

JOHANNES DE SILENTIO Y EL *TRACTATUS* DE WITTGENSTEIN:
EL SILENCIO DE ABRAHAM, LA SUSPENSIÓN TELEOLÓGICA
DE LO ÉTICO Y LA COMUNICACIÓN INDIRECTA*
<http://doi.org/10.54354/XHPI8246>

José Miguel Ángeles de León
Centro de Investigación Social Avanzada A.C., México

Resumen

El *Tractatus* de Wittgenstein es un hito filosófico en torno a la delimitación epistémica del lenguaje. Kierkegaard, a partir del seudónimo Johannes Climacus, presenta la categoría de “comunicación indirecta”, que posibilita la inteligibilidad de realidades más allá de las posibilidades proposicionales del lenguaje, que serían el campo propio de filosofía. En este trabajo, a partir del silencio de Abraham y las exigencias comunicativas de la suspensión teleológica de lo ético, en *Temor y de temblor* de Johannes de Silentio, exploraremos las posibilidades de la fundamentación de una ética con sentido *fuera* del mundo, según los criterios ofrecidos por Wittgenstein en *Tractatus* 6.41; así como las posibilidades de que tal exigencia ética no se pueda enunciar directamente, sino solamente mostrar a partir de una experiencia común, y por ende, compartida.

Palabras clave: Silencio, mundo, comunicación directa, comunicación indirecta, lenguaje, sentido, ética.

Abstract

Wittgenstein's *Tractatus* is a philosophical milestone regarding the epistemic delimitation of language. Kierkegaard, based on the pseudonym Johannes Climacus, presents the category of “indirect communication”, which enables the intelligibility of realities beyond the propositional possibilities of language, which would be the proper field of philosophy. In this work, starting from the silence of Abraham and the communicative demands of the teleological suspension of the ethical, in *Fear and Trembling* by Johannes de Silentio, we will explore the possibilities of the foundation of ethics with meaning outside the world, according to the criteria offered by Wittgenstein in *Tractatus* 6.41; as well as the possibilities that such an ethical requirement cannot be stated directly, but only shown from a common, and therefore shared, experience.

Keywords: Silence, world, direct communication, indirect communication, language, meaning, ethics.

* Recibido el 19 de marzo de 2024; aceptado el 25 de abril de 2024.

I. Introducción

Es bien conocido que la relación Wittgenstein-Kierkegaard es existente, además de que está ampliamente documentada y muestra que la influencia del danés en el austriaco no es menor¹. Sin embargo, tal no es el objetivo de este trabajo. Aquí pretendemos hacer una lectura del silencio de Abraham que encontramos en *Temor y temblor*, en relación con el silencio de la filosofía que Wittgenstein, a partir de la delimitación de esta, propone en su *Tractatus*². Todo esto para mostrar que ambos pretenden fundamentar la posibilidad de que exista algo más allá de la razón, es decir, del sentido directo³. Para ello nos valdremos de la categoría de “comunicación indirecta” (*indirecte Meddelelses*), que Johannes Climacus presenta en “Una ojeada a un esfuerzo contemporáneo en la literatura danesa”, contenido en el *Post Scriptum No científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*⁴.

¹ Sobre la relación Wittgenstein-Kierkegaard, de la que no ahondaremos en este texto, son importantes los siguientes trabajos: Cfr. Charles L. Cregan, *Wittgenstein and Kierkegaard: Religion, Individuality and Philosophical Method*, Nueva York: Routledge, 1989. Y cfr. Otto Ziljstra, *Language, Image and Silence: Kierkegaard and Wittgenstein on Ethics and Aesthetics*, Berna: Peter Lang AG, 2006. El lugar común más ordinario en torno a la relación Kierkegaard-Wittgenstein es la afirmación del vienés quien afirma que el de Copenhague “no sólo fue el pensador más importante del siglo XIX, sino que también fue un santo”. Cfr. Maurice O'Connor Drury, “Some Notes on Conversations with Wittgenstein” en *The Selected Writings of Maurice O'Connor Drury, On Wittgenstein, Philosophy, Religion and Migajas filosóficas/psychiatry*. Londres: Bloomsbury Academic, 2019, pp. 102-103.

² Nosotros nos limitaremos a abordar la relación Kierkegaard-Wittgenstein, exclusivamente desde *Temor y temblor* y el *Tractatus Logico-philosophicus*, es decir, desde el llamado “primer Wittgenstein”. Para estudiar la lectura de Kierkegaard desde el “segundo Wittgenstein”, cfr. Michael J. Strawser, “Welcome to the Jungle: The Problem of Language in Kierkegaard and in Wittgenstein” en *Tópicos* Vol. 3 No. 1, 1992, pp. 97-110.

³ Dice Luis Guerrero: “Dentro de las interpretaciones actuales que se hacen del filósofo vienés existe una línea que sugiere que su pensamiento puede ser interpretado como una continuidad del pensamiento de Kierkegaard. Aunque en efecto Wittgenstein conoció el pensamiento de Søren Kierkegaard como puede verse especialmente en sus *Observaciones*, la relación y las coincidencias, tal vez más que influencia, están en el punto de llegada: ir más allá de la razón. Kierkegaard parte de lo que está más allá de la razón, como un supuesto dado por la fe, para llegar a los límites de la razón. Y al mismo tiempo Kierkegaard presenta fenomenológicamente el camino por donde la razón se topa con elementos dialécticos, que no pueden ser sintetizados por la propia razón”. Cfr. Luis Guerrero, *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, México: Publicaciones Cruz O. S.A./Universidad Panamericana/Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 1993, pp. 11-12.

⁴ Cfr. Søren Kierkegaard, *Post Scriptum No científico y definitivo a “Migajas Estudios Kierkegaardianos*. Revista de filosofía 10 (2024)

Este trabajo consta de dos apartados y de una conclusión. En 1. *Johannes de Silentio y el silencio de Abraham*, expondremos nuestra perspectiva de la problemática y el significado religioso, filósofo y teológico del silencio en *Temor y temblor*, concluyendo que este silencio, como comunicación indirecta, es imprescindible para comprender el sentido de lo ético y de lo religioso. En 2. *El silencio del Tractatus y la ética trascendental*, exploraremos los puntos del *Tractatus* en los que Wittgenstein aborda la posible fundamentación de la ética, utilizando la comunicación indirecta; así mismo problematizaremos la visión de la filosofía como una disciplina que precisa de la comunicación directa. Por último, en 3. *El Tractatus, la comunicación indirecta y la suspensión teleológica de la ética*, a modo de conclusión, presentaremos cómo sería posible darle un sentido “kierkegaardiano” a las posturas éticas de Wittgenstein, valiéndonos de una comprensión indirecta de su fundamentación.

II. *Johannes de Silentio y el silencio de Abraham*

El tema del silencio en *Temor y temblor* es uno de los tópicos más frecuentes al estudiar esta obra kierkegaardiana. Esto debido, primero, al nombre del seudónimo que la escribe: Johannes de Silentio. Según Conway, el nombre “Johannes de Silentio” no es accidental, y señala que silencio es el tema principal de *Temor y temblor*⁵. Además de que, también según Conway, el objetivo de este seudónimo es presentarle a sus contemporáneos las exigencias cristianas de la fe, a partir de la figura de Abraham, el caballero de la fe⁶. No exploraremos aquí, particularmente, las exigencias cristianas que Johannes de Silentio pretende mostrarles a sus coetáneos respecto de su crisis epocal, ni las consecuencias éticas que se siguen de ellas. Aquí argüiremos sobre las consecuencias éticas del silencio de Abraham, que confrontan, al percatarse de ellas, a quien tiene fe, aunque sea indirectamente. Por ello nos parece que el “de Silentio” del seudónimo kierkegaardiano se debe a que lo mostrado en *Temor y temblor* sólo se entiende en clave de lo que, en el *Postscriptum*, bajo el seudónimo de Johannes Climacus,

Filosóficas”, trad. de Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, 2010, pp. 251. SKS 7, 229-230. Todas las citas de Kierkegaard se referirán desde la traducción disponible (en inglés o en español) y desde los textos en danés, que serán referidos según la nomenclatura de la *Søren Kierkegaard Skrifter (SKS)*.

⁵ Cfr. Daniel Conway, “Introduction” en *Kierkegaard’s Fear and Trembling. A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 2.

⁶ *Ibíd.*, pp. 2-4.

Kierkegaard llama “comunicación indirecta” (*indirecte Meddelelser*)⁷. Que al parecer de García Martín, este tipo de comunicación “ético-religiosa en la que se pretende presentar la verdad”, fue lo que le permitió a Kierkegaard “superar el idealismo y el inmanentismo, poniendo la verdad en relación con la existencia, la libertad y la historicidad”⁸.

Temor y temblor comienza con un epígrafe de Hamann en comunicación indirecta: “Lo que Tarquino el Soberbio habló con las amapolas de su jardín, lo comprendió su hijo, pero no el mensajero”⁹. Este epígrafe bien puede ser análogo con el “Posiblemente sólo entienda este libro quien ya haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos” del prólogo del *Tractatus*¹⁰. En no pocas ocasiones, el epígrafe de *Temor y temblor* se ha interpretado como que en él Kierkegaard ocultó un mensaje para un destinatario particular, que se suele creer que fue Regina Olsen¹¹. Sin embargo, quizás también se pueda interpretar como que ese destinatario particular, en analogía con lo dicho por Wittgenstein en el prólogo del *Tractatus*, se haya puesto en el lugar de Abraham, o al menos en el lugar de pensar la particularidad de Abraham en la historia de la humanidad, que es el punto de vista de Johannes de Silentio. Según Green, el epígrafe de *Temor y temblor* comunica indirectamente, contra la visión kantiana, que la ética no es la máxima posibilidad de la existencia humana, sino que puede ser trascendida por una “última posibilidad en la que el perdón y la suspensión del castigo merecido se conviertan en realidades”, que Johannes de Silentio encarna en Abraham, el caballero de la fe¹². Es decir, que comunica indirectamente la posibilidad de la suspensión teleológica de lo ético (*teleologisk Suspension af det Ethiske*)¹³, que es, a nuestro parecer, el

⁷ SKS 7, 229-230.

⁸ Cfr. José García Martín, “El Johannes de Silentio del Temor y temblor, o cómo hablar de lo que hay que callar” en *Ars Brevis* 17, 2011, p. 288.

⁹ Cfr. Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*, trad. de Darío González y Óscar Parceros Oubiña Madrid: Trotta, 2019. p. 106. SKS 4, 100. A partir de aquí nos referiremos a esta edición de *Temor y Temblor* como “Temor y temblor”. Y continuaremos también con la citación de la *Søren Kierkegaard Skrifter* (SKS).

¹⁰ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 2010, p. 47. Desde ahora esta obra se citará como TLP seguida de la página cuando se refiere a su prólogo. Cuando se refiera a sus tesis, se citará TLP seguida de la propia numeración del texto dada por su autor.

¹¹ Cfr. Ronald M. Green, “Deciphering Fear and Trembling’s Secret Message” en *Religion Studies* 22, 1986, pp. 95-96.

¹² *Ibid.*, pp. 95-96.

¹³ *Temor y temblor*, p. 143/ SKS 4, 148 y ss.

tema central de *Temor y temblor*. Según Straswer, la suspensión teleológica de lo ético es también la suspensión del lenguaje¹⁴.

En “Entonación” (*Stemming*), Johannes de Silentio describe a un hombre que sólo ansiaba, en silencio, “tomar parte en el viaje de tres días, cuando Abraham cabalgó con la pena en frente e Isaac a su lado”¹⁵. Este hombre, describe el seudónimo, no es un filósofo que “no sentía la menor necesidad de ir más allá de la fe”, que “ni siquiera era un exégeta erudito, y que ni siquiera sabía el hebreo”; es decir, es un hombre de piedad sencilla, similar a aquellos destinatarios del *Evangelio abreviado* de Tolstoi, que tanto le gustaba a Wittgenstein¹⁶. En esto Johannes de Silentio muestra un aspecto estilístico y comunicativo cercano a los “discursos edificantes” y a la verdad subjetiva (*subjektive Sandhed*) del *Postscriptum*¹⁷, que pretenden trascender la filosofía en sentido indirecto, a partir de mostrar las exigencias interiores de la subjetividad, desde la meditación profunda de la relación personal con Dios.

Posteriormente, Johannes de Silentio presenta sus peculiares exégesis del ascenso de Abraham con su hijo Isaac al Monte Moriah, especulando sobre las posibilidades de lo que hubiera sucedido si no hubieran llegado a la cima y, pese a todo, Abraham no hubiera “sacrificado” a su hijo según lo descrito en *Génesis 9*. Respecto al silencio, aquí Johannes de Silentio describe que el ascenso a la cima del Monte Moriah duró tres días y medio, y que en él “Abraham no dijo ni una palabra”¹⁸. Y es a partir de tal silencio sobre lo que el seudónimo especula que pasaba por la mente de Abraham y, por ende, por lo que, mientras tanto, le comunicaba indirectamente a Isaac.

La primera posibilidad es que Abraham interrumpiera su marcha e intentara exhortar y consolar a Isaac con palabras, que Isaac no entendería, y al verse completamente “fuera de sí”, Abraham se alarmaría de sus actos y le diría a su amado hijo: “Estúpido niño, ¿crees que soy tu padre? Soy un idólatra. ¿Crees que es Dios quien me lo manda? No, soy yo quien lo quiero”¹⁹.

La segunda posibilidad también describe un ascenso en silencio, y en ese completo silencio, Abraham prepara a Isaac para sacrificarlo, pero ve el

¹⁴ Cfr. Michael J. Strawser, “Welcome to the Jungle...”, p. 106.

¹⁵ *Temor y temblor*, p. 111/ SKS 4, 105.

¹⁶ Cfr. Luis Manuel Valdés Villanueva, “El curioso caso de la librería Tarnów. Wittgenstein y el Evangelio abreviado en León Tolstoi”, en *El Evangelio Abreviado*, Oviedo: KRK, 2006, pp. 321-346.

¹⁷ Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, 191 y ss. SKS 7, 174 y ss.

¹⁸ *Temor y temblor*, p. 112/ SKS 4, 107.

¹⁹ *Temor y temblor*, p. 112/ SKS 4, 107.

carnero que Dios proveyó; deja a Isaac, sacrifica al carnero y regresa a casa, pero de ahí en adelante “Abraham envejeció, no podía olvidar que Dios le había exigido aquello. Isaac siguió creciendo como antes lo había hecho, pero los ojos de Abraham estaban apagados ya, no veían la alegría”²⁰.

En la tercera posibilidad, Abraham sube sin Isaac al Monte Moriah, y medita sobre haber abandonado a Agar y a Ismael en el desierto²¹, y después, implora a Yahveh el perdón por haber querido sacrificar a su hijo Isaac. ¿Cómo sería posible que tal idea viniera de Dios? Es en esta posibilidad en la que no aparece el silencio como variable. Abraham aparece lamentándose en todo momento²². En la cuarta posibilidad suben Abraham e Isaac al Monte Moriah, y durante un trecho del camino, los acompaña su siervo Eliezer, quien después desciende. Aquí, padre e hijo ascienden, Abraham intenta sacrificar a Isaac, pero se arrepiente. Por tal acto filicida, Isaac pierde la fe y ahora es él quien guarda silencio, quien jamás dice una palabra de lo que sucedió en la cima del Monte Moriah²³.

La “Entonación” es muy importante para poder releer el resto de *Temor y temblor*, porque veremos que aquí el silencio se refleja no como un mutismo, sino como una necesidad comunicativa ante una demanda vivencial que, por su magnificencia y complejidad, sólo le resta callar. Porque Abraham sabría que, de contarle, nadie lo entendería, y ni él mismo encontraría las palabras adecuadas para poder transmitir lo que Yahveh le pedía. Abraham le respondía a su Padre que jamás lo había defraudado y que le había mostrado con hechos, y no sólo con palabras, su poder y su gloria: “Por la fe recibió Abraham la promesa de que por su descendencia serían bendecida todas las naciones de la tierra”²⁴. El Dios de Abraham no sólo era un padre bueno que le *hablaba*, sino que le *mostraba*. Y ante tal mostrar, al caballero de la fe no le quedaba más que quedarse atónito. Abraham, empero, precisaba guardar en su corazón tales muestras, pues no habría forma humana de expresar esa gran misión en palabras, tal misión se tendría que mostrar en su sumisión en la plena confianza en la voluntad de Dios, aunque ello implicase sacrificar a su único hijo. A esa plena confianza, incondicional, en la voluntad de su Dios, se le llama “fe”; y “caballero de la fe” (*troens ridder*), sería aquél que estaría dispuesto a jamás perder tal

²⁰ *Temor y temblor*, p. 113/ SKS 4, 109.

²¹ Gen 21, 8-21.

²² *Temor y temblor*, p. 133/ SKS 4, 110.

²³ *Temor y temblor*, p. 133/ SKS 4, 110.

²⁴ *Temor y temblor*, p. 117/ SKS 4, 114. Gen 15, 1-7.

confianza en tales promesas, inclusive si lo demandando es la renuncia a lo más amado.

Lo propuesta que Johannes de Silentio nos presenta es que el caso de Abraham, caballero de la fe, es excepcional porque desafía los discursos de la filosofía (y de la razón) porque ella, ante lo acontecido en la cima del Monte Moriah, no puede más que permanecer callada, porque ante el desafío ahí presentado parece que encuentra una “frontera discursiva”, que la deja muda. En este sentido, podría decirse que con la fe de Abraham se comunica indirectamente el verdadero sentido de la fundamentación de la exigencia ética, más allá de la posibilidad discursiva de la filosofía. Sobre la fe, más allá de lo revelado por la Sagrada Escritura, parece proponer el seudónimo, que no hay discurso posible. Sólo se podrían hacer “discursos edificantes”, hechos por poetas que describan las hazañas de los caballeros de la fe, pero que no versan sobre la fe misma. Así, parecería que la teología, comprendida como un discurso humano sobre la fe en Dios (racional, comunicación directa), es imposible. Primero, porque Dios sería indescriptible *per se*, y segundo porque aquello que nos acerca a Él es una pasión, que de suyo también es indescriptible. Dice Johannes de Silencio al respecto:

El amor tiene sus sacerdotes en los poetas, y en ocasiones se oye una voz que lo honra, pero sobre la fe no se escucha ninguna palabra, ¿quién habla para enaltecer el honor de esta pasión? La filosofía va más allá. La teología se sienta pintarrajeada junto a la ventana y vende sus favores, ofrece sus placeres a la filosofía. Debe ser difícil entender a Hegel, pero entender a Abraham es muy fácil. Superar a Hegel es un prodigio, pero sobrepasar a Abraham es lo más fácil que hay²⁵.

Desde la perspectiva del seudónimo, la filosofía estaría intentando dar pasos agigantados sobre un problema que ni siquiera entiende, ni puede comprender por la naturaleza de aquello que pretende estudiar y que supone superar:

(...) Puedo pensarme a mí mismo en el héroe, pero no en Abraham; una vez alcanzada la altura, caigo, pues lo que se me ofrece es una paradoja. Sin embargo, no por ello pienso en modo alguno que la fe sea algo trivial, sino, muy al contrario, que es lo más alto, así como que es desleal por parte de la filosofía dar otra cosa en su lugar y desdeñar la fe. La filosofía no puede ni

²⁵ *Temor y temblor*, pp.126-127/ SKS 4, 128.

debe dar la fe, sino que debe comprenderse a sí misma, y saber qué ofrece y no tomar nada, y menos aún usurparle algo a la gente como si nada fuese²⁶.

Esto no es menor, considera Johannes de Silentio, porque es frecuente que la fe pretenda no “bastarse a sí misma” y recurra a la filosofía para comprenderse. Cuando, desde la perspectiva que defiende el seudónimo, la fe va muchísimo más allá de la discursividad posible de la filosofía, que ante todo se pretende “objetiva”. En el sentido de Johannes Climacus en el *Postscriptum*, el discurso de la filosofía es comunicación directa. A partir de los problemas la fe, Johannes de Silentio, que se asume como un hombre sin fe²⁷, hace algunas reflexiones filosóficas para concluir que en el misterio de Abraham hay elementos que son imposibles de abordar desde una perspectiva filosófica, es decir, “discursiva”, “proposicional”. El primer problema que presenta Johannes de Silentio es “la suspensión teleológica de lo ético”, que tiene que ver con que el actuar de Abraham en el Monte Moriah, que no puede ser juzgado con las categorías propias de la ética (lo ético/*det Ethiske*), que para Johannes de Silentio se definen como “lo general” (*det Almene*). “Lo general” es aquello, que se comunica directamente, que puede hacerse valer para todos y cada uno de los hombres, o lo que, desde otro punto de vista, el del tiempo, es válido en todo instante. Y ante ello contrapone que, en la fe, como es en el caso de Abraham, se da una paradoja en la que el individuo está “por encima de lo general”.

Desde el punto de vista de lo general, el acto de Abraham trascendería lo ético. Sin embargo, al venir de Dios, quien es totalmente bueno, actuar contra su voluntad sería actuar mal. De tal trascendencia, considera Johannes de Silentio, es que se fundamenta la dialéctica de la fe, porque ella no puede actuar nunca desde lo general; por lo que tampoco, de suyo, hay generalidades de la fe, aun siendo Dios lo más universal. Esta dialéctica, según el seudónimo kierkegaardiano, es paradójica. Abraham suspende la teleología de la ética al actuar desde lo más universal (Dios), pero sin apelar a lo general, sino a lo particular, que es su propia fe, fundamentada en lo universal. Fundamentarse en lo general, es decir, no actuar conforme a lo más universal, sería traicionar a la fe, y por lo tanto traicionar a Dios que se identifica con el bien máximo.

En lo anterior el criterio es que Dios funciona como un elemento individual (que podríamos llamar personal) que se relaciona con otro elemento individual (también personal) que marca un vínculo sostenido

²⁶ *Temor y temblor*, p. 127/ SKS 4, 128-129.

²⁷ *Temor y temblor*, p.127/SKS 4, 129.

en que Dios es un ser perfecto, bueno e infinito que le pide a un ser imperfecto y finito (la persona humana) que actúe conforme a su voluntad que no puede estar errada. Empero, desde lo general, la idea de Dios como fundamento de la ética se construye desde las costumbres generales (lo ético) que confunden lo popular, lo masivo, lo inmediato, con lo verdadero. En categorías kierkegaardianas, lo general equivaldría a la cristiandad; y la relación directa y absoluta del individuo con Dios que implica la suspensión teleológica de lo ético, es decir de lo general, sería el cristianismo. Johannes de Silentio considera que al partir de lo general (lo ético), la relación entre Dios y el individuo quedaría anulada, y ahí no es posible que tenga sentido la fe; pues entonces se vuelven absolutas las costumbres. La absolutización de las costumbres, donde la persona media su relación con Dios a partir de lo general, sería lo propio del paganismo. Afirma el seudónimo:

¿Por qué Abraham lo hace entonces? Por el amor de Dios y porque esto es completamente idéntico a su propio bien. Por amor de Dios lo hace, porque Dios pide esta prueba de su fe, por sí mismo lo hace, para poder probar su fe. La unidad de esto se expresa muy correctamente en la palabra con la que siempre se ha descrito esta relación: es una prueba, una tentación. Una tentación; Pero ¿qué significa esto? Que lo que tienta a una persona es lo que pretende impedirle que cumpla con su deber, pero aquí la tentación es lo ético mismo, que pretende impedirle hacer la voluntad de Dios. Pero entonces ¿qué es el deber? El deber es precisamente la expresión de la voluntad de Dios. Aquí se vuelve evidente la necesidad de una nueva categoría para entender a Abraham. El paganismo no conoce tal relación con Dios. El héroe trágico no entra en ninguna relación privada con la Deidad, pero para él lo Ético es lo Divino, y por tanto la Paradoja en él se deja mediar en lo general²⁸.

Así Abraham, al no entrar en tal mediación, es decir, al estar fuera de lo general, se encuentra en una posición incómoda, porque la incompreensión por lo general es la consecuencia de asumir, con toda radicalidad, su “deber personal”. Esto lo conduce, según Johannes de Silentio, a un silencio necesario.

Abraham no puede ser mediado, lo que también se puede expresar de la siguiente manera: no puede hablar. En cuanto hablo, expreso lo general, y cuando no lo hago, nadie puede entenderme. Tan pronto como Abraham quiere expresarse en lo general, entonces debe decir que su situación es un

²⁸ *Temor y temblor*, p. 148/ SKS 4, 153. Esta traducción es nuestra. Hemos decidido hacer nuestra propia traducción por inconformidad con la ofrecida en la edición de *Temor y Temblor* que utilizamos.

desafío, porque no tiene una expresión superior de lo general que esté por encima de lo general, que viola²⁹.

Como hemos dicho ya, la suspensión teleológica de lo ético implica también la suspensión del lenguaje, es decir, el silencio³⁰. Por ello, al ser imposible la mediación por lo general, Abraham debe mantenerse en silencio. Silencio que muestra, indirectamente, más que cualquier discurso filosófico. Porque surge de una relación personal, que al final es una experiencia, y que al ser las palabras producto de “lo general”, lo que surge de ella, que, si bien es inteligible, resulta incomunicable desde el lenguaje hablado. Y aquí podría apelarse al Wittgenstein del Prólogo del *Tractatus*, o al epígrafe de *Temor y temblor*, pues porque sólo el que haya experimentado tal “relación personal con la divinidad” (al que “se le ha mostrado”) podría comprender a Abraham. Sin embargo, desde lo general, y por ende desde la filosofía, esto resulta imposible, incomunicable e inclusive absurdo. Justamente, la fuerza y la nobleza del caballero de la fe está mantenerse firme en ella, a pesar de saber, de ante mano, de la imposibilidad de comunicar la fe como si fuera un discurso, es decir, una comunicación directa. Lo que no perdona el seudónimo es que la filosofía crea resolver todos los misterios sin tomar en cuenta que sus discursos se refieren única y exclusivamente a lo general, porque tal es el nivel del lenguaje, pero que nunca podrá penetrar en el misterio de la fe, que es una relación personal (es decir, no general). Sin embargo, en esta imposibilidad de enunciación, la fe muestra dialécticamente su supremacía. Según Johannes de Silentio, lo ético queda suspendido teleológicamente en el momento que la persona se percata de que el verdadero bien (hacer cumplir la voluntad de Dios) está más allá de lo subjetivo. El seudónimo kierkegaardiano muestra que, en conclusión, la paradoja de la fe existe en tanto que se cree y tal es la paradoja de su vida que le sitúa por encima de todo y que él no puede hacer inteligible a otro ser humano.

En el Tercer problema de *Temor y temblor*, Johannes de Silentio reflexiona sobre si es posible justificar moralmente el silencio de Abraham frente a Sara, Eliezer e Isaac. Y reflexiona el seudónimo que partiendo de que la ética es lo general, y que ella no permite “ningún ocultamiento”, el silencio de Abraham es inmoral. Sin embargo, como ya se vio, el actuar de Abraham está en una relación que se encuentra fuera de la ética, y que por ende la suspende teleológicamente. Y concluye que por ello el silencio de

²⁹ *Temor y temblor*, p. 148/ SKS 4, 153. Esta traducción también es nuestra.

³⁰ Cfr. Michael J. Strawser, “Welcome to the Jungle...”, p. 106.

Abraham no es por “callarse”, sino porque “no puede hablar”³¹. En ese “no poder hablar”, considera el seudónimo, es donde radica la angustia, porque siempre cabe la posibilidad de que, al perderse la fe, y por lo tanto la relación personal con lo Absoluto, se vuelva a lo general:

Él no puede hablar, él no habla ningún lenguaje humano. Aunque conociese todas las lenguas de la tierra, y aunque las conociesen también aquellos que ama, él no puede hablar — él habla en una lengua divina, él habla en lenguas³².

Y considera el seudónimo que él puede “comprender muy bien esta desazón y esa miseria en la que se encuentra Abraham”³³, lo que supone que el seudónimo conoce la experiencia personal que vive el caballero de la fe en su relación con lo Absoluto, aunque acepta que no posee el valor necesario para pasar de ser un poeta, a ser un imitador. Si Abraham intentara hablar, esto sería arrepentirse de su fe y esto lo haría tender hacia lo general, por lo que ya sería comprendido por todos y su angustia personal sería mera desesperación. La desesperación, cree Johannes de Silentio, se encuentra en lo general³⁴. Y si esto sucediera, si Abraham desesperara, ya no sería Abraham, el Padre de la fe. Sería un mortal más.

Por lo tanto, según Johannes de Silentio, el sentido del “lenguaje de la fe”, si es que se le puede llamar así, sería siempre indirecto, al ser dialéctico y paradójico. La fe verdadera, entonces, se tendría que mantener en silencio, pero no en mutismo. Sino en un silencio que surge de la imposibilidad de poder comunicar aquello que se ha “sabido” a partir del lenguaje de Dios. Sin embargo, el hombre no puede replicar tal lenguaje y por lo tanto se ve limitado a actuar conforme a la voluntad de Dios, a no titubear, a vivir conforme a una rectitud plena con el mandato divino. Hablar, desde esta perspectiva de Johannes de Silentio, simplemente sería mostrar una crisis de fe interior, en dudar de la promesa; además, de que el lenguaje de la desesperación es propio de lo general. Desde esta perspectiva la filosofía, cuando intenta abordar cuestiones relativas a lo verdaderamente Divino, sería una expresión desesperada de *lo general*. Así, el verdadero hombre de fe no necesitaría de ningún “auxilio racional” para “validar su creencia”, tal validación sería condenar la fe a lo general. La filosofía, así como el lenguaje, en este sentido, se identificaría con *lo general*, es decir, con lo ético. Sobre

³¹ *Temor y temblor*, p. 189/ SKS 4, 200.

³² *Ibíd.*, p. 191/ SKS 4, 202.

³³ *Ibíd.*, p. 191/ SKS 4, 202-203.

³⁴ *Ibíd.*

el silencio de Abraham, a propósito de una lectura interseudónima, dice Zijlstra:

El silencio no encaja con la ética. Tanto en *Temor y temblor* como en *O lo uno o lo otro*, el modo ético de existencia está asociado con lo público y lo universal. Es en la etapa ética donde los individuos hablan con sentido. Johannes Climacus lo expresó de esta forma: “La expresión que diferencia claramente la etapa ética y la estética es la siguiente: es deber de todo hombre revelarse, la etapa estética es el ocultamiento. Dentro del marco de la ética, el silencio nunca es justificable. La universalidad de las leyes morales debe de ser comprensible para todos. La moral presupone comunicación y consentimiento entre seres racionales”. Pero Abraham está en silencio. Y no guarda un silencio estético, porque no oculta deliberadamente. No está en silencio porque podría haber hablado, está en silencio porque no puede hablar. Desde de lo universal, Abraham se ha convertido en un individuo que trasciende lo universal y, por tanto, por definición, no puede expresarse. El creyente no puede hablar porque mantiene una relación inmediata y privada con Dios, el Absoluto. Sólo el individuo puede encontrar a Dios³⁵.

La reflexión más importante al respecto del silencio y la fe a la que nos conduce Johannes de Silentio consideramos que es que la experiencia de fe, de suyo, es incomunicable en sentido directo. Pero aquellos que la han vivido saben de antemano que hablar sobre ella, o intentar enunciarla por completo, es traicionarla. Así, la fe verdadera actuaría en silencio y en intimidad con Dios; y se mostraría siempre en una comunicación indirecta, por ejemplo, a partir del testimonio de esta. Es decir, viviendo coherentemente conforme a las exigencias de la fe. Sin embargo, ¿entonces qué valor tienen el culto, la liturgia o qué sentido tienen los “discursos exteriores” de la Iglesia? Desde la perspectiva de Johannes de Silentio, quizás en plena conformidad con la visión de Kierkegaard en *La ejercitación del cristianismo*, esto mostraría que la “Iglesia institucional” siempre es *cristiandad*, en tanto que pretende “mediar” la relación de Dios con la persona, acaparando con ello los discursos sobre la fe, así como su comunicación directa. Por tal “mediación”, la Iglesia, comprendida como la “institucionalización de la fe” diluye la fe en lo general.

Empero, desde una perspectiva más eclesiológica podría afirmarse que la Iglesia, en esencia, sería aquella comunidad de personas (pueblo) que, en relación personal con Dios, comparte y testimonia su fe. Pero tal compartir no es a partir de exhortaciones filosóficas, descripciones “fenomenológicas”

³⁵ Cfr. Onno Zijlstra, *Language, Image and Silence. Kierkegaard and Wittgenstein on Ethics and Aesthetics*, Berna: Peter Lang AG, 1998, p. 98.

o “demostraciones lógicas” de la existencia de un ser necesario, sino a partir del cumplimiento de las promesas de Dios, en relación personal, en la vida de las personas concretas que forman tal comunidad. Así, todo el “arsenal teológico” o “metafísico”, quedaría demolido por la piedad entendida en este sentido que da Romano Guardini:

La piedad significa también comprender la validez de lo moralmente bueno como algo divino, y asumirlo incluso al precio de cualquier perjuicio temporal. Desde aquí se sigue de una línea que llega hasta la discusión en el *Fedón*, donde sucede lo mismo con el concepto de lo verdadero. La verdad se comprende allí de tal modo que aparece como una revelación de lo divino. Buscar esta verdad sin atender a nada más que a su propia validez y, a la vez, estar íntegramente de acuerdo con lo divino que resplandece tras la verdad, eso es la piedad³⁶.

Así se asume que el conocimiento pleno de lo verdaderamente bueno radica más allá de las posibilidades racionales y lingüísticas netamente humanas y que, por ende, para nuestra comprensión, lo verdaderamente bueno, requiere ser revelado (ser mostrado). Y, por lo tanto, su comunicación sólo podría ser indirecta. Atender a esa verdad, sin traicionarla, y sin ninguna atadura con lo general, sería lo propio del caballero de la fe, tal sería su testimonio; que muestra, mas no dice. De esto surgen cuestiones complejas que aquí no podremos abordar, por ejemplo, desde la limitación de la comprensión netamente racional de la causa de la fe, así como de la imposibilidad de ser comunicada en sentido directo ¿cómo es posible afirmar la existencia de una “filosofía cristiana”? Y también, ¿En qué sentido podríamos hablar de teología como cierto discurso catafático (es decir, positivo) en torno a lo Divino? Lo que sí se podría anticipar es que los discursos “filosóficos” sobre la fe y sobre Dios, se verían impedidos de discurrir positivamente en torno a la “experiencia de la fe”, y que es por la piedad donde se “muestra”, indirecta y negativamente, la verdad. La verdad del hombre de fe no se dice, se muestra. Sin embargo, hay recursos como la analogía que podrían permitir una traducción no-unívoca de tal experiencia, empero, eso lo abordaremos en otra oportunidad.

³⁶ Cfr. Romano Guardini, *La muerte de Sócrates*, Madrid: Biblioteca Palabra, 2016, p. 80.

III. *El silencio del Tractatus y la “ética trascendental”*

Hay varios temas del *Tractatus* que resuenan a partir del silencio propio de la fe, sin embargo, consideremos que estos no son exactos. Aunque desde luego, existe una gran afinidad, sobre todo cuando se abordan desde y sobre los impedimentos propios de la filosofía que Wittgenstein pretende mostrar en su *Tractatus*. En esto hay múltiples aspectos que omitiremos, sin embargo, nos concentramos en dos: lo que Wittgenstein llama “ética trascendental” (*Die Ethik ist transcendental*)³⁷ y lo que considera que sería “lo místico” (*das Mystische*)³⁸.

Para cumplir con lo anterior, lo primero que debemos considerar es lo declarado por Wittgenstein en el prólogo del *Tractatus*, que afirma que “Posiblemente sólo entienda este libro quien ya haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos”³⁹. Esto es fundamental para sostener nuestra hipótesis, porque la afirmación de Wittgenstein implica que para que lo desarrollado en el *Tractatus* tenga sentido, es necesario que previamente se haya vivido una experiencia descriptible y concreta. El acceso descriptivo (y por ende lingüístico) de tal experiencia, tendría que estar enmarcado también dentro de los mismos límites de la filosofía, que, en cierto punto, también delimita con este mismo criterio, la posibilidad de los discursos en torno a la realidad (lo general, en categorías de Johannes de Silentio). El sentido del *Tractatus* sería mostrar tales límites comprensivos y comunicativos de la realidad; para concluir que la incompreensión lógica del lenguaje (que es la incompreensión del lenguaje mismo), se da cuando pretendemos trascender las posibilidades humanas de acceso y comunicación de lo real; y que ello es lo que ocasiona, la mayoría de los casos, las confusiones filosóficas. Dice Wittgenstein:

El libro trata sobre los problemas filosóficos y muestra —según creo— que el planteamiento de estos problemas descansa en la incompreensión lógica de nuestro lenguaje (...) El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar, o más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable)⁴⁰.

³⁷ TLP, 6.421.

³⁸ TLP, 6.522.

³⁹ TLP, p. 11.

⁴⁰ TLP, p. 11.

Empero parece que el problema de la postura del Wittgenstein del *Tractatus*, en su mayor profundidad, es la delimitación de lo pensable; más allá de sus consideraciones y posibilidades lógicas y lingüísticas. En este sentido, Wittgenstein es un anti-internalista⁴¹. Suscribiendo las tesis del *Tractatus* queda claro que, a partir de la delimitación del pensamiento del lenguaje, y una vez delineadas las posibilidades humanas del conocimiento del mundo, podemos concluir que la filosofía, cuando pretende trascender sus propias posibilidades humanas, comete muchos errores, por ejemplo, cuando se considera que ella es una disciplina que versa discursivamente (catafáticamente) sobre lo real. Por ende, para Wittgenstein, todo aquello que se puede enunciar proposicionalmente es parte del mundo, pues “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”⁴². Y también, “la total realidad es el mundo”⁴³.

Las pretensiones desmesuradas de la filosofía, según el *Tractatus*, en sus ejercicios fundacionales implican que, a menudo, se rebasen los propios límites del lenguaje y de lo pensable. Tal sería una crítica a la metafísica que pretende indagar, experiencial y positivamente, en torno a los primeros principios. Por ejemplo, sobres nociones propias de la metafísica como “ser” o “sustancia”, que serían impensables si se encontraran “fuera del mundo”, por lo tanto “fuera del pensamiento”, y, por ende, las proposiciones que se predicarían a partir de ellas serían “errores lógicos”. Es por esto por lo que, al estar “fuera del pensamiento”, en el sentido que le da Wittgenstein al lenguaje, y por ende a la filosofía, es decir, como “retrato del mundo” (*Bild der Welt*), una metafísica positiva no sólo resultaría impensable, sino también absurda (*Unding*). Y si bien esto puede expresarse lingüísticamente, lo es porque es inteligible la noción de “primer principio”, aunque no lo es claramente como sucede con las proposiciones que sí son un retrato del mundo. Empero, ¿cómo puede ser inteligible, es decir, pensable, y por ende expresable, algo que esté fuera del mundo?

Si bien Wittgenstein es claro sobre la imposibilidad positiva de la metafísica porque ella no aborda nominalmente los hechos, también considera que, si el mundo tiene sentido, este radicaría fuera de él, tal como lo pretenderían algunas de las “metafísicas trascendentales”⁴⁴. Sin embargo, el sentido de todo lo que esté fuera del mundo al ser impensable, y por lo tanto

⁴¹ Cfr. Roger Pouivet, *Después de Wittgenstein, Santo Tomás*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017, pp. 11-15.

⁴² TLP, 5.6

⁴³ TLP, 2.063.

⁴⁴ TLP, 6.41 y 6.4312.

indecible, también es ininteligible. Pero tal sentido, que bien podríamos llamar “teleología propia del mundo y de los hechos”, no sería exclusiva de la metafísica entendida como ciencia de los primeros principios, sino que también aplicaría para las éticas que hallen su *telos* en el “bien supremo”⁴⁵. Así sucede, por ejemplo, con la ética aristotélica⁴⁶.

El “bien supremo” de las éticas que pretenden fundamentar el sentido del mundo desde la especulación metafísica, tendrían que hallarlo en el mundo mismo. Y presumiblemente, tales éticas, al poder enunciarlo, lo hallarían en él, pues tienen discursos inteligibles al respecto. En Aristóteles podría ser lo que llama contemplación (*theoria*)⁴⁷. Sin embargo, desde la perspectiva del *Tractatus*, tal tarea es un sin sentido, pues por su imposibilidad lógica, el sentido del mundo debe de estar fuera del mundo⁴⁸. Y si “la total realidad es el mundo”, el sentido del mundo no sería real. Empero, estos principios también pueden ser aplicados a otras “ramas de la filosofía” que se fundamenten en “trascendentales supremos”, como lo pueden ser también la estética (la belleza), o la teodicea (Dios entendido como causa primera necesaria). Esto porque, desde la perspectiva filosófica del *Tractatus*, la filosofía es una actividad y no una disciplina, y, por lo tanto, lo propio de la filosofía sería “clarificar los pensamientos”, por esto, en este sentido, lo filosófico sería juzgar si los principios de tales “disciplinas filosóficas” se ciñen al mundo. Por tal razón Wittgenstein afirma en el 6.42 del *Tractatus* que “no puede haber proposiciones éticas” porque “las proposiciones no pueden expresar nada más alto” y que, por ello, dice en el 6.421, “no resulta expresable”. Y concluye el vienes diciendo que “La ética es trascendental” (*Die Ethik ist transcendental*). Previamente, en el 6.13, Wittgenstein dice que “la lógica es trascendental” (*Die Logik ist transcendental*), con lo que afirma que “la lógica no es una doctrina, sino un reflejo del mundo”. Así, la lógica es un reflejo del mundo, mientras que la ética no lo es. Dice Wittgenstein:

Quando se asienta una ley ética de la forma “tú debes...” el primer pensamiento es ¿y qué, si no lo hago? Pero está claro que la ética nada tiene que ver con el premio y el castigo en sentido ordinario. Esta pregunta por las consecuencias de una acción tiene que ser, pues, irrelevante. Al menos, estas consecuencias no deben de ser acontecimientos. Porque algo correcto tiene que haber, a

⁴⁵ Por bien supremo comprendamos el sentido pleno, y por ende verdadero, al que debería de tender todo acto humano. Aristóteles lo identifica con la eudaimonía. EN, 1095a5

⁴⁶ EN, 1177a10-1178a5.

⁴⁷ EN, 1178b30-1179a.

⁴⁸ TLP, 6.41.

pesar de todo, en aquella interpelación. Tiene que haber, en efecto, un tipo de premios y de castigos éticos, pero estos han de residir en la elección misma. (Y está claro, asimismo, que el premio ha de ser algo agradable y el castigo algo desagradable)⁴⁹.

Esto mostraría que para el Wittgenstein del *Tractatus*, el lenguaje de la ética no encuentra su fundamentación en el mundo, por lo que la causa primera de su sentido lo trasciende, y, por lo tanto, sus proposiciones, desde la inmanencia (el mundo) simplemente serían correspondencias con consecuencias agradables y desagradables. Posteriormente en 6.423 Wittgenstein declara que “de la voluntad como soporte de lo ético no cabe hablar” y que ella, como fenómeno, es competencia de la psicología. Por esto, la ética juzgada desde la filosofía parecería ser absurda, y el contenido de ella a nivel proposicional, por ejemplo, en torno al bien, radicaría fuera del mundo; además de que, entendidos en una manera volitiva, los principios de la ética serían objeto de la psicología. Aunque no nos queda claro qué comprende Wittgenstein por psicología, ni mucho menos cómo la delimitaría según los propios criterios del *Tractatus*.

Las posturas de Wittgenstein, al respecto de las más complejas cuestiones de la tradición filosófica, parecen aclararse más cuando en el 6.4312 dice que “(...) la solución del enigma de la vida en el espacio y el tiempo reside *fuera* del espacio y del tiempo No son problemas de la ciencia natural los que hay que resolver”⁵⁰, lo que resuena con el 6.41: el sentido del mundo reside fuera de él. Con esto Wittgenstein, aunado a su particular manera de considerar a la filosofía (como una actividad⁵¹) parece concluir que las respuestas humanas a tales cuestiones (por ejemplo, el bien como fundamento de una ética verdadera) son lógicamente imposibles pues no son en el mundo. Y al no ser en el mundo, no hay discurso posible sobre ellas. Y también queda claro que el único discurso posible sobre el mundo, el que lo modela y lo retrata, y que por lo tanto tendría que ser construido desde proposiciones lógicas, es el de las ciencias naturales, cuya función primordial sería describir cómo es el mundo, pues sería “la totalidad de las proposiciones verdaderas”⁵².

Empero, considera Wittgenstein al indagar sobre la descripción del mundo que “No *cómo* sea el mundo es lo místico, sino que sea”⁵³, al

⁴⁹ TLP, 6.422.

⁵⁰ TLP, 6.4312.

⁵¹ TLP, 4.112.

⁵² TLP, 4.11.

⁵³ TLP, 6.44.

plantear esto resuelve la cuestión sobre el conocimiento humano posible. Así es como concluye que preguntar sobre el origen y el sentido del ser, que necesariamente se encontrarían fuera del mundo, así como sus posibles respuestas, serían lógicamente, y, por ende, humanamente, imposibles.

No en vano, Wittgenstein también afirma que “sentir el mundo como un todo limitado es lo místico”, pues el mundo siempre se contempla como un todo *sub specie aeterni*⁵⁴. Esta es una tesis que se puede tomar en un sentido antropológico profundo y hasta ético (en comunicación indirecta), pues parece mostrar que la condición humana es la ignorancia y que basta con pensar lógicamente el lenguaje y las posibilidades de lo pensable y de lo decible (que terminan siendo lo mismo) para percatarse de que es necesaria la resignación ante todas las preguntas relativas al sentido. No se niega la validez de tales preguntas, ni el fenómeno de que ellas acontecen y emergen de la condición humana, pues tales se dan en el mundo. Lo que se niega es la posibilidad de que puedan ser respondidas, pues su respuesta se encuentra fuera de este mundo. A esto Wittgenstein le llama “lo místico”. Para Wittgenstein, lo místico resulta ser aquello que se intuye que es, pero que no se puede enunciar, aunque deje una impresión profunda en la experiencia humana. Afirmando que en esta tesis wittgensteiniana hay un “sentido ético”, pues muestra que miente todo aquel que ose fundamentar, de una vez por todas, y para siempre, un discurso definitivo sobre el sentido del mundo. Esto parece recordarnos el socrático “sólo sé que no se nada”; aunque sin caer en un escepticismo radical, pues se acepta que hay conocimientos propios del mundo que son posibles, sin embargo, tales conocimientos no son terreno de la filosofía, sino de las ciencias naturales. Y tal criterio sería, precisamente, su criterio de delimitación epistémica. Por eso la filosofía bien se distingue de las ciencias naturales y viceversa⁵⁵.

Parece que Wittgenstein sí propone cierta ética en el sentido de “saber práctico” e inclusive como “postura intelectual”, cuando declara que “la solución del problema de la vida se nota en la desaparición de este problema”⁵⁶, lo que significa que una vez que se acepta que es imposible responder sobre las preguntas sobre el sentido del mundo, el bien, etc., no sólo se delimita el conocimiento, sino que con ello se delimitan los alcances de las posibilidades humanas. Aunque esto no niega, como dice en 6.522, la existencia de lo inexpresable; que no se dice, sino que “se muestra”. Y sabemos por el 4.1212 que lo “que *puede* ser mostrado, no *puede* ser dicho”

⁵⁴ TLP, 6.45.

⁵⁵ TLP, 4.111.

⁵⁶ TLP, 6.521.

y esto es lo que sucede con lo místico. Sin embargo, parece que el *Tractatus* no puede concluir nada porque ello sería “salir del mundo”, trascender las posibilidades discursivas de la filosofía. Empero, en un sentido indirecto, cuando muestra lo que sí se puede conocer (lo propio del mundo), exhibe dialécticamente aquello que no es posible conocer (todo lo que esté fuera del mundo). El “tirar la escalera” de 6.54 revela que, al entender la filosofía como una actividad, lo honesto sería que el filosofar se dedicara única y exclusivamente a juzgar a aquellos discursos que “no tiren la escalera”. Y a partir de esto es que Wittgenstein concluye que “de lo que no se puede hablar es mejor callar”⁵⁷.

Así, para Wittgenstein, todo lo que está más allá de lo expresable por el lenguaje queda abierto, pero inaccesible para el lenguaje humano y sus posibilidades de expresión y conocimiento. Sin embargo, el problema es que lo que verdaderamente le importa al hombre, las auténticas causas del ser, y por ende del mundo, no se pueden enunciar lógicamente, aunque se experimente su inefabilidad, y sólo se puedan mostrar indirectamente. Siendo ello lo místico. Lo interesante, a partir de tales consideraciones, está en especular, por ejemplo, si por comunicación indirecta, es decir, *mostrando*, es posible abordar el bien o la belleza, pues son experimentables e inteligibles por la persona humana, aunque sean inexpresables proposicionalmente. La filosofía, al ser discursiva, no podría mostrar; parecería que sólo la vida y la experiencia de lo inexpresable, podrían “mostrar” el sentido del mundo. Lo que, como ya hemos insistido, rebasa los límites del mundo, y, por ende, los límites del lenguaje. Por añadidura a tal condición, por ejemplo, intentar definir qué es lo místico o pretender hacer una “filosofía de lo místico”, sería absurdo. Lo propio de lo místico sería lo no discursivo. Por lo tanto, todo lenguaje religioso carecería de comunicación directo; por más que, positivamente, intente “describir” lo inexpresable. De esta forma, el drama del hombre religioso que intente ser coherente con la filosofía viviría una condición similar a la del Abraham de *Temor y temblor*, cualquier palabra que se diga “intentando mostrar” lo inexpresable, sería precisamente, traicionar lo inexpresable.

⁵⁷ TLP, 7.

IV. *El Tractatus, la comunicación indirecta y la suspensión teleológica de lo ético*

Según Wittgenstein es imposible hacer un discurso filosófico-fundacional sobre la ética, pues tal versaría sobre hechos fuera del mundo, lo que es humanamente imposible. Vimos que para Johannes de Silentio, lo ético es lo general, y que el bien que persigue el hombre de fe se refiere a lo personal, que es aquello que se experimenta en la relación exclusiva entre Dios y la persona, que es de donde se derivan los mandatos (mostrado por Dios mismo, revelados), que, por la naturaleza de la relación, siempre son individuales. Si bien para Wittgenstein, lo que declara Johannes de Silentio carecen de valor filosófico porque rebasa los límites del mundo. Para Johannes de Silentio tienen sentido, en tanto que acepta la historia de Abraham como un relato testimonial de algo acontecido en el mundo. En este sentido, en categorías kierkegaardianas, las reflexiones sobre la fe de Johannes de Silencio serían más bien un “discurso edificante”, a partir de la Sagrada Escritura, aunque en él se utilicen categorías propias de la tradición filosófica; pues su conclusión, y por ende su sentido, al encontrarse fuera del mundo, se comprenden indirectamente. A la fundamentación de la ética fuera del mundo, a la que se llega y se comunica en sentido indirecto, se le puede llamar lo religioso. El retrato del mundo (*Bild der Welt*), que encontramos a partir del testimonio de Abraham en el *Génesis*, sólo se puede lograr desde lo religioso; es decir, desde la fe en la posibilidad de fundamentar el sentido de este desde fuera de él.

Como sea, nos parece que a pesar de que Wittgenstein considere que es imposible hacer un discurso proposicional sobre la ética, y que Johannes de Silentio niegue que el sentido del bien esté dado por lo ético (lo general); ninguno de los dos niega la existencia trascendental del bien supremo, aunque sea inexpresable e inabarcable por la filosofía. Es decir, no niegan la validez, ni la posibilidad de la fe. Si bien para el Wittgenstein del *Tractatus*, pretender trascender al mundo (lo propio de la fe) sería inexpresable (y por ende sería lo místico), para Johannes de Silentio es lo que se implica de una relación personal entre un ser finito y un ser absoluto, que se le manifiesta personalmente, pero cuya experiencia inefable. Salvo que se logre llegar, por analogías desde experiencias similares, a tal experiencia. Esto significa, consideramos, que en ambos casos se puede suspender la teleología de lo ético por la misma razón: su verdadera causa, y por ende su verdadero sentido, trasciende al mundo; y, por ende, desde la inmanencia, sólo se puede comunicar indirectamente. Tal sería el dominio de lo religioso; lo

místico en categorías del *Tractatus*. De lo que, parecería, no hay discurso directo posible⁵⁸.

Tanto con Johannes de Silentio, como en el *Tractatus*, el mundo se puede identificar con lo general. Aquello donde acontecen los hechos. La diferencia es que, para el seudónimo kierkegaardiano, lo que está fuera del mundo, que es Dios, participa de él, pero no de una forma indeterminada, sino de la forma más personal posible; tanto así que, en la intimidad, define el sentido de la vida del hombre de fe. Y que, por ende, una vez perdida la fe, se encuentra perdido pues tal es lo que le da sentido. La fe, que como vimos con Johannes de Silentio, es indecible, sería aquello que *muestra* la plena confianza en una experiencia cuyo contenido es inexpresable proposicionalmente. Además, el verdadero sentido ético se le muestra a lo general de manera indirecta a partir de alguien que ha tenido una experiencia de este en sentido directo, que sería lo propio de los profetas. Partiendo desde la generalidad de la teología cristiana, el origen del sentido indirecto de la ética sería superado a partir de la Encarnación. La Encarnación implica que Dios se manifieste directamente a los hombres (Revelación), cuyo lenguaje debe de ser discernido por la persona, en compañía de otros que han vivido la misma experiencia revelada (la Iglesia). En este sentido, la Iglesia dejaría de ser la mediación ética en el sentido de “lo general” de Johannes de Silentio; para convertirse, precisamente, en el lugar donde convergen lo verdadero de lo personal y de lo general intersubjetivamente, en una dimensión histórico-temporal, pero de sentido hacia lo Eterno; a partir de lo que se ha mostrado. Por ello afirmamos que la noción de “lo general” y el deber absoluto de la persona ante Dios que suspende la teleología de lo ético, sólo tiene sentido previo a la Encarnación. Pues la Encarnación media el sentido absoluto del deber frente a Dios y el sentido equívoco de lo general, a partir de la persona de Cristo, quien se revela directamente a la persona, en el mundo. Así, la suspensión teleológica de lo ético es sustituida por la mediación de Cristo, por y en su Iglesia.

Es cierto que Wittgenstein no habla de una relación personal con Dios (lo que podría llamarse “teofanía” o “experiencia mística”), e inclusive afirma en el 6.432 que “Dios no se manifiesta *en* el mundo” (lo que parece impedir la posibilidad de “teofanías” o de “experiencias místicas”). Ni tampoco aborda sobre la posibilidad de aceptar la Encarnación como un principio para fundamentar una ética verdadera desde el mundo. Sin embargo, que Dios

⁵⁸ Sobre la relación entre lo religioso y la comunicación directa en Kierkegaard Cfr. James Kellenberger, “Indirect Communication, and Religious Truth”, en *International Journal for Philosophy of Religion*, 16(2), 1984, pp. 153–160.

se muestre *en* el mundo, de forma misteriosa, aunque sea de manera directa a los profetas, y, por ende, indirectamente a los demás, es, para Johannes de Silentio, lo que le da sentido a la existencia humana; y tal “manifestación”, aunque sea por imitación del profeta (es decir, en sentido indirecto), en este caso de Abraham, caballero de la fe, es en la relación personal entre Dios y la criatura, que como ya expusimos, para el seudónimo implica silencio, pues hablar de ello a lo general sería traicionar tal experiencia.

Vimos que lo propio del caballero de la fe es guardar silencio y confiar plenamente en tal relación trascendental. Es interesante juzgar lo dicho en 6.432 desde los propios parámetros filosóficos de Wittgenstein, porque al no ser “Dios” en el mundo ¿cómo sería posible predicar sobre “Dios” y afirmar que Él “no se manifiesta en el mundo”? Al no poder haber retrato posible, la palabra “Dios” no tendría significado. Desde la perspectiva de Johannes de Silentio, esta palabra sólo adquiriría significado por medio de la fe, que desde la perspectiva de Wittgenstein quizás carecería de completo significado. Sin embargo, la fe sería aquella confianza en que, pese a la imposibilidad humana de enunciar el misterio del ser, ella *muestra* que lo inexpresable es una suerte de reflejo de que fuera del mundo hay un sentido del mundo, aunque este sea imposible de enunciar proposicionalmente. Es por esto que, a diferencia de Creegan⁵⁹, no consideramos que lo que esté más allá del lenguaje (es decir, del retrato del mundo) sea irracional u ontológicamente imposible, y, por lo tanto, tampoco consideramos que la postura de Johannes de Silentio sea fideísta. Es decir, que crea en un salto de fe respecto de la contemplación del absurdo; y de ahí se siga un silencio absoluto. La comunicación indirecta, es decir el mostrar, es una racionalidad no discursiva, pero no por ello irracional. Lo que está más allá del lenguaje no es expresable, pero no por ello deja de ser inteligible, y, por ende, es comunicable. Aunque sea indirectamente. Ello implica que lo que esté más allá de la comunicación directa es real, y, por lo tanto, también puede fundamentar el sentido del mundo.

Por ende, tanto para Wittgenstein como para Johannes de Silentio hay una “suspensión teleológica de lo ético” respecto al bien que es alcanzable en un sentido directo. Para Wittgenstein la solución estaría quizás en que lo verdaderamente bueno no se dice, sino que se muestra; lo que implica que sobre lo verdaderamente bueno no pueda haber discurso humano directo alguno. Por ello sería injusto afirmar a partir del *Tractatus* que exista un ser más allá del mundo que fundamente el sentido del mundo; podría existir

⁵⁹ Cfr. Charles L. Creegan, *Wittgenstein and Kierkegaard. Religion, Individuality and Philosophical Method*. Nueva York: Routledge, 1989, p. 149.

tal sentido del mundo, pero no podría decirse de ninguna manera cómo sería, porque es impensable todo aquello que resida fuera de la suma de los hechos. Esto implica, en último término, que el discurso de la ética del mundo esté fundamentado en deberes convencionales, o en absurdos desde los que se intenta “expresar” lo que sólo puede mostrarse, es decir, conocer indirectamente.

En cambio, para Johannes de Silentio, la solución al respecto de la suspensión teleológica de lo ético está en que Dios (que parece residir fuera del mundo), en un acto libre y voluntario irrumpa en el mundo (que es fáctico e histórico) y se le revele directamente a la criatura en una relación personal, mostrándole qué es lo bueno; y no le muestre, indirectamente, un discurso sobre el bien, sino que Él mismo se le muestre como el Bien mismo. Así, la vida del caballero de la fe sería dar testimonio de aquello que se le reveló (que se mostró), pero que cuando se le reveló no fue en palabras (sentido directo), sino en acciones (sentido indirecto). Mismas que le invitan a ser imitadas para mostrárselas, indirectamente, a otros; aunque sin renunciar a las palabras. Su imitación confiada es lo que le permite superar al caballero de la resignación absoluta. Y así, como parece imposible describir con lenguaje la experiencia visual de un color, con el mismo lenguaje resultaría imposible expresar tal encuentro personal que le ha mostrado el bien verdadero al caballero de la fe. Empero, desde la misma experiencia de aquellos a los que se le ha mostrado, se podría compartir el deber absoluto, y, por lo tanto, un principio común del verdadero sentido del mundo, y por ende de la ética. Sobre el que ya no hay que callar. Así volvemos al epígrafe de *Temor y temblor*: Tarquino, tal como el caballero de la fe, y la misma realidad, no dice: muestra.

Bibliografía

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Madrid: Gredos, 2000.

Biblia de Jerusalén, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2009.

Creagan, Charles L, *Wittgenstein and Kierkegaard: Religion, individuality and Philosophical Method*, New York: Routledge, 1989.

Conway, Daniel, “Introduction” en *Kierkegaard's Fear and Trembling. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

García Martín, José, “El Johannes de Silencio del Temor y temblor, o cómo hablar de lo que hay que callar” en *Ars Brevis* 17, 2011, pp. 286-298.

Green, Ronald M, “Deciphering Fear and Trembling’s Secret Message”, en *Religion Studies* 22, 1986, pp. 95-96.

Guardini, Romano, *La muerte de Sócrates*, Madrid: Biblioteca Palabra, 2016.

Guerrero, Luis, *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, México: Publicaciones Cruz O. S.A./Universidad Panamericana/Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 1993.

Kellenberger, James, “Indirect Communication, and Religious Truth”, en *International Journal for Philosophy of Religion*, 16(2), 1984, pp. 153–160.

Kierkegaard, Søren, *Temor y temblor*, trad. de Darío González y Óscar Parcero Oubiña, Madrid: Trotta, 2019.

— *Post Scriptum No científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*, trad. de Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, 2010.

— *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. Copenhagen: Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 2002, <http://sks.dk/ae/txt.xml>.

— *Frygt og Bæven*. Copenhagen: Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 1997, <http://sks.dk/fb/txt.xml>.

O’Connor Drury, Maurice, “Some Notes on Conversations with Wittgenstein” en *The Selected Writings of Maurice O’Connor Drury, On Wittgenstein, Philosophy, Religion and Psychiatry*, Londres: Bloomsbury Academic, 2019, pp. 102-103.

Pouivet, Roger, *Después de Wittgenstein, Santo Tomás*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.

Strawser, Michael J, “Welcome to the Jungle: The Problem of Language in Kierkegaard and in Wittgenstein” en *Tópicos* Vol. 3 No. 1 (1992), pp. 97-110.

Valdés Villanueva, Luis Manuel, “El curioso caso de la librería Tarnów. Wittgenstein y el Evangelio abreviado en León Tolstoi”, *El Evangelio Abreviado*, Oviedo, KRK, 2006, pp. 321-346.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 2002.

Ziljstra, Onno, *Language, Image and Silence: Kierkegaard and Wittgenstein on Ethics and Aesthetics*, Berna: Peter Lang AG, 2006.