta obra será la siguiente: IF junto con el número de la sección, en el texto.

“piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, clavos y tornillos. Tan diversas como las funciones de esos objetos son las funciones de las palabras” (IF 11).

“Hay innumerables géneros; innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos ‘signos’, ‘palabras’, ‘oraciones’. Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas, sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan” (IF 23).

Las ciencias naturales exigen por sus reglas que se verifique empíricamente lo que se afirma. Al encontrarnos ante la palabra Dios nos encontraríamos con que no pertenecería al lenguaje de la ciencia, sino al de la religión. El lenguaje religioso posee sus propias reglas que no exigen la verificación de Dios; lo único que se pide es fe.

Recordemos cómo en el *Tractatus* sólo era significativo aquello que se regía por las reglas científicas que llegaban hasta los hechos del mundo; ahora para Wittgenstein existen reglas diferentes para cada uno de los juegos de lenguaje que componen la variedad humana y que dan significado a las palabras. Estas reglas son internas a todo juego de lenguaje, siendo necesaria para el conocimiento de los juegos de lenguaje su práctica. “La regla puede ser un recurso de la instrucción en el juego. Se le comunica al aprendiz y se le da su aplicación. –O es una herramienta del juego mismo. –O: Una regla no encuentra aplicación ni en la instrucción ni en el juego mismo; ni es establecida en un catálogo de reglas. Se aprende el juego observando cómo juegan otros. Pero decimos que se juega según tales y cuales reglas porque un espectador puede extraer esas reglas de la práctica del juego –como una ley natural que sigue el desarrollo del juego–” (IF 54).

Consecuentemente, podremos hablar sobre Dios significativamente usando un tipo de lenguaje que es el religioso con sus propias reglas que verifican internamente la significatividad de lo expresado. Así, la crítica de un juego de lenguaje por parte de otro juego de lenguaje no es posible y, por tanto, no se puede juzgar desde las ciencias naturales a la religión,

que es un juego de lenguaje diferente. De este modo podemos concluir afirmando que ahora Wittgenstein ya tiene los elementos necesarios para poder hablar de Dios, dado que el lenguaje religioso es autónomo y no carece de significado, porque tiene el que le otorga las propias reglas²².

La crítica que se le ha hecho es que en el lenguaje religioso no son las reglas del lenguaje las que le dotan de significatividad sino la afirmación de una divinidad, de una verdad universal²³. Otro problema surge en el relativismo que se deriva como consecuencia de admitir esta concepción sobre los juegos de lenguaje. Un relativismo entendido en el sentido de que lo verdadero en el juego de lenguaje A, en razón de las reglas de A, puede ser falso en el juego de lenguaje B, en razón de las reglas de B. Whorf afirmará categóricamente: "Nos vemos así abocados a un nuevo principio de relatividad, que afirma que no todos los observadores llegan a la misma imagen del universo partiendo de la misma evidencia física, a menos que sus trasfondos lingüísticos sean semejantes o puedan calibrarse de algún modo"²⁴

Para J. Sádaba esta acusación de relativismo es falaz, ya que el hecho de que A no sea verdadero en B establece la no verdad²⁵, y aplicándolo al ámbito del lenguaje religioso se puede decir que los que no comparten las mismas creencias se extrañarán por la falta de razones de esas creencias, no entenderán al creyente con un juego de lenguaje absoluto, un tipo de lenguaje que es absoluto y que se puede interpretar en el sentido de que sólo algunos lo juegan absolutamente, o que todos los seres humanos son capaces de jugar el juego.

22 Para una mayor profundización sobre los "juegos de lenguaje" puede verse E. BUSTOS, o.c., pp. 9-28.

23 La crítica de J. Sádaba se resume en que las creencias religiosas no sólo dicen conocer algo, sino que además afirman la existencia de la divinidad, o sea, afirman una verdad universal. Por ello las creencias religiosas no están limitadas a usos particulares realizados en una situación concreta. Cfr. J. SÁDABA, *Filosofía y religión en Wittgenstein*, en M. FRAIJO, *Filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 521-526.

24 B. WHORF, *Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge, MIT Press, 1956, pp. 55.

25 Cfr. J. SÁDABA, *Filosofía y religión en Wittgenstein*, p. 521.

Para concluir considero que Wittgenstein tampoco consigue hablar de Dios a pesar del camino que utilizó para dotar de significatividad al lenguaje religioso, por tanto creo que tiene razón Malcolm al afirmar que "sobre la palabra Dios, lo principal que dijo fue que esta palabra se usa en varios sentidos gramaticalmente diversos y que muchas discusiones sobre Dios pueden ser resueltas diciendo: no estoy usando esta palabra en el sentido que tú le das, y que mientras unas religiones consideran la palabra Dios como dotada de sentido, otras tratan de ella como insensata: unas niegan proposiciones (sobre Dios) que otras afirman. Realmente fue muy poco lo que dijo sobre la palabra Dios; menos que poco"²⁶.

Sin embargo, no podemos olvidar la influencia de este segundo Wittgenstein sobre la posterior elaboración de una serie de filosofías de la religión. Por ejemplo, un fideísmo wittgensteiniano representado por Winch, Malcolm y, sobre todo, Phillips, cuya obra más importante a este respecto es *The Concept of Prayer*²⁷. Las críticas a este fideísmo fueron tempranas, como la de Nielsen en su artículo *El fideísmo wittgensteiniano*. Y también otros autores se interesaron por el tema, como Cyril Barret, que opina que Wittgenstein nos habría dado un buen estudio de lo que es conceder significado al lenguaje religioso, ya que nos colocaría ante la dificultad del creyente de no poder expresar lo que cree.

3. LA CREENCIA EN LA EXISTENCIA DE DIOS

En el apartado anterior hemos visto cómo Wittgenstein se encontraba con la dificultad de expresar con sentido la existencia de Dios, y tuvo que echar mano de unos instrumentos que le ayudasen a poder decir lo que quería: *los juegos de lenguaje*. Avanzando, nos encontramos con que Wittgenstein se interesó en esta búsqueda por las diversas manifestaciones de la creencia en Dios de los pueblos primitivos para buscar su fundamento.

26 N. MALCOLM, o.c., p. 50.

27 D.Z. PHILLIPS, *The Concept of Prayer*, London, Routledge & Kegan Paul, 1965.

3.1. Las creencias de los pueblos primitivos

Las *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*²⁸ cubren un periodo que va desde 1931 a 1948, y son la exposición de su pensamiento sobre lo mágico-religioso y sus ritos, como fenómeno humano, teniendo como punto de partida la obra *La Rama dorada*²⁹ de Frazer. Para Wittgenstein, Frazer hace que las creencias mágicas y religiosas de los pueblos primitivos parezcan errores. Pero para Wittgenstein el error "nace precisamente cuando la magia se expone científicamente" (O.F. p.56). Las creencias y rituales primitivos sólo pueden considerarse equivocados si pretenden ser ciencia, lo que en opinión de Wittgenstein no sucede.

El que cae en error es Frazer, ya que interpretó mal la manera de pensar de esos pueblos, e irónicamente Wittgenstein afirma: "ya la idea de querer explicar una costumbre –la muerte del sacerdote-rey, por ejemplo– me parece fuera de lugar. Todo lo que hace Frazer es reducirla a algo que sea plausible a hombres que piensan como él. Es del todo extraño que todas estas costumbres se expongan, por decirlo de alguna manera, como tonterías. Y es que nunca es plausible que los hombres hagan todo esto por pura imbecilidad" (O.F. p.51). Wittgenstein afirma que existe una diferencia entre la magia y la ciencia dado que "...en la ciencia hay progreso, cosa que no ocurre en la magia. La magia no tiene dirección en su desarrollo que le sea propia" (O.F. pp. 76-7).

A Wittgenstein le molesta que Frazer no sólo considerara a los pueblos primitivos como errados, sino también como estúpidos. Frazer dice que la magia es tan persistente porque no puede equivocarse fácilmente. Así las lluvias llegarán tarde o temprano y, cuando lo hagan, pueden atribuirse a la magia del ritual. A ello Wittgenstein replica, claramente en oposición a Frazer, que no deja "de ser extraño que los hombres no se hayan dado cuenta pronto de que, tarde o temprano, lloverá sin más" (O.F. p.52). Wittgenstein ofrece una interpretación alternativa. De hecho lo característico de un rito no es una opinión, sea correcta o errónea, dado

28 L. WITTGENSTEIN, *Remarks on Frazer's Golden Bough*, Brynmill, Rush Rhees, 1979. La obra será citada como O.F. y el número de página, en el texto.

29 J.G. FRAZER, *La Rama Dorada. Magia y religión*, México-Madrid-Buenos Aires, FCE, 1981.

que "si se contempla la vida y el comportamiento del hombre sobre la tierra, se ve que, aparte de los comportamientos que uno podría llamar animales, alimentarse, etc., tienen lugar también aquellos que poseen un carácter peculiar que se podrían denominar actos rituales. Ahora bien, es un sin sentido continuar diciendo que lo característico de estas acciones es que corresponden a representaciones falsas de la física de las cosas" (O.F. pp. 62-3).

Para Wittgenstein la magia (y también, por tanto, la religión) es esencialmente simbólica y surge de impresiones. Así, "cuando Frazer comienza contándonos la historia del rey del Bosque de Nemi, lo hace en un tono que muestra que ahí sucede algo sorprendente y terrible" (O.F. p.53). Lo horrible sólo puede ser descrito y no explicado. Una explicación es sólo una hipótesis, incierta como tal. "Quien, por ejemplo, está intranquilo por amor obtendrá poca ayuda de una explicación hipotética. Esto no le tranquilizará..." (O.F. p. 54).

Analizando qué sentido tiene el rito, pone como ejemplo el hecho de actuar apuñalando una imagen del enemigo, que no se basa en una creencia en un efecto determinado sobre el objeto representado en la imagen. Se propone una satisfacción y, ciertamente, la obtiene. O, mejor, no se propone nada: "actuamos así y nos sentimos después satisfechos" (O.F. p. 55).

El simbolismo en el ritual mágico religioso es muy variado. Puede ser una acción simbólica con una eficacia sobrenatural, como en el caso del bautismo. O puede ser el tratar algo inanimado o no-humano como si pudiera entender órdenes. Una importante conclusión a la que llega Sádaba después de analizar las *Observaciones* es que para Wittgenstein "quien reprime sus necesidades mágico-religiosas y trata de explicarlas científicamente estaría desplazando la necesidad mágica a un dominio que no le corresponde y cayendo en el error de creer que explica algo cuando lo que sucede es que está actuando mágicamente, sólo que en el peor de los sentidos de la palabra magia"³⁰.

30 J. SÁDABA, *Lecciones de Filosofía de la Religión*, Madrid, Grijalbo-Mondadori, 1989, p. 101.

Frazer representa el tipo de los que quieren suplir o desplazar, por medio de la explicación, los sentimientos o emociones que tenemos al estar en los límites del mundo. Tales emociones surgirían porque nos encontramos ya en esa situación sin que medie explicación alguna. Para Sádaba es ahí donde se debe colocar la reacción religiosa desde el punto de vista wittgensteiniano³¹. Sin embargo, autores como A.J. Ayer se muestran en el análisis de esta obra más escépticos y éste llega a afirmar que no le convence el no poder confirmar la verdad de las creencias religiosas³².

3.2. El fundamento de la creencia religiosa

Wittgenstein ve que la creencia en Dios es difícil de expresar con sentido, y de hecho la dificultad que tiene un no creyente para entender lo que cree un creyente reside en el escaso fundamento de su creencia en lo trascendente, en lo sobrenatural, sólo ve unos ritos con poco o ninguna racionalidad. Wittgenstein, en su obra *Sobre la certeza*, lo pone de manifiesto al afirmar que "...creo que todos tenemos dos progenitores humanos; sin embargo, los católicos creen que Jesús tuvo sólo una madre humana... Los católicos también creen que una oblea, en circunstancias determinadas, cambia completamente de naturaleza y, al mismo tiempo, que toda la evidencia prueba lo contrario. Por lo tanto, si Moore dijera: «sé que esto es vino y no sangre», los católicos le contradirán" (S.C. 32)³³.

El obstáculo que la creencia religiosa pone en el camino del no creyente, o sea, su escasa fundamentación racional, es un rasgo que Wittgenstein considera esencial de la creencia religiosa, del cual el creyente es consciente, y de hecho "personas muy inteligentes y muy cultas creen en el relato bíblico de la creación y otras lo consideran algo manifiestamente falso, y las razones de estas últimas son bien conocidas por las primeras" (S.C. 43).

31 Cf. Id., p. 108. También afirma en la misma página J. Sádaba que "la religión, en su aspecto más característico, no es sino expresión simbólica de tal situación".

32 Cfr. A.J. AYER, *Wittgenstein*, Barcelona, Crítica, 1986, p. 118.

33 L. WITTGENSTEIN, *On Certainty*, Oxford, Basil Blackwell, 1969. La cita de esta obra será con la abreviatura SC y el número de página, en el texto.

Otro rasgo esencial de la creencia religiosa es la negativa a abandonar la creencia frente a elementos de prueba en contra muy fuertes. Este rasgo, para Wittgenstein, es esencial, aunque no exclusivo de la creencia religiosa, dado que hay creencias cotidianas que son tan fundamentales para nuestra comprensión y conocimiento del mundo y de nosotros mismos que, como dice Wittgenstein, ante ellas “¡nada en el mundo me convencerá de lo contrario! Este hecho se encuentra, para mí, en el fundamento de todo conocimiento. Podré renunciar a otras cosas, pero no a ésta” (S.C. p.49).

En sus lecciones sobre la creencia religiosa³⁴, Wittgenstein reunió alguna de sus ideas sobre la creencia en Dios y mediante algunos ejemplos mostró cuál era su opinión al respecto. De este modo se imagina una persona que crea en el juicio final y haga de ello una guía para su vida de tal modo que “haga lo que haga siempre lo tiene en mientes” (E.P.R. p.130). Wittgenstein se pregunta cómo se sabe si esa persona cree en lo que dice, ya que no se muestra por medio del razonamiento, ni apelando a formulaciones corrientes de la creencia, sino que rige todos los aspectos de su vida, y es lo que le da sentido: “...porque la persona arriesga por ello lo que no arriesgaría por cosas mucho mejor fundadas para ella. Aunque distingue entre cosas bien fundadas y no bien fundadas” (E.P.R. 130).

Nuestro autor plantea como contrapunto el hecho de que existan creencias cotidianas que están fundamentadas racionalmente y por las que arriesgamos muy poco. En cambio, un creyente religioso puede basar su vida en una creencia como la de la retribución divina del día del juicio, que, desde el punto de vista del sentido común o de la ciencia, está basada en la más débil de las evidencias. De este modo, Wittgenstein ahonda en lo que es propio de la creencia en Dios, que no es otra cosa que la praxis. La creencia religiosa no es un ejercicio mental, es sobre todo algo vital que se observa en la praxis, o usando otro término, testimonio de la persona que se llama creyente y que está dispuesta a poner en segundo orden todo lo demás.

34 L. WITTGENSTEIN, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Introd. y trad. de Isidoro Reguera, Barcelona, Paidós, 1992. Esta obra se citará mediante las siglas E.P.R., junto con el número de página, en el texto.

Wittgenstein hizo en 1937 algunas anotaciones, y conservamos la que para él era la creencia cristiana más notable: "la resurrección de Cristo", en la que la primera carta a los Corintios centra la fe cristiana: "si Cristo no hubiera resucitado vuestra fe sería vana, pues todavía estaríais en vuestros pecados" (I Cor. 15,17). Wittgenstein al analizar el argumento llega a afirmar lo siguiente:

"Si no resucitó de entre los muertos, entonces se descompuso en la tumba como cualquier otro hombre. Está muerto y descompuesto. En ese caso es un maestro como cualquier otro y ya no puede ayudar... Así hemos de contentarnos con la sabiduría y la especulación... Pero si he de ser realmente salvado, lo que necesito es certeza –no sabiduría, sueños o especulaciones– y esa certeza es fe. Y fe es lo que necesita mi corazón, mi alma, no mi inteligencia especulativa. Porque es mi alma con sus pasiones, como si fuera con su sangre y su carne, la que ha de ser salvada, no mi mente abstracta. Quizá podamos decir: sólo el amor puede creer en la Resurrección"³⁵ (C.V. p. 33).

El texto citado explica en términos de corazón y alma, más que en términos de intelecto especulativo, la tendencia del creyente a abrazar una creencia no fundamentada o fundamentada insuficientemente. También explica la firmeza de la creencia religiosa frente a las evidencias que la niegan. Wittgenstein avanza más y dice que "un pensador religioso honrado es como un funámbulo. Casi parece que no estuviera andando sobre nada más que el aire. Su apoyo es el más sutil posible. Y, sin embargo, es posible caminar sobre él" (C.V. p. 73). La creencia religiosa resultaría entonces caracterizada por su precariedad (está en el aire), su soporte que es al amor, y una fe firme. Consecuentemente la existencia de Dios, para Wittgenstein, no puede ser probada, e incluso:

"Una prueba de la existencia de Dios tendría que ser en realidad algo que sirviera para convencerse a uno mismo de que Dios existe. Pero creo que lo que los creyentes que han proporcionado tales pruebas querían hacer era dar a sus 'creencias' un análisis y fundamentación intelectual."

35 L. WITTGENSTEIN, *Culture and Value*, Oxford, Basil Blackwell, 1980. Esta obra será citada con las siglas C.V. y el número de página, en el texto.

tual, aunque ellos mismos nunca habrían llegado a creer a resultas de esas pruebas" (C.V. p. 85).

Un ejemplo de esto es que en las *Lecciones y conversaciones sobre ética, estética y religión*, Wittgenstein critica al Padre O'Hara por convertir la creencia religiosa en una cuestión científica. Para Wittgenstein eso es absurdo, y lo expresa con estas palabras: "lo que me parece ridículo en el caso de O'Hara es que lo haga parecer racional" (E.P.R. p. 135). Para Wittgenstein: "la cuestión de la existencia de un dios o de Dios desempeña un papel completamente diferente del de la existencia de cualquier persona u objeto de los que haya oído hablar alguna vez" (E.P.R. p. 136).

Wittgenstein sucintamente se refiere a la afirmación del Padre O'Hara de que el cristianismo descansa sobre una base histórica, en el sentido de que la creencia ordinaria en hechos históricos podría servir como fundamento para él. Wittgenstein no niega que haya una base histórica del cristianismo, lo que dice es que no proporciona elementos de prueba suficientes para las creencias cristianas: "tenemos aquí una creencia en hechos históricos que es diferente de una creencia ordinaria en hechos históricos corrientes". "Cualquiera que lea las Epístolas lo encontrará expresado allí: no sólo que no sea racional, sino que es una locura" (E.P.R. p. 134-135). De hecho, para Wittgenstein la creencia cristiana trasciende la historia, como trasciende la ciencia, tal y como se puede deducir de lo anteriormente expuesto y del siguiente párrafo de su obra *Culture and Value*:

"El cristianismo se basa en una verdad histórica; aunque más bien nos ofrece una narración (histórica) y dice: ¡ahora cree! Pero no cree esta narración con la creencia apropiada para la narración histórica, sino, más bien, cree, a trancas y barrancas, algo que sólo puedes hacer como resultado de una vida. Aquí tienes una narración, no adoptes hacia ella la misma actitud que tomas con otras narraciones históricas. Haz un sitio muy diferente en tu vida para ella. ¡No hay nada paradójico en eso!" (C.V. p.32).

CONCLUSIÓN

¿Se puede hablar de Dios? Ante esta pregunta nos encontramos con un Wittgenstein que desde su primera obra, el *Tractatus*, busca la posibilidad de decir algo sobre Dios. La dificultad de expresar con sentido la existencia de Dios le obligó a plantearse la mostrabilidad de Dios como esencial del ser divino. Esta inefabilidad de Dios sólo posible de mostrar a través de la expresión de sus sentimientos más profundos en situaciones de angustia vital, tal y como hemos visto en otras obras de este primer periodo, le llevan de forma inquieta a buscar la posibilidad de hablar de Dios y de todo aquello que se puede encuadrar dentro del amplio concepto de lo *místico*, para lo que propone una solución: los *juegos de lenguaje*. En este camino inquisitivo, Wittgenstein mostró interés por las manifestaciones de la creencia en Dios de los pueblos primitivos, volviendo a defender la falta de racionalidad de la creencia en Dios. Por fin, hemos analizado dónde cree Wittgenstein que reside el fundamento de la creencia en Dios, concluyendo en que reside en lo más íntimo de la persona humana. Lo inefable de la creencia en Dios, su no racionalidad, el creer "a trancas y barrancas", aunque no se sepa cómo ni qué decir, definen, para Wittgenstein, la esencia de creer en Dios.

FERNANDO BOGÓNEZ HERRERAS

Estudio Teológico Agustiniiano (Valladolid)