

Cómo citar en APA: Santamaría-Velasco, F. y Ramírez-Vallejo, D. A. (2024). Lenguaje y práctica religiosa: Wittgenstein y su idea de religión como práctica de una vida mejor. *Cuestiones teológicas*, 51(116), 1-18. doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v51n116.a06>

Fecha de recepción: 13.09.2023 / Fecha de aceptación: 20.03.2024

LENGUAJE Y PRÁCTICA RELIGIOSA: WITTGENSTEIN Y SU IDEA DE RELIGIÓN COMO PRÁCTICA DE UNA VIDA MEJOR

Language and religious practice: Wittgenstein and his idea of religion as the practice of a better life

FREDDY SANTAMARÍA-VELASCO¹ 
DORA A. RAMÍREZ-VALLEJO² 

Resumen

Abordar la filosofía de la religión desde lo *místico* es una tarea difícil. En el primer Wittgenstein, el del *Tractatus*, hay una confrontación entre el místico y el teólogo. Para este Wittgenstein, Dios es inefable, no está presente o revelado, no es histórico ni personal, sino totalidad; esto es, es misterio. La religión que aborda lo inexplicable, como resalta Wittgenstein, finalmente es *acción religiosa*, comportamientos humanos que se van haciendo fuertes desde las creencias, convirtiéndose en prácticas religiosas. Por consiguiente, el objetivo de este artículo es analizar la religión como práctica significativa: tener una existencia con sentido. Tarea que se realiza a través de la segunda filosofía de Wittgenstein, hasta proponer una lectura de vida práctica desde la idea de comunidad lingüística desarrollada plenamente en sus *Investigaciones filosóficas*. La metodología se enmarca en un enfoque analítico, con técnica de recolección documental y análisis de las fuentes a la luz del problema de investigación planteado. Como conclusión, se resalta la religión como la práctica de una vida mejor, esto es, dotada de una inexorable actitud ética.

- 1 Doctor en Filosofía y Letras, Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia). Grupo de investigación en Estudios Políticos. Correo electrónico: freddy.santamariave@upb.edu.co
- 2 Doctorado (c) en Ciencias Humanas y Sociales, Universidad EAFIT y Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia). Grupo de investigación en Comunicación y Estudios Culturales. Correo electrónico: daramirezv@eafit.edu.co

Palabras clave

Lenguaje, Práctica religiosa, Certeza religiosa, Comunidad lingüística, Pragmática, Wittgenstein.

Abstract

To approach the philosophy of religion from a mystical perspective is a difficult task. In the early Wittgenstein, that of the *Tractatus*, we see a confrontation between the mystic and the theologian. For this Wittgenstein, God is ineffable, not present or revealed, not historical, not personal, but totality; that is, mystery. As Wittgenstein emphasizes, a religion that addresses the unexplainable is ultimately *religious action*, human behaviors that grow strong from beliefs, becoming religious practices. Therefore, this article aims to analyze religion as a meaningful practice to have a meaningful existence. This task is carried out through Wittgenstein's second philosophy until proposing a reading of practical life from the idea of linguistic community fully developed in his *Philosophical Investigations*. The methodology is framed in an analytical approach, with documentary collection technique and analysis of these sources in the light of the research problem posed. In conclusion, religion is highlighted as the practice of a better life, that is, with an inexorable ethical attitude.

Keywords

Language, Religious Practice, Religious Certainty, Linguistic Community, Pragmatics, Wittgenstein.

Introducción: la importancia de la religión

En la actualidad, la religión goza de buena salud (Sádaba, 2010, p. 8) y las grandes cuestiones de la filosofía siguen girando en torno a cuestiones religiosas, tales como la pregunta por la existencia de Dios, su omnipotencia y su relación con los humanos y el mundo (Anscombe, 2008; Swinburne, 2011). No se han hecho esperar las respuestas de todos los calibres para abordar algo evidente, por una parte, e imposible, por otra. Las respuestas no dejan de ser tan complicadas como las mismas preguntas.

Desde la obra de Wittgenstein se pueden abordar las cuestiones religiosas, a pesar de que el autor austríaco nunca planteó propiamente una filosofía de la religión (Cottingham, 2009). En su obra se puede hablar de dos momentos para abordar el lenguaje y la práctica religiosa. Este artículo se aparta de la idea que tiene Wittgenstein de la religión a partir de su primera obra, el *Tractatus logico-philosophicus*, lectura estándar y difícil que intenta nombrar lo innombrable, o, lo que es lo mismo, hablar de lo que no se puede hablar. Se advierte que lo que Wittgenstein anunciaba como lo místico trae consigo muchos problemas y arriesgadas interpretaciones. Pareciera que lo único que queda es hacer caso al mismo Wittgenstein en la última sentencia del

Tractatus logico-philosophicus: lo mejor es guardar silencio frente a lo que no se sabe. Al respecto de la lectura tractiana se guardará silencio. En el Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus* hay una confrontación entre el místico y el teólogo, entre lo inefable y la religión, pues Dios no está presente, no es personal, sino un que es un Dios ausente al que no se le puede mencionar ni describir con palabras. Este Dios no se revela a su pueblo, por ello no es histórico, sino totalidad de sentido. Que sea, dirá Wittgenstein, ese es su misterio (Graham, 2014; Burley, 2018). En contraste con la lectura tractiana, el propósito de este texto será hablar de la religión como práctica, a partir de su llamada segunda filosofía y dejando de lado, como se advierte, la lectura de lo inefable al silencio.

Los objetivos planteados se consolidaron desde un enfoque analítico. En ese sentido, como técnica de rastreo de la información se aplicó una recolección documental, teniendo en cuenta palabras clave como “Wittgenstein”, “filosofía de la religión” y “práctica religiosa desde la tradición analítica”. Esto permitió tener un corpus con más de 70 textos entre libros y artículos científicos de primer orden, en los que lo central en la discusión es la obra de Wittgenstein. Posterior a esta recopilación, se sistematizaron los tópicos e ideas que aportaban a la respuesta de la pregunta de esta investigación. Finalmente, los resultados dieron origen a este texto que se desarrolla en tres capítulos y a manera de cierre unas conclusiones.

La pregunta inicial: ¿existe Dios?

La teoría de las descripciones de Bertrand Russell (1958, 1966) parte de la tesis meinongniana de que un nombre refiere a un individuo señalándolo y particularizándolo, es decir, todo nombre *designa* necesariamente algo, tesis que llevó a Meinong (1960) a postular la existencia o subsistencia de entidades fantásticas. Sin embargo, Russell (1958, 1966) rechaza por completo este inflacionismo de la teoría apelando al robusto sentido de la realidad. El autor del atomismo lógico piensa que, efectivamente, los nombres deben nombrar algo, pero, a diferencia de Meinong, cree que muchos de los que solemos aceptar como tales no lo son de ningún modo. Por ejemplo, si no se cuenta con ejemplares de unicornios en un zoológico es absurdo incluir tales nombres de entes de ficción dentro de un lenguaje lógicamente perfecto. Estas criaturas, según Russell, solo podrían hacer parte del excéntrico universo inflacionista de Meinong. Russell (1966) sostiene:

En el lenguaje lógicamente perfecto, habría una palabra, y no más, para cada objeto simple, y todo aquello que no fuera simple se expresaría por medio de una combinación de palabras, combinaciones a base, como es natural, de las palabras correspondientes a las cosas simples –una palabra por componente– que formen parte de dicho complejo (...). (p. 277)

El aparente nombre “Dios” no se refiere efectivamente a un individuo o “un tal x”. De este modo, la pregunta ¿existe Dios? carece por completo de todo sentido dentro de cierto universo lingüístico. De ahí que no se puede ser meinongniano o russelliano, pues los dos autores cometen el mismo error al pretender una justificación ontológica para tales lenguajes comunes. Hablar de la existencia o no de Dios, por lo tanto, es incurrir en sinsentidos, pues preguntarse por su existencia implica una respuesta y, por ende, concederla significa aceptar la pregunta como válida. Tanto negarla como afirmarla es caer en un círculo contraintuitivo y absurdo. Como afirma Putnam (1994) siguiendo a Wittgenstein, “el hombre religioso y el ateo hablan entre sí sin comunicarse” (p. 203). Preguntar es crear un monstruo filosófico para desplegar una cadena de problemas que el nombre de “Dios” no tiene, es entrar en el pernicioso e interminable juego de “si me niegas, me afirmas”. Ayer (1971) engloba el sinsentido del problema al describir que todas las expresiones sobre la naturaleza de Dios carecen de sentido:

Porque si la afirmación de que hay un dios carece de sentido, entonces la afirmación de los ateos de que no hay ningún dios carece de sentido también, porque sólo una proposición significativa puede ser significativamente contradicha. En cuanto a los agnósticos, aunque se abstienen de decir tanto que haya dios como que no lo haya, no niegan que el problema de si existe un dios transcendente es un auténtico problema. No niegan que las dos oraciones “Hay un dios transcendente” y “No hay un dios transcendente” expresan proposiciones, de las cuales una es, en realidad, verdadera, y la otra falsa. [...] Pero hemos visto que las oraciones en cuestión no expresan proposiciones, en absoluto. Y esto quiere decir que el agnosticismo está desechado también. (p. 135)

Al seguir la idea central, *tanto la afirmación como la negación de ciertos enunciados carece de sentido*, ya una vez hecha la pregunta ¿existe Dios? los problemas y sinsentidos harían su aparición, concediéndole un estatus a algo que no lo tiene. Tanto el ateo como el agnóstico se mueven dentro de la idea de la significatividad de la existencia de Dios. Lo que ambos niegan es la verdad o la falsedad de tal enunciado, no que el problema tenga significado. De ahí que las dos posiciones son erróneas por completo, ya que la pregunta no tiene sentido alguno, pues, en palabras de Ayer (1971), todas las expresiones acerca de la naturaleza de Dios son absurdas por carecer de sentido. No tiene sentido ni negar ni afirmar la existencia de Dios. Por lo mismo, la pregunta ¿Dios? desconoce por completo que el problema no está en la solución, sino en el supuesto que la pregunta conlleva, esto es, que la pregunta en el universo lingüístico actual carece de sentido. Pues si hay problema, hay preguntas por solucionar.

La anterior postura del positivismo lógico está anclada en el supuesto verificacionista que critica Wittgenstein. Ahora bien, traigamos el ilustrativo pasaje del libro *Sobre la certeza*, en el que se escenifica lo contraintuitivas que pueden llegar a ser ciertas preguntas en determinados contextos, pues “Por tanto, aunque me parezca haber sabido algo todo el tiempo, no tiene sentido decirlo, expresar esa verdad” (Wittgenstein, 2009c, § 466, p. 767). Después afirma:

Me siento junto a un filósofo en el jardín; dice repetidamente “Sé que esto es un árbol” mientras señala un árbol junto a nosotros. Una tercera persona se nos acerca y lo escucha; yo le digo: “Este hombre no está trastornado: tan solo filosofamos”. (§ 467, p. 767)

En este ejemplo, el filósofo se pregunta por el árbol que tiene frente a sí, sospecha del lenguaje ordinario, pues cree que el lenguaje del común no es garante del pleno conocimiento y aboga, al modo de Russell (1966), por “un lenguaje lógicamente perfecto” (p. 277). Ahora bien, frente a las dudas del filósofo que tiene el árbol ante sus ojos y se pregunta por su existencia, Wittgenstein (2009b) afirma que, cuando el filósofo usa las palabras tratando de *captar la esencia* de la cosa, debe preguntarse, antes de continuar, si la palabra se está usando correctamente, es decir, si se usa de esta manera en lo que podría llamarse “su tierra natal” (§ 116, p. 261). Para Wittgenstein, hay un error en el intento de descalificar el lenguaje ordinario y de concebirlo como impreciso. Todo lo contrario, el filósofo incurre en sinsentidos al trasgredir, en muchas ocasiones, los límites del lenguaje, al no comprender que el lenguaje ordinario está perfectamente delimitado. En *Los cuadernos azul y marrón* Wittgenstein (1976) denuncia la tendencia de la filosofía tradicional por pretender un lenguaje equiparable al de la ciencia. Escribía el autor: “Los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y a contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia” (p. 46).

El autor de las *Investigaciones filosóficas* opta por reducir las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano, bajándolas del falso pedestal en que el metafísico tradicional las ha subido. Escribe el autor en dicha obra:

Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Estos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento. (Wittgenstein, 2009b, § 119, p. 263)

Para Wittgenstein, no es el uso foráneo-metafísico el responsable de la significatividad, sino el uso natal de las palabras. A propósito, escribe Modesto Gómez-Alonso (2006): “Una dieta unidimensional nos hace olvidar tanto la complejidad de nuestros usos lingüísticos como los límites de la gramática” (p. 167). Wittgenstein (1992), en las *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, afirma que sea lo que sea la existencia de Dios, no es algo de lo que se puedan encontrar los medios exactos para confirmarla, pues el intento de probarla no es propiamente un problema de la filosofía, sino de la teología (Mulhall, 2018).

Dirá Wittgenstein (1992) que el mero hecho de que alguien diga que ellos creen por pruebas no es suficiente para decir ahora de una proposición como “Dios existe” que sus pruebas son insatisfactorias o insuficientes. De este modo, a partir del llamado segundo Wittgenstein, las creencias religiosas no se fundamentan en juicios empíricos y verificacionistas, “Dios”, por

ejemplo, pertenece al lenguaje de la religión y los *quarks* o las partículas subatómicas al lenguaje de la ciencia (Wittgenstein, 1992).

Ni el problema de la existencia de Dios o de hallar razones para creer preocupa a Wittgenstein (1995), lo que sí le inquieta y además cree que es un problema de la filosofía es cómo encontrar la manera de vivir mejor siendo un hombre creyente. Creer en Dios, se ve en la vida de los hombres, es una práctica religiosa, pues “[...] yo no puedo decirle señor (Dios), porque esto no me dice nada [...] Y sólo podría decirme algo, si viviera de modo muy distinto” (Wittgenstein, 1995, §171, p. 78-79). La idea que tiene Wittgenstein de la religión no puede apartarse de su concepción filosófica, es decir, de la anterior discusión en sus dos grandes momentos expresados en su *Tractatus*, en el que Dios es el sentido de la vida y el sentido del mundo, “El mundo y la vida son una y la misma cosa” (Wittgenstein, 2009a, §, 5.621). Ese sentido no es lógico, sino total, y en su segunda filosofía, las ya póstumas *Investigaciones filosóficas*, el sentido se muestra en la práctica, como la fe, esto es, sin obras no existe, pues es la práctica quien tiene la última palabra.

La filosofía no puede fundamentar nada, pero sí deja espacio para practicar la religión o, si se quiere, al menos para una actitud religiosa (Romerales, 2018). Estas prácticas son lenguaje, es lo que el creyente comunica por medio de sus actos, de forma intencional o no intencional, pues son “Todas y cada una de las características físicas y comportamentales que influyen sobre el comportamiento de otro individuo” (Tomasello, 2013, p. 21). Pero la comunicación del ser humano puede acontecer de forma intencional, debido a los siguientes presupuestos: el primero, porque hay un terreno conceptual común entre los hablantes y oyentes (Grice, 1957) y, segundo, por los móviles cooperativos (intencionalidad compartida), lo cual implica compartir información porque se cree que el otro la puede necesitar o le puede ser útil (así no la solicite).

Así pues, en los aforismos de *Cultura y valor* se pregunta Wittgenstein ¿cómo podemos saber quién miente cuando dos hombres dicen que uno de ellos dice que cree en Dios? Responderá que “La praxis da su sentido a las palabras” (Wittgenstein, 1995, §484, p. 154). La comunicación de sus creencias le dará el significado.

La respuesta de la filosofía de la religión al problema de la existencia de Dios

A pesar de las críticas positivistas, la religión, entendida como disciplina, ha cobrado gran importancia en el último siglo del saber filosófico. Javier Sádaba (2010) advierte el buen momento que vive la religión, ya que se en su momento se contabilizarían 10 000 religiones. Por lo mismo, propone seguir investigando este hecho con la filosofía de la religión “[...] o, lo que es lo mismo, la reflexión que desde la filosofía se hace de un importante fragmento de la actividad humana,

in casu, la religión” (p. 8). Y a la vez, la religión misma puede comprender mejor la naturaleza cambiante del lenguaje religioso, así como el llamado ámbito secular (Stewart, 2022; Tomasini-Bassols, 2020; Zagzebski, 2022; Kroesbergen, 2019). La filosofía de la religión goza por lo mismo del interés y la actualidad en la discusión amplia de las ciencias sociales.

Por otra parte, aunque la filosofía de la religión es un saber que solo a partir del siglo XVIII hizo aparición propiamente en el concierto de la filosofía, su juventud no la ha relegado a un segundo plano, de hecho, su auge y por lo mismo producción filosófica son cada vez más amplios (Gómez-Caffarena, 2007, p. 104). Se puede ver y registrar la inmensa bibliografía de calidad que en los últimos 50 años ha generado esta disciplina. En un primer momento, filósofos de la talla de Feuerbach, Marx o Nietzsche y, más cerca, Heidegger y Wittgenstein, por nombrar algunos, han dejado una obra en el que el tema religioso no se aparta de su discurso; al contrario, lo anima y le da sentido muchas veces a sus filosofías. Así parezca extraño y paradójico, Fraijó (1994) afirma que “para que naciera la filosofía de la religión, Europa tuvo que liberarse de las ataduras religiosas” (p. 21).

Esta nueva disciplina, como afirma Fraijó (1994), se caracteriza por someter el tema religioso a un estudio serio, crítico, abierto y sobre todo no confesional, libre en última instancia de ataduras dogmáticas. Con frecuencia se encuentra a seres humanos, afirma Daniel Dennett (2007) en *Romper el hechizo*, que dejan de lado sus intereses personales, su salud, su oportunidad de realizarse en familia para dedicar su vida a fomentar los intereses de una idea religiosa. Esta capacidad de dedicar la vida a algo que se considera más importante que el propio bienestar personal es uno de los rasgos que diferencia al ser humano del resto de los animales, ya que, si bien está incorporado el deseo de la reproducción y de hacer casi cualquier cosa que se considere necesaria para lograrlo, la capacidad de comunicación cooperativa y de intencionalidad colectiva permite tener credos y trascender imperativos genéticos. Si bien esto diferencia a las personas, en sí mismo no es más que un hecho biológico, continúa Dennett (2007), visible para la ciencia natural y que requiere de una explicación desde la ciencia natural (p. 22). Entonces, ¿cómo fue posible que los individuos de una sola especie como el *Homo sapiens* llegaran a poseer tan extraordinaria perspectiva sobre sus propias vidas? ¿Cuáles son los ancestros de las ideas domesticadas que proliferan hoy? ¿Dónde se originaron y por qué? (p. 23).

¿Es esto cierto? Es verdad que el desapego que se experimenta y que se atribuye a un *operatio Dei* es explicable en su totalidad, como debería ser, a partir de una respuesta natural y biológica. Muchas respuestas podrían formularse desde una perspectiva feuerbachiana y marxista de la religión. Por ejemplo, como la dormidera y el reconocimiento del hombre mediante un rodeo, a través de un mediador, al alejarse de la realidad por caminos y satisfacciones meramente fantásticas, placebo e ilusión que da sentido y perfección sin respuesta a lo que se espera de la vida, al objetivar al hombre mismo a través de la religión para que refleje “su esencia secreta [...] La

esencia divina, pura, perfecta, omniperfecta, es la autoconciencia del entendimiento, conciencia del entendimiento respecto de su propia perfección” (Feuerbach, 1975, pp. 81-82). Bertrand Russell (1958), por ejemplo, en su conocido texto *Por qué no soy cristiano*, afirma que la religión se fundamenta primeramente en el miedo y en la tradición; la gente cree porque se le ha enseñado a creer desde pequeña, lo hace en parte debido a un miedo hacia lo desconocido y a la sensación de sentir que se tiene un hermano mayor que siempre te protege y te cuida, que te da seguridad, y “esto desempeña un papel muy profundo en provocar el deseo de la gente de creer en Dios” (p. 26). No son los argumentos racionales, sino las emociones las que hacen creer a los hombres en la vida futura (Russell, 1958). Javier Sádaba (1994) afirma que Wittgenstein se aleja de toda una corriente ilustrada, incluido el marxismo desde su visión salvífica del hombre, pues la ilustración saca al hombre de la minoría de edad y la religión no es más que un desliz humano, superable en algún momento por el saber racional.

Como bien lo han resaltado los sendos estudios de Fraijó (1994) y Gómez-Caffarena (2007), antes de Hegel, en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, el primero en utilizar la denominación de filosofía de la religión fue el jesuita austriaco Sigmund Von Storchenau entre 1772 y 1789, pero obviamente dos gigantes de la filosofía ya habían fondeado, y de qué manera, esta nueva disciplina, si se quiere llamar así, a saber, Hume (2004), con sus *Diálogos sobre religión natural*, y Kant (1981), con su obra *La religión sobre los límites de la mera razón*.

La filosofía de la religión supone devolver a Dios a esta y, por supuesto, quitárselo, de algún modo, a las *razones* de la teología, o mejor a la “teología filosófica”, construcción propiamente medieval. Dios es su problema, no la religión, pues la religión se vive, no se pregunta sobre esta cuando se practica (Fraijó, 1994). Por eso en la teología cristiana, llena del genio filosófico antiguo, el problema nunca fue la religión sino Dios mismo, acompañado de una angustiada búsqueda de salvación al hombre caído en el pecado por parte de Dios, de ahí la necesidad de probar su existencia y resaltar sus bondades a los incrédulos (Gómez-Caffarena, 2007). Por ejemplo, la filosofía teológica medieval intentó comprobar la existencia de Dios por medio de la razón. Las cinco vías de Santo Tomás o el argumento ontológico son un ejemplo. Finalmente, la filosofía de la religión supone distinguir entre religión y Dios. Por lo mismo, la pregunta ¿existe Dios? con la que se inicia este texto no solo es un sinsentido, sino que desborda la filosofía misma, no la religión (Flew, 1955). La razón y la fe, como han dado testimonio grandes autores del pensamiento, no pueden separarse fácilmente (Suzy, 2015; Law, 2017; Symes, 2024; Fuqua y Koons, 2023; Metz, 2019). La fe está ahí en el fondo y se evidencia en las prácticas y en la forma en que vivimos nuestras vidas, especialmente en la vida cotidiana.

Para la filosofía de la religión, que no se preocupa por probar la existencia de Dios, este no pertenece estrictamente a un problema teológico, sino a la religión misma, esta como fenómeno cultural debe estudiar a Dios, la creencia en Dios, por supuesto, y al hecho religioso mismo, ya no

como exclusividad de la teología, sino desde la filosofía de la religión como disciplina autónoma. Wittgenstein iría en esta misma perspectiva al afirmar que el problema de Dios no es teológico, Dios mismo no pide explicaciones teológicas, racionales, empíricas e *ilustradas*, sino de vivencias. Dios, desde la religión misma, debe entenderse desde una vivencia y una práctica de vida mejor, la fe, afirma Wittgenstein (1995), “Y la fe es fe en aquello que necesita mi corazón, mi alma, no mi entendimiento especulativo.” (§171, p. 79). James (1994), autor que influyó significativamente en Wittgenstein con su libro *Las variedades de la experiencia religiosa*, afirmaba que no hay experiencias de algún objeto trascendente, Dios, divinidad o deidad, solo podemos *tener vivencias*, es imposible saber que Dios existe, solo experimentamos vivencias o, mejor, *practicamos vivencias*.

La fe es una comunicación de las creencias en la comunidad de hablantes a la que se pertenece, se realiza con la intención de exteriorizar con los demás la experiencia del acto religioso o místico. Las vivencias religiosas pueden verse en un primer momento como una serie de objetividades del ámbito cultural, llámense templos, objetos religiosos de culto, prácticas rituales, gestos simbólicos, entre otras. En segundo lugar, el hecho religioso se entiende como un hecho de conciencia, es decir, como un tipo específico de vivencia interior, por supuesto subjetiva e intransferible, parcialmente, y enfatizo parcialmente, transmitida a los otros.

Religión y filosofía analítica. Creencias y prácticas religiosas

De este modo, la religión es un sistema de vivencias, un sistema simbólico, expresivo, de rasgos constitutivos de un pueblo, del cual forman parte la sexualidad humana, el nacimiento, la comida, la organización colectiva, la violencia, el poder de lo natural, la dicha, el sufrimiento y la muerte. La religión no puede pasar por alto la preocupación por los congéneres muertos, la búsqueda de normas, los siempre rituales de petición y agradecimiento, en un principio mágicos, casi técnicas de dominación, pues todos manifiestan una práctica que las distingue de las demás (Gómez-Caffarena, 2007). Kolakowski (1988), en su texto *Si Dios no existe*, resaltaba que la religión, por ejemplo, se ratifica y se mantiene viva con actos y prácticas del mismo culto, los cuales son, por lo general, actos normativos, expresivos y emocionales (p. 171). Dichas prácticas religiosas siguen unas reglas implícitas, que luego se arraigan, se hacen fuertes, esto es, se hacen explícitas. La religión, como bien resaltaré Wittgenstein, es acción religiosa, comportamientos humanos expresados en la misma acción y que se van haciendo fuertes, hasta convertirse en prácticas religiosas, en certezas religiosas (Jareño, 2001, p. 23).

En sus *Investigaciones filosóficas*, especialmente en sus comentarios a la obra *la Rama Dorada* de Frazer, el indígena al que se le adjudica un comportamiento mítico no construye sus chozas de modo simbólico, aunque, por ejemplo, para sus rituales y liturgias, así como para sus valoraciones

de la esencia y existencia de la divinidad, recurre a muchos otros sistemas o juegos, prácticas, ritos; por ejemplo, a conceptos como culpabilidad, maldad, salvación, premio o castigo. Así pues, la práctica religiosa es un sistema de universos lingüísticos, es acción misma con otros, de ninguna manera “basados en opiniones científicas, seudocientíficas o cuasicientíficas” (Barret, 1994, p. 281). Latraverse (1995) afirma que las prácticas se definen en función de los usos que haga una comunidad: “nos vemos llevados de forma natural a pensar que seguir una regla o, de manera general, usar el lenguaje, debe ser remitido en última instancia a la manera como nos comportamos colectivamente” (pp. 71-72).

Ahora bien, la filosofía analítica también se abrió a la filosofía de la religión. El fin último no pasa por comprobar la existencia de Dios, sino por averiguar, hallar significado, si es razonable o no creer en Dios, esto es, si es significativo creer en un ser superior dador de sentido (Kenny, 1987). La filosofía analítica es un movimiento que ha sufrido numerosas transformaciones, bien sea porque ha renunciado a pertenecer a una particular filosofía o a llamarse de manera unívoca.³ Con la filosofía analítica ocurre algo que se podría llamar, como reiterativamente se recuerda, una especie de “parecidos de familia” entre ciertos autores con sus diversas filosofías. No fue una simple reunión de amigos con un propósito soteriológico y hermético, fue un encuentro cuyo deseo común, más o menos, fue la *claridad*. Michael Dummett (1990) propuso una redefinición de tareas del origen y de la praxis, de la filosofía analítica y la caracterizó con tres principios comunes: 1) que la meta de la filosofía es el análisis de la estructura del pensamiento; 2) que el estudio del pensamiento debe distinguirse tajantemente del estudio del proceso psicológico del pensar, y 3) que el único método apropiado para analizar el pensamiento consiste en el análisis del lenguaje. Ahora bien, a pesar de estos tres principios que sirven de ruta y con los que seguramente se está de acuerdo, no se puede hablar estrictamente de una filosofía analítica, sino de una serie de corrientes filosóficas que se pueden reunir bajo ese rótulo, que surge de la especial centralidad que concede al análisis del lenguaje.

En 1903, George Edward Moore publicó *Refutación del idealismo* y *Principia Ethica*, obras que permitieron poner la piedra fundamental y fundacional de lo que hoy se conoce como filosofía analítica. Pero no solo hicieron eso, también abrieron el camino a las de Russell y, más adelante, a las de una de las figuras más decisivas e influyentes no solo de la tradición anglosajona, sino del panorama filosófico general, el austríaco Ludwig Wittgenstein. Todas las corrientes que se podrían alinear bajo el rótulo de la filosofía analítica cuentan con *un mismo aire de familia*, con *parecidos*, lo que no las unifica o cierra en sus análisis emprendidos (Santamaría, 2007, 2018). Prueba de ello es su punto de partida, su punto de llegada y sus posteriores desarrollos, a saber, la filosofía del

3 Ver más en Dummett (1993).

atomismo lógico, en un primer momento, la filosofía pragmática del *lenguaje ordinario*,⁴ después, y ahora, sus desarrollos con el neopragmatismo o giro pragmático de la filosofía (Cabanchik, Penelas y Tozzi, 2003; Santamaría, 2014). Sin lugar a dudas el tratamiento de los problemas que Wittgenstein realiza pone de manifiesto una de las claves del trabajo filosófico contemporáneo, tal y como se ha comprendido prácticamente desde sus primeros escritos (Jareño, 2001, p. 22). De este modo, Wittgenstein parte del análisis del lenguaje para resolver cualquier problema filosófico. Por supuesto, se aparta de la filosofía de la religión de corte continental, fenomenológico, hermenéutico y del enfoque meramente antropológico de la religión.

Wittgenstein no tiene una filosofía de la religión, no hacer parte de los filósofos que realizaron sistemas filosóficos; nunca pretendió eso. Kant, Hegel, Schopenhauer y Heidegger realizaron obras sistemáticas, por ejemplo, en las que todos los problemas podrían abordarse desde las tesis expuestas. Wittgenstein, no siendo un autor sistemático, permite, a partir de sus anotaciones personales, vislumbrar su idea de la religión y de las creencias religiosas que él mismo practicó. Las sugerentes revelaciones íntimas en sus *Diarios secretos* y *Diarios de 1930-1932/1936-1937*, titulados *Movimientos del pensar* (Wittgenstein, 2000), o los Aforismos de *Cultura y valor*, hasta las reflexiones antropológicas y sociales de las “Observaciones a *La Rama Dorada* de Frazer” (Wittgenstein, 1997a), las *Lecturas y conversaciones* que sostuvo con O'Connor Drury (1989), Waissman, Moore o Russell (Wittgenstein, 1979), entre otras, muestran un afán religioso en el autor austríaco. Así se evidencia, claramente, en su primera gran obra, el *Tractatus*, al afirmar que lo más importante es lo que no aparece propiamente plasmado en ella, pues “Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo” (Wittgenstein, 2009a, §6.52, p. 137). Wittgenstein (1995) dice que la religión no pertenece a la esfera meramente racional, sino todo lo contrario, esta expresa mejor los anhelos más profundos del hombre. El pensador religioso honrado es como alguien que baila en una cuerda floja; desde la perspectiva del científico, por ejemplo, camina en el aire, sin suelo, pero, aunque “su suelo sea el más estrecho que pueda pensarse. Y sin embargo se puede caminar realmente en él” (§415, p. 137).

En Wittgenstein hay una necesidad, a lo largo de su vida, de fondear en mares de difícil o imposible acceso como es la práctica de una creencia, trasfondo no solo de su vida sino de su filosofía, esto es: *hallar lo valioso*. Una actitud estética a la vez, contemplativa (Richmond, 2010; Fadeeva, 2020; Schönbaumsfeld, 2023; Gómez-Alonso, 2021). La obra de Schopenhauer, por ejemplo, es un buen ejemplo de ello (Santamaría y Calderón González, 2023).

4 En las investigaciones del lenguaje ordinario, Rodríguez Ortiz y Ramírez-Vallejo (2021) relacionan la idea de juegos de lenguaje de Wittgenstein con los actos de habla de John Searle: “La pragmática searleana del lenguaje tiene en su base el sustento de la pragmática wittgensteiniana [...] el lenguaje, en sus múltiples juegos, llama a la acción social, a la praxis regulada que da origen al mundo social” (p. 441).

Lo valioso no se puede teorizar, esto es, no se puede hacer una teología sobre Dios, mucho menos adjuntar unas razones para rezar. Por ejemplo, se practica una religión y dicha práctica, expresada muchas veces en rituales, habla por sí misma (Sádaba, 1994, p. 514). La idea de religión en Wittgenstein se mueve desde dos puntos capitales:

1. *Desde el creyente.* Creer en Dios sería completamente válido, aun por supuesto en ausencia de “razones” o, mejor, de “buenas razones a favor” de la creencia religiosa.
2. *Desde la práctica religiosa.* La revelación que busca el creyente se expresa en la acción misma, pues, según Wittgenstein, creemos actuando, la vivencia religiosa es un modo de vida del creyente.

Como bien detalla Monk (2002), con el llamado de atención de Wittgenstein los investigadores no deberían preguntarse sobre la existencia de las cosas, sino sobre cuál es el uso que hacen de estas: cómo se utilizan y en qué contextos. De este modo, la tarea pertinente del filósofo y del teólogo estaría en indagar, profundizar y describir mucho más las prácticas religiosas, más que quedarse tratando de responder a la pregunta irresoluble ¿existe Dios? Al hacer énfasis en la práctica, en la acción, se conectan los impactos de la práctica religiosa en la consecución de una vida mejor. De una moral a una ética de la vida misma.

Conclusión: la religión como la práctica de una vida mejor

Wittgenstein no cambió la idea de que la filosofía es una actividad, una praxis. Por ejemplo, quiso publicar las *Investigaciones filosóficas* junto al *Tractatus logico-philosophicus*. Para él, era de suma importancia publicar juntos *los viejos y los nuevos pensamientos*, ya que solo de esta manera podrían ser contrastadas e iluminadas sus nuevas investigaciones con su “viejo modo de pensar” (Wittgenstein, 2009b, p. 163). Von Wright (1984) resalta la importancia de estas nuevas investigaciones y la ruptura radical con las pasadas en un interesante pasaje:

El Wittgenstein tardío, se puede decir, no tiene ancestros en la historia del pensamiento. Su trabajo señala un viraje (una nueva orientación) y una ruptura radical con las preexistentes sendas de la filosofía. Pero sus problemas, hasta un grado considerable, se derivaron de los del *Tractatus*. Pienso que ésta es la razón por la que Wittgenstein quería que el trabajo que formaba su nueva filosofía fuera impreso junto con el trabajo de su juventud. (p. 23)

Podemos decir que Wittgenstein, a lo largo de su obra, tampoco cambió su “actitud” hacia la religión, lo que sí cambio fue su concepción de mundo, su concepción de lenguaje y, en el caso

de la religión, la manera de acceder a lo que no se puede decir o expresar con palabras. Lo que cambió fueron sus ideas filosóficas expuestas en el *Tractatus*, las cuales se orientaron hacia “nuevos aires” del pensar, esto es, derivaron en sus *Investigaciones filosóficas*.

Por eso se da una diferencia relevante respecto a la noción de *límite* entre Wittgenstein I y Wittgenstein II. [...] En el *Tractatus* el *límite* se establece entre lo que se puede decir y lo que, por valioso, es inexpressable. En Wittgenstein II, por su parte, la religión delimitaría, en un juego del lenguaje especial, un importantísimo espacio en nuestra vida. (Sádaba, 1994, p. 529)

“Wittgenstein, en suma, no cambió mucho en su idea de religión. Sí cambió su manera de hacer filosofía” (Sádaba, 1994, p. 526). Es más, cambió su idea de mundo.

Aunque su concepción de la religión se inserta, obviamente, como bien lo advirtió Díaz (2001) en su artículo “Wittgenstein y la religión”, en la larga controversia fe religiosa y razón, cristianismo versus filosofía antigua o pagana, entre el Aristóteles de la fe católica de Tomás de Aquino, la reforma protestante y su lectura férrea de las escrituras, y, por supuesto, en el triunfo del proyecto ilustrado y, por su parte, la vuelta a la experiencia religiosa. Wittgenstein (1995) se aleja, por ejemplo, de una lectura ilustrada de la religión, no es simple “minoría de edad”, ni una enfermedad adolescente, ni mucho menos miedo a un ser superior; por el contrario, si se quiere, en un primer momento, “miedo a encarar la misma vida, pero no miedo a Dios. De hecho, para Wittgenstein (1995), por más razones que añada a mi creencia religiosa, es decir, por más teología racional que sepa, mi creencia en Dios no aumentará (Schönbaumsfeld, 2014; Mulhall, 2015), es decir, mi fe no será mayor y, por lo mismo, habrá más comprensión de Dios. Sobre el cristianismo anota, por ejemplo:

El cristianismo no se basa en una verdad histórica, sino que nos da una información (histórica) y dice: ¡ahora, cree! Pero no creas esta información con la fe que corresponde a una noticia histórica, sino: cree sin más; y esto sólo puedes hacerlo como resultado de una vida. (Wittgenstein, 1995, §168, p. 77)

De este modo, no se puede refutar a un creyente por la vía de los argumentos lógicos racionales, solo su vida habla (Phillips, 1993). Hablar de religión no necesariamente nos conduce a un conocimiento mayor de Dios. Con Wittgenstein podríamos acabar preguntándonos: ¿se puede ser religioso sin ser propiamente creyente? (Jareño, 2001, p. 28).

Tomasini-Bassols (2003) resaltaba que la fe religiosa no es una creencia cualquiera, nada de eso, pues esta

me comprometo con una línea de mi acción determinada, organiza, por así decirlo, mis experiencias y datos obtenidos en la investigación científica y les confiere un sentido. La vida religiosa, por tanto, completa la vida del hombre y es esencial en ella. (p. 106)

La religión es lo más humano en Wittgenstein, es nuestra cultura. El hombre se expresa a través de muchos rituales, que en su mayoría son si se quiere estrictamente religiosos. Mejía (2006) afirma que “La religión está profundamente arraigada en la cultura. Por tanto, un requisito esencial para que alguien entienda una expresión religiosa es que se haya familiarizado con la tradición en la que se enmarca” (p. 26). Para Wittgenstein (2009b), la religión es una o varias formas de vida, también llamadas juegos del lenguaje. Por lo mismo, estos juegos son una práctica, no son estrictamente un sistema de creencias “sólidas y rígidas”, sino una práctica o *formas de vida* (Wittgenstein, 2009b). Como bien lo resalta Romerales (1992) en la introducción de su texto *Creencia y racionalidad*, Wittgenstein nunca dejó en claro qué se entiende por religión como un juego del lenguaje, ¿es la religión un juego del lenguaje o más bien cada religión constituye su propio juego del lenguaje? O tal vez ¿hay varios juegos del lenguaje o formas de vida, incluso dentro de una misma religión? Porque las formas de vida de, digamos, el Papa, un misionero, un teólogo y un fraile cartujo son muy diferentes entre sí. Tiene diferentes reglas de seguimiento, “Una comunidad de hablantes de acuerdo con el consenso ha establecido el significado de las reglas y por lo mismo podrán saber que tal o cual movimiento son válidos en concordancia con el contexto” (Rodríguez y Ramírez-Vallejo, 2021, p. 412). Y por eso la religión no puede seguirse privadamente, no está alejada de la práctica de reglas, puesto que “Entender un lenguaje significa dominar una técnica” (Wittgenstein, 2009b, § 199, pp. 329-331).

La religión, para Wittgenstein, está unida inexorablemente a una actitud ética (Barrett, 1994). Ser un hombre religioso es ser un hombre ético, y este es y debe ser un hombre feliz, pues “Para vivir feliz tengo que estar en concordancia con el mundo. Y a esto se llama ‘ser feliz’” (Wittgenstein, 1986, p. 128). O'Connor Drury (1989) recordaba que Wittgenstein le contó que en una época había comenzado a orar el Padre Nuestro, pero que había dejado de hacerlo, aunque le parecía una ocasión extraordinaria “Si usted y yo vivimos vidas religiosas no se trata tan solo de que hablemos mucho acerca de religión, sino que de alguna manera nuestras vidas sean diferentes” (p. 166). Esa vida diferente es sin lugar a dudas una vida feliz y ética (Jareño, 2001, p. 56). Para Wittgenstein (1995), en la vida religiosa sucede lo mismo que en la vida filosófica: hacer filosofía es como trabajar sobre uno mismo, arquitectura sobre nosotros mismos, es trabajar personalmente en la propia comprensión, es decir, “En la manera de ver las cosas. Y en lo que uno exige de ellas” (p. 84).

La vida feliz es, en síntesis, todas las preocupaciones de lo que es la experiencia religiosa en Wittgenstein: tener una vida feliz. Esto demuestra una tendencia humana que tanto Wittgenstein (1997b) como seguro nosotros preferiríamos no ridiculizar (p. 65). San Agustín de Hipona, en *De la verdadera religión*, afirmaba que el camino de la vida buena y feliz no es otro que la práctica de una verdadera religión que dé cuenta de la experiencia de abandono vivido (Agustín, 1995, p. 688).

Referencias

- Agustín. (1995). *Escritos varios, retractaciones, verdadera religión*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Anscombe, G. E. M. (2008). Prophecy and Miracles. In M. Geach y L. Gormally (Eds.). *Faith in a Hard Ground: Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G. E. M. Anscombe* (pp. 20-39). Exeter: Imprint Academic.
- Ayer, A. J. (1971). *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- Barrett, C. (1994). *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid: Alianza.
- Burley, M. (2018). Wittgenstein and the Study of Religion: Beyond Fideism and Atheism. In M. Burley (Ed.). *Wittgenstein, Religion and Ethics New Perspectives from Philosophy and Theology* (pp. 49-75). London: Bloomsbury Academic.
- Cabanchik, S., Penelas, F. y Tozzi, V. (2003). *El giro pragmático en la filosofía*. Barcelona: Gedisa.
- Cottingham, J. (2009). The Lessons of Life: Wittgenstein, Religion and Analytic Philosophy. In H-J. Glock y J. Hyman (Eds.). *Wittgenstein and Analytic Philosophy* (pp. 203-227). Oxford: Oxford University Press.
- Dennett, D. (2007). *Romper el hechizo*. Buenos Aires: Katz.
- Díaz, J. A. (2001). Wittgenstein y la religión. En J. J. Botero (Ed.). *Pensamiento de Wittgenstein* (pp. 241-263). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Dummett, M. (1990). *La verdad y otros enigmas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Dummett, M. (1993). *Origins of Analytical Philosophy*. London: Duckworth.
- Fadeeva, Y. (2020). Wittgenstein on Understanding Religious Beliefs Some Remarks against Incommensurability and Scepticism. *Wittgenstein-Studien*, 11(1), 53-78.
- Feuerbach, L. (1975). *La esencia del cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Flew, A. G. N. (1955). Theology and Falsification. In J. Feinberg, y R. Shafer-Landau (Ed.). *Reason and Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy*, Boston, Cengage Learning, 48-49.
- Fraijó, M. (1994). *Filosofía de la religión: estudios y textos*. Madrid: Editorial Trotta.
- Fuqua, J. y Koons, R. C. (2023). *Classical Theism: New Essays on the Metaphysics of God*. New York: Routledge.
- Gómez-Caffarena, J. (2007). *Enigma y misterio. Una filosofía de la religión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Gómez-Alonso, M. (2006). *Frágiles certidumbres. Wittgenstein y Sobre la certeza: Duda y lenguaje*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Gómez-Alonso, M. (2021). Wittgenstein, Religious Belief and Hinge Epistemology. *Sképsis: Revista de Filosofía*, 12(23), 18-34.
- Graham, G. (2014). *Wittgenstein and Natural Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Grice, P. (1957). Meaning. *The Philosophical Review*, 66(3), 377-388.
- Hume, D. (2004). *Diálogos sobre la religión natural*. Madrid: Tecnos.
- James, W. (1994). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península.

- Jareño, J. (2001). *Religión y relativismo en Wittgenstein*. Barcelona: Ariel.
- Kant, I. (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.
- Kenny, A. (1987). *Reason and Religion*. Oxford: Blackwell.
- Kolakowski, L. (1988). *Si Dios no existe* (M. Sansigre, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Kroesbergen, H. (2019). God Regulates the Church, Even If He Doesn't Wittgensteinian Philosophy of Religion and Realism. *Philosophical Investigations*, 43(3), 254-283. DOI: 10.1111/phin.12240
- Latraverse, F. (1995). *La sombra del lenguaje*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Law, S. (2017). Wittgensteinian Accounts of Religious Belief: Noncognitivist, Juicer, and Atheist-Minus. *European Journal of Philosophy*, 25(4), 1186-1207.
- Meinong, A. (1960). The Theory of Objects. In R. M. Chisholm (Ed.). *Realism and the Background of Phenomenology*. Illinois: The Free Press, 76-117.
- Mejía, S. (2006). Wittgenstein y la creencia religiosa. *Ideas y Valores*, 55(132), 3-29.
- Metz, T. (2019). *God, Soul and the Meaning of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Monk, R. (2002). *Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Anagrama.
- Mulhall, S. (2015). *The Great Riddle: Wittgenstein and Nonsense, Theology and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Mulhall, S. (2018). Riddles, Nonsense and Religious Language. In M. Burley (Ed.). *Wittgenstein, Religion and Ethics New Perspectives from Philosophy and Theology* (pp. 129-146). London: Bloomsbury Academic.
- O'Connor Drury, M. (1989). Algunas notas sobre Conversaciones con Wittgenstein. En R. Rhees (Comp.). *Recuerdos de Wittgenstein*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 140-168.
- Phillips, D. Z. (1993). *Wittgenstein and Religion*. London: Palgrave Macmillan.
- Putnam, H. (1994). *Cómo renovar la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Richmond, S. (2010). Understanding Works of Art, the Inexpressible, and Teaching: A Philosophical Sketch. *International Journal of Education & the Arts*, 11(1), 1-13.
- Rodríguez Ortiz, A. y Ramírez-Vallejo, D. A. (2021). Wittgenstein y Searle: entre los juegos de lenguaje y los actos de habla. En F. Santamaría, N. Á. Rosanía Maza y K. M. Cárdenas Almanza (Eds.). *Perspectivas wittgensteinianas. Lenguaje, significado y acción* (pp. 407-449). Bogotá: Tirant lo Blanc.
- Romerales, E. (1992). *Creencia y racionalidad: Lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos.
- Romerales, E. (2018). La dialéctica entre exigencia social de pluralismo, diversidad de opciones devocionales y exclusividad de fe. ¿Una causa adicional de la secularización? *Bajo Palabra. II Época*, (19), 69-86.
- Russell, B. (1958). *Por qué no soy cristiano. Y otros ensayos sobre asuntos relacionados con la religión*. Buenos Aires: Editorial Hermes.
- Russell, B. (1966). *Lógica y conocimiento. Ensayos 1901-1950*. Madrid: Taurus.
- Sádaba, J. (1994). Filosofía y religión en Wittgenstein. En M. Fraijó (Ed.). *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (pp. 513-534). Madrid: Editorial Trotta.

- Sádaba, J. (2010). Por qué interesa a un agnóstico la filosofía de la religión. *Ágora. Papeles de Filosofía*, 29(1), 7-23.
- Santamaría, F. (2007). *Nombres, significados y mundos*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Santamaría, F. (2014). Esplendor, miseria y resplandor de la filosofía analítica: de la analítica al neo pragmatismo. En P. Cardona-Restrepo y F. Santamaría Velasco (Eds.). *Estética analítica: entre el pragmatismo y el neopragmatismo* (pp. 19-63). Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Santamaría, F. (2018). *Hacer mundos: el nombrar y la significatividad*. Medellín: Siglo del Hombre, Universidad Pontificia Bolivariana, Universidad Santo Tomás.
- Santamaría, F. y Calderón González, J. (2023). La razón, el deseo y el aburrimiento: Schopenhauer y el problema estético en *El mundo como voluntad y representación*. *Revista de Filosofía*, 40 (105), 36-52. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/39996/45350>
- Schönbaumsfeld, G. (2014). Wittgenstein and the “Factorization Model” of Religious Belief. *European Journal for Philosophy of Religion*, 6(1), 93-110.
- Schönbaumsfeld, G. (2023). *Wittgenstein on Religious Belief*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stewart, F. (2022) Changing Voices: the Changing Discourse of “Religion” and “Implicit Religious” Language. *Journal of Beliefs & Values*, 43(1), 15-28. DOI: 10.1080/13617672.2022.2005710
- Suzy, H. (2015). Seeing Connections: Reason, Faith, and Education. *Journal of Beliefs & Values*, 36(3), 267-275. DOI: 10.1080/13617672.2015.1095521
- Swinburne, R. (2011). God as the Simplest Explanation of the Universe. In A. O’Hear (Ed). *Philosophy and Religion* (pp. 3-24). Cambridge: Cambridge University Press.
- Symes, J. (2024). *Philosophers about God. Talking about Existence*. London: Bloomsbury Publishing.
- Tomasello, M. (2013). *Los orígenes de la comunicación humana*. Madrid: Katz.
- Tomasini-Bassols, A. (2003). *El pensamiento del último Wittgenstein*. México D. F.: Ederé.
- Tomasini-Bassols, A. (2020). *Filosofía de la religión. Historia y debates*. México D. F.: Procesos Editoriales Don José.
- Wittgenstein, L. (1976). *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, L. (1979). *Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Madrid: Taurus.
- Wittgenstein, L. (1992). *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós, L’ICE Universidad Autónoma de Barcelona.
- Wittgenstein, L. (1995). *Aforismos, cultura y valor*. Madrid: Espasa Calpe.
- Wittgenstein, L. (1997a). Observaciones a *La Rama Dorada* de Frazer. En J. Klagge y A. Nordmann (Comps.). *Ocasiones filosóficas 1912-1951* (pp. 141-163). Madrid: Cátedra.
- Wittgenstein, L. (1997b). Conferencia sobre la ética. En J. Klagge y A. Nordmann (Comps.). *Ocasiones filosóficas 1912-1951* (pp. 57-65). Madrid: Cátedra.
- Wittgenstein, L. (2000). *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937*. (I. Reguera, Trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Wittgenstein, L. (2009a). *Tractatus logico-philosophicus*. Barcelona: Gredos.

Wittgenstein, L. (2009b). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Gredos.

Wittgenstein, L. (2009c). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gredos.

Von Wright, G. H. (1984). A Biographical Sketch. In N. Malcolm (Ed.). *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Oxford: University Press, 1-20.

Zagzebski, L. (2022). *God, Knowledge, and the Good. Collected Papers in the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press.