



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Etica y "límites del lenguaje" en Kierkegaard y Wittgenstein

Autor:

Dip, Patricia C.

Tutor:

Schuster, Felix - Stewart, Jon

2003

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título en Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS 10-7-10

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 48878	I MESA
18 SEP 2003	
Agr.	

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

TESIS DE DOCTORADO

Ética y "límites del lenguaje"

en Kierkegaard y Wittgenstein

Lic. Patricia C. Dip

Director: Dr. Felix G. Schuster

Co-director: Dr. Jon Stewart

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

AÑO: 2003

Introducción

a. Sobre la posibilidad de pensar "conjuntamente" a Kierkegaard y Wittgenstein

No es evidente de suyo que exista algún vínculo teórico entre el pensamiento de Søren Kierkegaard - generalmente asociado al existencialismo y la teología negativa- y el de Ludwig Wittgenstein, quien produce su obra casi un siglo después, en el ámbito de la filosofía del lenguaje teniendo *in mente* problemas relacionados con la lógica y la matemática. Por otra parte, aun si el ámbito de investigación del filósofo danés del siglo XIX y el del pensador vienés hubiera respondido a una misma escuela o tradición de pensamiento, todavía quedaría pendiente la pregunta sobre la necesidad, la pertinencia y el modo de establecer una conexión entre los dos filósofos. De hecho, las primeras publicaciones que se ocupan de considerar conjuntamente la obra de ambos pensadores aparecen entre mediados de los años 50 y comienzos de la década del 60.¹ Esto indica que,

¹Paul Holmer es uno de los pioneros a la hora de pensar las obras de Kierkegaard y Wittgenstein de manera conjunta, con una extensa bibliografía, centrada básicamente en problemas de orden teológico. Ya en 1955 introdujo una línea de lectura que impide concebir a Kierkegaard como un mero pensador existencialista y a Wittgenstein en los estrechos márgenes de la filosofía analítica. Cfr. Bell, Richard, H. (editor), *The Grammar of the Heart, thinking with Kierkegaard and Wittgenstein*, New essays in moral philosophy and theology, San Francisco, Harper & Row, Publishers, 1988, p.13. Por su parte, Stanley Cavell se dedicó a analizar la posibilidad de establecer conexiones entre el existencialismo y la filosofía analítica en su trabajo *Must we mean what we say? A book of essays*, New York, Scribner, 1969. Según él, "tanto Wittgenstein como Kierkegaard ven a su mundo padeciendo por culpa de ilusiones engañosas. Ambos juzgan que su cometido de escritores es descubrir y diagnosticar tales ilusiones y liberarnos de ellas. En uno y en otro la cura exige la vuelta a nuestra ordinaria existencia de hombres." Stanley Cavell, *El existencialismo y la filosofía analítica*, Revista de Occidente, Tomo VIII. Madrid, Enero, Febrero, Marzo, 1965, p.31. D.Z.Phillips, (estudiante de

a pesar de las declaraciones de M.C.O'Drury, el amigo de Wittgenstein que dio testimonio de que el filósofo vienés consideraba a Kierkegaard no sólo un gran escritor sino el pensador más profundo del siglo XIX, no hubo, sin embargo, trabajos que dieran cuenta de ello durante la vida de Wittgenstein. A pesar de resultar indiscutible que las propuestas filosóficas de Kierkegaard y Wittgenstein surgen de objetivos y métodos distintos, generados básicamente por la elección de objetos de estudio diferentes, como son el "lenguaje" por un lado y el "cristianismo", por el otro, un análisis más detenido podría ofrecernos ciertas posibilidades comparativas sorprendentes. Sobre todo si consideramos que, en gran medida, la imposibilidad de establecer conexiones entre la obra de ambos pensadores parte más bien de las "escuelas" que han institucionalizado sus respectivas posturas, es decir, el existencialismo y la filosofía analítica, que de un autoexcluirse interior a las posturas mismas.

Wittgenstein comparte con Kierkegaard cierto "espíritu filosófico", contrapuesto al modo especulativo de comprender la filosofía y cuya matriz es existencial. Es la necesidad de comprender la filosofía como actividad de auto-conocimiento en el sentido socrático, la que justifica el uso de la "comunicación indirecta" en el caso del filósofo danés, y el de la idea de "mostración" de aquello inexpresable en el lenguaje, que Wittgenstein utiliza en el *Tractatus*. De allí que pueda pensarse que, en el ámbito de la reflexión acerca de las posibilidades y límites del quehacer filosófico, es posible hallar las conexiones más significativas entre las propuestas de ambos pensadores. James Conant lo expresa del

Rush Rhees). en los años 60 conectó a Kierkegaard y Wittgenstein en relación con el problema del lenguaje religioso. D.Z.Phillips, "Authorship and Authenticity: Kierkegaard and Wittgenstein", en *Midwest Studies in Philosophy*, XVII, Minneapolis, 1992, pp. 177- 192. Sin lugar a dudas, en la década del 70, una de las obras claves con relación al estudio conjunto de las obras de Wittgenstein y Kierkegaard, es *La Viena de Wittgenstein* de Toulmin y Janik. Allan Janik and Stephen Toulmin. *Wittgenstein's Vienna*. Editor: Simon and Schuster, Nueva York, 1973.No obstante, existe bibliografía que da cuenta de que la preocupación por vincular la producción de estos pensadores data ya de la década del 50.

siguiente modo: “Creo que lo que Wittgenstein tomó de Kierkegaard (y modificó a su manera) fue una cierta concepción de autoría filosófica.”² Ahora bien, plantear un vínculo entre las ideas de Kierkegaard y Wittgenstein implica asumir una tesis “interpretativa” que debe ser explicitada para poder evaluar tanto la coherencia del análisis a realizar como los resultados últimos del mismo. Ya que, conectar los proyectos de dos pensadores no supone necesariamente que el resultado de tal empresa conduzca únicamente al señalamiento de semejanzas. En todo caso, la conexión no se establece sólo en el seno de la “afinidad” teórica. En este sentido, hay quienes, como John Cook, han sostenido que a pesar de la tendencia reciente a encontrar afinidades entre las ideas de Kierkegaard y Wittgenstein, éstas no tienen ningún rasgo común.³

El panorama con el que nos enfrentamos es el siguiente: por un lado, están quienes reprobaban el intento de indicar posibles analogías entre las obras de ambos pensadores, y por el otro, aquellos que encuentran coincidencias incluso con relación a temáticas que en primera instancia y de modo intuitivo parecen no ofrecer ningún rasgo común. Ahora bien, descubrir relaciones comparativas que arrojen como consecuencia un conjunto de semejanzas y diferencias entre las obras de ambos pensadores, no es mi intención. Tampoco me propongo aquí discutir si Wittgenstein fue efectivamente influenciado por el pensamiento de Kierkegaard. Como es sabido, en general Wittgenstein no es muy propenso a citar filósofos. Las referencias a Kierkegaard en su obra son escasas. Sin embargo, según

²James Conant, *Kierkegaard's Postscript and Wittgenstein's Tractatus: teaching how to pass from disguised to patent nonsense*, University of Pittsburgh, Deutsche Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, 1997. Trad. nuestra.

³John W. Cook, *Kierkegaard and Wittgenstein*, Religious Studies 23, Santa Barbara, USA, pp.199-219. Cook restringe su análisis al tema de la “creencia religiosa”. Según Cook, la verdad cristiana remite en Kierkegaard al absurdo, mientras que Wittgenstein se opone a la idea de la promesa de felicidad eterna y no considera que el cristianismo sea decisivo al respecto de lo que le sucederá al alma en el futuro. El cristianismo describe más bien lo que efectivamente sucede en la vida humana. Aparece en Wittgenstein una cierta “naturalización” del cristianismo con la que Kierkegaard no estaría de acuerdo.

Hallett⁴, puede sostenerse que ya en 1919 Wittgenstein leía a Kierkegaard. H.D.P.Lee⁵, quien asistió a algunas conferencias de Wittgenstein del período 1929-1931, da testimonio de que aprendió danés para leer a Kierkegaard en el original. Larry Victor Ort⁶ sostiene que la influencia de Kierkegaard sobre el primer Wittgenstein puede ser sólo objeto de “especulación”, pues si bien en una carta de Russell a Lady Ottoline Morrell fechada el 20 de diciembre de 1919, da cuenta de que Wittgenstein estaba leyendo a Kierkegaard por entonces, no está documentado que durante el período en el que Wittgenstein escribe el *Tractatus* leyera a Kierkegaard. Es una cuestión abierta, por otra parte, si Wittgenstein leía o no la traducción que Theodor Haecker publicaba del danés en *Der Brenner*. Por eso, según Ort, es más pertinente pensar que Kierkegaard influyó al segundo Wittgenstein ya que aparecen referencias al pensador danés en manuscritos como *Cultura y Valor*.

Tanto la obra filosófica de Kierkegaard como la de Wittgenstein presentan características similares: aunque son producciones singulares de compleja naturaleza, irreductibles a esquemas escolares de comprensión, han sido objeto de apropiación de líneas de pensamiento opuestas entre sí como es el caso de las distintas variantes del “existencialismo”, el positivismo lógico y la filosofía analítica. Desde el punto de vista doctrinario, no sería posible plantear coincidencia alguna entre las obras de ambos autores. Sin embargo, si consideramos la importancia de sus respectivos aportes en el ámbito de la filosofía contemporánea, respetando la peculiaridad de los planteos de cada uno de ellos, que de un modo u otro se han enfrentado a la tradición sistematizadora de la filosofía moderna, descubriremos que existe por lo menos una manera de analizar conjuntamente las

⁴ Hallett, G., *A Companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations"*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977. Tiene apéndice con autores que Wittgenstein conoció o leyó.

⁵ Lee, 1979, p. 218. En: Larry Victor Ort, *Wittgenstein's Kierkegaardian Heritage*, Dissertation, Michigan State University, 1997, pp. 213-215. UMI Microform, 1998.

⁶ Larry Victor Ort, *idem*, 1997, pp. 213-215.

propuestas teóricas del llamado “primer Wittgenstein” y la producción pseudónima de Kierkegaard del período 1843-1846.⁷ Esta manera es la que habremos de denominar “la herencia del problema epistemológico kantiano”.⁸

La tarea que intento llevar a cabo es la siguiente: tomar el problema de la relación entre la ética y los límites del lenguaje, para indicar la posibilidad de concebir el pensamiento de ambos autores sobre este tema como ejemplo de los límites que hay que tener *in mente* al discutir las posturas de estos filósofos al margen de las tradiciones que se apropiaron de su recepción. Creo que este modo de proceder puede dar cuenta de cierta afinidad conceptual que no depende de las temáticas tratadas ni de los métodos utilizados, sino de algo aun más primordial, a saber: la concepción sobre el pensamiento filosófico. De modo tal que, lo que hace posible delimitar un problema que Kierkegaard y Wittgenstein comparten es, justamente, algo anterior al problema mismo, el enfoque general que les permite vislumbrar la misma dificultad. Este enfoque está determinado básicamente por la oposición a los prejuicios metafísicos de la filosofía moderna.

La crítica a la metafísica sistemática es común a varios pensadores. No sólo Kierkegaard y Wittgenstein, sino también Nietzsche, Heidegger, Marx, y la Escuela de Frankfurt la critican. La cuestión no tiene que ver con la crítica en sí misma, que todos

⁷ Kierkegaard intentó concluir su obra como autor con el *Postscriptum* (1846) y dedicarse, o bien a ser maestro, o bien a ser pastor. Sin embargo, el denominado asunto “El Corsario” lo convenció de seguir escribiendo. Por eso, la obra producida hasta 1846 se conoce con el nombre de “primera autoría”, mientras que la escrita a partir de ese año en adelante con el de “segunda autoría”. En este trabajo me estoy concentrando especialmente en la denominada “primera autoría”.

⁸ Pensar al primer Wittgenstein y a Kierkegaard conjuntamente, partiendo de la idea de que comparten el presupuesto epistemológico kantiano, no es evidente de suyo. El primer Wittgenstein fue considerado por la escritura del *Tractatus* como un “modelo” para el empirismo. No todos los lectores del *Tractatus* ven el carácter “crítico” de la filosofía del lenguaje en esa obra. Uno de los primeros en subrayar los rasgos kantianos de la propuesta de Wittgenstein es Erik Stenius. Kierkegaard, a su vez, suele pensarse como opositor al idealismo hegeliano pero, hasta la aparición de la obra sistemática de Ronald Green, no se detectó seriamente la influencia kantiana en la obra del pensador danés. Cfr. Stenius, Erik, *Wittgenstein's Tractatus. A critical exposition of its main lines of thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1964. Green, Ronald M., *Kierkegaard and Kant. The hidden debt*, Albany, State University of New York Press, 1992.

realizan, sino con las razones que la impulsan y el método utilizado para realizarla. En el caso de Kierkegaard y Wittgenstein, ambos parten de una distinción epistemológica kantiana básica, a saber: la diferencia entre el mundo de los hechos y el mundo de los valores, que otros autores como Nietzsche o Heidegger, por ejemplo, ni siquiera reconocen. Por eso, tomo el “reconocimiento” de esa distinción como punto de partida de la comprensión conjunta de ambos autores en lo que respecta al tema de la relación entre los límites del lenguaje y la ética. Sin embargo, a pesar de plantear el problema de esta relación tomando como punto de partida la distinción epistemológica kantiana, luego se oponen al pensador alemán en el aspecto formalista y universal que adquiere la ética en el pensamiento de Kant. Ciertamente, ambos descartan el proyecto “fundacionista” de Kant, que intenta fundamentar la ética “racionalmente”. En todo caso, si pensarán todavía en términos de fundamento de la ética, éste no sería ya metafísico sino antropológico.

Ahora bien, los elementos antropológicos que Kierkegaard destaca en su obra pueden percibirse en el ámbito de la praxis ético religiosa. Sólo si oponemos la antropología en sentido kantiano, o sea, empírico, a la fundamentación universal de la razón, podremos ver la conexión entre ésta y la ética que Kierkegaard sugiere al comprender que el problema moral hace referencia al individuo particular y no al sujeto trascendental. No obstante, Kierkegaard no niega la necesidad de un principio universal a la hora de establecer pautas morales. La diferencia con el kantismo consiste en que el pensador danés no busca este principio en la razón sino en la fe. Por eso, la universalidad kierkegaardiana es, en definitiva, sinónimo de deber absoluto para con Dios.

Tanto el Kierkegaard del período indicado como el primer Wittgenstein se ocupan de “delimitar” el universo de discurso de los valores, y más específicamente el de los valores éticos, partiendo del mismo presupuesto metodológico, a saber: la utilización de la

noción de “crítica” de la razón introducida por Kant. Esta coincidencia metodológica nos permite establecer un ámbito común a partir del cual pensar el diálogo entre Kierkegaard y Wittgenstein, diálogo que, con su posibilidad, daría cuenta de la necesidad de superar los términos en los que se debate la filosofía contemporánea todavía hoy, a saber: en el quicio del enfrentamiento entre la filosofía analítica y la filosofía continental.

Abordar las obras de Kierkegaard y Wittgenstein concentrándose en el fundamento kantiano del origen de los interrogantes que abren en el terreno de la ética, no significa, sin embargo, sobrecastimar la presencia del filósofo alemán en la obra de estos dos pensadores. Solamente me interesa indicar que la fuente de los planteos éticos de Kierkegaard y Wittgenstein puede hallarse en el modo de concebir el problema moral introducido por la “epistemología” kantiana. Por eso creo que, si es posible referirse a esta cuestión en términos de herencia, debería sostenerse que la deuda que ambos pensadores tienen con Kant es “epistemológica” pero no “ética”. Ciertamente, la idea de que el problema ético no puede ser planteado si no es a partir de una relación de dependencia teórica con la epistemología es cara al idealismo crítico.

b. Problemas exegéticos

A pesar de provenir de tradiciones filosóficas diferentes, Kierkegaard y Wittgenstein intentaron formular los problemas más relevantes a los que se enfrenta la ética contemporánea de un modo “aparentemente” similar. Ambos se preocuparon, por un lado, por pensar la ética en contraposición a la ciencia, y por el otro, por subrayar la legitimidad del “discurso” ético a pesar de no tener el mismo *status* que el discurso científico e incluso

cuando, en sentido estricto, es un tipo de discurso que no puede siquiera ser “formulado” teóricamente.

Según los cánones de la filosofía trascendental, la razón teórica y la razón práctica forman parte de una única razón que debe mostrar consistencia funcionando sistemáticamente. Lo que Kierkegaard y Wittgenstein defienden es que, cuando el problema ético es planteado de modo tal que no responde a la exigencia de ser subsumido bajo los dictámenes de una razón entendida como principio epistemológico sistemático, recién se comprende que “lo ético” hace referencia a una cuestión que, concebida sólo “teóricamente”, es traicionada. Wittgenstein en su obra temprana identificó lo ético con el *Sinn der Welt*, del que no se puede hablar y que forma parte del reino de lo místico.⁹

Ambos pensadores se concentraron en la relación entre ética y comunicación¹⁰. El primer Wittgenstein expresa este problema, dependiente de la formulación de su teoría pictórica del lenguaje, al establecer una diferencia radical entre lo expresable y lo inexpressable, que coloca a la ética, en el mejor de los casos, en el ámbito de lo “mostrable”. Kierkegaard también supone que la ética, en sentido estricto, no puede “ser dicha” sino que sólo puede ser “mostrada” de manera indirecta. Un indicio de esta intención puede hallarse en el hecho de que las obras en las que hace referencia al problema ético son generalmente

⁹ Lo que está en juego aquí, en definitiva, es una concepción del hombre que supone que la ciencia no es capaz de ofrecer respuestas a la pregunta ¿qué debo hacer? Esta pregunta trasciende el ámbito de competencia del discurso científico y sólo puede ser respondida personalmente y de manera subjetiva por el agente moral.

¹⁰ En los *Papirer VIII.2 B*, donde se incluye una serie de *Conferencias* que Kierkegaard no publicó ni pronunció jamás (tal vez por la naturaleza del tema, es decir “lo ético”, que exige que la comunicación misma se realice en el “medio” apropiado, a saber: en el de la realidad efectiva o *Virkelighed* y no en el de la mera “posibilidad” ideal) se pone de relieve la existencia de una relación entre ética y comunicación, que si bien hoy resulta familiar para la filosofía contemporánea, no lo era para el contexto teórico del pensador danés. En la actualidad, esa misma relación, es estudiada por Apel y Habermas pero, justamente, en búsqueda de “repensar” el modelo ético kantiano. Kierkegaard, por el contrario, piensa la relación entre ética y comunicación como opuesta al modelo de Kant. Lo que hace es, más bien, repensar el modelo mayéutico socrático desde una perspectiva histórica, pues lo hace teniendo en cuenta la aparición del cristianismo. El efecto que tiene tomar en serio la existencia histórica del cristianismo desde un punto de vista ético supone que la conciencia del individuo responsable se transforma en “conciencia del pecado”.

producidas por pseudónimos que presentan al lector situaciones dilemáticas y paradójales pero que no ofrecen doctrina ética alguna.

Ahora bien, negarle a la ética validez científica no significa necesariamente, como quiso pensar la interpretación positivista de Wittgenstein, que los problemas morales no tengan ningún valor o deban ser lisa y llanamente obviados. Las consecuencias de concebir la ética de modo no científico son básicamente dos, en primer lugar, la que Wittgenstein formula en su producción temprana: la imposibilidad de comunicar lo ético. Y, en segundo lugar, la que Kierkegaard contempla en los *Papirer VIII.2 B*, donde busca formular un tipo de discurso que sea capaz de dar cuenta del problema ético del modo “apropiado” (edificante). A pesar del fracaso comunicativo del que da cuenta Wittgenstein, pareciera asumir que la inevitable tendencia humana a “traspasar” los límites del lenguaje exigiría la solución kierkegaardiana.

En definitiva, aquello de lo que no se puede hablar puede, no obstante, “mostrarse”. El modo de mostrarlo es el que Kierkegaard denomina “discurso indirecto”. La diferencia más significativa entre los dos pensadores surge al analizar el *status* que detenta la categoría de “mostración” pues, mientras el “mostrar” puede pensarse en Kierkegaard como un modo indirecto de “decir”, no sucede lo mismo en el caso del primer Wittgenstein. Para éste no puede existir ninguna manera válida de traducir lo mostrable a lo decible que no comprometa el origen mismo de la distinción entre decir y mostrar, que es consecuencia directa de su teoría pictórico-representativa del lenguaje.

Para Wittgenstein, la teoría pictórico-representativa del lenguaje, cuyo fundamento es lógico, hace de la ética algo inexpresable. Para Kierkegaard, en cambio, su antropología es el fundamento de la teoría “espiritualista” del lenguaje. Este puede ser pensado como instrumento espiritual sólo cuando se ha concebido antes al hombre mismo como una

síntesis entre cuerpo y alma fundada en el espíritu, como se hace en *La enfermedad mortal*. Ya en 1913, Theodor Haecker¹¹ plantea la idea de que a la crítica del lenguaje de Mauthner había que oponer la verdadera crítica del lenguaje de Kierkegaard, que supone que el lenguaje es un “instrumento del espíritu”. Tratar el problema del lenguaje como instrumento espiritual no se reduce a producir una “clarificación conceptual” a nivel lógico-gramatical, sino que implica el intento de provocar un efecto “transformador” en la existencia humana. Esta idea de lenguaje es la que según Haecker estaría indirectamente presente en la noción de *Sprachkritik* del *Tractatus*,¹² con la que Wittgenstein intenta superar el escepticismo de Mauthner.

Ambos pensadores buscan superar el límite de la “incomunicabilidad” por medio de la utilización del recurso del “discurso indirecto” que adquiere en Wittgenstein la forma de la mostración. No obstante, esta coincidencia es formal y no ofrece evidencia suficiente para afirmar la influencia de Kierkegaard sobre el primer Wittgenstein. Si bien el *Tractatus* puede concebirse al modo del “discurso indirecto” kierkegaardiano, el sentido ético del libro no puede ser traducido a lenguaje significativo sin comprometer la teoría del lenguaje que aparece en la obra. La diferencia más sustancial entre los dos filósofos es la siguiente: mientras el primer Wittgenstein no “dice” nada positivo en materia ética, el Kierkegaard de la “primera autoría” no sólo sustancializa la ética sino también hace uso de su propia escritura como medio de expresión del “dilema” que esta “sustancialización” supone.

Como se puede apreciar, analizar el tema de los valores implica tener en cuenta ciertas dificultades inevitables. En primer lugar, la imposibilidad de “expresarlos” en el

¹¹ Haecker, Theodor, *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, Munich. Brenner Verlag. 1913.

¹² Esta idea estaría “indirectamente” presente pues, en sentido estricto, Wittgenstein guarda “silencio” al respecto de lo que es existencialmente importante en la vida, expresado en lo que él llama “*der Sinn der Welt*”.

contexto del *Tractatus* y, en segundo término, la falta de formulación acabada de estas temáticas en la obra del pensador vienés debida, tanto a los problemas relacionados con la necesidad de clarificación conceptual que Wittgenstein exige como paso metodológico previo al tratamiento de las “ciencias” que Dilthey denominara “del espíritu”, como a los textos en que estas cuestiones son expuestas, mayormente producidos como “resultado” de apuntes tomados en clase por terceros y publicados póstumamente. Cuando se intenta exponer la postura de Wittgenstein sobre el fenómeno ético, es pertinente no olvidar que: en primer lugar, los puntos de vista sobre la ética y la creencia religiosa no provienen de obras publicadas durante la vida del autor. En segundo lugar, el “modo” que usa el vienés para enfrentarse a estas temáticas es fragmentario y no sistemático. Es decir, hacer referencia al “pensamiento ético-religioso” de Wittgenstein supone ya un ejercicio hipotético de “reconstrucción”. Quien lo realice debe admitir que los resultados que obtiene de la aplicación de esta metodología, son siempre “provisorios”. El modo de acceder al pensamiento ético de Wittgenstein es “negativo”. Por un lado, el pensador vienés no produce ninguna teoría positiva. Por otro, las fuentes con las que se cuenta son escasas: las crípticas alusiones provenientes del *Tractatus*, las anotaciones de los *Notebooks* y la *Conferencia de ética*.

Si se intentara dar cuenta de la influencia del pensador danés sobre Wittgenstein, habría que recordar que éste lo nombra pocas veces, e incluso cuando lo hace para hacer referencia a conceptos propiamente kierkegaardianos, no quiere decir que comparta necesariamente las ideas del danés. Si bien es sabido que Wittgenstein leyó el *Postscriptum* y que consideraba a Kierkegaard el filósofo más profundo del siglo XIX, ello no es evidencia suficiente para afirmar la existencia de una “influencia” en sentido fuerte. Si nos centramos en el llamado “primer Wittgenstein”, la lectura del *Postscriptum* no puede

considerarse decisiva pues no se sabe si lo leyó antes o después de la escritura del *Tractatus*. Compartimos con Victor Ort¹³ la idea de que, si quiere estudiarse la recepción de Kierkegaard en la obra de Wittgenstein y su posible influencia sobre el vienés, hay que prestar atención al segundo Wittgenstein, pues en el caso del primero no es posible sacar conclusiones definitivas. El tema de la relación entre los límites del lenguaje y la ética exige que nos concentremos en el “primer Wittgenstein”, pues para el segundo la idea de “límites del lenguaje”, si tiene algún sentido, es con relación a un juego posible de lenguaje, pero no presenta el mismo valor epistemológico que en la primera etapa del pensamiento del filósofo vienés.

En sentido estricto, el *corpus* del llamado “primer Wittgenstein” está constituido por el *Tractatus* y los *Notebooks* (1914-1916). Incluyo en mi análisis sobre la ética las *Conferencias* (1930-1933) –que para algunos forman parte de un período de transición– porque considero que, salvo el alejamiento de la teoría representativa del lenguaje, las ideas sobre los valores, fundamentalmente la imposibilidad de “decir” lo ético y la importancia de guardar silencio ante la supremacía de la vida práctica, son del mismo tenor que en las obras anteriores.¹⁴ De todos modos, hay que tener en cuenta dos cuestiones. Evidentemente, al rechazar la teoría figurativa del lenguaje como el único medio de describir la realidad, la distinción entre “decir” y “mostrar”, consecuencia lógica de aquella teoría, ya no puede tener vigencia. Junto a la disolución de esta distinción, surge una dificultad nueva: la cuestión de si es necesario seguir considerando la ética como algo “inexpresable”. En el *Tractatus* no es posible hablar de lo ético porque hace referencia al sentido del mundo (lo

¹³ Larry Victor Ort, *Wittgenstein's Kierkegaardian Heritage*, Dissertation, Michigan State University, 1997. pp. 213-215, UMI Microform, 1998.

¹⁴ Abundantes son los manuscritos del “segundo Wittgenstein” publicados todos póstumamente. La obra clave de este período, *Investigaciones Filosóficas*, consta de dos partes: la primera de ellas es finalizada en 1945, mientras la segunda parte es concluida entre 1947 y 1949.

místico) que solamente se puede mostrar. Sin embargo, el segundo Wittgenstein ya no se vería compelido a defender el carácter “inexpresable” de lo ético.

De todas maneras, si bien **el tema de la ética no aparece** demasiado en el *corpus* del segundo Wittgenstein, **la diferencia entre el discurso descriptivo y el prescriptivo se mantiene** a lo largo de toda la producción del filósofo vienés. Tanto el primer Wittgenstein como el segundo se oponen al intento de explicar “científicamente” la ética. En *Wittgenstein y el Círculo de Viena* aparece una declaración que avala esta tesis: “lo ético no se puede enseñar. Si mediante alguna teoría pretendiera explicar a otro en qué consiste la esencia de lo ético, lo ético carecería de valor. [...] Para *mi*, la teoría carece de valor; la teoría no me da nada.”¹⁵

Como sostiene Barret, “lo que está proponiendo no es tanto una teoría de la ética tal y como suele entenderse, como un análisis de un cierto modo de vivir que decide llamar ético. De hecho es un análisis de la vida ascética.”¹⁶ Este modo peculiar de comprender la ética se halla conectado con la versión de la misma ofrecida por el juez William, para quien la ética se vincula con la personalidad y resulta ser un asunto de “elección” individual de un determinado “modo de vida”. En esa misma línea de pensamiento, Wittgenstein sostiene que: “en mi *Conferencia de ética*, al final hablé en primera persona: creo que esto es algo muy esencial, porque nada de todo esto se puede comprobar y yo solamente puedo presentarme como personalidad y hablar en primera persona.”¹⁷

Mi propósito consiste en analizar la relación existente entre ética y lenguaje en la obra del período pseudónimo comprendido entre los años 1843-1846, porque en esta época

¹⁵ Friedrich Waismann, *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, trad. Manuel Arbolí. México D.F, FCE, 1973. pp.103-104.

¹⁶ Cyril Barret, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, versión española de Humberto Marraud González. Madrid, Alianza, 1994, p.94.

¹⁷ Friedrich Waismann, *idem*, pp.103-104.

Kierkegaard hace hincapié en los temas más relevantes en relación con la discusión de los lineamientos kantianos de algunos planteos, fundamentalmente el de la diferencia entre el orden del discurso epistemológico y el ético (basada en la contraposición entre naturaleza y libertad), como aparece tratado en el *Postscriptum* con la distinción entre pensamiento objetivo o desinteresado y pensamiento subjetivo o interesado. Este *modus operandi* es esencial a la hora de vincular las obras de Kierkegaard y Wittgenstein, puesto que, el pensador vienés concibe los distintos órdenes del discurso partiendo de la misma distinción heredada de Kant, a saber: la diferencia entre el discurso sobre los hechos y el discurso sobre los valores. La herencia kantiana nos permite conectar las obras de Kierkegaard y Wittgenstein a pesar de las distintas tradiciones que se hicieron cargo de la recepción de las mismas. Al partir de este eje de análisis, es posible, por otra parte, echar luz sobre los aspectos de la filosofía del lenguaje de Kierkegaard, por un lado, y los problemas de origen ético presentes en el pensamiento de Wittgenstein, por el otro.

La discusión de un problema que permite establecer un diálogo entre ambos pensadores sirve para comprobar que las aparentes similitudes entre los planteos de Kierkegaard y Wittgenstein en el período indicado no conducen más que a la formulación “general” de ideas filosóficas similares. En todo caso, tanto la postura que sostiene una íntima conexión entre la manera de entender la ética y el modo de hacer filosofía en las obras de estos filósofos, como la postura opuesta, es decir, la que no encuentra más que similitudes formales, deben concebirse como una “reconstrucción hipotética”, no sólo debido a la imposibilidad de acceso teórica y sistemática de la ética en Wittgenstein y Kierkegaard, sino también porque la afirmación más radical del pensador vienés hace que de la ética no se pueda hablar, y por lo tanto, que el único modo de acceso a la misma sea “negativo”. O bien se acepta esta limitación y se reconoce que los resultados obtenidos

partiendo de estas premisas son siempre “relativos”, o se guarda “silencio”, como Wittgenstein sugiere. Teniendo *in mente* que lo más relevante de la concepción ética del *Tractatus* es lo que jamás nos será “revelado” pues ni siquiera fue “escrito”, cualquier conclusión última a la que se pretenda llegar estará siempre determinada por la forma de la ironía.

En definitiva, la exégesis en torno al problema de los valores éticos en el pensamiento de Wittgenstein tiene que asumir explícitamente las limitaciones que provienen del espíritu filosófico del pensador vienés, quien sólo se circunscribió a indicar la importancia fundamental de lo ético negándose a exponer una teoría positiva sobre la ética. Los comentaristas del pensamiento ético de Wittgenstein no suelen tener en cuenta que, analizar el origen y las consecuencias de la actitud asumida por el filósofo vienés a este respecto no supone estar justificado para especular acerca de los lineamientos argumentales que podría haber tenido un pensamiento que jamás fue expresado, sin reconocer que el resultado de esta metodología es meramente “hipotético”. Por otra parte, los estudiosos que se han dedicado a concebir la posibilidad de pensar las obras de Kierkegaard y Wittgenstein conjuntamente, guiados por el interés en mostrar el absurdo de la apropiación ejercida tanto por el empirismo como por el existencialismo, han caído, sin embargo, en la tentación de hallar relaciones más estrechas que las estrictamente “demostrables” entre las concepciones de ambos filósofos.

Es mi intención llamar la atención sobre estos defectos, mostrando que la mayoría de las aparentes similitudes que existen entre el pensamiento del primer Wittgenstein y las ideas de Kierkegaard son meramente formales y no pueden plantearse más que en un terreno teórico superficial. Probablemente, la confusión haya surgido a raíz de la utilización del lenguaje kierkegaardiano realizada por Wittgenstein para describir el problema de los

límites del lenguaje y su relación con lo ético. No obstante, el tratamiento detenido de este problema en ambos autores permite concluir que a pesar de que puedan plantearse analogías formales entre conceptos claves tales como paradoja, absurdo, sin sentido, discurso directo e indirecto, la filosofía del primer Wittgenstein no presenta ningún rasgo proveniente de la tradición kierkegaardiana. En todo caso, estas analogías no constituyen evidencia suficiente para poder establecer la influencia de Kierkegaard no ya en la “forma” del pensamiento del primer Wittgenstein, sino en su “contenido”. Esto implica que, como lo demuestra la tesis de Victor Ort, estudiar la influencia de Kierkegaard en Wittgenstein debería restringirse al trabajo del segundo Wittgenstein.¹⁸ Sin embargo, a pesar de las precauciones que es necesario tomar a la hora de plantear la recepción kierkegaardiana en el corpus wittgensteiniano, ello no impide -como evidencia la obra de Charles Creggan¹⁹- llevar a cabo el intento de comprender el proyecto teórico de cada uno de estos pensadores con la ayuda del otro. El interés de este intento radica, justamente, en las consecuencias filosóficas que se derivan de este *modus operandi*. Pues, concebir a Kierkegaard y Wittgenstein a partir de la perspectiva dialógica permite sacar conclusiones sobre el modo de entender la actividad filosófica en general.

Ambos conciben lo ético en el contexto de la mayéutica socrática, es decir, como un problema antropológico que afecta “universalmente” a todos los hombres y cuyo acceso no depende de formulaciones filosóficas de orden teórico sino del ejercicio de “autoconocimiento” realizado como punto de partida para dar respuesta a la pregunta ¿qué

¹⁸ Creo, no obstante, que las afinidades más estrechas al respecto del problema de los valores pueden observarse en el Wittgenstein del período 1930-1933 como lo desarrollo en el capítulo IV. En el segundo Wittgenstein, la importancia del problema práctico puede percibirse en la formulación de la idea de “formas de vida”, en las discusiones antropológicas, culturales y valorativas y en el desarrollo del tema del uso del lenguaje y los presupuestos cognitivos que este uso supone en el terreno de la pragmática.

¹⁹ Creggan, Charles, *Wittgenstein and Kierkegaard: Religion, Individuality and Philosophical Method*, London, Routledge, 1989.

debo hacer? La diferencia radica en que, mientras Wittgenstein no da ninguna respuesta a este interrogante, Kierkegaard busca superar el modelo socrático, que toma como punto inicial de su reflexión, mostrando las deficiencias del mismo que el modelo cristiano sería capaz de corregir.

Ambos filósofos produjeron obras opuestas al plan sistemático del racionalismo tratando de rescatar el modelo mayéutico socrático que los impulsa a destacar la importancia de la razón dialógica²⁰ en contraposición a la razón argumental, sin sacrificar, no obstante, el valor de esta última sino otorgándole más bien un carácter instrumental. La obra de Kierkegaard en su conjunto oficia de ejemplo de la constitución de lo que el danés denomina “dialéctica de la comunicación”. Esta dialéctica no sólo se construye sobre la base de la razón dialógica sino que encuentra su fundamento en la dificultad que supone la comunicación de lo ético-religioso. Es decir que, en última instancia, el soporte de la razón dialógica debe buscarse en las preocupaciones de orden práctico que orientan la escritura del pensador danés. En este contexto, toda discusión metafísica está condicionada por problemas de orden práctico-existencial. A su vez, la utilización de la razón dialógica exige un paso metodológico previo, a saber: la “clarificación conceptual”, que en Kierkegaard depende directamente de la necesidad de diferenciar el auténtico cristianismo de la versión empobrecida del mismo que el danés denomina “cristiandad”.

²⁰ Llamo “razón dialógica” al modo de pensar que permite introducir la distinción entre la forma directa de comunicación, basada en los resultados, la completud y la certeza, en contraposición a la forma indirecta que es evasiva y cuyo secreto radica en la “apropiación” interior. Es esta razón, y no la sistemática y universal, la que está a la base de lo que en el *Postscriptum* se denomina reflexión de la interioridad o doble-reflexión del pensador subjetivo.

CAPITULO I

1.1 LA CUESTIÓN DEL FUNDAMENTO

1.1.a La herencia del problema epistemológico kantiano

Kant intenta determinar cuáles son “las condiciones de posibilidad de la objetividad en general”. La respuesta a este interrogante es doble puesto que involucra tanto el ámbito del “ser” como el del “deber ser”. Es decir, preguntar por las condiciones de posibilidad del conocimiento en general, implica de suyo la pregunta por las condiciones de posibilidad del “obrar” en sentido moral. Si se tiene en cuenta que, la distinción entre razón pura teórica y razón pura práctica es meramente formal, puesto que en definitiva no se trata más que de una única “razón”, esta implicación no debería asombrarnos. Ahora bien, mientras que la *Critica* de Kant delinea no solamente los “límites” del conocimiento teórico en general, sino que también determina la necesidad de referirse a “distintos modos” de conocimiento que suponen campos del saber diferenciados, como son el teórico y el práctico, los proyectos de Kierkegaard y Wittgenstein, hacen uso de esta idea pero obtienen resultados que los alejan del criticismo, pues el modo en el que comprenden el fenómeno ético es decididamente “no sistemático”. Esto último supone que, en sentido estricto, no puede sostenerse que los planteos éticos de estos autores sean de “raigambre kantiana”, ya que se oponen radicalmente a dos cuestiones que para Kant son primordiales a la hora de pensar el problema ético, a saber: en primer lugar, la ética debe hallar un “fundamento último”; en segundo lugar, este fundamento debe ser “racional”. La razón kantiana exige que la necesidad objetiva de la ley sea expresada por medio de “principios” de carácter

“universal” y “*a priori*”²¹. Estos principios deben demostrar su pertinencia en el seno del “sistema”. La ética ocupa un lugar determinado en el plan “sistemático” de la crítica. Su fundamentación debe presentar las siguientes características: ser *a priori*, universal y formal. En efecto, uno de los problemas más graves que enfrenta la ética kantiana consiste en que el formalismo la convierte en una “mera aplicación” de reglas, basada en el supuesto de la existencia de un único bien representado por la concordancia con la ley universal.

El sentido de la crítica kantiana, emprendida por medio de la “deducción trascendental” de las categorías, consistió en establecer el “límite” de lo pensable “racionalmente”, expresado en la proposición significativa wittgensteiniana. Lo que “trasciende” el límite es considerado como una “aporía” a la que llega la razón cuando extiende su uso de manera ilegítima. Ahora bien, como la razón tiende de manera natural a buscar aquello que no puede conocer teóricamente, es necesario “postular” las ideas trascendentales que, si bien no aportan “conocimiento en sentido estricto”, permiten, a través del uso regulativo, la máxima extensión de la aplicación de los principios del entendimiento a las ciencias particulares y son, además, el fundamento de la razón práctica. La idea de “límite” en sentido crítico supone no sólo la descripción de la naturaleza y función de la razón especulativa, sino también la posibilidad de comprender la filosofía moral recurriendo a un fundamento autónomo e independiente.

Kant distingue dos tipos de razonamiento: por un lado el llamado “especulativo”, cuyo objeto es el entendimiento conceptual, y por el otro el razonamiento práctico, cuyo objeto es la acción moral. Kierkegaard y Wittgenstein aceptan la distinción que introduce

²¹ “El fundamento de determinación siempre sería sólo subjetivamente válido y simplemente empírico, careciendo de aquella necesidad que es pensada en toda ley: cual es la necesidad objetiva basada en fundamentos *a priori*.” I. Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, Versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2001, Parte I. Libro I. Cap. 1, # 3, p.89.

Kant entre las leyes de la naturaleza y las de la libertad, es decir la diferenciación entre el discurso descriptivo que se refiere al “ser” por medio de proposiciones sobre hechos y el discurso prescriptivo que hace referencia al “deber ser” a través del uso de proposiciones sobre valores. Además, comparten la idea proveniente de la tradición aristotélica asumida por Kant, de la supremacía de la razón práctica sobre la teórica. Sin embargo, ninguno de ellos acepta el plan sistemático kantiano ni la exigencia de fundamentar “racionalmente”, en sentido científico, la ética. No es plausible fundamentar la ética de modo universal, en el sentido en el que lo hace Kant, porque ésta no se ocupa ya del problema de la determinación de la libre voluntad del sujeto trascendental, sino de las alternativas morales a las que se enfrenta el individuo particular en su existencia. Kierkegaard y Wittgenstein llevan adelante una empresa que, si bien parte del planteo kantiano, concluye profundizando la oposición entre el discurso descriptivo y el prescriptivo a tal punto que rechaza el proyecto racionalista sistemático de la ética universalista para oponerle una ética que, si bien sigue siendo universalista, no es ya “racionalista”, sino “antropológico-existencial”²² pues no se asienta en la razón universal, sino en la “paradoja” del existir.

²² David J. Gouwens define la antropología de Kierkegaard como “autorreflexión” (*self-reflection*). Esta definición fusiona la antropología y la psicología. En todo caso, podría definirse como “*self-reflection*” siempre y cuando se conciba el auto-conocimiento en el sentido que el método socrático introduce, teniendo presente además, el impacto histórico y personal que produce la aplicación de este método en la comprensión del yo una vez que el cristianismo ha aparecido en la historia. Aplicar el método socrático con “perspectiva histórica” implica que el yo se encuentra “frente a Dios” y que Cristo representa el máximo modelo moral. Para Kierkegaard, la mayéutica socrática posee la virtud de suponer la constante “reexaminación” de las pautas a partir de las cuales se comprende el yo, de modo tal que éste jamás puede devenir “sujeto” en el sentido fuerte de la metafísica tradicional. De este modo, la antropología de Kierkegaard carece de sujeto. Este rasgo heredado del socratismo es el que subraya Heidegger al plantear que es necesario reformular la pregunta “¿qué es el hombre?”, pues posee sentido “cosificador”.

El aspecto histórico de la autoconciencia o reflexión sobre uno mismo, la auto-reflexión en sentido kierkegaardiano, se opone a la auto-reflexión del “yo puro” de la tradición idealista alemana. Frente a la comprensión idealista del sujeto, Kierkegaard propone la comprensión antropológica del mismo, subrayando los rasgos histórico-concretos y finitos de la constitución de la subjetividad, como queda expresado en *O lo uno, o lo otro*. Si bien existe un “progresivo” desarrollo de la conciencia del yo, como en Hegel, éste no se produce de modo “necesario”. En lugar de acentuar la necesidad de la progresión, Kierkegaard se centra en la noción de “interés”, cuyo fundamento no depende de la metafísica sino de la lógica de la decisión basada en la idea de “salto”. Es interesante subrayar que la lectura de Gouwens desmitifica la idea de la subjetividad

Esto explica que para ninguno de los dos filósofos sea posible la formulación de una “teoría ética”. Según Wittgenstein, “el deber como tal carece de sentido. Es difícil predicar la moral, pero fundamentarla es imposible.”²³ Por esta razón, Kierkegaard no se convierte en un teórico de la ética sino que se dedica a la exposición “dilemática” de los problemas morales.

En este contexto, el tránsito del pensamiento de Kant al de Kierkegaard supone una transformación en el “modo” de concebir al “ser humano” que podría describirse diciendo que: el lugar que ocupa la metafísica en el programa teórico del idealismo, pasa a ser ocupado por la antropología.²⁴ Este cambio de perspectiva produce también una modificación en la manera de tratar el problema de los valores en general. Mientras Kant buscaba una fundamentación última de carácter racional que permitiera “universalizar” la cuestión del deber, Kierkegaard intenta justamente lo contrario, a saber: “particularizar” e incluso “individualizar” esta problemática.²⁵ La consecuencia más evidente de esta

entendida como individualidad particular, única no sujeta a generalizaciones, que podría conducir al solipsismo. Por el contrario, la “observación” es una herramienta importante de la psicología kierkegaardiana que exhibe modelos que pueden “describirse” objetivamente. Las generalizaciones sobre lo que significa “ser humano” son posibles en el pensamiento de Kierkegaard. Ahora bien, el estudio filosófico de la “dinámica del yo” es un paso introductorio para que luego se produzca la propia auto-reflexión del individuo. Kierkegaard hace referencia también al secreto y a la ocultación en el *Postscriptum* cuando habla de la interioridad oculta de la persona religiosa, que más tarde critica Anti-Climacus. “No obstante, Kierkegaard no supone que la peculiaridad del yo sea ni el cartesiano “Dios en la máquina”, ni un yo dado descubierto por introspección. Esto es así porque el yo para Kierkegaard es adquirido antes que dado, formado antes que descubierto; uno sin dudas nace como ser humano pero deviene un “yo” o un “individuo” en tanto gana interioridad y subjetividad.” David J. Gouwens, *Kierkegaard as religious thinker*, Cambridge University Press, USA, 1996, p.57. Trad. nuestra.

²³ F. Waismann, *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, trad. Manuel Arbolí, México D.F., FCE, 1973, p. 105.

²⁴ No estoy defendiendo la tesis que supone que la filosofía ha devenido antropología en la propuesta existencialista (aunque considero que el pensamiento de Heidegger podría ser analizado en esta dirección), sino tratando de observar el tránsito de la filosofía ilustrada a la filosofía contemporánea a partir de la “reformulación” de ciertos problemas. Una de estas reformulaciones es la que permitió pensar al hombre, en términos de Cassirer, como “animal simbólico”. Podríamos decir que, el “sujeto trascendental” de la metafísica kantiana no hubiera devenido “animal simbólico” si antes no se hubiese producido un cambio en la perspectiva general de análisis que permitiera inscribir la filosofía en un orden del discurso de carácter antropológico antes que metafísico.

²⁵ Ya en Kant se vislumbra la posibilidad de buscar el fundamento de la moral en la antropología, que por ser una noción empírica, el pensador de Königsberg reprueba, ya que el “sistema” exige un fundamento *a priori*, que de no existir destruiría los objetivos de la “crítica”.

“transición” radica en el hecho de que la ética entendida como ciencia no puede convertir al hombre en “responsable”. Kierkegaard introduce en este contexto la siguiente distinción epistemológico-fenomenológica: por un lado existe un “modo” de conocer la realidad sin vincularse existencialmente con ella: es el modo “objetivo” y “desinteresado” del que hace gala el saber científico. Por el otro, la seriedad de la existencia del hombre sólo puede ser detectada cuando éste reflexiona sobre sí mismo de manera “subjetiva” y “apasionada”.²⁶ Si el individuo no se compromete con su propio existir de esta segunda manera, ninguna “repetición”²⁷ es posible. La repetición supone que el individuo es capaz de conocer no sólo

²⁶ “Una persona existente no puede estar en dos lugares al mismo tiempo, no puede ser sujeto-objeto. Cuando más cerca se encuentra de estar en dos lugares al mismo tiempo, está apasionado: pero la pasión es solamente momentánea y es el grado más elevado de la subjetividad.” *S. Kierkegaards Samlede Vaerker*, publicado por A.B. Drachmann, J.L. Heiberg y H.O. Lange, Copenhagen, Gyldendal, Primera Edición, 1901-6, XIV volúmenes. *SVI*, VII, p.167. S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992, Section II, Chapter II, p.199, trad. nuestra. De aquí en más las referencias a las obras de Kierkegaard se harán de esta edición (*SVT*). Lamentablemente todavía no fueron traducidas -directamente del danés- todas las obras del pensador danés al español. El proyecto de Demetrio G. Rivero quedó interrumpido. Se trata de: S. Kierkegaard, *Obras y Papeles*, Madrid, Ed. Guadarrama, 11 vols., 1961-1975. No es sencillo conseguir esta edición. Por eso hemos decidido hacer referencia a la edición original y a la versión castellana de fácil acceso o a la versión inglesa realizada por Howard y Edna Hong. *S. Kierkegaard's Writings*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1978-1988, 26 vols.

²⁷ *Soren Kierkegaards Papirer*, Kobenhavn, Gyldendal, ed. de N. Thulstrup, 2da.ed., XVI vols., 1968-1978. De aquí en más nos referiremos a esta edición y a la inglesa entre paréntesis cuando sea necesario. *S. Kierkegaard's Journals and Papers*, London and Bloomington, Indiana University Press, 1967-1978, 7 vols. Y uno de índices. *Papirer IV B 10: 3, 4, 8, 9*. (JP 3792) “La primera expresión para la relación entre inmediatez y mediatez es la repetición.” *Papirer IV A 169*. (JP 3794) : “La ‘repetición’ es una categoría religiosa.” *Papirer V B 69* (JP 3795) “Por eso, la repetición genuina es seriedad.” La repetición es una acción que no puede tener lugar en el ámbito de la inmediatez estética, donde la reflexión y la pregunta por la eternidad no ha sido realizada, sino que sólo cobra sentido luego del encuentro entre lo inmediato y lo mediato. En este sentido, la reflexión ética es condición de posibilidad de la repetición. En la *Repetición* (1843), Constantino Constantius supone que la categoría de la “repetición” es la expresión moderna de lo que los griegos llamaban “recuerdo”. Ambas categorías dependen de su relación con el tiempo. Mientras la reminiscencia es “recuerdo” de lo acaecido, la repetición no es más que un extraño modo de recordar lo que acaecerá en el futuro. La repetición es el recuerdo del futuro. Esta aparente contradicción implica que la repetición es en primera instancia “anticipación”. El anticipar en el pensamiento la posibilidad del acaecer en la existencia es condición necesaria de la repetición. Eriksen sostiene que Constantino distingue recuerdo y repetición como paradigmas de pensamiento correspondientes a la antigüedad y la modernidad respectivamente. Eriksen subraya la importancia de esta categoría en el desarrollo del pensamiento filosófico del siglo XX. Ejemplos de ello son tanto *Ser y Tiempo* (1927) y la noción de historicidad que Heidegger presenta allí como *Diferencia y Repetición* de Gilles Deleuze (1968), donde se considera a Kierkegaard y Nietzsche como los dos primeros pensadores que introducen la idea de “repetición” como una categoría fundamental de la filosofía futura. Niels Nymann Eriksen, *Kierkegaard's Category of Repetition*, Kierkegaard Studies, Edited on behalf of the Soren Kierkegaard Research Centre by Niels Jorgen Cappclorn and Jon Stewart, Monograph Series 5, Berlin, New York, de Gruyter, 2000, p.2.

de manera objetiva, sino también “subjctivamente”, expresando en su propia existencia lo que piensa. Es más, este segundo modo de conocimiento se convierte en la condición de posibilidad de la constitución del individuo responsable en la ética kierkegaardiana.²⁸ Ningún individuo puede considerarse responsable de manera abstracta o sistemática. La noción misma de responsabilidad depende de la relación interesada y subjetiva que el agente establezca con la acción moral. El yo que puede devenir “sujeto responsable” no es el sujeto trascendental de la metafísica kantiana, sino el existente actual del que da cuenta el pensamiento subjetivo de la “antropología” kierkegaardiana. Este sujeto es existente deviniendo y no sustancia, su lugar es el del *inter-esse*, pues se encuentra entre el pensar y el ser.

La presentación dilemática del problema de los valores éticos y religiosos está expresada en el contexto kierkegaardiano de las “esferas de la existencia”, en cuyo seno cobra significación la noción de “límite” o “confin”, y forma parte del plan general de su obra como autor basado en la “dialéctica de la comunicación”.²⁹ El campo semántico en el que puede concebirse la axiología según estos autores está determinado por la noción wittgensteiniana de *Unsinnig*. Creemos que uno de los métodos apropiados para hacer referencia al problema de los valores es el del “discurso indirecto”, hipótesis central de la teoría comunicativa kierkegaardiana capaz de “indicar” el sentido ético del *Tractatus* y la

²⁸ En este punto hay que tener en cuenta que, si se piensa la realidad en términos estrictamente científicos, no puede sostenerse que el modo apasionado de conocer forme parte de un sistema del saber. Es decir, el interés y la pasión que coloca el sujeto en la propia existencia cuando la toma como objeto de conocimiento no puede traducirse en un saber objetivo y general pues no es posible formular un sistema de la existencia como se sostiene en el *Postscriptum*. Si fuera posible, Kierkegaard seguiría formando parte de la tradición kantiana en el sentido de que estaría buscando un principio de “unidad” sistemática de la razón. Sin embargo, el pensador danés, es partidario de la distinción entre el método científico, objetivo y general y el método mayéutico de autoconocimiento. En este sentido, la ética no puede pensarse científicamente. Es decir, tomar la ética como objeto de la ciencia, como hace Hegel, no es más que desvirtuarla.

²⁹ Creo que ubicar el primer corpus wittgensteiniano, fundamentalmente el *Tractatus*, en este contexto explicativo, posibilita entender el sentido “paradojal” de la obra, cuyo contenido es lógico pero cuyo sentido es ético.

relación entre ética y paradoja expuesta en la *Conferencia de ética* de 1929. Los “valores” no pueden ser “explicados” científicamente dado que no presentan el mismo *status* ontológico que los “hechos” o eventos que acaecen en el mundo, pero pueden, sin embargo, ser “mostrados indirectamente” por medio de la utilización de distintas estrategias retóricas que en Kierkegaard adquieren la forma de la “dialéctica de la comunicación”³⁰, en cuyo seno la pseudonimia, la ironía y el humor ofician de recursos de la “mostración”.³¹

1.1.b Filosofía, sentido y sinsentido

Kierkegaard es el responsable de iluminar una zona del discurso filosófico que Wittgenstein tiene presente a la hora de proclamar la inexpresabilidad de la ética en su obra temprana. Los rasgos más relevantes del pensar kierkegaardiano que pueden detectarse en la propuesta de Wittgenstein son: la idea de paradoja, la noción de absurdo, el tema de la comunicación indirecta, y cierta relación con los tres estadios de la existencia (estético-ético-religioso) que se vislumbra cuando el filósofo vienés discute el problema de los “valores” en general. El interés de estas nociones no radica, sin embargo, en el grado de semejanza o dependencia que pudieran llegar a manifestar respecto al pensar kierkegaardiano, sino en que conjuntamente representan un *corpus* filosófico, cuyo sentido final se halla en la elaboración de una nueva perspectiva filosófica que subraya la importancia de la filosofía como actividad de auto comprensión -en el sentido mayéutico socrático- frente a la institucionalización de la filosofía como saber orgánico. En este

³⁰ Cfr. Lars Bejerholm, *Meddelelsens Dialektik, Studier i Soren Kierkegaards teorier om språk, kommunikation och pseudonymitet*, Sweden, Håkan Ohlssons Boktryckeri, Lund, 1962, p.305. Según Bejerholm, los tres tópicos: lenguaje, comunicación y pseudonimia constituyen una unidad en la filosofía de Kierkegaard, que puede representarse con la frase usada por el danés: “Dialéctica de la comunicación”.

³¹ En el *Postscriptum* se define la “ironía” como límite entre lo estético y lo ético y el “humor” como límite entre lo ético y lo religioso.

sentido, tanto Kierkegaard como Wittgenstein son figuras que se oponen al plan sistemático del racionalismo. En el caso de Kierkegaard la oposición se estructura a partir de dos frentes: el racionalismo crítico kantiano y el racionalismo especulativo hegeliano. El eje de la misma se centra en la concepción que ambos pensadores sostienen con respecto a los valores. Mientras la modernidad intentó, en su última etapa, y a pesar de las diversas posturas expresadas por cada filósofo ilustrado, convertir la razón en principio determinativo del obrar en general, y de la acción ética más particularmente, la filosofía contemporánea comienza a vislumbrar una nueva serie de alternativas teórico-prácticas expresadas en las obras de pensadores como Marx, Kierkegaard y Nietzsche. Éstas se conectan con el progresivo descrédito en el que es sumida la racionalidad moderna. Quien comienza a vislumbrar esta fragmentación, si bien de un modo ambiguo, es Kant. Los temas de discusión que aparecen con el tránsito de la modernidad filosófica a la filosofía contemporánea son: la posibilidad de concebir la filosofía de modo no sistemático, el problema de la fundamentación metafísica de la ética, la crisis de la noción metafísica de sujeto y la relación entre razón teórica y razón práctica o, en otros términos, la distinción entre el orden del discurso científico y el ético.

La interrelación de estas temáticas nos enfrenta al siguiente panorama teórico. Por un lado, la oposición al racionalismo crítico y al idealismo absoluto realizada por Kierkegaard, permitió que su filosofía del lenguaje fuera concebida a partir de la búsqueda del fundamento existencial. Por el otro, al pensar el problema comunicativo y la teoría crítica del lenguaje desde el punto de vista existencial, la ética halló su centro de pertenencia en el seno de la antropología filosófica. Ya no se trata, entonces, de pensar en el sujeto trascendental kantiano o en el *ego cogito* cartesiano, como paradigmas

metafísicos de la subjetividad, sino en la posibilidad de que el sujeto devenga individuo particular al responder a la pregunta “¿qué significa ser humano?”.³²

Pensar la filosofía del lenguaje a partir de su fundamento espiritual, lo que Kierkegaard denomina *Aand* (espíritu), permite comprender las vinculaciones existentes entre las preocupaciones centrales de ambos pensadores, otorgándonos, a su vez, la posibilidad de esclarecer, por un lado, la pertinencia de rastrear los aspectos relativos a la filosofía del lenguaje presentes en la obra kierkegaardiana -como Theodor Haecker insinuara ya en 1913-, y por otro, la necesidad de inscribir el *Tractatus* en un contexto explicativo que permita mostrar ciertas analogías con problemas generalmente adscriptos a la filosofía de la existencia, si deseamos entender el sentido último de la propuesta ética wittgensteiniana. Por cierto, la preocupación por la relación entre “existencia” y filosofía del lenguaje que puede vislumbrarse en el contexto cultural de la Viena de fin de siglo, estaba ya presente en la primera mitad del siglo XIX en el programa teórico del oscuro filósofo danés.

No obstante, estas conexiones generales tienen que ser discutidas en el contexto específico de cada obra para evitar establecer “generalizaciones” apresuradas que terminan distorsionando el sentido último de cada propuesta. Es mi intención indicar que, a pesar de ciertas semejanzas conceptuales generales, los resultados alcanzados por el primer Wittgenstein y la obra pseudónima de la primera autoría son diferentes. La diferencia más radical se encuentra en las posibilidades del discurso ético. Mientras el primer Wittgenstein puede pensarse como el responsable de haber formulado en el *Tractatus* una “ética negativa” -dado que la ética no describe ningún hecho del mundo-, la producción

³² *Papirer* VIII 2 B 82, n.d., 1847. (JP 650). (9): “Ha sido olvidado lo que significa ser un “ser humano”.”

pseudónima de Kierkegaard está condicionada por la discusión sobre la posibilidad de formular una ética cuyo fundamento no es metafísico.³³

La filosofía trascendental intenta evitar tanto la caída en el dogmatismo como en el escepticismo, y por eso establece los límites de lo pensable con sentido, exigiendo que las categorías del entendimiento sean no sólo aplicables sino efectivamente aplicadas a fenómenos cuya existencia está determinada espacio-temporalmente. El problema que guía la producción de la obra filosófica del primer Wittgenstein, especialmente en el *Tractatus*, es también el del “sentido”³⁴. Sin embargo, el “modo” de plantearlo no es el mismo que el de Kant. El cambio de perspectiva se produce por el hincapié que coloca Wittgenstein en el tema del “lenguaje”, que lo impulsa a tener la necesidad de respetar dos exigencias: por un lado, los límites de lo pensable con sentido deben ser establecidos de modo interno, es decir, evitando la utilización de ideas que, como las “trascendentales”, están más allá del uso apropiado de las categorías del entendimiento; por el otro, lo pensable con sentido debe ser “expresable” en la proposición. De esta manera, como sostiene Pears, “la tarea que Kant se había propuesto no era otra que la de la demarcación de los límites del pensamiento y la tarea que Wittgenstein se propuso a su vez, no fue sino la de la demarcación de los límites del lenguaje.”³⁵

La relación entre la ética y los límites del lenguaje, que Wittgenstein expresa en el *Tractatus* (4.0031) partiendo de la fórmula “*Alle Philosophie ist Sprachkritik*” supone una

³³ Esta posibilidad puede ser descripta a través del tránsito de la primera ética a la segunda ética que se muestra en *El concepto de la angustia*. Desde este punto de vista, *Las obras del amor* (obra publicada en 1847 y firmada por el propio Kierkegaard) puede concebirse como la formulación de la “segunda ética”.

³⁴ Hago referencia al tema del “sentido” frente a la lectura positivista que piensa el *Tractatus* como la obra que formula una “teoría del significado”. La discusión sobre el principio verificacionista tiene que ver con esto. Para mí, la noción de “sentido” es preponderante. En todo caso, el problema del significado se desprende de la formulación de la cuestión del sentido.

³⁵ David F. Pears, *Ludwig Wittgenstein*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1986, pp. 40-41.

concepción de la filosofía que opone sus métodos a los de la ciencia. Como ha sostenido Erik Stenius³⁶, el *Tractatus* puede ser pensado como “La crítica del lenguaje puro” que dibuja el límite de lo pensable, es decir, de la “expresión” de pensamientos. En este sentido, el sistema de Wittgenstein podría denominarse “Idealismo lingüístico” O “lingualismo trascendental”.³⁷ Ya en el *Prólogo* se sostiene que: “Cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar. 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.”³⁸

Una de las consecuencias de la crítica del lenguaje expresada en la teoría figurativa propuesta por Wittgenstein es la distinción entre las proposiciones significativas, es decir, con sentido y las proposiciones sin sentido. En este contexto, el pensador vienés afirma que: “La mayor parte de las proposiciones e interrogantes que se han escrito sobre cuestiones filosóficas no son falsas, sino absurdas. Estriban en nuestra falsa comprensión de nuestra lógica lingüística.” (4.003) “La filosofía no es ninguna de las ciencias naturales.”(4.111) “Debe delimitar lo pensable y con ello lo impensable. Debe delimitar

³⁶ Erik Stenius, *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of its main lines of Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1964, capítulo XI.

³⁷ En efecto, varios estudiosos del pensamiento de Wittgenstein han indicado la analogía existente entre su proceder y el de Kant. Entre ellos: Stenius Erik, *Wittgenstein's Tractatus: A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought*, Oxford, Blackwell, 1960; Maslow, Alexander, *A Study in Wittgenstein's 'Tractatus'*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1961; S.Morris Engel, University of Southern California, vol. 30, number 4, 1970; Janik, Allan and Toulmin, Stephen, *Wittgenstein's Vienna*, Editor: Simon and Schuster, Nueva York, 1973.

³⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, International Library of Philosophy and Scientific Method, Editor: Ted Honderich, The German text of Ludwig Wittgenstein's *Logisch-Philosophische Abhandlung* with a new edition of the Translation by D.F.Pears and B.F.McGuinness and with the Introduction by Bertrand Russell, First German edition, 1921, First English edition, with a translation, 1922, Second impression, with a few corrections, 1933. Second Edition of this Translation, 1971. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus, Logisch-philosophische Abhandlung*, Germany, edition Suhrkamp, 1963. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Barcelona, Altaya, 1997.

desde dentro lo impensable por medio de lo pensable.” (4.114) “Significará lo indecible en la medida en que representa claramente lo decible.”(4.115)

Para poder delimitar lo pensable, la filosofía debe describir el modo en que significan las proposiciones elementales. La significatividad de tales proposiciones, representadas por la *Naturwissenschaft*, se asienta en la posibilidad de tener condición de verdad. A su vez, como señala Cyril Barret³⁹, Wittgenstein utiliza tres términos distintos para describir las proposiciones aparentes que no presentan valor de verdad, y que caen por lo tanto en el ámbito del “sinsentido”: a) *Bedeutungslos* (sin significado), b) *Sinnlos* (sin sentido), c) *Unsinning* (sinsentido).⁴⁰

Las proposiciones del tipo “a” no pueden presentarse propiamente como pseudoproposiciones, son más bien, signos que no tienen significado por carecer de uso. Si digo, por ejemplo “Pedro es igual”, al no darle significado al adjetivo igual, la proposición no dice nada. El problema más interesante radica, sin embargo, en la diferencia existente entre las proposiciones b y c, basada en la especial acepción de “sinsentido” en la que piensa Wittgenstein cuando utiliza c. Las proposiciones b son *Sinnlos*, como la tautología (siempre verdadera) y la contradicción (no es verdadera bajo ninguna condición), no dicen nada porque no tienen condición de verdad y por lo tanto no representan situaciones posibles. Sin embargo, no son *Unsinning* porque forman parte del simbolismo del mismo

³⁹ Cyril Barret, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, versión española de Humberto Marraud González. Madrid, Alianza, 1994, p.37.

⁴⁰ En el contexto de la distinción terminológica wittgensteiniana es interesante tener en cuenta lo que Johannes Climacus dice en el *Postscriptum* sobre el cristiano, a saber: que es capaz -como todos los hombres- de descubrir un “sinsentido” (*Sinnlos*) y que al comprender que está frente a un sinsentido, no lo convierte en objeto de “fe”. Es decir, el cristiano no “cree” un sinsentido, sino que acepta los límites de la razón y “cree” -contra la razón- lo incomprensible (*Unsinning*, aquello que refiere a *der Sinn der Welt*). Para Johannes Climacus, el cristiano utiliza tanto la razón que se vuelve consciente de lo incomprensible y cree en ello. Sin embargo, no cree en el sinsentido pues la razón le muestra que lo es y le impide creer en él. Cfr. *Concluding Unscientific Postscript*, translated from the Danish by David F. Swenson, completed after his death and provided with Introduction and Notes by Walter Lowrie, Princeton, Princeton University Press for American Scandinavian foundation, 1941, p.504. Cfr. *SFT*, VII.

modo que el cero en la aritmética. Las pseudo-proposiciones que son *Unssining*, carecen de sentido, no pueden decir nada, no “muestran” nada, ni siquiera el simbolismo, o sea, un signo con significado. Estas corresponden a las proposiciones de la filosofía y a las expresiones valorativas.

Según lo expresa el primer Wittgenstein, “la ética es trascendental” y hace referencia a lo que en el *Tractatus* se denomina “*der Sinn der Welt*”, y en la *Conferencia de ética* se vincula con el “sentido absoluto” de las proposiciones de valor. Todas las proposiciones tienen el mismo valor y versan sobre hechos, en cambio los valores no tienen que ver con los hechos. Por eso, la ética no es un hecho del mundo pero tiene un sentido necesario y absoluto en contraposición a lo accidental y relativo, de modo que no se la puede considerar, como pretendieron los positivistas, un mero sinsentido. Todo lo relativo a la “valoración” se vincula con los límites del lenguaje. “El hombre tiene la tendencia de correr contra las barreras del lenguaje. Todo ese correr hace alusión a la ética.”⁴¹ Y es el mismo Wittgenstein quien agrega: “esta corrida la vio ya Kierkegaard y la caracterizó con gran similitud (como corrida contra la paradoja).”⁴²

Ciertamente, la respuesta kierkegaardiana al problema de la fundamentación de la ética supone la crítica al fundamento metafísico kantiano, expresada en la noción de “primera ética” en *El concepto de la angustia*, con la intención última de “mostrar” que, si hubiera un fundamento posible para la ética, sería “antropológico”. La pregunta por la fundamentación de la ética es metafísica. ¿Qué puede querer decir, entonces, que el fundamento de la ética es antropológico, cuando se descarta o rechaza la pregunta metafísica? En sentido crítico el problema de la fundamentación no puede tener más que

⁴¹ F. Waismann, *ob.cit.*, p.82.

⁴² *ibidem*, p.61-62.

una solución *racional*. Sin embargo, partir de la distinción epistemológica kantiana para avanzar en una dirección no-racionalista, supone la posibilidad de hallar un fundamento para la ética en otro terreno. En el caso de Kierkegaard esta posibilidad descansa en la fe. La ética es un fenómeno universalmente válido para todos los hombres, en tanto y en cuanto la característica antropológica definitoria del individuo es la posibilidad de “trascender” la finitud y la temporalidad basando la existencia en Dios.

Sin embargo, una vez establecido esto, Kierkegaard plantea cuáles son los obstáculos a superar a la hora de fundamentar antropológicamente la ética. La principal dificultad es, justamente, la imposibilidad de concebir este conocimiento en sentido científico objetivo. De allí que en el *Postscriptum* se distinga el pensamiento esencial del accidental. “Todo conocimiento esencial pertenece a la existencia.” [...] “Visto de modo esencial, el conocimiento que en la reflexión de la interioridad no pertenece interiormente a la existencia, es conocimiento accidental, y su grado y desarrollo, visto esencialmente, son una cuestión de indiferencia.”⁴³. Es la propia naturaleza de lo ético, -que supone la necesidad de “actualización” o realización⁴⁴, en el sentido de la *Virkelighed* (realidad efectiva), frente al pensamiento meramente abstracto o “ideal”- la que exige un tratamiento diverso al científico. El orden del discurso que da cuenta de lo ético tiene que ser también distinto y por eso en los *Diarios* de 1847 Kierkegaard distingue la comunicación objetiva de un problema (“comunicación de conocimiento”) de la comunicación “práctica” del mismo, que él llama “comunicación de capacidad o arte”.

⁴³ *SVI, VII*, p.165. S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton University Press. Princeton, New Jersey, 1992. Section II, Chapter II, p.197.

⁴⁴ “¿Qué es entonces la actualidad? Es idealidad. Pero estética e intelectualmente la idealidad es posibilidad (un traspasar *ab esse ad posse*). Éticamente, la idealidad es la actualidad en el individuo mismo. La actualidad es interioridad infinitamente interesada en existir, lo que el individuo ético es para sí mismo.” *SVI, VII*, p.280. S.Kierkegaard, *ibidem*, p.325. Trad. Nuestra.

Si bien Kierkegaard -al menos los pseudónimos del primer período y entre ellos, especialmente Johannes Climacus- y el primer Wittgenstein plantean el problema partiendo del mismo marco conceptual, la solución que cada uno de ellos ofrece es diferente. Lo que comparten es que ninguno de los dos filósofos produjo una teoría ética en sentido estricto, ninguno de los dos comprendió el fenómeno “ético” al modo de la teoría clásica⁴⁵, y a su vez, ambos, al igual que Heidegger, ponen en duda ciertas distinciones epistemológicas tradicionales, a saber: la división entre áreas del conocimiento filosófico tales como: metafísica, ética y lógica.

1.1.c Los límites del lenguaje en Kierkegaard

Si bien la relación entre los límites del lenguaje y la ética no es evidente de suyo en la obra de Kierkegaard, está presente, especialmente, en los escritos de *Johannes Climacus* y *Johannes de Silentio*.⁴⁶ El primero de estos autores pseudónimos sólo publica durante la vida de Kierkegaard dos libros, las *Migajas Filosóficas* y el *Postscriptum*. *Johannes Climacus, eller De omnibus dubitandum est* es publicado póstumamente. Climacus hace

⁴⁵ Ciertamente, nos enfrentamos a una tarea compleja cuando queremos abordar el tema de la ética en la obra de Kierkegaard. Esta complejidad no se basa sólo en la presentación que hacen de la temática los distintos pseudónimos, sino también en la “versión oficial” que tiende a interpretar la ética como mero “pasaje” o “tránsito” del estadio estético al religioso. Por este motivo, antes de determinar qué tipo de relación mantiene en la obra del escritor danés la ética y el lenguaje, tendremos que detenernos a discutir cuál es el sentido de la “ética” para Kierkegaard. Arne Grøn destacó la necesidad de revisar la que dio en llamar “versión oficial” de la ética ofrecida por la interpretación que toma como eje la “teoría de los estadios o esferas de la existencia.” Cfr. Arne Grøn, “La ética de la repetición”, en *Enrahonar*, 1998, número 29, pp. 35-45.

⁴⁶ Johannes de Silentio es el autor de *Temor y Temblor*, obra en la que la conexión entre ética y lenguaje cobra mayor relevancia, fundamentalmente al plantear el problema del lenguaje en su estrecha relación dialéctica con el silencio. Si bien Kierkegaard y Wittgenstein se ocupan del tema del “silencio” en lo que respecta a la posibilidad de expresión de valores de orden ético-religioso, y aun cuando la función que cumple puede llegar a ser análoga, el sentido que tiene en cada uno de ellos es distinto. En Kierkegaard el silencio tiene por lo menos dos sentidos, uno el de la inmediatez, y el otro el de Abraham. El silencio del *Tractatus*, no obstante, no tiene ni carácter estético ni religioso, sino más bien filosófico pues cumple una función determinada dentro de la teoría pictórica del lenguaje. Sin embargo, la función que cumple el silencio en cada obra-*Temor y temblor* y el *Tractatus*- es análoga porque en ambos casos puede ser concebido como “condición de posibilidad” del lenguaje.

uso de una distinción fundada “formalmente” en la crítica de Kant, a saber: distingue el conocimiento objetivo o desinteresado del conocimiento subjetivo o apasionado. La seriedad de la ética puede ser descubierta sólo en el seno del segundo tipo de conocimiento. De esta manera, el *pathos* del conocimiento interesado se transforma en el “límite” del conocimiento objetivo como tal.

Aunque la relación entre la noción de “límite” del lenguaje y la ética puede abordarse desde distintas perspectivas teóricas, todas ellas son modos diferentes de hacer referencia a la misma cuestión: el límite del lenguaje ético sólo es superado, en última instancia, por conceptos de carácter dogmático. Por un lado, podemos pensar en el problema del “límite” o demarcación en el seno de las “esferas de la existencia”, donde el traspaso de una esfera a otra no se produce de un modo racional y necesario, sino de manera contingente y paradójal por medio del “salto cualitativo”. En este contexto, debería incluirse la discusión de la relación fe-razón, que también implica el problema del “límite”. Como se sostiene en *Temor y Temblor*: “la fe comienza cabalmente donde concluyen los razonamientos.”⁴⁷ Esto indica que el límite fundante de la experiencia religiosa, que en esta obra se introduce por medio del conflicto entre las esferas de la ética y la religión, puede “mostrarse” utilizando la noción wittgensteiniana de *Unsinning* dado que la paradoja de la fe “es y será siempre una paradoja inaccesible a la especulación.”⁴⁸

Otro modo de analizar el tema de la relación entre ética y límites del lenguaje, es subrayando el “límite” del discurso ético basado en la idea de “autonomía”. Es este problema el que exige el tránsito de la “primera ética” a la “segunda ética”. La acción de Abraham -cuando intenta sacrificar a Isaac- traspasó todo el estadio ético en virtud de un

⁴⁷ *SVI, III*, p.103. S. Kierkegaard, *Temor y Temblor*, trad. D.G.Rivcro. Madrid. Guadarrama, 1976. p.76.

⁴⁸ *SVI, III*, p.107. S.Kierkegaard, *idem*, p. 80.

telos superior, el estadio religioso, que hace que el padre de la fe “no pueda hablar” y expresar “la prueba” en la instancia de “lo general”. La experiencia religiosa es de un orden tal que indica de modo indirecto (teleológico) que el *Sinn der Welt* podría ser sinónimo de *Unsinning*. Sin embargo, sólo fundada en el absurdo, la existencia individual adquiere la seriedad ética que el imperativo categórico del deber kantiano no puede más que obviar pues se construye en torno a la buena voluntad del **sujeto trascendental**. A pesar de partir del modelo epistemológico kantiano, Kierkegaard rechaza la posibilidad de fundamentar la ética sobre una base autónoma independiente. Su proyecto consiste más bien en subrayar el carácter heterónimo del problema ético, cuyo punto de anclaje es la dogmática, tal como aparece en la distinción planteada en *El concepto de la angustia* entre la denominada “primera ética”-basada en la metafísica-, y la “segunda ética”, que parte de la aceptación del dogma del pecado original.

La distinción entre la “primera ética” y la “segunda ética” nos conduce a otra de las maneras de analizar la noción de límite en la obra de Kierkegaard, a saber: por medio de la demarcación entre el mundo pagano y el mundo cristiano. “Para mí, en una época tan especulativa y en la que todos “los demás” se desgañitan por comprender, constituye una tarea ética inmediata, que quizá exija no poca abnegación, el confesar que ni podemos ni debemos comprender lo cristiano. Esto es cabalmente lo que nuestro tiempo y la cristiandad necesitan, a saber, una cierta ignorancia socrática respecto de lo cristiano.”⁴⁹

La ignorancia que Sócrates defiende representa una especie de “temor de Dios” como principio de la sabiduría. Esta es la máxima forma de desarrollo que adquiere el problema de Dios en el mundo griego. El paganismo fue capaz de ofrecer un “imperativo intelectual”, pero no encontró lo que podríamos denominar un “imperativo práctico

⁴⁹ *STI. XI*, p.209. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Madrid, Sarpe. 1984, p.148.

existencial” que es el que introduce el cristianismo por medio de la “conciencia del pecado” descrita en *La enfermedad mortal* con la expresión: *for Gud* (delante de Dios). “Estar delante de Dios” modifica completamente la conciencia, transformando las categorías éticas en “cristianas”.⁵⁰

Considerado desde la perspectiva de las esferas de la existencia, el mundo del paganismo griego se desenvuelve en el terreno de la “inmediatez estética”. Sólo a través de la mirada ética, introducida por la “mediación” del lenguaje y la consiguiente “reflexión” que éste implica, es posible articular el discurso del ser estético convirtiendo las múltiples alternativas estéticas a las que se enfrenta en una “tarea” ética. Tal como se desprende de la segunda parte de *Enten-Eller*, para poder convertir las posibilidades en la realidad de la tarea, es necesario que el individuo se determine internamente a sí mismo en lugar de aceptar las determinaciones “externas” de las que no puede dar cuenta de modo responsable porque no las ha elegido.

Lo que el juez Wilhelm denomina “bautismo de la voluntad” es la elección de sí mismo, la misma que le otorga unidad, continuidad en el tiempo y un proyecto a la conciencia individual, dado que no hay frente a ella varias posibilidades, sino la “elección absoluta”, que introduce la diferencia entre el bien y el mal. Mientras que las “diferencias” que el pensamiento utiliza son siempre “relativas” puesto que está determinado por la necesidad, la oposición entre lo bueno y lo malo en sentido moral representa un “contraste

⁵⁰ Sólo a partir de una perspectiva de análisis cristiana puede la inmediatez sensible transformarse en pecado. Lo que permite el tránsito de la inocencia al pecado es “la conciencia de la culpa” que, según Kierkegaard, es un descubrimiento “cristiano”. En este contexto, sin embargo, no habría que pensar el cristianismo en sentido doctrinario sino como una categoría de la “filosofía”. Ya que, el alejamiento de la inmediatez que introduce la conciencia de la culpa, se origina a partir de la “reflexión” ética.

absoluto” que no se puede “pensar”⁵¹ y sólo se alcanza a través de la libertad. La libertad consiste en la “interiorización” por parte del individuo de las posibilidades externas a través del ejercicio de la voluntad, que al “quererlas” las convierte en objeto de su propia historia. De este modo, el *aut-aut* o elección absoluta que introduce la ética es la condición de posibilidad de la historia de la libertad. Ahora bien, esta libertad no es un abstracto *liberum arbitrium* sino la elección del concreto e histórico sujeto estético que cada individuo es. La libertad ética del existente concreto halla su **límite** en el concepto de arrepentimiento pues éste implica el traspaso del ámbito propiamente ético en busca del “perdón” que sólo puede ser otorgado por Dios, pues, sólo “ante Dios” toda existencia ética se vuelve un error. La libertad ética conduce a la desesperación que todo sujeto enfrenta sea o no consciente de ella. La libertad es, finalmente, conciencia del pecado y prueba de la condición de caído del hombre.

1.2 La concepción anti-racionalista de la ética en las obras de Kierkegaard y Wittgenstein

El proyecto crítico kantiano intenta determinar los límites allende los cuales la razón no puede construir un discurso significativo, sino tan sólo caer en aporías metafísicas. La filosofía del lenguaje contemporánea es deudora del modo kantiano de plantear el problema, sólo que en la versión moderna los “límites de la razón” se convirtieron en “los límites del lenguaje”. Evidentemente, existen aspectos de raigambre kantiana en la conformación del discurso de la filosofía del lenguaje. El más significativo de estos

⁵¹ El límite entre lo pensable y lo impensable, o entre lo que se puede decir y lo que sólo puede mostrarse, convierte a Abraham, -el individuo religioso paradigma del “ideal” ético- en impensable y por consiguiente, como diría Wittgenstein, en inexpresable.

aspectos es recogido también por el positivismo lógico. Se trata de la posibilidad de establecer la delimitación del discurso científico de modo tal que las inadecuadas pretensiones de la metafísica resulten excluidas.

Tanto Kierkegaard como Wittgenstein comparten con Kant la idea de definir el límite entre la ciencia natural y el discurso moral, utilizando el mismo criterio que los antiguos. “La antigua filosofía griega dividíase en tres ciencias: la *física*, la *ética* y la *lógica*. [...] Esta división es perfectamente adecuada a la naturaleza de la cosa [...]pero convendría añadir el *principio* en que se funda...”⁵² A continuación Kant establece una distinción entre el conocimiento formal y el material; mientras el primero consiste en el saber que sólo se ocupa de la forma del entendimiento y de la razón misma, el segundo se ocupa de objetos. La filosofía formal se denomina lógica y la filosofía material se divide en dos. “Porque las leyes son, o leyes de la *naturaleza*, o leyes de la *libertad*. La ciencia de las primeras llámase *física*; la de las segundas, *ética*; aquella también suele llamarse teoría de la naturaleza, y ésta, teoría de las costumbres.”⁵³ Las leyes que determinan estas dos esferas discursivas son: la de la causalidad en el mundo físico, y la de la libertad -pensada como sobredeterminación- en el mundo moral.

Kierkegaard y Wittgenstein reconocerían sin inconveniente la distinción entre leyes de la naturaleza y leyes de la libertad, lo que implica que el discurso propio de la ética y el de la física detentan un *status* diferente. Ambos pensadores aceptarían también la diferencia entre el discurso descriptivo, cuya función principal consiste en la predicación de existencia -a través del recurso de determinación de la experiencia, a saber: sólo podemos conocer los fenómenos que aparecen estructurados espacio-temporalmente-, y el discurso prescriptivo,

⁵²I.Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente. Madrid. Espasa-Calpe, octava edición, 1983, p.15.

⁵³I.Kant, *ídem*, p.15.

cuyo ámbito de acción trasciende los límites de la experiencia, y cuya función principal no es la predicación de existencia sino la determinación del principio -si es que puede hallarse- en el que se fundan los valores que guían la “acción” moral.

Kierkegaard y Wittgenstein expresan su rotundo desacuerdo con el proyecto teórico kantiano cuando llega el momento de discutir la **fundamentación de la ética**. El interés de Kant se centra en la posibilidad del establecimiento de un principio racional *a priori* que de cuenta de la moralidad humana de modo universal. Por eso sostiene que, “cada cosa, en la naturaleza, actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la *representación* de las leyes, esto es, por principios; posee una *voluntad*. Como para derivar las acciones de las leyes se exige razón, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica.”⁵⁴

Kant concibe la voluntad en términos de razón práctica porque está intentando subsumir tanto la esfera de la causalidad como la de la libertad, bajo una misma determinación universal de tipo racional. No es posible sostener que la acción del agente moral es determinada racionalmente del mismo modo que los hechos se suceden unos a otros en la cadena explicativa causal. Kant es consciente de ello y por esa razón concibe la libertad como “sobredeterminación” que encuentra, no obstante, un lugar en el sistema. En este punto Kierkegaard y Wittgenstein manifiestan su desacuerdo con el pensador alemán, pues para ellos no es posible hallar un fundamento racional de la moral. El problema de la acción sólo puede ser planteado en el terreno de la existencia humana que no permite sistematización racional. El problema de la explicación de la acción moral se conecta más bien con la paradoja que con la razón. Por eso, Kierkegaard y Wittgenstein se oponen al presupuesto crítico que concibe la razón de manera unitaria, universal y sistemática.

⁵⁴ibidem, p.59.

Mientras el proyecto trascendental erige los fundamentos *a priori* de la moral, desechando todo elemento empírico que imposibilite la validez universal de los principios, las propuestas anti-sistemáticas de Kierkegaard y Wittgenstein retoman el planteo antropológico que rechaza la crítica⁵⁵ cuando supone que “el fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino *a priori* exclusivamente en conceptos de la razón pura...”⁵⁶ El objetivo de la crítica kantiana en lo concerniente al problema de la moralidad se resume en el siguiente interrogante: “¿No se cree que es de la más urgente necesidad el elaborar por fin una filosofía moral pura, que esté enteramente limpia de todo cuanto pueda ser empírico y perteneciente a la antropología?”⁵⁷ La respuesta a esta pregunta es la que justifica la elaboración de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Esta fundamentación es construida sobre el supuesto de la distinción entre elementos puros o propiamente racionales y empíricos. Por eso Kant considera que la ética puede ser analizada según estos dos aspectos diferentes. La parte empírica se denomina “antropología práctica”, mientras que el calificativo moral sólo puede ser aplicado con propiedad a la parte racional de la ética.

Esta última distinción no es aceptada ni por Kierkegaard ni por Wittgenstein, dado que ambos pensadores se inclinan por suponer la imposibilidad de la fundamentación racional pura del discurso moral.⁵⁸ Esta negación parece implicar la resignación de

⁵⁵ Aquí no debe olvidarse que la pregunta “¿qué es el hombre?” fue planteada por Kant, quien puede pensarse como fundador de la moderna antropología filosófica. En todo caso, es necesario tener presente la grandeza del espíritu crítico, que estableció no solamente los principios filosóficos de la modernidad ilustrada, sino que al mismo tiempo se encargó de superarlos.

⁵⁶ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, octava edición, 1983, p.18.

⁵⁷ I. Kant, *ídem*, p.17.

⁵⁸ En relación con la fundamentación racional del fenómeno moral, Kant realiza una distinción básica entre psicología y lógica. Mientras que la primera hace referencia a lo que podemos denominar “aspecto

cualquier principio explicativo de carácter universal que otorgue sentido a la cuestión moral. Si la universalidad racional que el criticismo exige como *conditio sine qua non* de la posibilidad misma del fenómeno ético es denegada, todo nos llevaría a concluir que los principios determinantes de este fenómeno deben ser buscados en un contexto alejado de la razón sistemática. Lo que está implicado en la acción de orden moral no es solamente un conjunto de elucidaciones intelectuales que podrían resumirse en la resolución del silogismo práctico aristotélico, sino también la relación particular que establece el individuo que actúa con los valores. La particularidad de esta relación es la que impide que la ética pueda fundamentarse “sistemáticamente”. Si la ética no es concebida como la mera aplicación de reglas fundadas en principios normativos formales, sino como una serie de situaciones dilemáticas con las que el individuo se enfrenta en su existencia, no es posible deducir *a priori* el modo de resolver el dilema que utilizará el agente *a posteriori* en un contexto histórico determinado.⁵⁹

De todas maneras, no debemos ir demasiado lejos y confundir universalidad con sistematicidad. Si bien Kierkegaard rechaza la metafísica sistemática, no sucede lo mismo con la noción de universalidad. La diferencia con Kant radica en que el pensador danés

fenomenológico procesual” de la razón, la segunda se concentra en el “aspecto formal universal” de la misma. La necesidad que debe hallarse en la constitución del mundo fenoménico para poder ser conocido, depende del aspecto lógico. Cuando Kierkegaard piensa “lo ético” retoma el planteo psicológico descartado por Kant. Por eso, la estructura lógico formal de la elección no es la cuestión que el pensador danés tematiza, sino el proceso psicológico que tiene lugar en la conciencia. La conciencia en la obra de Kierkegaard es definida de varias maneras: como conciencia moral del mal, como conciencia del pecado, o como conciencia de lo eterno. Lo importante es que esta conciencia supone que la noción central con relación a la acción en sentido moral es la idea de “voluntad” que descubre el cristianismo y que se llama “desesperación”. Las obras en las que el carácter psicológico fenomenológico del problema moral es subrayado son básicamente *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal*. *O lo uno, o lo otro* podría incluirse aquí si se piensa la “elección absoluta” desde el punto de vista de la “conciencia”, con lo cual habría que decir que Victor Eremita se preocupa por la estructura fenomenológica de la elección y no por su estructura lógica, o en todo caso, por la relación entre ambas, ya que la “elección absoluta” en sí misma puede verse como la condición de posibilidad, en sentido lógico, de cualquier otra elección. Es decir, como el fundamento lógico estructural de las subsiguientes elecciones a las que se enfrenta el agente.

⁵⁹ Según Kant, este modo de comprender el problema ético cae en la esfera de competencia de la antropología práctica.

supone que esta universalidad no puede ser otorgada por la razón, sino por la fe. Con esto la discusión se desplaza hacia un terreno nuevo, pues el problema del contenido del deber - que en Kant debía ser sustentado por un principio racional de carácter formal y universalizable, como es el caso de la máxima que debe poder elevarse a ley universal-⁶⁰, tendrá para Kierkegaard un vínculo insoslayable con la esfera religiosa.

Si bien Kierkegaard y Wittgenstein aceptan la distinción entre dos órdenes distintos del discurso como son el del “ser” y el del “deber ser”, la diferencia radical con el kantismo radica en las consecuencias éticas que derivan de la distinción entre el discurso descriptivo y el prescriptivo. Es más, en sentido estricto, la diferencia fundamental consiste en la imposibilidad de concebir el discurso prescriptivo como un tipo de conocimiento. Mientras Kant intenta formular un conocimiento ético universal y *a priori*, ni Kierkegaard ni Wittgenstein creen posible pensar la ética en esos términos. Aunque el problema moral, o sea, la situación de “juzgar” o hallarse ante un “o lo uno, o lo otro” es la que responde la pregunta qué significa “ser humano”, la facultad de juzgar no representa el mismo tipo de saber que la facultad de conocer. En sentido estricto, el único conocimiento posible es el del mundo de los hechos. Tan pronto como el terreno de lo meramente factual es trascendido por cualquier tipo de “juicio” de valor la senda segura de la ciencia es abandonada. La ética solo puede encontrarse cuando la ciencia se abandona. El problema radica en el análisis de las consecuencias de este enunciado. Pues suponer que no es posible conocer científicamente la ética puede implicar consecuencias de distinto orden. Para

⁶⁰ En lo que respecta a esta cuestión, Kant define la relación entre ley práctica y universalidad de la siguiente manera: “Pues bien, si a una ley se le despoja de toda materia, o sea, de cualquier objeto de la voluntad (en cuanto fundamento para determinarla), no queda nada salvo la simple forma de una legislación universal. Por consiguiente, o bien ningún ser racional puede pensar en modo alguno *sus* principios prácticos-subjetivos (máximas) al mismo tiempo como leyes universales, o bien ha de admitirse que la simple forma de los mismos, con arreglo a la cual tales principios *se acomodan a una legislación universal*, les convierte por sí sola en leyes prácticas.” I.Kant. *Crítica de la Razón Práctica*, Versión castellana y estudio preliminar de Roberto R.Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2001, Parte I. Libro I. Cap.1, # 4. p.91.

Kierkegaard el conocimiento objetivo *per se* no tiene ningún interés si no esta orientado hacia la consecución de una tarea, cuyo sentido sólo puede ser determinado “subjektivamente” por el interés pasional del individuo particular.

1.3 Fundamentación de la ética

Si bien el concepto de ética en la obra de Kierkegaard varía según el contexto en el que el autor desarrolla su discurso, y no suele ser concebido en los términos tradicionales de una disciplina filosófica, en la *Introducción a El concepto de la angustia*, es planteada una discusión epistemológica en la que la ética se piensa en sentido científico. El problema de la “fundamentación” de la ética aparece vinculado al diálogo con otras disciplinas, tales como la psicología y la dogmática. Este diálogo supone la necesidad de replantear la relación que entablan entre sí los discursos de las tres disciplinas una vez que se acepta el supuesto de que la fundamentación metafísica de la ética conduce al fracaso. El fracaso al que se hace referencia aquí puede describirse como el tránsito de la “primera ética”⁶¹, fundada en la metafísica, a la “segunda ética”, que sólo es posible en el contexto de una “nueva ciencia” existencial (“*secunda philosophia*”), en cuyo seno se muestra el naufragio de la metafísica como “filosofía primera” y fundamento de las demás disciplinas. La posibilidad de esta nueva ciencia, que aparece en *Papirer IV C*, y que Darío González llama

⁶¹ Creo que al referirse al fracaso de la “primera ética” Kierkegaard tiene *in mente* la ética de Kant. Pensar la ética metafísicamente implica concebirla en un medio inadecuado como es el de la “idealidad”. En este medio la ética se presenta como exigencia “irrealizable”. En este sentido, se interpreta el imperativo categórico como expresión del deber ser al que el ser “paradójicamente” nunca puede acceder, pues de hacerlo anularía la necesidad misma de la ley moral.

la ciencia del *inter-esse* en contraposición a la ontología, que sería la ciencia del “ser”⁶², es la que permite pensar en lo que yo llamo ética “antropológico existencial” en oposición a la ética universalista y formal de Kant. En el caso de Kierkegaard responder a la pregunta “¿qué es el hombre?” es sinónimo de responder a la pregunta “¿qué debo hacer?”. Y el sujeto de tal cuestionamiento es el “existente” deviniente y siempre en proceso, que responde en la actualidad de su accionar moral, si bien no de modo definitivo, como exigiría la metafísica en sentido “fundacional”.

El diálogo que entabla Kierkegaard con el pensador alemán no es unívoco. En algunas cuestiones, como por ejemplo la idea de la necesidad epistemológica de delimitar el conocimiento científico, está de acuerdo con Kant. No obstante, el resultado de la aplicación del criterio de demarcación no puede pensarse “críticamente” pues el sujeto en el que piensa Kierkegaard no es el trascendental. Desde este punto de vista, la crítica a la “primera ética”, cuyo fundamento es metafísico, es inseparable de la crítica a los presupuestos sobre los que descansa la noción moderna de “subjetividad”. El sujeto kierkegaardiano es definido, tanto en *O lo uno, o lo otro* como en *El concepto de la angustia*, “con relación a” la libertad.⁶³

Ni la “lógica de la decisión” planteada en *O lo uno, o lo otro*, ni la idea de que lo que define la ética es la exigencia de “realización”, o sea, el pasaje de la idealidad a la realidad por medio de la determinación de una “tarea” basada en un plan teleológico regido por la idea de “bien supremo” que se plantea en el *Postscriptum* y en *Discursos edificantes en varios espíritus (La pureza de corazón es desear una sola cosa)*, se oponen al **contenido**

⁶² Darío González, “The Triptych of Sciences in the Introduction to *The Concept of Anxiety*”, en *Kierkegaard Studies, Yearbook 2001*, Edited by Niels Jørgen Cappelørn, Hermann Deuser and Jon Stewart together with Christian Fink Tolstrup, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2001.

⁶³ El carácter relacional o dialéctico del yo se mantiene incluso posteriormente en *La enfermedad mortal*.

de la ética kantiana. El enfrentamiento se plantea en el plano de la “**fundamentación**” de la ética pues la moralidad no está fundada en la autonomía de la razón práctica o voluntad como pretende Kant. En todo caso, como sostiene Peck, la autonomía no es suficiente para Kierkegaard.⁶⁴ La dialéctica de la libertad kierkegaardiana implica que la condición de posibilidad de la libertad sea la angustia que tematiza la psicología, la cual no puede pensarse como ciencia en el sentido “tradicional”. Para Kierkegaard la libertad humana es tan “inexplicable” -en el sentido fisicalista y causal- como para Kant, quien asevera que con el “concepto de libertad”, “la *razón práctica* le plantea el problema más irresoluble a la especulativa, sumiéndola en la mayor perplejidad.”⁶⁵ Sin embargo, mientras el filósofo alemán intenta hallar el fundamento de la acción moral en la autonomía de la razón⁶⁶ (pues la heteronomía del albedrío es dependencia de la ley natural), y de este modo busca ofrecer un marco explicativo, no causal pero regulado por principios de orden práctico, Kierkegaard subraya el carácter indescifrable de la acción, cuyo fundamento último es heterónimo pues descansa en la “obediencia” a Dios. Incluso cuando está precedida por la deliberación, la acción encuentra en la razón su límite, y trasciende el problema explicativo poniéndole un punto final en el accionar mismo o “salto”, por medio del cual la continuidad deductiva de la cadena de razonamientos que justifica el obrar, es interrumpida.

Ya Kant distingue entre el uso teórico de la razón, en el ámbito del conocimiento natural, determinado por el “objeto”, y el uso práctico determinado por el “sujeto”.⁶⁷ El

⁶⁴ William Dayton Peck, *On Autonomy: The Primacy of the Subject in Kant and Kierkegaard*. Yale University, Ph.D, 1974.

⁶⁵ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, versión castellana y estudio preliminar de Roberto R.Aramayo. Madrid, Alianza, 2001, A 53, p.96.

⁶⁶ Según Kant, “la *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales. así como de los deberes que se ajustan a ellas; en cambio toda *heteronomía* del albedrío. lejos de fundamentar obligación alguna, se opone al principio de dicha obligación y a la moralidad de la voluntad.” I.Kant. *ibidem*, A 58. p.101.

⁶⁷ Cfr. I. Kant, *ob.cit.*, p.78.

imperativo no sería necesario si la razón determinase “completamente” la voluntad. De hecho, para Kant, el hombre es ciudadano de dos mundos, un sujeto dividido entre la sensibilidad y el entendimiento, y todo el esfuerzo de la “razón” kantiana está condicionado por la necesidad de superar la escisión del sujeto ofreciendo un plan sistemático de “unidad racional”. El sujeto kierkegaardiano también está escindido, es una síntesis de finitud-infinitud, cuerpo-alma, cuya posible “unidad” no la ofrece la “razón” sino el “espíritu”. No obstante, en este contexto explicativo, la “voluntad” para Kierkegaard no es “razón práctica” sino “desesperación”. Por eso, en *La enfermedad mortal* Anti-Climacus subraya que la mentalidad “intelectualista” del paganismo no podía descubrir la idea de “pecado” que descubre el cristianismo al entender la voluntad humana como fracaso del yo autónomo. La constitución de la autoconciencia tiene como **límite** el “querer”, que es definido doblemente como “desesperación” y paso previo a la fe.

En *El concepto de la angustia* no se realiza solamente una “redistribución” epistemológica, sino que se subraya que ésta se hace posible cuando el objeto de conocimiento no se define a partir de la utilización de un “método” determinado, sino del “talante” (*Stemming*) apropiado. Lo que determina el objeto de conocimiento no es el método sino el talante. La “nueva ciencia” del *inter-esse*, basada en un concepto tan ambiguo como el talante o disposición anímica, no pretende obtener la “verdad objetiva” sino la “certeza subjetiva”. Su posibilidad no descansa en la fundamentación metafísica sino en la “ambigüedad” de los conceptos psicológicos. Vigilius Haufniensis declara: “creo que en nuestro tiempo ya se ha hablado bastante de la verdad y ya va siendo hora de que se destaquen la certeza y la interioridad, no precisamente en un sentido abstracto -al modo de

Fichte-, sino de un modo absolutamente concreto.”⁶⁸ La “certeza” (*Visheden*) y la “interioridad” (*Inderligheden*) son la subjetividad pero no en sentido abstracto sino *in concreto*.⁶⁹

1.4 La relación fe-saber desde una perspectiva “ética”

El eje temático alrededor del cual gira la discusión más importante entre Kant y Kierkegaard no depende del análisis del problema ético sino del modo de concebir la relación entre las esferas de la fe y el saber.⁷⁰ La discusión fe-saber sostenida entre Kant y Kierkegaard tiene, no obstante, consecuencias en el ámbito de la comprensión de la ética. El rasgo más sobresaliente de esta discusión tiene que ver con el problema de la “fundamentación” de la ética. El fundamento de la misma debe ser sólo “racional” según Kant, mientras que ni debe ni puede serlo para Kierkegaard, quien considera que la ética no puede tener un fundamento autónomo, pues éste desecha la necesidad de la “gracia divina”.⁷¹

⁶⁸ *SVT*, IV, p.405. S.Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio G. Rivero, Madrid, Ediciones Orbis, 1984, p.173

⁶⁹ *SVT*, IV, pp.401-411. S.Kierkegaard, *ibidem*, pp.172-176.

⁷⁰ Ronald M.Green se inclina por suponer que Kierkegaard tiene la ética kantiana en muy alta estima. Por eso afirma que, aunque el pensador danés está a veces en desacuerdo con Kant sobre cuestiones éticas, especialmente en lo que respecta al rol de la religión en la vida moral, pues Kierkegaard no acepta la concepción kantiana de la autonomía, no obstante, los desacuerdos no son tan profundos como algunos creen y surgen en un marco general de acuerdo. Por otra parte, la ética kantiana misma es -según Green- menos formal y más humanista de lo que parece y Kierkegaard lo notó. En definitiva, la hipótesis central de Green es que el pensamiento ético de Kierkegaard en su conjunto está saturado de supuestos de raíz kantiana. Cfr. Ronald M.Green, *Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt*, Albany, State University of New York Press, 1992, Capítulo 3.

⁷¹ Este problema lo desarrollaremos más extensamente al tratar la cuestión ética en *Temor y Temblor*. Aquí adelantamos sencillamente que Green mantiene una postura interesante pues afirma que sostener, como él mismo hace, que el tratamiento de la ética en esta obra no es necesariamente anti kantiano no quiere decir que se niegue la oposición kierkegaardiana a la autonomía ética. Cfr. Ronald M.Green, *Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt*, Albany, State University of New York Press, 1992, p.90.

Mientras el presupuesto kantiano, determinado por la razón ilustrada, consiste en considerar la razón como principio absoluto tanto de orden teórico como práctico y la fe sólo es concebida dentro de los límites de la razón, el supuesto kierkegaardiano invalida la exigencia de la razón ilustrada, sosteniendo que la fe es un fenómeno que no sólo no puede sino que no debe ser comprendido por la razón. En el contexto de esta oposición central podemos destacar tres cuestiones que son consideradas de interés primordial por ambos pensadores. En primer lugar, ambos reconocen la supremacía de la razón práctica sobre la teórica⁷² - que también Wittgenstein comparte-. En segundo lugar, ambos definen la ética como “lo universal”. Y, finalmente, ambos pensadores mantienen una actitud de intransigencia “socrática” frente al deber. La exigencia kantiana fundamental con respecto a la acción moral supone que ésta se realice absolutamente por deber, sin ninguna inclinación de tipo circunstancial o cultural. El sentido del deber moral debe ser reconocido universalmente y válido *a priori* tal como lo expresa la noción de “imperativo categórico”. Kierkegaard, por su parte, asevera que la ética no puede ser suspendida ni un sólo instante,⁷³ ya que esta suspensión, por ínfima que fuere, implicaría su eliminación. En los *Papirer B* afirma que la exigencia ética es inexcusable puesto que hace referencia al “interés” que cada individuo particular posee en relación con su propia existencia.

Como sostiene Green⁷⁴, algunos suponen que si Kierkegaard tiene *in mente* alguna ética, es la kantiana. Pero el objetivo que lo moviliza es sólo oponerse a ella. Quienes mantienen esta posición creen que la ética de Kierkegaard es religiosa y está expresada en

⁷² Cfr. I.Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, Parte I, Libro II, Cap 2, IV [A 219]. “Por lo tanto, en el enlace de la razón pura especulativa con la razón pura práctica, con vistas a un conocimiento, el primado le corresponde a esta última, bajo el presupuesto de que tal enlace no sea *contingente* y arbitrario, sino que se fundamente *a priori* sobre la propia razón y sea por ello *necesario*.”

⁷³ Cfr. Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, trad. del danés D.G.Rivero. Barcelona, Labor, 1992. *STT*. III.

⁷⁴ Ronald M.Green, *Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt*, Albany, State University of New York Press, 1992.

Temor y Temblor. Otros, tienen menos certeza respecto a la idea de que Kierkegaard repudie la ética kantiana en su totalidad a favor de una perspectiva religiosa. Si bien hallan temas kantianos en las obras de Kierkegaard, ven diferencias sustanciales entre las posturas éticas de Kant y Kierkegaard. En esta línea interpretativa George Stack mantiene que: “Dejando de lado los ecos ocasionales de sentimientos kantianos en las obras de Kierkegaard (especialmente en *O lo uno, o lo otro*), la bifurcación entre su ética de la autorealización y la ética metaempírica y formalista de Kant es, *mutatis mutandis*, completa.”⁷⁵ Green, por su parte, es partidario de indicar los acuerdos fundamentales sobre los que se basan las diferencias de perspectiva de Kant y Kierkegaard. Considero que, si bien el planteo ético de Kierkegaard puede pensarse a partir de presupuestos de origen kantiano, los resultados a los que llega están alejados del espíritu formalista y universal de la ética de Kant no sólo en *Temor y Temblor*, como piensa Green, sino también en *El concepto de la angustia*, donde se critica la primera ética, cuyo fundamento es metafísico; en el *Postscriptum*, donde la seriedad de la decisión ética solamente aparece en el contexto del pensamiento subjetivo o interesado, y en *Las obras del amor*, donde el mismo Kierkegaard intenta vislumbrar la posibilidad de desarrollar una “segunda ética” universalista, pero no sobre la base del presupuesto del formalismo racionalista kantiano sino partiendo del presupuesto cristiano que, desde un punto de vista antropológico, no coloca la universalidad en la razón, sino en el amor.⁷⁶ “Dado que la individuación radical, la especificidad, la interioridad y el desarrollo de la subjetividad son centrales para la ética

⁷⁵ George J. Stack, *Studies in the Humanities 16*, University, Ala.: University of Alabama Press, 1977, p.169. Trad. propia.

⁷⁶ El sentido ético-antropológico del imperativo “*du skal elske næsten*” (debes amar al prójimo) radica en que el amor que se tiene *in mente* no es de carácter “preferencial”, puesto que no está determinado por la inclinación afectiva que conduce al sujeto a “elegir” su objeto de amor, sino que es universal, ya que el objeto de amor es “indistinto” dado que se trata del prójimo, de aquél que “aparece” y no de aquél que es “elegido”. En *Las obras del amor*, amar supone una regla universal, ya que lo que convierte al otro en “amable” no es su particularidad sino simplemente su carácter “universal” de “ser humano”.

existencial de Kierkegaard, es claro, esencialmente, que el espíritu e intención de su ética práctica están divorciados del formalismo de Kant.”⁷⁷ En este sentido, estamos más de acuerdo con Stack que con Green, quien llega demasiado lejos en su análisis de la deuda que Kierkegaard tiene con el pensador alemán. Sin embargo, coincidimos con Green cuando sostiene que, “este paralelo con respecto a los peligros de la religión especulativa más allá del límite del conocimiento indica, por lo tanto, la deuda que tiene Kierkegaard con la epistemología kantiana en su conjunto.”⁷⁸ El idealismo kantiano había introducido la diferencia entre la esfera descriptiva y prescriptiva provocando el inicio de una escisión que Hegel intentó superar extendiendo los límites de la razón -cuyas contradicciones Kant intentó evitar limitándola-, al convertirla en absoluta. En este punto, Kierkegaard continúa el camino kantiano profundizando la diferencia y asumiendo como única posibilidad de certeza el fundamento divino que Kant no pudo admitir más que como postulado por razones tanto de orden sistemático como metodológico. De este modo, el pensador danés vuelve a acercar la filosofía a la teología desde el punto de vista existencial.⁷⁹

Descubrimos así una relación central en el seno del pensar kierkegaardiano, que es la de la filosofía y el cristianismo. Cuando Kierkegaard establece su propia **noción de límite** tiene en cuenta esta relación. Por eso afirma que, “la idea de la filosofía es la mediación, y la del cristianismo la paradoja.”⁸⁰ El pensar tiene un límite basado en la

⁷⁷ George J. Stack, *idem*, p.174. Trad. propia.

⁷⁸ Ronald M.Green, *idem*, p. 80. Trad. propia.

⁷⁹ Si se considera a Kierkegaard como un dogmático cristiano, debe explicarse cuál es el alcance de su crítica a la metafísica, ya que la teología no prescinde de la fundamentación metafísica. De todas maneras, el eje de la acusación kierkegaardiana está dirigido a la metafísica especulativa que elimina la diferencia “cualitativa” igualando la naturaleza humana a la divina. Esta igualación tiene para Kierkegaard importantes consecuencias para la noción del pecado original. Por eso concibe a Hegel como pagano. La discusión que no puede obviarse aquí gira en torno al lugar que ocupa la metafísica en el marco de la filosofía de la existencia. Es decir, se trata de pensar si el esencialismo puede coexistir con el existencialismo.

⁸⁰ S.Kierkegaard, *Papirer III A 108*, trad. nuestra. El original reza: *Philosophiens Idee er Mediationen-Christendommens Paradoxet*.

naturaleza finita del hombre, y este límite sólo puede ser trascendido por la fe, cuyo fundamento es la paradoja. Esto sucede porque la creencia no puede ni debe explicarse. En este contexto, introduce Kierkegaard la noción de imposibilidad humana que se enfrenta a la absoluta posibilidad divina. Aquello que no puede pensarse y de lo que no se puede hablar, debe ser creído arrojándose al absurdo. Sin embargo, Kierkegaard no desecha el pensamiento, y por eso la filosofía se convierte al mismo tiempo en inútil e inevitable. “La filosofía no puede ni debe darnos la fe, sino comprenderse a sí misma y saber lo que ofrece, sin eliminar nunca las cosas que no comprende y, menos aún, escamoteárselas a los hombres como si fuesen naderías.”⁸¹

La alternativa solamente puede presentársele al hombre, cuya voluntad lo enfrenta a la posibilidad de elegir, y lo sumerge en la angustia de la finitud. La comprobación de la limitación humana implica la aceptación de la insuficiencia de la inteligencia. Como sostiene Cregan, “Es claro que Kierkegaard no rechaza el pensamiento racional. Pero otra parte de su análisis prueba los límites de esta “racionalidad cotidiana” que el creyente utiliza para distinguir el sin sentido de lo incomprensible.”⁸² La paradoja absoluta, como aparece en las *Migajas Filosóficas*, es no sólo la pasión sino también el “límite” del pensamiento y en este último sentido se convierte en un aspecto necesario del pensar mismo pues, “paradoja es la pasión del pensamiento y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un mediocre modelo.”⁸³ Lo “desconocido”, llamado “Dios” por Johannes Climacus, puede pensarse en la misma dirección teórica que la “cosa en sí”

⁸¹SVI, III, p.85. S.Kierkegaard, *Temor y temblor*, trad. del danés D.G.Rivero, Barcelona, Labor, 1992, p.32.

⁸²Charles Cregan, *Wittgenstein and Kierkegaard: Religion, Individuality and Philosophical Method*, London, Routledge, 1st. published in 1989, cap.3, and p.9. Trad. nuestra.

⁸³SVI, IV, p.204. S.Kierkegaard, *Migajas Filosóficas*, Madrid, Ed.Trotta, trad. Rafael Larrañeta, 1997, p.51.

kantiana⁸⁴, que si bien no se puede conocer, se hace necesario postular. Kant la postula por razones sistemático-metodológicas que hacen de la cosa en sí la condición de posibilidad de la experiencia como un todo. Kierkegaard se pregunta: “Pero ¿qué es eso desconocido con lo que choca la razón en su pasión paradójica y que turba incluso el autoconocimiento del hombre? Es lo desconocido. No es algo humano, puesto que lo conoce, ni tampoco otra cosa que conozca. Llamemos a eso desconocido *Dios*.”⁸⁵

En lo que respecta a la similitud de las posturas de Kierkegaard y Wittgenstein podemos afirmar que, si bien ambos filósofos mantienen una postura anti-racionalista con relación a la fundamentación de la ética, existen ciertas particularidades en los proyectos elaborados por cada uno de ellos. Ambos comparten la oposición a la idea de unidad sistemática del racionalismo crítico. Kant establece que el “método trascendental” debe dar respuesta a dos cuestiones fundamentales en torno a la concepción de la “razón”, a saber: la validez y la unidad de la razón teórica y la práctica. En cuanto a la validez de los principios racionales se refiere, deben garantizarse dos exigencias: la universalidad y la necesidad, que descansa en la formulación de la ley de causalidad. Con relación a la unidad de la razón, el método trascendental exige que se cumplan dos requisitos, el de la unicidad y el de la sistematicidad.

Para el primer Wittgenstein, mientras los “hechos” son contingentes y accidentales, mucho más aún los “valores”, pues están en otro nivel discursivo ya que no presentan valor de verdad al no poder ser verificados. Por lo tanto, no satisfacen lo que podríamos denominar el requisito elemental de todo conocimiento, o la condición de posibilidad de la

⁸⁴ Green sostiene que, aunque Kant no es mencionado ni una sola vez en las *Migajas Filosóficas*, juega un rol fundamental en el argumento sobre lo desconocido que Kierkegaard elabora en esa obra. Cfr. Ronald M. Green, *Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt, Albany*, State University of New York Press, 1992, p.78.

⁸⁵ *SVI*, IV, p.208. S.Kierkegaard, *Migajas Filosóficas*, Madrid, Ed.Trotta, trad. Rafael Larrañeta, 1997, p.53.

objetividad en general, a saber: la posibilidad de ser puesto a prueba por medio del principio de verificación. Para Kierkegaard, la existencia humana es contingente. La historia de la vida individual marcha hacia adelante en un movimiento de situación a situación, y como queda manifiesto en *El concepto de la angustia*, toda situación aparece por medio de un “salto”.

Las características sobresalientes de la **razón kantiana** son: su carácter unitario, sistemático y universal. Mientras Wittgenstein se enfrenta absolutamente a esta concepción de la razón, Kierkegaard rechaza los dos primeros rasgos pero acepta el último, a saber: la universalidad. La postura kierkegaardiana es anti-sistemática pero no anti-universalista. No obstante, Kierkegaard cambiará el signo de la universalidad, cuyo valor positivo debe buscarse en la esfera de la fe y no en el campo de la racionalidad, como pretendía Kant. La diferencia de las posturas del primer Wittgenstein y Kierkegaard con relación al concepto kantiano de razón permite explicar los distintos resultados a los que llegan en el ámbito más específico de la ética. El primer Wittgenstein rechaza los tres rasgos fundamentales de la racionalidad kantiana y ello lo conduce a la negación de la posibilidad de hallar un fundamento último racional para la ética. Lo único que podemos encontrar en el mundo son “hechos” y ninguno de ellos permite deducir proposiciones éticas. Es decir, los hechos se suceden en un mismo nivel de neutralidad, no es posible suponer la existencia de una jerarquía valorativa en la descripción de los acontecimientos que acaecen en el mundo. Todos ellos tienen el mismo valor, es decir, ningún valor en absoluto.

Si bien Wittgenstein no rechaza la posibilidad humana de “valorar” éticamente la existencia, no elabora ninguna teoría ética positiva ni permite hacerlo a partir de los presupuestos que asume. Kierkegaard tampoco ofrece ninguna teoría ética pero, no obstante, acepta el presupuesto de la universalidad de la ética porque desea sostener que “lo

ético” funciona como un rasgo antropológico definitorio.⁸⁶ La búsqueda de esta universalidad presenta un signo decididamente cristiano y como consecuencia de ello todas las formas que Kierkegaard encuentra de definir lo ético se vinculan con la religión del amor. Ello no supone, sin embargo, que el problema que está planteando sea exclusivamente religioso, puesto que la pregunta sobre el sentido de la ética es realizada filosóficamente. El cristianismo, de esta manera, se convierte en una categoría cuya principal connotación es ético-filosófica porque la seriedad de la reflexión ética se vería debilitada sin la conciencia eterna del pecado, ya que el fundamento último del obrar moral descansa en Dios.

La paradoja de la existencia de Dios en el tiempo descrita en las *Migajas Filosóficas*, el paradigma del Dios-Hombre del que se habla en *La ejercitación del cristianismo*, la relación absoluta con lo absoluto a la que se hace referencia en *Temor y Temblor*, la idea de existir “ante Dios” desarrollada fundamentalmente en la segunda parte de *La enfermedad mortal*, son todas figuras o representaciones de un único concepto utilizado con el fin de establecer una distinción histórico categorial cuya consecuencia primordial es de carácter “ético”. Es el cristianismo el que introduce el problema de la “seriedad” de la existencia humana que puede ser pensada no sólo teleológicamente -ya la ética aristotélica incluye este recurso- sino en su directa y estrecha relación con la “eternidad”.⁸⁷

La inmediatez estética del mundo griego es irrecuperable después de la aparición del cristianismo en la historia. La noción de eternidad no es indiferente

⁸⁶ También lo es para Wittgenstein en tanto y en cuanto la ética se vincula con *der Sinn der Welt* y éste sólo adquiere significado en el ámbito antropológico pues la pregunta por el “sentido” es propiamente humana.

⁸⁷ *Papirer X 2 A 617*, 1850. (*JP 844*, pág. 386). Tener una preocupación genuina por la salvación eterna, como exige el cristianismo, tiene un peso enorme comparado con la manera de vivir que deja “lo eterno” como una cuestión abierta.

respecto al existente finito puesto que produce un impacto sobre la conciencia enfrentándola a la tensión espiritual de definirse como síntesis de finitud e infinitud y siendo “responsable” de acentuar, o bien un elemento, o bien el otro, aceptando que esta decisión supone una consecuencia “eterna”. Kierkegaard desea tomar seriamente el cristianismo y ello supone no sólo subrayar los aspectos paradójales del mismo, sino también las consecuencias morales para la vida de los individuos. La noción clave y a la vez más controvertida en este contexto es la de eternidad.

En lo que a Wittgenstein compete, recoge el aspecto “crítico” del concepto kantiano de razón, que es el que le permite establecer los límites de su teoría del lenguaje de manera interna, tratando de evitar la caída en prejuicios metafísicos. El filósofo vienés comparte con Kierkegaard la demarcación entre el discurso descriptivo y el prescriptivo -proveniente del kantismo- acentuando radicalmente la diferencia entre ambos niveles o planos de discurso. Al radicalizar esta diferencia Kierkegaard se detiene en la relación fe-razón, para analizar los conflictos existentes entre el campo de la ética y el de la religión, mientras Wittgenstein se centra en el problema del lenguaje y analiza las consecuencias que presenta la correcta utilización de términos de valor relativo o absoluto en la comprensión del problema moral como podemos observar en la *Conferencia de ética*.

Si bien Kierkegaard también analiza cuestiones que competen a la filosofía del lenguaje, estas no presentan el matiz analítico del uso de la terminología que Wittgenstein desarrolla, sino que tienen un carácter existencial. El lenguaje de la eticidad tiene un límite sólo expresable por medio de la paradoja de la fe. En este sentido, la propuesta wittgensteiniana puede ser entendida a la luz del pensar kierkegaardiano aunque el análisis del problema ético es planteado por Wittgenstein a partir de una doble perspectiva que supone dos instancias tales como la propiamente discursiva y la factual, no pensadas de la

misma forma por el pensador danés. Wittgenstein potencia el proyecto kierkegaardiano enfatizando la importancia del tema del uso del lenguaje en lo referente a la determinación de los valores morales. Por eso piensa el problema de los valores teniendo en cuenta la dialéctica relativo-absoluto no sólo desde la perspectiva de los valores como tales, sino también desde el punto de vista de los “términos” absolutos o relativos. Wittgenstein es responsable de introducir la cuestión del uso del lenguaje en la estructura misma de la discusión existencial.⁸⁸

Si existe una diferencia importante entre las consideraciones acerca de lo ético realizadas respectivamente por Kierkegaard y Wittgenstein, ésta radica en lo siguiente: mientras Kierkegaard distingue la experiencia ética de la religiosa, Wittgenstein trata paralelamente ambas instancias. Lo interesante es que, a pesar de este alejamiento entre ambas posturas, el sentido que Wittgenstein le otorga a lo ético-religioso es de raíz kierkegaardiana. Por otra parte, también en la propuesta kierkegaardiana puede hallarse un ámbito ético-religioso pero, solamente como transición “electiva”; ya que el individuo ético y el religioso no son el mismo para el escritor danés. El individuo ético (*individualitet*) consciente de la elección de sí mismo, no es el individuo particular o único (*den enkelte*) encarnado por Abraham.

Existen ciertos rasgos sobresalientes de la **relación fe-saber** que tendremos en cuenta para exponer las diferencias internas entre las posturas de Kant y Kierkegaard. El vínculo entre moral y religión puede ser aclarado a través de la utilización de una serie de oposiciones tales como: iglesia oficial - individuo particular, comunidad-individualidad,

⁸⁸ Es interesante tener presente que el denominado “giro lingüístico” se produce simultáneamente en distintas áreas del saber e incluso en tradiciones de pensamiento alejadas entre sí. En este sentido, debemos subrayar que el problema del lenguaje en el siglo XX es tematizado no sólo por la lingüística moderna, sino también por la filosofía, el psicoanálisis y la antropología. A su vez, el positivismo, la filosofía analítica y el estructuralismo hacen hincapié en la relación entre pensamiento y lenguaje desde diferentes perspectivas de análisis.

interioridad-exterioridad. El valor que detentan estas oposiciones para cada pensador está determinado, por un lado, por la concepción del deber que sostiene cada uno de ellos, y por el otro, por el modo de fundamentar este concepto, que depende, o bien de principios teológicos, o bien de principios puramente racionales.

La ética kantiana se funda sobre el concepto de hombre como “ser libre”, que funciona como condición de posibilidad para que él mismo se ligue a leyes incondicionadas por medio de su razón. Por eso, este hombre no necesita la idea de un ser superior que le permita conocer el contenido de su deber. “Así pues, la moral por causa de ella misma (tanto objetivamente, por lo que toca al querer, como subjetivamente, por lo que toca al poder) no necesita en modo alguno de la religión, sino que se basa a sí misma en virtud de la razón pura práctica.”⁸⁹ Esta última aseveración es rica en consecuencias. Kant encuentra en la voluntad la determinación de la acción moral, que presenta asimismo, un doble carácter determinativo. El lado objetivo de la determinación está constituido por el “querer”, mientras que su lado subjetivo lo representa el “poder”. Ya aquí tenemos al menos la asunción de dos supuestos. En primer lugar, aquel que compete a la distinción entre la esfera del sujeto y la del objeto; y en segundo lugar, -dependiente de esta primera diferencia- la aceptación de la no-igualdad de los términos querer y poder. ¿Puede acaso la voluntad “querer” objetivamente algo sin “poder” realizarlo? O más bien, ¿“debe” la voluntad poder obtener subjetivamente aquello que “quiere” objetivamente?

Antes de responder estos interrogantes recordemos que, cuando Kierkegaard critica la inocencia de la mentalidad pagana lo hace porque ésta no es capaz de detectar la diferencia entre estas dos cuestiones. Sócrates no había llegado a comprender que no es

⁸⁹I.Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, título original: *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa, Madrid. Alianza. 1969, p.19.

suficiente “querer” lo justo -comprenderlo- para realizarlo de modo inmediato. En el análisis kierkegaardiano, el socratismo insta un imperativo intelectual, pero no da cuenta del pasaje “práctico” del pensamiento a la acción que sólo puede obtenerse a través de la discusión del concepto de voluntad. Aquí adhiere Kierkegaard al modo aristotélico de comprender el problema de la acción en el seno de la “deliberación electiva”. Aristóteles otorga a la voluntad una importancia central en lo que respecta al problema moral, ya que la decisión que toma el agente para poder o no serle imputada una falta, supone la preexistencia de un silogismo “práctico” de carácter deliberativo que hace participar a la “razón práctica” en la toma de decisiones morales. En la continuación de esta línea de pensar, Kierkegaard enfatiza elementos vinculados con un análisis de las cuestiones “involuntarias” -aunque no las denomine de este modo- que pueden conectarse con el concepto de inconsciente. El pensador danés subraya el sentido “paradojal” de las acciones ético-religiosas. Por eso, la cuestión del obrar supera los límites de la especulación de orden intelectual.

Ahora bien, el kantismo puede concebirse como una filosofía que busca el principio determinante de la acción moral -la sobredeterminación de la libertad que evita pensar la ética en términos de necesidad causal-, de un modo absolutamente racional. Esta decisión metodológica supone la imposibilidad de que la religión se convierta en el principio normativo de los contenidos morales. Por lo tanto, debe concluirse la existencia de dos ámbitos separados: el de la moral y el de la religión. Lo que implica, a su vez, la independencia teórica de la teología misma. En todo caso, Kant supone un doble ámbito de competencia para el saber teológico: el que es determinado por las fuentes bíblicas -¿será

en este sentido “histórico” y por lo tanto, “empírico” y “contingente”?- y el que depende de la especulación filosófica.⁹⁰

El problema de la moralidad es inscripto, ciertamente, en la jurisdicción de la razón pura práctica, que coloca la “voluntad” -del mismo modo que Kierkegaard, adhiriendo en este punto a la tradición voluntarista agustiniana- en el centro de la discusión ética. La búsqueda de Kant se orienta hacia la determinación de un principio puro *a priori* -la ley- capaz de encontrar la “causa” universal de la acción moral sin depender de condicionamiento externo alguno. La voluntad debe poder “autodeterminarse” de manera “pura”, independientemente de la sensibilidad apetitiva, para que sea posible pensar críticamente la moral, a saber: estableciendo el concepto de voluntad autónoma. La “buena voluntad” es la que se convierte en buena tan sólo por el “querer” y no por lo que causa o realiza en la persecución de algún fin. La voluntad misma es “razón práctica”, y en este sentido, lo objetivamente necesario coincide con lo subjetivamente necesario. Si la razón determina la voluntad, no puede haber otra consecuencia que ésta: las acciones que el hombre en tanto ser racional realiza, reconocidas como objetivamente necesarias, lo son también subjetivamente; y por lo tanto la voluntad es entendida como la facultad de elegir lo que la razón con independencia de la inclinación establece como prácticamente necesario, a saber: lo bueno.

Si deseamos establecer una intersección en la cual el pensamiento de Kant se encuentra, y a la vez se opone al de Kierkegaard, debemos centrarnos en los temas provenientes de las oposiciones que hemos planteado más arriba. Estas temáticas son

⁹⁰ Cfr. I.Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1969, p. 23. En esta obra Kant afirma lo siguiente: “frente a la teología bíblica está en el campo de las ciencias una teología filosófica, aunque confiada a otra facultad.”

desarrolladas por Kant especialmente en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. El concepto central discutido por el filósofo alemán en esta obra puede sintetizarse en “el problema del mal” moral. En relación con esta cuestión, son aceptadas las dos hipótesis más comunes sobre el particular, a saber, tanto aquella que supone que el hombre es “malo” por naturaleza como la que lo considera “bueno” por naturaleza. Mientras la primera hipótesis es considerada por Kant como proveniente de la experiencia histórica, la segunda es concebida como un “benévolo supuesto de los moralistas, de Séneca a Rousseau, para impulsar al cultivo infatigable del germen del bien.”⁹¹ Resulta interesante destacar aquí que el filósofo de Königsberg continúa la línea argumental relacionada con la naturaleza moral del mal, para sugerir que también sería posible pensar que el hombre no es ni bueno ni malo por naturaleza, o en todo caso, que es ambas cosas a la vez. Sin embargo, fiel a su postura crítica, afirma que un hombre no es considerado malo por ejecutar acciones contrarias a la ley, sino porque estas acciones son de una índole tal que permiten concluir “máximas” malas en él. En todo caso, “para llamar malo a un hombre, habría de poderse concluir de algunas acciones conscientemente malas -e incluso de una sola- *a priori* una máxima mala que estuviese a la base, y de ésta un fundamento, presente universalmente en el sujeto, de todas las máximas particulares moralmente malas, fundamento que a su vez es él mismo una máxima.”⁹²

En efecto, Kant aclara el sentido en el que debe comprenderse el concepto de “naturaleza” humana para no suponer erróneamente que las acciones del hombre pueden ser reducidas a causas naturales. Por eso, la naturaleza del hombre es comprendida como “el

⁹¹I.Kant, *ibidem*, p.30.

⁹²*ibidem*, p.31.

fundamento subjetivo del uso de su libertad en general”⁹³ dependiente de leyes morales objetivas y anterior a cualquier hecho que se presente ante los sentidos. Kant desea desechar todo germen antropológico cultural del contexto de justificación de la moralidad, cuyo fundamento es no sólo racional (*a priori*), sino también formal. En lo que respecta a la cuestión de la naturaleza, a pesar de reconocer que la experiencia nos muestra que el hombre no es ni bueno ni malo, sino que se halla más bien en un “término medio”, Kant sostiene que “con una ambigüedad semejante todas las máximas corren peligro de perder su precisión y firmeza.”⁹⁴ De allí la necesidad de no conceder ningún término medio moral. El fundamento del albedrío debe ser una máxima, porque si fuera el mero impulso natural, la libertad humana sufriría un grave deterioro. En este punto, Kant está tan interesado como Kierkegaard en la “libre elección” del individuo que actúa y que luego se transforma en “culpable”. Esta coincidencia debemos adjudicársela a la preocupación religiosa que ambos filósofos manifiestan. Si no se piensa el libre albedrío como una hipótesis necesaria, el sentido último de la religión cristiana se desvanece como muestra Nietzsche al enfatizar que, en última instancia, sólo el hombre libre puede convertirse en “culpable”.

La intención humana al actuar debe ser algo que se adopta “libremente” pues de otro modo no podría imputársele al agente ninguna falta. Lo más interesante de este planteo, con el que no sólo concuerda Kierkegaard sino también Wittgenstein, es que “el fundamento subjetivo o la causa de esta adopción no puede a su vez ser conocido.”⁹⁵ No obstante, resulta inevitable preguntar por este fundamento. Y aquí radica la diferencia de los planteos subsiguientes. Mientras Kierkegaard y Wittgenstein se inclinan por asumir el carácter paradójal de la esfera de los valores, Kant intentó acentuar la necesidad de determinar de

⁹³ *idem*.

⁹⁴ *ibidem*, pp.32-33.

⁹⁵ *ibidem*, p.34.

alguna manera la especificidad “racional” de tal esfera. La idea kantiana implica que, si la fundamentación racional no pudiera hallarse, el obrar quedaría indeterminado, y la posibilidad de elaborar una doctrina de las costumbres debería desecharse. A su vez, la posibilidad última de la misma recae en la universalidad, por medio de la cual el hombre vale por la especie. En este punto Kant se preocupa por oponer la especie al individuo particular, evitando exceptuar a un sólo hombre de la determinación innata de los caracteres bueno o malo.

Kierkegaard, sin embargo, se encarga de demostrar que las virtudes personales y excepcionales del padre de la fe son de una naturaleza tal que no permiten que el individuo particular valga la especie.⁹⁶ Abraham supera a la especie, niega la mediación y convierte la religión en paradoja, aboliendo la fundamentación racional. El problema kierkegaardiano es de carácter opuesto al kantiano. Mientras Kant se preocupa por hallar la fundamentación racional de la moral, que es la única que le permite construir una “teoría ética” válida universalmente para cada individuo particular, Kierkegaard subraya “irónicamente” la imposibilidad de este fundamento. La ironía del planteo radica en tomar a la ética misma como tentación, pues el individuo religioso de *Temor y Temblor* concluye cuestionando la validez de la universalidad ética.

Sin embargo, Kierkegaard teme ser considerado como un fanático irracionalista, y por eso aclara que la ética no puede suspenderse ni un sólo instante, sino que debe conservarse en una esfera superior que es su *telos*, a saber: la religión. Aunque el modo en el que esta conservación se estructura no sea claro, finalmente el filósofo danés termina

⁹⁶ Si bien esto sucede en el caso “excepcional” de Abraham, en *El concepto de la angustia*, el hombre es definido como “sí mismo” y la “especie” o “el género humano”. En esta última obra, lo que vale para un individuo vale simultáneamente para toda la especie, pues el tema que se debate es el de la herencia del pecado.

sosteniendo la necesidad de que la esfera religiosa y ética coincidan, dado que el “deber” es definido en términos de adecuación a la ley de Dios. De modo tal, que el cristianismo no sólo deviene absurdo sino también imposible. Aunque cualquier individuo es capaz “potencialmente” de convertirse en *den enkelte* (el individuo particular o singular), como exige la fe, sólo Abraham se ha erigido en padre de la fe. La paradoja de la fe exige a los cristianos convertirse en Abraham aunque sea imposible. Y allí radica justamente el escándalo que ningún pensador especulativo puede aceptar.

La disidencia fundamental entre ambos pensadores parte de la decisión de tomar como fundamento del deber a la razón o la fe. Para Kant “toda empresa en asuntos de religión, si no se la toma de modo meramente moral y, sin embargo, se la empuña como un medio que *en sí* hace agradable para Dios, por lo tanto que satisface a través de él todos nuestros deseos, es una *fe fetichista...*”⁹⁷ Los modos de evitar el fetichismo se vinculan con valores que para el danés se alejan del ideal religioso. Mientras el kantismo subraya la importancia de la expresión comunitaria de la fe, Kierkegaard coloca en el centro de la escena religiosa al individuo particular, quien no es “pensable”, es decir, expresable moralmente. El cristianismo muestra que la principal relación que puede establecerse en su seno tiene como participantes al individuo particular que actúa “delante de Dios” y que luego será juzgado como individuo. De manera tal, que una de sus características más sobresalientes es expresada por la “interioridad” irreductible a cualquier otra instancia de la esfera religiosa. El individuo religioso mantiene una relación de interioridad ante Dios, frente al cual se halla como “pecador”. Sin embargo, para el kantismo, que se esfuerza en alejarse del fetichismo por medio del ideal comunitario, la fe tiene un carácter “exterior” que el pensar kierkegaardiano jamás podría aceptar.

⁹⁷ *ibidem*, p.189.

A su vez, de estos planteos se desprenden consecuencias interesantes en el plano institucional. La fe que intenta “objetivamente” alejarse del irracionalismo y del fanatismo, encuentra su lugar natural de expresión religiosa en la iglesia oficial. Por eso, la tríada kantiana está representada por los siguientes elementos: exterioridad, comunidad e iglesia oficial. En el caso de Kierkegaard, tanto la exterioridad como la comunidad son reemplazadas por el concepto de interioridad individual. La iglesia oficial de su país natal es criticada por propiciar un ensalzamiento de las costumbres burguesas y alejarse del verdadero ideal cristiano, que subraya la importancia de las obras del amor y la dedicación a la pobreza.⁹⁸

Los puntos de vista de Kant y Kierkegaard se oponen en conceptos esenciales que entran en juego en la discusión sobre la relación entre el discurso ético y el religioso. Sin embargo, ello no impide que ambos compartan ciertas perspectivas generales de análisis con respecto, fundamentalmente, a la determinación de las temáticas centrales. Uno de los principales temas que la filosofía kierkegaardiana rescata del kantismo frente al hegelianismo, se relaciona con la noción de dualismo trascendental en el terreno religioso. Mientras Hegel se había transformado en pagano por sostener un cristianismo inmanentista, dependiente del monismo sustancial metafísico, Kant mantiene la diferencia entre dos esferas esenciales del universo discursivo del pensador danés, a saber: las esferas del “ser” y del “deber ser”. Según Green, es justamente esta distinción entre dos órdenes de la

⁹⁸ Hacia el final de su vida Kierkegaard se dedica a realizar una crítica aplastante a la Iglesia oficial danesa que en oposición al “auténtico cristianismo” no es más que representante de lo que el filósofo denomina “cristiandad”.

existencia humana, el meramente natural y el moral, la que provoca tanto en el pensamiento de Kierkegaard como en el de Kant, un profundo pesimismo moral.⁹⁹

⁹⁹ Con relación a este tema, Green reconoce que el sentido de la oposición kierkegaardiana entre el mundo y el cristianismo no se deriva exclusivamente de Kant. Ronald M. Green, *idem*, p.108. Sin embargo, Kierkegaard no podía encontrar mejor aliado que Kant a la hora de juzgar la posibilidad de pensar la moral en términos de "idealidad". En este sentido, la necesidad del establecimiento del imperativo categórico descansaría en dos ideas: una que supone que el sufrimiento y la privación no son opuestos a la virtud sino que proveen su test más verdadero; y la otra, que supone que la naturaleza humana busca siempre abolir este test sustituyendo la virtud por egoísmo. Ronald M. Green, *idem*, p.109.

CAPITULO II

2. ÉTICA, LENGUAJE Y COMUNICACIÓN

2.1 La “ filosofía del lenguaje” de Kierkegaard

Se hace un gran escándalo cuando alguien cambia de lugar las señales de tránsito –pero quien trata el lenguaje de modo deshonesto, en realidad falsifica las señales de tránsito.

XI. 2 A 129

A pesar de que los estudiosos de Kierkegaard se han dedicado a analizar la “teoría” kierkegaardiana del discurso indirecto y las distintas estrategias discursivas utilizadas por el pensador danés para “llamar la atención” sobre el fenómeno cristiano, las evaluaciones sobre su concepción del “lenguaje” propiamente dicha son menos frecuentes. Aunque Kierkegaard no se encargó de desarrollar una teoría del lenguaje en sentido estricto, su preocupación a este respecto aparece en varias obras, tales como *O lo uno, o lo otro*, *Johannes Climacus*, o *De omnibus dubitandum est*, *Temor y Temblor*, *El concepto de la angustia*, *Postscriptum* y en algunos pasajes de su *Diario*. Theodor Haecker¹⁰⁰, Stanley Cavell, Paul Holmer y Willem Zuurdeeg, entre otros, se han ocupado de destacar algunos aspectos de la “filosofía del lenguaje” de Kierkegaard. Mientras Cavell y Holmer¹⁰¹ subrayaron los elementos comunes de las propuestas de Kierkegaard y Wittgenstein,

¹⁰⁰ Theodor Haecker publica a Kierkegaard en *Der Brenner*. Junto a otros intelectuales y artistas de la Viena de fin del siglo. es el receptor de una suma importante de dinero otorgada por Wittgenstein para la promoción de proyectos culturales de importancia.

¹⁰¹ Para analizar la relación existente entre los distintos aspectos de las obras de Wittgenstein y Kierkegaard consultar: Bell, Richard, H. (editor), *The Grammar of the Heart, thinking with Kierkegaard and Wittgenstein*, New essays in moral philosophy and theology, 1988; Andre Clair, *Wittgenstein en debat avec Kierkegaard: la possibilite d'un discours ethique*, Les Cahiers de Philosophie, no. 8-9, 1989, pp.212-226; Conant, James, *Kierkegaard's Postscript and Wittgenstein's Tractatus: teaching how to pass from disguised to patent nonsense*, University of Pittsburgh. Deutsche Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, 1997; Creggan, Charles, *Wittgenstein and Kierkegaard: Religion, Individuality and Philosophical Method*, London. Routledge, 1989; Larry Victor Ort, *Wittgenstein's Kierkegaardian Heritage*, Dissertation, Michigan State University, 1997, UMI Microform, 1998.

Haecker y Zuurdeg se centraron en la posibilidad de concebir a Kierkegaard como filósofo del lenguaje. Zuurdeg se ocupó de señalar la afinidad existente entre Kierkegaard, concebido como filósofo del lenguaje, y la filosofía del lenguaje del empirismo lógico.¹⁰² La idea central de Haecker consistió en detectar los aspectos “existenciales” de la verdadera *Sprachkritik* llevada a cabo por el pensador danés. La posibilidad de pensar a Kierkegaard como “crítico” del lenguaje, en el sentido que Wittgenstein pretendiera otorgarle a la noción de *Sprachkritik*, exige tener presente las siguientes cuestiones: en primer lugar, la introducción de la obra del pensador danés al mundo de habla germana, realizada por Theodor Haecker en un trabajo de 1913 llamado *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*.¹⁰³ Esta introducción es fundamental, dado que se conecta de modo directo con el contexto cultural que ofició de marco teórico y práctico de las preocupaciones del Wittgenstein del *Tractatus*. Haecker opone la crítica del lenguaje de Kierkegaard a la de Mauthner. La crítica expuesta por el filósofo danés merece el calificativo de “verdadera”, por estar basada en el escepticismo existencial y no en el mero escepticismo formal de Mauthner. El sentido último de la misma consiste en concebir el lenguaje como “instrumento del espíritu” capaz de transformar la vida de los hombres. Según Janik y Toulmin, “es posible que Haecker haya de este modo llamado la atención de Wittgenstein

¹⁰² Cfr. Stanley Cavell, *El existencialismo y la filosofía analítica*, Revista de Occidente, Tomo VIII, Madrid, Enero, Febrero, Marzo, 1965. Theodor Haecker, *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, Verlag von J.F. Schreiber, München, 1913. Paul Holmer, *The Nature of Religious Propositions*, Reprinted from *The Review of Religion*, Columbia University Press, March, 1955. Willem F. Zuurdeeg, *Some Aspects of Kierkegaard's Language Philosophy*, Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia XII: Storia della filosofia moderna e contemporanea, Firenze, 1961. Zuurdeeg asevera que Kierkegaard debe ser tomado en serio como filósofo. Su tesis consiste en proclamar que la filosofía del danés es una filosofía del lenguaje, que como tal es semejante a la filosofía del empirismo lógico.

(p.493). A pesar de que Zuurdeeg reconoce que los planteos de Kierkegaard y el empirismo lógico provienen de marcos teóricos diversos, encuentra coincidencias fundamentales en los siguientes puntos: la condena de la filosofía especulativa, de la metafísica y la ontología en general. (p.499)

¹⁰³ En relación con la recepción alemana de la obra de Kierkegaard consultar: Allan Janik, “Haecker, Kierkegaard and the Early Brenner: A Contribution to the History of the Reception of Two Ages in the German-speaking World”, en *International Kierkegaard Commentary: Two Ages*, volumen 14, editado por Robert L. Perkins, Mercer University Press, 1984, pp. 189-222.

una vez más sobre los problemas que la crítica mauthneriana del lenguaje dejaba sin resolver, o lo que es aún más significativo, no había logrado descubrir en absoluto.”¹⁰⁴ Si bien es cierto que Kierkegaard comparte con los positivistas la crítica al pensamiento especulativo, la metafísica y la ontología en general, como subraya Zuurdeg, la noción de lenguaje que el filósofo danés ofrece presenta ciertos matices provenientes de la tradición alemana¹⁰⁵, como por ejemplo la vinculación con la idea de “espíritu”, que hacen depender su concepción del lenguaje de la estructura triádica a partir de la cual categoriza la existencia en el contexto de su propia metafísica.

El marco teórico a partir del cual Kierkegaard comprende lo real presenta una estructura tripartita expresada en las esferas o estadios de la existencia. Tener en cuenta esta estructura es decisivo para plantear el problema del lenguaje y fundamentalmente la relación intrínseca que éste tiene con la ética. Si el tema del lenguaje es ubicado en el contexto de las esferas de la existencia, surge la siguiente categorización: la *naturaleza* es concebida como “inmediatez”, es decir: indeterminación, espontaneidad, “sensibilidad en su originalidad elemental”, y es parte de la esfera “estética”; la *reflexión* es posibilidad, mediación, y abstracción de lo natural (quiebre con lo inmediato) y es parte de la esfera ética; el *espíritu* es la relación triádica que introduce la conciencia y exige realización, supone la transfiguración de la esfera reflexiva. Esta transfiguración es posible cuando aparece la conciencia de sí o auto-conciencia.

¹⁰⁴ Allan Janik y Stephen Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1998, pp.224-225.

¹⁰⁵ Esto último merece algunas aclaraciones. Si bien el pensamiento de Kierkegaard se constituye a partir del diálogo con el paradigma teórico del idealismo alemán, su fenomenológica supone la descripción de fenómenos negativos, como la culpa, el pecado, la desesperación, etc. En este sentido, su propuesta podría concebirse como un antecedente del intento estructuralista de superar la “filosofía de la conciencia”. En términos generales, la “filosofía de la conciencia”, al menos desde Descartes a Kant, se preocupó por concebir al “sujeto” de manera metafísica, dejando de lado el problema de la historia. Kierkegaard, sin embargo, hace hincapié no sólo en el problema de la historia, sino también en el de la finitud, tratando de oponerse fundamentalmente al marco conceptual del idealismo hegeliano.

Tanto la función primigenia del lenguaje en el contexto de este esquema, es decir, “el juicio”¹⁰⁶, como la ética, que se relaciona con la reflexión, pues su tarea es “juzgar”, determinar, salir de la indistinción o inocencia de la inmediatez, pertenecen al plano reflexivo. El siguiente cuadro muestra la estructura de lo real y las facultades humanas que corresponden a cada nivel de la existencia:

<i>Esferas de la existencia</i>	<i>Mundo</i>	<i>Categorías O Niveles de lo real</i>	<i>Facultades Humanas De cada esfera</i>	<i>Medios que las definen</i>
<i>Estética</i>	Natural (primera inmediatez)	<i>Sandselighed</i> (Sensibilidad)	<i>At onske</i> (Desear)	<i>inmediatez</i>
<i>Ética</i>	Psíquico-anímico	<i>Sjæl</i> (Alma, Psiquis) Reflexión	<i>At ville</i> (Querer)	<i>Dualidad- mediación</i>
<i>Religiosa</i>	<i>Espiritual</i> (segunda inmediatez)	<i>Aand</i> (Espíritu, Conciencia)	<i>At tro</i> (Creer)	<i>triada</i>

Los niveles o categorías de lo real pueden pensarse como sinónimos de las “esferas de la existencia”. Sin embargo, hay que tener en cuenta que Kierkegaard concibe el alma y el espíritu como dos principios gnoseológicos distintos que determinan dos modos diferentes de conocer lo sensible. Ello supone que en la esfera estética no puede hablarse ni

¹⁰⁶ Aquí es preciso tener presente que, la misma “duda” de la que habla Johannes Climacus sólo puede aparecer ante la conciencia una vez que ha sido introducida la facultad de “juzgar”. En este sentido, el escepticismo es una actitud de carácter reflexivo basada en el juicio.

de conocimiento ni de juicio en sentido estricto pues la reflexión todavía no ha sido introducida. Mientras el conocimiento anímico o reflexivo es propio del mundo pagano, el conocimiento espiritual es introducido por el cristianismo.

En *O lo uno, o lo otro*, se definen dos modos diferentes de conocer lo sensible, basados en la oposición entre el mundo griego y el mundo cristiano. Mientras que en el primero no hay enfrentamiento a la sensibilidad, en el segundo aparece una oposición absoluta entre la sensibilidad y el espíritu. Según Kierkegaard, esto indica que los griegos conocen lo sensible colocándolo bajo la determinación de un principio de carácter “psíquico o anímico” que implica pensar la sensibilidad de manera no conflictiva, sino armónica. Por el contrario, el principio que determina lo sensible en el cristianismo es de orden espiritual, lo que supone una dialéctica de la oposición a la sensibilidad. La vida griega era pensada como “individualidad”. Por eso es lo psíquico lo predominante que está siempre en armonía con lo sensible. Sin embargo, en sentido estricto, es el cristianismo el que introduce la sensibilidad en el mundo. La contradicción radica en que es el mismo cristianismo el que la elimina. Esto implica que el cristianismo es el primero en pensar la sensibilidad como “principio” fuerza o sistema no utilizando ya las armónicas categorías del animismo griego sino las categorías dialécticas del espíritu.

En la figura de Don Juan la idea de sensibilidad es concebida como nunca antes, a saber: como principio. La facultad que lo determina es la de desear. Don Juan “es la vida sensible inmediata cuya negación es el espíritu.”¹⁰⁷ Hay que tener en cuenta que, una vez que es introducido el espíritu, el análisis de lo real sufre una modificación, pues la estructura triádica a partir de la cual se lo organizaba es abandonada y en su lugar se introduce la dualidad. Por eso, tanto la esfera estética como la ética son, finalmente,

¹⁰⁷ *SVI*, I, p.93. *Enten-Eller (O lo uno, o lo otro)*.

sinónimo de desesperación. Es decir, este esquema conceptual de análisis se construye sobre la base de otra distinción que atraviesa toda la obra de Kierkegaard, a saber: la oposición entre el mundo pagano y el cristiano que se resume en la diferencia entre el feliz mundo inmanente de la indiferencia estética y el mundo trascendente del “interés” ético por la existencia. Lo que hace posible la distinción misma es la introducción de la “reflexión” en el ámbito de lo inmediato, con lo cual el **mundo de la naturaleza** es inevitablemente “transfigurado”.

Mundo griego: Inmanente Indiferencia estética	“sensibilidad” en armonía con la psiquis	Plano de la Reflexión desinteresada
Mundo cristiano: Trascendente Interés ético	“sensibilidad en oposición con el espíritu	Plano de la Conciencia interesada

La sensibilidad puede ser determinada animica o psíquicamente (*sjælelig*), o bien espiritualmente (*aandelig*). La determinación espiritual es introducida por el cristianismo. El paganismo sólo conoce la determinación psíquica o animica de lo sensible. La diferencia entre ambas concepciones de lo sensible se asienta en el tipo de relación que es establecida con la sensibilidad. En el caso del paganismo esta es armónica, mientras que en el cristianismo lo sensible es comprendido como oposición absoluta a lo espiritual.

Es interesante subrayar que el principio psíquico-animico determina tanto la reflexión intelectual como los estados de ánimo (*Stemming*). Probablemente pueda hallarse aquí cierta influencia proveniente de la tradición aristotélica que pensaba el alma como tripartita: vegetativa, sensitiva e intelectual. Sin embargo, para Kierkegaard el principio

más alto de ordenación de lo real proviene más bien del idealismo y es el “Espíritu”. Por eso, el nivel psíquico anímico es superado por el espiritual y lo que sería el alma intelectual aristotélica está representada por el espíritu, mientras que lo psíquico o anímico incluye tanto el intelecto reflexivo como los estados de ánimo.

La alternativa kierkegaardiana es planteada en el plano de la “reflexión”, donde cobran importancia las nociones de ética y lenguaje. El lenguaje es el instrumento que le permite al hombre salir de la inmediatez, y en el plano moral, salir de la indiferencia estética. Desde este punto de vista, es posible destacar la importancia ética de la producción kierkegaardiana, puesto que si la reflexión no es introducida, ninguna elección es posible. Es decir, la esfera que permite resignificar la inmediatez e introducir a su vez el espíritu, es la ética. Sólo cuando la posibilidad de juzgar –sea en el plano del lenguaje o en el plano moral- es introducida, puede el individuo decidir o bien existir estéticamente, fundando su existencia en el deseo, o bien hacerlo religiosamente, fundándola en la fe. En el plano de la inmediatez estética ninguna alternativa es posible. Tampoco es posible el pecado, pues la sensibilidad deviene pecaminosidad con la introducción de la reflexión. En este sentido, sin la reflexión ética la estética es siempre mera e inocente inmediatez.¹⁰⁸

Es importante tener en cuenta que “lo ético” es determinado por un principio de orden “psíquico-anímico”. Mientras el plano de la *inmediatez* supone indeterminación no relacional, la *mediación* es tanto sinónimo de reflexión como de juicio (representa el plano del lenguaje y la valoración), y el *espíritu* se define como auto-relación. El cristianismo es espíritu y este último es un “principio” en el sentido explicativo del término. A su vez, el yo es espíritu, es decir una relación que se relaciona consigo misma. Mientras el yo sea tan

¹⁰⁸ “Todavía no ha sido afirmado que éste sea el reino del pecado, pues esto sólo puede asegurarse en el instante en que se manifiesta en la indiferencia estética. Hasta que la reflexión no aparece no se manifiesta como reino del pecado.” *SVI*, I, p.72.

sólo una síntesis entre sensibilidad y psiquis, es decir una mera síntesis entre cuerpo y alma, todavía no aparece la subjetividad en sentido estricto porque para Kierkegaard el yo es lo tercero positivo, es decir, el espíritu. Por lo tanto, la relación entre la sensibilidad y la psiquis no es suficiente para explicar el fundamento último de la subjetividad. Es necesaria la contradicción que introduce la conciencia (en el sentido de ser entendida como conciencia de la síntesis). Mientras el ánimo y la reflexión son de naturaleza dual, tal como aparece en el esquema, el espíritu es de naturaleza triádica, al igual que el yo.¹⁰⁹

2.2 De omnibus dubitandum est: lenguaje como “idealidad” y “mediación”

“En la immediatez, entonces, todo es verdadero; pero ¿no podría la conciencia permanecer en esta immediatez? Si esta immediatez y la de los animales fueran idénticas, entonces el problema de la conciencia sería eliminado, pero eso también significaría que el hombre es un animal o que el hombre es inarticulado. Por lo tanto, el lenguaje cancela la immediatez. Si el hombre no pudiera hablar permanecería en lo inmediato.

Esto podría expresarse, pensó (Johannes Climacus), diciendo que lo inmediato es la realidad, el lenguaje la idealidad, dado que al hablar produzco la contradicción. Cuando busco expresar la percepción sensible de este modo, está presente la contradicción, pues lo que digo es algo distinto de lo que quiero decir. No puedo expresar la realidad en el lenguaje, porque utilizo la idealidad para caracterizarla, lo que es una contradicción, una no-verdad.

La posibilidad de la duda, entonces, está implícita en la duplicidad de la conciencia.”¹¹⁰

Tanto Kierkegaard como Wittgenstein establecen una estrecha relación entre las ideas de ética, lenguaje y comunicación. Kierkegaard no sólo concibe la ética sino también el lenguaje en términos reflexivos en la primera parte de *O lo uno, o lo otro*. Pensar el lenguaje y la ética de este modo supone que ambos son instancias de la “mediación”

¹⁰⁹ En este sentido, Kierkegaard “dialectiza” la visión kantiana del mundo, transformando en triádica la estructura dual de Kant.

¹¹⁰ S. Kierkegaard, *Papirer* IV B 14:6 n.d., 1842-1843, (JP III 2320).

utilizadas por el hombre para comprender el mundo. Es decir, se oponen a la “inmediatez” indiferenciada y no relacional en la que se desarrolla la existencia humana hasta que no se “da cuenta” de ella de manera “consciente o interesada”. En esta obra, la inmediatez es concebida como sinónimo de lo estético, mientras que la mediatez es pensada como propiamente “ética”. En la segunda parte, queda claro que sin la reflexión ética el individuo no se enfrentaría jamás a la instancia de “decisión absoluta”, el elegirse a sí mismo, (*at vælge sig selv*) que le permite considerar su existencia de modo “teleológico” y superar la indiferencia sin arreglo a fines de la vida estética. Esto último es sinónimo de la constitución propiamente dicha del yo, que sólo puede alcanzarse cuando éste abandona su estado natural para ganarse reflexivamente a sí mismo. Sin embargo, la reflexión solamente da cuenta de la mera “posibilidad” de la relación entre realidad e idealidad. La relación misma, no obstante, se vuelve “real” o “efectiva” si y sólo si entra en escena la “contradicción” que introduce la conciencia, expresada cuando se ponen en contacto ambos términos. Una nueva comprensión de la relación entre lenguaje y ética surge entonces al pasar del enfoque de la “reflexión” al enfoque del “espíritu”. Mientras la reflexión es comprendida como mera referencia abstracta de la idealidad a la realidad, y por lo tanto no expresa más que la mera “posibilidad” desinteresada, la relación entre idealidad y realidad sólo se vuelve “efectiva” por medio de la contradicción que establece la conciencia, que no es más que la relación misma, **el interés**. En este contexto, la filosofía de Kierkegaard puede ser concebida como el pasaje de la **dicotomía de la reflexión** a la **tricotomía de la conciencia**. Este pasaje tiene dos consecuencias fundamentales:

- 1) la posibilidad de que el “lenguaje” haga manifiesta su estructura espiritual y permita la elevación del “yo”, que como síntesis de finitud-infinitud estaría de este modo

acentuando el carácter activo del “yo” como un tercer elemento, resultado de la síntesis misma.

2) evidenciar la estrecha dependencia entre lenguaje y ética, pues la relación de “interés” por lo real que constituye al individuo en un *inter-esse*, es decir, en un ser “en el medio” de la realidad y la idealidad (entre el pensar y el ser) , sólo es posible con la introducción de la contradicción del tercer término, a saber: la conciencia.

Desde el punto de vista expresado en dos, hay que concluir que el “yo” no es otra cosa que el resultado de una “contradicción”, pues la colisión entre lo real y lo ideal producida cuando la conciencia los comprende a ambos deviene inevitablemente “contradicción”. Por otra parte, cuando la síntesis de finitud-infinitud se presenta como “discordancia”, Anti-Climacus la llama “desesperación” y representa el paso previo a la fe.

El lenguaje como instrumento del espíritu es el único medio con el que cuenta el existente para “elevarse” a Dios. Kierkegaard, realiza distinciones dialécticas: la palabra puede ser tanto esencial como inesencial y el silencio puede ser “inmediato” (no dialéctico) o religioso (espiritual). Este último depende de la llamada “segunda immediatez”; es el silencio dialéctico basado en la “imposibilidad de hablar”, pues ante Dios el hombre sólo puede expresarse con temor y temblor. Este tipo de silencio implica el problema de la obediencia absoluta dado que, si bien el lenguaje es un medio que permite la elevación espiritual, una vez que el hombre se encuentra solo “ante Dios” (*for Gud*), “calla y obedece”. Por supuesto que también puede romper el silencio y desobedecer, pero en este caso estaría utilizando su palabra como medio de degradación y daría cuenta de la “desesperación” que padece el sujeto que se niega a ser sí mismo. Partiendo del supuesto de que el hombre no es la mera síntesis de elementos opuestos tales como finitud-infinitud,

temporalidad-eternidad, cuerpo-alma, sino que el yo es la relación esencial y dialéctica entre estos términos, es decir, la asunción de la tensión conservada en un tercer término que no es mero resultado sino la actividad del espíritu que sólo adquiere plena realización ante Dios, como se muestra en *La enfermedad mortal*, el yo que habla ante Dios sin temor y temblor degrada la palabra y la convierte en inesencial. Esto es consecuencia directa de pensar el conocimiento y el lenguaje como “don” divino. “El lenguaje es una idealidad que todo hombre posee gratuitamente. ¡Qué idealidad –que Dios puede usar el lenguaje para expresar sus pensamientos y de este modo el hombre por medio del lenguaje está en comunión con Dios! Pero en la relación espiritual nada es jamás un don directo a la manera que puede serlo un regalo material; no, *en la esfera del espíritu el don es además un juez* – y a través del lenguaje o a través de lo que esta idealidad deviene en su boca el hombre se juzga a sí mismo. Y en la esfera del espíritu la ironía está siempre presente. Qué irónico que sea justamente por medio del lenguaje que el hombre puede degradarse a sí mismo por debajo de lo inarticulado –puesto que un charlatán representa una clasificación más baja que un ser inarticulado.”¹¹¹

Tan pronto como se reconoce que el primer presupuesto del lenguaje es el “juicio”, la idealidad del lenguaje adquiere un sentido ético.¹¹² Dos son los elementos propios de la esfera del espíritu: por un lado, el “don” del lenguaje no tiene un sentido “directo”, y por el otro, la “ironía” está inevitablemente siempre presente. ¿Cómo se articulan el sentido indirecto y la ironía en la esfera del espíritu? La ironía es el medio adecuado para expresar el espíritu, pues el sentido de éste no es claro y distinto sino que supone siempre una

¹¹¹ *Papirer*, XI.2 A 147.

¹¹² Como sostiene Darío González, dado que la conciencia es esencialmente “interés”, el lenguaje no deja de interpelar, de colocar la existencia ante una alternativa ética, convirtiéndose de este modo en “principio del juicio”. Darío González, *Essai sur l'ontologie kierkegaardienne. Idéalité et détermination*, Preface de Jacques Colette, Paris, Editions L' Harmattan, 1999, cap. IV, p.173.

duplicación o ambigüedad. El lenguaje pensado como don divino no tiene un único sentido sino que puede convertirse tanto en un medio de elevación como en un medio de degradación. Las categorías que Kierkegaard utiliza para presentar la idea de “alternativa” implícita en todo juicio presentan generalmente este doble carácter. Justamente, que el problema del lenguaje sea comprendido a partir de la determinación de un principio de orden espiritual supone que es un fenómeno ambiguo del que no se puede dar cuenta de manera unívoca. El “silencio”, por ejemplo, definido como la “trampa del demonio” en *El concepto de la angustia*, puede representar tanto el bien como el mal, tanto la fe -en el caso de Abraham- como lo demoníaco -en el caso de *Don Juan*-, pues en este marco teórico hablar es sinónimo de juicio, mediación reflexiva y alternativa ética.

En la segunda parte de *Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est*, se intenta investigar la posibilidad ideal de la “duda” en la conciencia (*Tvivlens ideelle Mulighed I Bevidstheden*). Los conceptos allí desarrollados pueden echar luz sobre las categorías que Kierkegaard utiliza para comprender el “lenguaje”. En primer lugar, la inmediatez es definida como “indeterminación” no relacional. “En la inmediatez no existe ninguna relación, pues tan pronto como existe la relación, la inmediatez es suprimida.”¹¹³ Por eso, “si la conciencia puede permanecer en la inmediatez, entonces la pregunta sobre la verdad es suprimida.”¹¹⁴ Es decir, el problema de la verdad no surge en el ámbito de la inmediatez, sino que aparece necesariamente vinculado a su opuesto -la no-verdad- una vez que la idealidad es introducida. Al preguntar por la verdad, la conciencia es puesta en relación con algo más, y lo que hace posible esta relación es justamente la no-verdad. La

¹¹³ Soren Kierkegaard, *Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est*, Forord of Noter ved Pter P.Rohde, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag A.S., Copenhagen, 1967. Udkom forste gang 1912 (skrevet 1842-1843), p.77, traducción nuestra.

¹¹⁴ S.Kierkegaard, *idem*, p.78, traducción nuestra.

conciencia no puede permanecer en la inmediatez, pues si permaneciera en ella no sería conciencia. La mediación es la que elimina la inmediatez presuponiéndola. Ahora bien, ¿qué es la inmediatez? La realidad misma (*Realitet*) es inmediatez mientras que la “palabra”(*Ord*) es mediación. Cuando la palabra le da expresión a la inmediatez, en ese mismo acto la elimina, pues lo que es expresado es siempre presupuesto.

Mientras la inmediatez es entendida como “realidad” y el lenguaje como “idealidad”, la conciencia es definida como “contradicción”. Esto implica que en el preciso instante en el que realizo un enunciado sobre la realidad, la contradicción misma se hace presente, pues lo que enuncio es “idealidad”. Johannes lo expresa del siguiente modo: “la inmediatez es la realidad, el lenguaje es la idealidad, la conciencia es la contradicción. En el preciso instante en que enuncio (predico) la realidad, la contradicción ya está allí, pues aquello que digo es la idealidad.”¹¹⁵

La posibilidad de la duda sólo puede descansar en la conciencia, cuya naturaleza es una “contradicción”, producida por una duplicidad (*duplicitet*), que en sí misma produce una duplicación. Esta duplicación se manifiesta como idealidad y realidad. La conciencia es definida como la relación entre estas dos instancias, a saber: entre el lenguaje, que es sinónimo de mediación e idealidad, y la realidad misma que es idéntica a la inmediatez.

En el ámbito de la realidad en sí misma no existe ninguna posibilidad de duda. Ésta sólo puede ser introducida por medio del lenguaje.¹¹⁶ Cuando expreso la realidad en el lenguaje se presenta la “contradicción” porque lo que estoy expresando no es la realidad en sí misma, sino algo más. Este “plus” tiene dos sentidos. Cuando lo “dicho” se supone una expresión de la realidad, ha sido relacionado con la idealidad. Ahora bien, cuando lo dicho

¹¹⁵ *ibidem*, p.78, traducción nuestra.

¹¹⁶ Esto mismo puede expresarse sosteniendo que la duda sólo aparece -como lo muestra la tradición racionalista desde Descartes a Kant- cuando es introducida la facultad de “juzgar”.

es algo producido por un sujeto, lo que se ha puesto en relación allí es la idealidad con la realidad. Si esta coimplicación entre realidad e idealidad tiene lugar sin que se produzca ningún contacto mutuo, entonces la conciencia no existe. “La realidad no es la conciencia, tampoco lo es la idealidad, no obstante, la conciencia no existe si no es con ambas, y esta contradicción es el entrar en existencia de la conciencia y su esencia.”¹¹⁷ Como vemos, la discusión de Johannes Climacus está basada en el problema que surge al relacionar dos instancias, a saber: la del pensamiento y la realidad. Es decir, Climacus parte del supuesto que identifica pensamiento y lenguaje. El lenguaje se convierte en el medio adecuado para expresar el pensamiento.

En este nivel de análisis Kierkegaard no encuentra ninguna dificultad. El problema surge al poner en relación el pensamiento con la realidad por medio del lenguaje. El siguiente paso que da Johannes Climacus consiste en determinar la posibilidad de la “duda”, cuyo domicilio propio no es otro que la “conciencia”. “La posibilidad de la duda descansa pues en la conciencia, cuya esencia es una contradicción, que es producida y que en sí misma produce una duplicación.”¹¹⁸ Una contradicción de esta índole implica necesariamente tanto a la realidad como a la idealidad. La conciencia es definida precisamente como la “relación”. Es interesante subrayar que en la realidad misma no existe ninguna posibilidad de duda. Ésta surge en otro nivel de análisis, ya que es al expresar la realidad por medio del lenguaje que se hace presente la contradicción, pues – con este procedimiento- “no la expreso en absoluto, sino que produzco algo más.”¹¹⁹ Al conceptualizar la realidad estoy produciendo algo distinto de la realidad en su inmediatez porque el lenguaje no funciona como un mero “reproductor” de lo inmediato sino que es

¹¹⁷ *ibidem*, p.79, traducción nuestra.

¹¹⁸ *ibidem*, pp.78-79, traducción nuestra.

¹¹⁹ *ibidem*, p.79, traducción nuestra.

más bien un “productor” de un nuevo orden de cosas, el orden del discurso, que no es ni puede ser idéntico al orden de lo real, pues la inmediatez en sí misma de la realidad no puede ser aprehendida conceptualmente. Ahora bien, una vez aceptado el supuesto de la inexistencia de “isomorfismo” entre lenguaje y realidad, es introducida la siguiente distinción: “en tanto que lo dicho sea una expresión de la realidad, lo he puesto en relación con la idealidad, en tanto que lo dicho sea algo producido por mí, he puesto la idealidad en relación con la realidad.”¹²⁰ Es decir, cuando el lenguaje se ocupa de “describir” la realidad, se parte de ésta para ponerla en contacto con la “idealidad”. El procedimiento es inverso cuando el sujeto parte de la idealidad, puesto que no está describiendo lo real sino que lo está “interpretando”. Sin embargo, en ninguno de los dos casos se tiene acceso a la realidad en sí misma pues **el lenguaje**, sea descriptivo o interpretativo, es siempre **“mediación”**.

“Mientras este intercambio tenga lugar sin contacto mutuo, la conciencia sólo existirá de acuerdo a su posibilidad.”¹²¹ La posibilidad sólo aparece en el momento en que la idealidad es puesta en relación con la realidad. Climacus define la “reflexión” como la posibilidad de la relación, mientras la conciencia misma es la relación, cuya forma primera es la contradicción. Luego se establece que, mientras las categorías de la reflexión son “dicotómicas”, idealidad-realidad, cuerpo-alma, etc., las categorías de la conciencia son “triádicas”. Esto sucede porque la conciencia es *Aand* (espíritu)¹²². Si sólo existieran

¹²⁰ *ibidem*, p.79, traducción nuestra.

¹²¹ *ibidem*, p.79. “*Saalænge denne Udvæxling foregaaer uden gjensidig Beroring, er Bevidstheden kun til efter sin Mulighed.*”

¹²² La palabra danesa “*Aand*” significa “espíritu”. La traducción de los Hong, no obstante, utiliza la palabra inglesa “mind” que también es una acepción posible de *Aand*. La cuestión es que, si elegimos traducir *Aand* como espíritu, podemos vincular a Kierkegaard con la tradición de la filosofía alemana de la conciencia. Si elegimos la palabra castellana “mente”, probablemente introduzcamos una connotación que no es pertinente aquí, vinculada a la filosofía de la mente. Por eso, preferimos mantener la palabra “espíritu” en lugar de mente.

dicotomías, no habría posibilidad alguna de que surgiera el escepticismo, puesto que la posibilidad misma de la duda radica en el tercer término que es aquel que coloca a los otros dos términos en una relación mutua. La reflexión no produce la duda, pero la duda presupone “reflexión”.¹²³ La duda se instala cuando existe una relación entre dos términos. No obstante, para que ello sea posible, los términos antes mencionados deben “existir”. La “reflexión” es definida por Climacus como la posibilidad de la relación entre estos dos términos. Luego precisa su concepción de la reflexión sosteniendo que, mientras ésta es “desinteresada”, la conciencia es la “relación” y por lo tanto supone interés, en el doble sentido que expresa la palabra: el de prestarle atención a un objeto, y el de *interesse*, es decir, en el sentido de “ser en el medio”.

Estas aseveraciones en torno a la relación entre la reflexión y la conciencia, cobran su total magnitud en el *Postscriptum*. Según *Johannes Climacus*, todo conocimiento “desinteresado” (matemática, estética, metafísica) no es más que la presuposición de la duda. Tan pronto como se elimina el “interés”, la duda desaparece. Ésta es, sin embargo, de una naturaleza superior a la de cualquier conocimiento objetivo pues, no sólo lo presupone, sino que presenta algo más. Lo que Climacus denomina “interés o conciencia”, esto es, la condición de posibilidad tanto del lenguaje como del juicio moral, son consecuencia directa de la introducción del escepticismo.

¹²³ En *Pap. IV B 6* aparece el siguiente interrogante: (*det at tvivle, hvad det er- en Villies Bestemmelse -ell. Erkjendelses-Nødv.*) ¿Qué es la duda, una determinación de la voluntad o una necesidad del entendimiento? La duda es pensada por Johannes Climacus como necesidad reflexiva y no como resultado del ejercicio de la voluntad como podría indicar la intuición inmediata. Este modo de concebir la duda implica que, mientras ésta no es más que resultado de la reflexión, la desesperación es una categoría del espíritu y no una necesidad del entendimiento. Sólo la segunda conduce a la fe.

2.3 El lenguaje como “medio” de expresión

Mientras en las *Conferencias de 1847* Kierkegaard trata el problema del lenguaje como medio de “comunicación”, en la primera parte de *O lo uno, o lo otro (Los estadios inmediatos de lo erótico o lo erótico musical)*¹²⁴, lo concibe como medio de “expresión”. En este contexto hay que introducir ciertas aclaraciones. En primer lugar, toda referencia al lenguaje en esta obra es pensada como medio de expresión¹²⁵, en segundo lugar, lo que se expresan son ideas, y en tercer lugar, estas ideas no son científicas, sino estéticas.

En el comienzo de *Los estadios*, Kierkegaard discute cuáles son los elementos que definen el arte clásico, a saber: la absoluta armonía entre forma y contenido. Cuanto más abstracta y vacía de contenido es la idea que desea expresarse, el medio de expresión es más pobre y existe menor “probabilidad” de que se produzcan numerosas representaciones, pues cuando este tipo de idea halla un modo de expresión, suele ser definitivo. Sin embargo, cuanto más concreta y rica es la idea, también lo es el medio, y existen a su vez, más probabilidades de “repetición”. Lo que hace que una idea se vuelva concreta es la conciencia histórica. El medio más concreto que puede hallarse para expresar ideas estéticas es el lenguaje. A su vez, la idea más abstracta que puede concebirse es la de “la sensibilidad en su carácter esencial” (*Sandselig Genialitet*).

¹²⁴ S. Kierkegaard, *SVI*, I. De aquí en más “*Los estadios...*”.

¹²⁵ Tal vez exista en esta obra cierta vinculación con Rousseau, para quien la primera función de la palabra no sería comunicativa sino “expresiva”. “On ne commence pas par raisonner. mais par sentir.” Cfr. Cap.II de Jean-Jaques Rousseau, *Essai Sur L’Origine Des Langues*, Introduction et notes par Angèle Kremer-Maricetti, Aubier Montaigne 13, quai de Conti, Paris –Vic, 1973.

La tesis central de la obra es que el único medio capaz de expresar esta idea no es el lenguaje sino la música. El análisis pormenorizado del *Don Juan* de Mozart es la construcción del paradigma de la sensibilidad elemental de la que el lenguaje no es capaz de dar cuenta. Lo sensible no es más que un límite del lenguaje. La figura de *Don Juan* reúne todos los elementos esenciales que transforman lo sensible en sí en innombrable. El concepto de sensibilidad es definido a partir de los siguientes términos: la sensualidad, el amor erótico, y la seducción. Todos ellos se encuentran en una mutua relación que jamás supera el ámbito de la mera inmediatez estética. Por eso, en sentido estricto, *Don Juan* no es siquiera un ejemplo cabal de “seductor” pues éste exige la aparición de categorías ético-reflexivas. “Para ser un seductor le falta tiempo de antemano para preparar su plan y tiempo más tarde para volverse consciente de su acto.”¹²⁶ Lo que mueve a este individuo a la acción no es la seducción sino el deseo. El deseo produce la acción de la naturaleza sensible de un modo no teleológico. Quien obra a partir de este principio rector no lo hace de acuerdo a un fin sino siguiendo los dictámenes de “lo demoníaco” (*det dæmoniske*), que es el modo que Kierkegaard halla de definir el “poder de la naturaleza” (*naturmagten*). *Don Juan* es quien mejor expresa este poder a través del deseo. En él la sensibilidad originaria es concebida como nunca antes, a saber: como principio. Por esta razón, lo erótico es definido aquí como *Forførelse* (seducción) aunque *Don Juan* no seduzca en un sentido pleno.¹²⁷ “Ser un seductor requiere cierta suma de reflexión y conciencia, y tan pronto como esto se hace presente, se vuelve apropiado hablar de artificios e intrigas y planes astutos. *Don Juan* no posee esta conciencia. Por lo tanto, él no seduce. Él desea y su deseo actúa seductoramente. Hasta tal punto seduce. Disfruta la satisfacción del deseo; tan pronto

¹²⁶SVI, I, p.79. Trad. nuestra.

¹²⁷ *ibidem*, p.75. “Nunca antes en el mundo había sido concebida la sensibilidad como lo es en *Don Juan* -como principio: por esta razón lo erótico es definido aquí por otro predicado: lo erótico es aquí seducción.”

como lo ha disfrutado, busca un nuevo objeto, y así sucesivamente sin cesar.”¹²⁸ Por eso, no necesita realizar ningún “plan”, está siempre preparado. Sin embargo, “...esta energía, este poder, no puede ser expresado en palabras, sólo la música nos puede otorgar una concepción del mismo. Es inexpresable para la reflexión y el pensamiento.”¹²⁹ “¿Qué es este poder? Nadie puede decirlo.”¹³⁰ Sólo la música puede expresarlo y Kierkegaard lo describe como “la exuberante alegría de la vida.”

Para ser efectivamente un seductor *Don Juan* debería poseer un poder del que carece: el poder de la elocuencia. Si poseyera esta capacidad dejaría de ser una figura musical y debería ser comprendido bajo categorías éticas. “Este es el verdadero seductor; el interés estético aquí es también diferente, a saber: cómo, el método.”¹³¹ Fausto, sin embargo, puede comprenderse haciendo uso de una categoría intelectual pues lo que lo caracteriza como seductor es el poder del “discurso”, que supone la posibilidad de intrigar y mentir. “Don Juan, por consiguiente, es la expresión para lo demoníaco determinado como lo sensible; Fausto su expresión determinada como lo espiritual, que el espíritu cristiano excluye.”¹³²

Don Juan es presentado entonces como la figura que expresa la sensibilidad elemental, la fuerza de la naturaleza definida de varias maneras: como lo oculto e inexplicado, como deseo¹³³, como inmediatez y como erotismo. El concepto que comprende todos estos predicados, y del que sólo la música puede dar cuenta es “lo demoníaco”. La música es lo demoníaco y su tema absoluto es el genio erótico sensible

¹²⁸ *ibidem*, p.79.

¹²⁹ *ibidem*, p.82.

¹³⁰ *ibidem*, p.82.

¹³¹ *ibidem*, p. 80.

¹³² *ibidem*, p. 72.

¹³³ “...Aquí no estamos hablando de desco en un individuo particular sino del desco como principio espiritualmente determinado como aquello que el espíritu excluye.” *ibidem*, pp. 67-68.

(*Den Sanselige Genialitet*). Don Juan es absolutamente musical. “El desea sensiblemente, seduce con el poder demoníaco de la sensibilidad, seduce a todas. El discurso, el diálogo, no son para él, pues de ese modo sería inmediatamente un individuo reflexivo. Por eso, no posee una existencia estable en absoluto, sino que se apura en un perpetuo desvanecerse, precisamente como la música, de la cual es cierto que finaliza tan pronto como ha cesado de sonar y solamente vuelve a existir otra vez cuando suena nuevamente.”¹³⁴

Mientras el amor griego, determinado psíquicamente, es fiel, y por lo tanto es un factor accidental el que mueve al individuo a amar a varias personas, el amor sensible es todo lo contrario: absolutamente incrédulo. Por esa razón, no posee un solo objeto de amor sino varios. La incredulidad del amor sensible se manifiesta en el concepto de repetición. El amor psíquico, por el contrario, es dialéctico en un doble sentido, pues, por un lado, posee en sí mismo la duda sobre si logrará o no su cometido y, por el otro, su carácter relacional varía con cada individuo que se convierte en objeto de amor. El amor sensible desconoce por completo la angustia que provoca la duda. Su procedimiento se reduce por lo tanto a la mera repetición como lo muestra la figura de Don Juan.

Hemos visto que la diferencia entre el modo griego de entender la sensibilidad y el introducido por el cristianismo radica en el principio explicativo a partir del cual lo sensible es comprendido. El principio griego es “psíquico o anímico” y el cristiano es “espiritual”. Estos dos principios explicativos producen dos maneras diferentes de entender el amor erótico de la esfera estética. Mientras Don Juan es expresión de lo demoníaco determinado como sensibilidad (*det sandselige*), Fausto también es expresión de lo demoníaco pero determinado como espíritu (*det aandelige*). “Fausto es idea, pero una idea que es además esencialmente individual. Imaginar la demoníaca intelectualidad concentrada en un

¹³⁴ *ibidem*, pp. 82-83.

individuo particular es el peculiar oficio del pensamiento, mientras que imaginar lo sensible de este modo concentrado es impensable. Don Juan oscila constantemente entre ser e idea, es decir, energía, vida y ser un individuo. Pero esta oscilación es el temblor musical.”¹³⁵ La imagen de Don Juan no llega jamás a tomar forma ni sustancia pues es un individuo que está en constante formación pero jamás se halla concluido.

2.3.a La música como límite del lenguaje

En *Los estadios*, Kierkegaard establece una relación de identidad entre los términos, lenguaje, reflexión y mediación, a la que le opone otra relación, a saber: la que vincula la música con la sensibilidad y la inmediatez. Mientras la primera relación es de carácter “ético”, la segunda es de carácter “estético”. El sentido que adquieren la estética y la ética es precisado en la segunda parte de *O lo uno, o lo otro*. Quien organiza su vida partiendo de categorías de orden estético, vive en la “inmediatez” y por lo tanto no está en condiciones de realizar ninguna “elección absoluta”, la única capaz de transformar al individuo en “responsable”, y cuya posibilidad depende de concebir la existencia partiendo de categorías de orden “ético”. En este contexto, la ética es comprendida como la introducción de la “reflexión” en el análisis de la existencia humana. La reflexión supone la mediación puesto que el instante de mera inmediatez en el que el individuo se desenvuelve en primera instancia es “superado” tanto por el “pensamiento” como por el “lenguaje”. La reflexión supone pensar la existencia como un proceso basado en la continuidad histórica y cuyo sentido último es teleológico, puesto que implica la determinación de un fin capaz de otorgarle a la existencia un valor distinto del mero transcurrir.

¹³⁵ *ibidem*, p. 84.

El lenguaje es un medio de expresión que se ubica entre la inmediatez estética o primera inmediatez y la inmediatez religiosa o segunda inmediatez. ¿Cómo habrá de entenderse esto? Kierkegaard parece construir un razonamiento basado en el siguiente axioma: “*Ideens Væsen er Sproget*” (la esencia de la idea es el lenguaje)¹³⁶. Es decir, el pensador danés parte de un supuesto “isomorfismo”¹³⁷ entre pensamiento y lenguaje basado en una determinación de carácter “espiritual”¹³⁸. “El lenguaje, considerado como medio, es el medio absolutamente calificado por el espíritu, y es por lo tanto el auténtico medio de la idea.”¹³⁹ El lenguaje es el medio perfecto cuando todo lo sensible es negado, la “reflexión” está implícita en él y por eso no es un medio adecuado para expresar lo “inmediato”. Como el lenguaje no es el medio apropiado para asir lo inmediato “en su inmediatez”, ya que está atravesado por la “reflexión” y ello lo transforma en algo “mediado”, no hay otro modo de “expresar” lo inmediato en su inmediatez, si no es a través de la “música”, que se convierte en “límite” del lenguaje como mediación. Kierkegaard sostiene que, cuando el lenguaje “cesa” nos hallamos en presencia de lo musical. “Esta es probablemente la expresión más perfecta de la idea de que la música limita al lenguaje por todas partes.”¹⁴⁰ Diciendo que cuando cesa el lenguaje comienza lo musical no se avanza sino que se retrocede.

¹³⁶ *Søren Kierkegaards Skrifter*, volume 2, *Enten -Eller Forste del*, Redaktion Niels Jorgen Cappelorn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon og Finn Hauberg Mortensen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret og G E C Gads Forlag, Aktieselskabet af 1994, Kobenhavn, 1997, p. 73. “*Ideens Væsen er Sproget*”. Es preciso subrayar que en esta obra Kierkegaard está pensando en ideas de carácter estético pero no en ideas científicas. Por eso, cuando hace mención a los medios de expresión de la idea, hay que tener presente esta salvedad.

¹³⁷ Es importante tener en cuenta que, si bien Kierkegaard supone la existencia de un cierto “isomorfismo” entre el lenguaje y el pensamiento, no sucede lo mismo entre estas instancias y la realidad. En este sentido, se aleja de la concepción expresada por Wittgenstein en el *Tractatus*.

¹³⁸ Lo que Kierkegaard entiende por *Aand* (espíritu) debe pensarse a partir de su ligazón con la tradición alemana de pensamiento. En este sentido, el “espíritu” es un principio rector que se encuentra en un nivel más alto que el de la psiquis. En *La enfermedad mortal*, el hombre es definido como una síntesis de cuerpo y alma, cuyo “yo” no es adquirido hasta que esa relación no es sostenida, determinada por el “espíritu”. El espíritu se convierte de esta manera en principio constitutivo del yo.

¹³⁹ S. Kierkegaard, *SVI*, I, p. 50.

¹⁴⁰ *ibidem*, p. 53.

“La música siempre expresa lo inmediato en su inmediatez; por este motivo la música se muestra a sí misma como primera y última en relación con el lenguaje, pero por esta misma razón es claro que es un malentendido decir que la música es un medio más perfecto.”¹⁴¹

La inmediatez, lo indeterminado por el espíritu, aquello que aparece de modo natural es lo que el autor pseudónimo denomina “*den sandselige Genialitet*”¹⁴², la sensibilidad en su originalidad elemental, que como se muestra en *El concepto de la angustia*, no es el pecado sino la condición de posibilidad de la pecaminosidad. En sentido estricto, y analizada según las categorías de la inmediatez estética, “*den sanselige Genialitet*” no presenta ninguna connotación negativa. Para la “feliz” mentalidad del paganismo griego la sensibilidad en sí misma no se vincula con la pecaminosidad. Ello sucede solamente una vez que ésta es comprendida bajo categorías ético-reflexivas, es decir, cuando se introduce la reflexión.

El único medio capaz de penetrar la idea de “*den Sandselige Genialitet*” es la música, que a pesar de poseer un elemento temporal, no puede expresar lo histórico en el tiempo. La cuestión que está en juego aquí es la de la posibilidad de expresar la inmediatez en sí misma. Esto solamente puede hacerlo la música. “Si la elemental originalidad de lo erótico sensible en toda su inmediatez insiste en ser expresada, entonces la pregunta que

¹⁴¹ *Ibidem*, p.53.

¹⁴² *Søren Kierkegaards Skrifter*, volume 2, *Enten -Eller Forste del*, Redaktion Niels Jorgen Cappelorn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon og Finn Hauberg Mortensen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret og G E C Gads Forlag. Aktieselskabet af 1994, København, 1997, p.64. Es importante señalar que: “*Sandselig*” en Kierkegaard no significa exactamente “sensible”. Es preferible utilizar el término “sensual” ya que la palabra danesa no hace referencia sólo a lo sensible proveniente de los cinco sentidos. Sin embargo, la palabra sensual no posee en el danés “*sandselig*” la connotación sexual que tiene en castellano. Lamentablemente no hay manera de encontrar equivalente exacto en nuestra lengua para los siguientes términos: *sandselig*: “sensible”; *sandselig, sensuel*: sensual; *sjælelig*: “ánimico o psíquico”; *Aand, Sind*: “espíritu”; *Sind, Gemyt (Gemitt en alemán)*: “ánimo”. Por otra parte, “*genialitet*” no hace referencia a genio en sentido individual, sino que se refiere a una cualidad o capacidad, el genio musical por ejemplo. El “genio de la sensibilidad” sería entonces la esencia última de lo sensible o sensual. “*Den Sandselige Genialitet*” podría traducirse entonces como “sensibilidad elemental”.

surge es sobre cuál medio es el más apropiado para ello. Lo que debe particularmente tenerse en mente aquí es que insiste en ser expresado y presentado en su inmediatez. En su inmediatez y siendo reflejado en otro medio, cae dentro del lenguaje y bajo categorías éticas. En su inmediatez sólo puede ser expresado por la música.”¹⁴³ En esta obra Kierkegaard habla de la sensibilidad elemental bajo la forma del erotismo. En su inmediatez la sensibilidad es pensada haciendo uso de categorías estéticas y sólo puede ser expresada por la música. Mediatizada, es comprendida sin embargo haciendo uso de categorías éticas y es expresada por el lenguaje. Ahora bien, cuando la inmediatez es expresada por el lenguaje se produce indefectiblemente una transformación puesto que se la conoce “reflejándola” en un medio heterogéneo que la transfigura. “El lenguaje implica reflexión y no puede, por lo tanto, expresar lo inmediato. La reflexión destruye lo inmediato y en consecuencia es imposible expresar lo musical en el lenguaje, pero en esta aparente pobreza del lenguaje radica precisamente su riqueza.”¹⁴⁴

La distinción kantiana entre mundo de la naturaleza y mundo de la libertad adquiere un carácter triádico en Kierkegaard: mundo natural, mundo psíquico-anímico, mundo espiritual. Esta tripartición es fundamental a la hora de definir el “Sujeto” –no trascendental- pues el hombre no es ya un ciudadano de dos mundos, sino una “síntesis” de cuerpo y alma sostenida por el espíritu. En este contexto, el lenguaje es un medio del espíritu, dado que determina y constituye lo propiamente humano. La diferencia entre el orden de la *Naturaleza* y el del *Espíritu* proviene del idealismo alemán. Está presente en el pensamiento de Hegel y para Kant es expresada por la distinción entre naturaleza y libertad. La dificultad radica en el rol que juega lo histórico para Kierkegaard, pues el espíritu no

¹⁴³ S. Kierkegaard, *SVI*, I, p.48.

¹⁴⁴ *ibidem*, p. 53.

puede mantenerse en el nivel eidético, sino que gana su concretez al volverse histórico. No obstante, la historia no es la historia universal, sino la del individuo particular. Por lo tanto, la subjetividad sólo se obtiene cuando el yo se vuelve consciente de su carácter histórico adquirido. La primera inmediatez es natural, cae fuera del reino del espíritu y es expresada por la música. “La música es, entonces, el medio para esa especie de inmediatez que, espiritualmente determinada, está situada fuera del espíritu.”¹⁴⁵ La segunda inmediatez es espiritual. El Espíritu es sinónimo de transformación, transfiguración, y las consecuencias de éstas transformaciones se comprueban históricamente. Tanto el mundo psíquico como el espiritual tienen carácter histórico y se oponen conjuntamente al mundo de la naturaleza.

La distinción entre el mundo pagano y el cristiano juega un rol preponderante a la hora de definir la naturaleza sensible, dado que la hipótesis central que intenta concebir la sensibilidad (*Sandseligheden*) a partir de un principio explicativo, no dejándola abandonada en el ámbito de lo puramente natural, es la siguiente: “Como principio, como poder, como un sistema completo, la sensibilidad es postulada por primera vez en el cristianismo, y en este sentido es cierto que es el cristianismo el que introdujo la sensibilidad en el mundo.”¹⁴⁶ Según el razonamiento de Kierkegaard, el cristianismo es el que introduce la sensibilidad como principio. El mundo griego desconoce esto. El que introduce la idea de sensibilidad o sensualidad, en el sentido de estar espiritualmente determinada, es el cristianismo. El espíritu es definido aquí como “principio”, que supone lo que excluye –la sensibilidad–. El espíritu se maneja con la contradicción. En el mundo griego existía la sensibilidad pero no determinada espiritualmente, sino psíquica o anímicamente (*sjælelig*). No había contradicción sino armonía. La oposición entre “*Sandselig*” y “*Aandelig*” (sensible-

¹⁴⁵ *ibidem*, p.53.

¹⁴⁶ *ibidem*, p.45.

espiritual) es lo que descubre el cristianismo. Kierkegaard supone que la noción de “sensibilidad” en el contexto del cristianismo emerge “*i en anden Forstand*”, en otro sentido desconocido por el paganismo que daba cuenta de ella a partir de un principio psíquico, pero no a partir del principio espiritual bajo el cual la comprende el cristianismo.

El concepto de “sensibilidad” introducido por el cristianismo, es decir, lo sensible como opuesto absolutamente a lo espiritual, es presentado de manera axiomática. Kierkegaard no demuestra en ningún lugar su perspectiva sobre el tema sino que construye una serie de descripciones del asunto basadas en la asunción del siguiente supuesto: el cristianismo es el responsable de introducir en el mundo la idea de sensibilidad espiritualmente determinada. Esto es “natural”, dice el autor, puesto que el cristianismo es “espíritu” y el espíritu es un principio positivo. Por eso, cuando la sensibilidad es entendida en su relación con el espíritu –o sea, como su contrario- se la conoce como algo que debe ser excluido. Esto quiere decir que el cristianismo no sólo introduce la sensibilidad en el mundo, sino que también es responsable de eliminarla. Ahora bien, lo que debe ser excluido es determinado como un principio, pues lo que el espíritu excluye, debe también ser un principio aunque sólo se revele como tal en el preciso momento de la exclusión. Es decir, que el cristianismo haya introducido la “sensibilidad” en el mundo debe entenderse como idéntico a la proposición que afirma lo contrario, o sea, que el cristianismo excluye la sensibilidad. Por lo tanto, si el cristianismo introduce y excluye “A” al mismo tiempo y bajo el mismo respecto, debe concluirse que el cristianismo afirma “A y –A”, de lo cual resulta una evidente contradicción lógica. Kierkegaard se encarga de afirmar la contradicción del cristianismo en muchas de sus obras. Sin embargo, su preocupación no radica en eliminarla, sino en partir de ella. Esto no explica, no obstante, la contradicción. Aquí se afirma que la sensibilidad en su relación con el espíritu –que es un principio-es a su

vez un principio que debe ser excluido. Queda sin explicarse: a- por qué debe excluirse; b- por qué lo excluido por un principio debe ser él mismo un principio; c- qué significa sostener que el espíritu es un principio positivo. En definitiva, estamos ante una dialéctica relacional y positiva cuya lógica explicativa no nos es revelada.

“Para el primer tipo de inmediatez es inesencial que sea expresada por la música, mientras que lo esencial para ella es transformarse en espíritu y, consiguientemente, ser expresada por el lenguaje; para el segundo tipo de inmediatez, por el contrario, es esencial el ser expresada por la música, no puede ser expresada de otro modo que no sea el musical, no puede ser expresada en el lenguaje dado que está espiritualmente determinada de tal modo que cae fuera de lo espiritual y, por consiguiente, fuera del lenguaje.”¹⁴⁷ En este contexto, lo que cae dentro del reino del espíritu puede ser expresado en el “lenguaje”. Lo que cae fuera, está en el ámbito de la naturaleza y sólo puede ser expresado por la música. El lenguaje puede ser entendido como mediación reflexiva dependiente de la esfera ética. Por eso no es un medio adecuado para captar la inmediatez en sí misma. Sin embargo, el lenguaje debería poder dar cuenta de la “segunda inmediatez”, es decir, la fe, ya que este fenómeno cae inevitablemente “dentro” del reino del espíritu. ¿Cómo se explica entonces, la legitimidad del silencio religioso? O, en todo caso, ¿qué es lo que convierte “lo religioso” en “segunda” inmediatez? La actualidad del espíritu se hace presente “completamente” sólo en la fe. Lo sensible es lo primero inmediato, el lenguaje es la mediación, y lo religioso es la “segunda inmediatez”. Es inmediatez porque el lenguaje no puede convertirla en su “tema absoluto”, pero al oponerse a la inmediatez de primer orden o inmediatez sensible, es inmediatez de segundo orden o “segunda inmediatez”.

¹⁴⁷ *ibidem*, p. 53.

La diferencia entre la angustia y la desesperación radica en lo siguiente: mientras la primera es la única posibilidad de hablar del pecado, la segunda representa el paso previo a la fe. Si la angustia se vincula con la caída y la culpa, la desesperación se refiere más bien a la salvación. En *El concepto de la angustia*, se pone de manifiesto que, tanto lo anímico como lo reflexivo opera en Kierkegaard con categorías epistemológicas decisivas para describir los fenómenos que le preocupan al pensador danés. En este sentido, su obra es tanto psicológica como ética. Establece un vínculo entre la psicología y la ética, pues ambas pertenecen a un mismo plano teórico de análisis. Tanto lo anímico como lo reflexivo e intelectual están determinados por el mismo principio psíquico. A su vez, el mundo espiritual se constituye en el fundamento de la síntesis entre el mundo natural y el psíquico. La reflexión, el juicio y la ética aparecen en el nivel del mundo psíquico que no se desarrolla de modo independiente, sino “haciendo referencia a”, tendiendo siempre a lo espiritual. **Esto implica que ni la ética ni la reflexión son autónomas.** Todo problema planteado en el nivel reflexivo de análisis es re-significado en el nivel espiritual. Existe una compleja ligazón entre estas instancias. El concepto que muestra más acabadamente esta dificultad es el de lo “ético-religioso”.

El **único medio** adecuado en sentido espiritual es el lenguaje.¹⁴⁸ En el lenguaje lo sensible es reducido a mero instrumento y es negado de modo constante. ¿En qué consiste la especificidad del lenguaje como medio de expresión? La peculiaridad del lenguaje reside en esto, mientras todos los demás medios tienen su elemento en el espacio, el lenguaje lo tiene en el tiempo. Pero, a su vez, el ocurrir en el tiempo del lenguaje supone la negación de las percepciones que provienen de los sentidos. Sin embargo, a pesar de que el lenguaje es

¹⁴⁸ Es pertinente señalar que, en esta obra Kierkegaard piensa el lenguaje como medio de “expresión” estética y no como medio de “comunicación”.

un medio más rico que la música, sólo ésta puede expresar lo inmediato en su inmediatez. De este modo se convierte en “límite del lenguaje”. Lo inmediato es definido como lo indeterminado, y por este motivo el lenguaje no puede asirlo, puesto que el lenguaje es concebido como una “determinación espiritual”. No obstante, la indeterminación de lo inmediato no debe pensarse como una perfección, sino más bien como un defecto. A su vez, mientras el lenguaje es pensado como el vehículo de la idea, la música es el vehículo de la sensibilidad. En el lenguaje lo sensible es negado y deviene mero instrumento de una instancia diferente que intenta aprehenderlo de un modo tal que supera la inmediatez de lo meramente sensible. La música no es sólo el único medio capaz de aprehender la sensibilidad originaria, sino que es ella misma “lo demoníaco”.

Ahora bien, hay “grados” distintos de indeterminación. En este sentido, si se concibe lo inmediato “determinado” por el espíritu, entonces la música es la encargada de expresarlo. ¿Cómo comprender esto? La inmediatez determinada por el espíritu puede serlo de tal modo que quede, o bien dentro, o bien fuera del campo espiritual. Cuando queda dentro de este campo, entonces puede ser expresada por la música, pero no puede convertirse en tema absoluto de la misma. El tema absoluto de la música es la inmediatez que cae fuera del reino del espíritu, es decir, en el reino de la naturaleza, a saber: la sensibilidad primitiva que Kierkegaard llama “lo demoníaco” o fuerza de la naturaleza. Lo inmediato en sí mismo es un fenómeno oscuro y no explicado¹⁴⁹ del que sólo la música puede dar cuenta de modo apropiado. La diferencia entre la música y el lenguaje pensados como medios de expresión estética es la siguiente: mientras el lenguaje expresa la “individualidad psíquica”, la música expresa la “generalidad sensible” no en tanto

¹⁴⁹ La definición de lo inmediato como lo oscuro y no explicado aparece en *SI-V*, I, p. 54.

abstracción reflexiva, sino en su concreta inmediatez.¹⁵⁰ Es importante tener presente que el espíritu tiene un sentido “transformador”. Las categorías espirituales no suponen una mera oposición dialéctica a las categorías sensibles o materiales, sino que son pensadas como la resignificación de las categorías sensibles mismas. Esta transformación o resignificación que produce lo espiritual sólo es posible cuando la reflexión se vuelve “consciente”. Cuando el yo es consciente de sí mismo como tal, surge la posibilidad de que la vida natural del individuo sea pensada en términos de existencia. No obstante, el presupuesto de la existencia es la vida natural.

En otras palabras, el espíritu supone un movimiento fenomenológico que implica que, al convertirse en objeto de la conciencia el mundo de la naturaleza no es eliminado, sino “transformado”. La forma más alta de conciencia es la conciencia del pecado. Hasta que no se introduce la reflexión no surge el reino del pecado.¹⁵¹ Desde el punto de vista de la indiferencia estética, la sensibilidad o sensualidad es lo demoníaco. Desde el punto de vista “reflexivo”, es el pecado. Sin la reflexión no hay pecado. Por eso, en *El concepto de la angustia* se explica que la sensibilidad no es sinónimo de pecaminosidad. Para que pueda serlo debe ser introducida la reflexión ética. Aunque para la inmediatez que cae dentro del reino del espíritu es “inesencial” ser expresada por la música, pues lo esencial es “transformarse” en espíritu y ser entonces expresada por el lenguaje, para el otro tipo de inmediatez es esencial ser expresada por la música. Ésta es la inmediatez sensible. De ahí que la sensibilidad en su elemental originalidad sea el tema absoluto de la música.

¹⁵⁰ Cfr. *SVI*, I, p. 80.

¹⁵¹ Cfr. *SVI*, I, pp. 74-75.

2.4 La Dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa¹⁵²

La diferencia precisa entre los seres humanos radica sólo en esto, el modo en el que dicen necesidades. Lo universalmente humano es decirlos.

VIII.1 A 110. 1847¹⁵³

“La vida animal es tan simple, tan fácil de entender, porque el animal posee sobre el hombre la ventaja de no poder hablar. El único discurso de la existencia animal es su vida, sus acciones.”¹⁵⁴ Por el contrario, el lenguaje introduce la complejidad de lo ambiguo. Da origen al problema del “sentido”, con el establecimiento de una escisión entre la esfera de la existencia y la esfera del discurso. La exigencia de expresar una correspondencia entre ambas es de carácter “ético”. Y el hecho de tener que “exigir” esta correspondencia explica que la ética se opone a la naturaleza. El animal no puede devenir espíritu como el yo. Al no poder acceder a la esfera espiritual, la vida animal desconoce tanto la escisión del lenguaje como la posibilidad de obrar de modo deshonesto.

En las *Conferencias* de 1847, jamás pronunciadas y publicadas póstumamente, Kierkegaard mantiene que, cuando se intenta responder a la pregunta kantiana ¿qué debo hacer? mostrando cómo se debe vivir, debe existir una relación de “concordancia” entre el

¹⁵² Con el título de: “*Den Ethiske og den ethiske-religiøse meddelelses dialektik*” (1847), fueron publicadas póstumamente en el *Diario* (*Papirer* VIII 2 B 79, 81-89) tanto las *Conferencias* como las notas en torno a las mismas escritas por Kierkegaard. Cfr. *Søren Kierkegaards Papirer*, Bind VIII 2, Anden forøgede Udgave ved Niels Thulstrup, Ottende Bind, Andet Halvind, Søren Kierkegaards Optegnelser fra 1847 24. Januar til 1845 15. Maj, Gruppe B og C, Gyldendal, København, 1968.

¹⁵³ *Forskjellen mellem Menneskene er egentligen blot den, hvorledes de sige Dumheder, det Almene-Menneskelige er at sige dem.* Søren Kierkegaards Papirer. Anden forøgede Udgave ved Niels Thulstrup, Udgivet af det danske Sprog- og Litteraturselskab og Søren Kierkegaard Selskabet, København, Gyldendal, 1968. La traducción de Howard y Edna Hong reza: “The actual difference between men is merely the way in which they talk nonsense. It is universally human to do so.” Preferimos utilizar el término “necedad” para traducir “dumhed” pues creemos que “sinsentido” tiene una connotación lógico-lingüística a la que el original danés no hace referencia.

¹⁵⁴ *Pap. XI. 2 A 222, 1854.*

objeto de estudio de la comunicación y la forma de vida de la persona que lo comunica. Esta relación de “concordancia” se denomina *actualidad*. “La actualidad es la reduplicación existencial de lo dicho.”¹⁵⁵ Ya en la *Primera Conferencia* aparece el problema de las condiciones de posibilidad del discurso ético. Tomar “lo ético” como objeto de discurso supone una contradicción, pues en sentido estricto de la ética no se puede hablar, dado que lo que ésta exige es “realización” efectiva (actualidad) como lo indica el uso del término danés “*Virkelighed*” sinónimo del alemán “*Wirklichkeit*”. No obstante, podríamos decir que existe una natural tendencia humana, en sentido kantiano, a “hablar” de lo ético. Cuando esto sucede, surgen las siguientes posibilidades: o bien se habla de la ética a partir de la “reduplicación”, es decir, se es lo que se dice, existe identidad entre el ser y el discurso; o bien se habla de ella de modo “a-ético”, no se expresa en la propia existencia lo que se “enuncia” discursivamente; o se la presenta “inmoralmente”, no sólo no se expresa lo que se es, sino que se expresa todo lo contrario. Es decir, las posibles relaciones entre ética y discurso son las siguientes: 1) ético: identidad entre discurso y ser;¹⁵⁶ 2) a-ético, no ético: no-identidad entre discurso y ser; 3) inmoral: contradicción entre discurso y ser. Estos tres modos de relación entre ética y discurso se construyen sobre la base del siguiente supuesto: la “identidad absoluta” entre discurso y ser no se expresa discursivamente sino existencialmente.¹⁵⁷

Ciertamente, la consecuencia última del planteo que aparece en las *Conferencias* es la misma a la que llega Wittgenstein en el *Tractatus*: de la ética “no se puede hablar”. En todo caso, el único modo apropiado para tomar como objeto del discurso el problema ético,

¹⁵⁵ “‘Virkelighed’ er den existentielle Reduplikation af det Sagte.” *Pap. VIII.2 B, I Marginen til 85, 16.*

¹⁵⁶ Uno de los ejemplos que da Kierkegaard es el siguiente: predicar la pobreza desde el punto de vista de la “actualidad” exige que el predicador mismo sea pobre. Si no lo es, existe una relación de “contradicción” entre ser y discurso. *Pap. VIII. 2 B, 85, 16.*

¹⁵⁷ “Hasta ese punto toda enseñanza concluye en una especie de silencio; pues cuando la expreso existencialmente, no es necesario que mi discurso sea audible.” *Pap. VIII.2 B, I Marginen til 85, 16.*

cuyo sentido es inevitablemente particular e individual puesto que hace referencia a las “distintas alternativas” que cada individuo enfrenta a lo largo de su existencia, es el del “discurso indirecto”. En sentido “directo” no se puede hacer referencia a la ética sin traicionarla. La ética se expresa en la propia vida del individuo¹⁵⁸ en el medio de la realidad. Sin embargo, toda reflexión sobre la misma se ubica en un terreno “distinto”, a saber: en el “orden del discurso”, definido como abstracción y mera “posibilidad”.

La comunicación de la verdad ético-religiosa puede realizarse, o bien bajo la forma de la **posibilidad**, o bien bajo la forma de la **realidad** (actualidad).¹⁵⁹ En este contexto, el tratamiento del tema del “lenguaje comunicativo” -incluso en su aspecto formal- no se reduce al análisis lógico-estructural que concibe el problema del sentido en términos sintáctico-semánticos, sino que adquiere para Kierkegaard un carácter pragmático manifiesto en la preocupación por el “cómo” se comunica y no por el “qué”. Por eso, las *Conferencias* estarían más cerca del segundo Wittgenstein que del primero. El problema que lo convoca no es solamente el del “uso” del lenguaje, sino el de “cómo” éste es usado. La respuesta a la pregunta introducida por el “cómo” se realiza en un contexto que parte del concepto kierkegaardiano de “situación”. El carácter de la dialéctica que está en juego aquí es “situacional”. Por eso, el receptor es siempre activo, pues ninguna comunicación sería posible sin la apropiación personal de quien recibe un mensaje que “formalmente” hace referencia a sí mismo. La “actividad” consiste precisamente en transformar esta formalidad en materialidad, en convertirse en el propio objeto del discurso trocando la **posibilidad**

¹⁵⁸ “Haz silencio y déjanos observar qué expresa tu vida...” S. Kierkegaard. *Papirer*, XI.2 A 128, 1854.

¹⁵⁹ En *Papirer IX A 372* (1848), Kierkegaard establece una diferencia entre el “admirador” y el “imitador”. Dice que tanto Sócrates como Cristo tuvieron varios admiradores pero pocos imitadores. El admirador es “estéticamente” lo que el imitador es “éticamente”. Sin embargo, la verdadera admiración es imitación pues no puede sostenerse que alguien admire a Sócrates o a Cristo si estas figuras no ejercen un “poder” transformador en la existencia de quien los admira. En este contexto, mientras el admirador comunica lo ético en la forma de la “posibilidad”, sólo el imitador lo hace en la forma de la “actualidad”, y en sentido estricto, solamente este último comunicaría “lo ético” propiamente dicho.

inevitablemente abstracta del orden discursivo en **actualidad** concreta. Esta actividad trastoca el sentido habitual de la comunicación.

2.4.a El dilema de la comunicación de “lo ético”

La misma comunicación de lo ético es dilemática, es doble reflexión. Por un lado, el sujeto moral debe expresar en su propia existencia lo que proclama discursivamente. Y, por el otro, el discurso ético debe “reduplicar” la naturaleza dilemática del problema ético. ¿De qué manera puede hacerse esto? Por medio de la utilización del “discurso indirecto”, que en sentido estricto, se ocupa solamente de la comunicación de lo ético y es la estrategia que Kierkegaard encuentra para superar la deshonestidad del tratamiento moderno de la ética. La comunicación de lo ético-religioso, por su parte, exige la tensión que se obtiene al contrastar el discurso indirecto con el directo como queda indicado en los *Papirer VIII*.

2.B.¹⁶⁰

Kierkegaard establece una diferencia básica entre la comunicación directa y la indirecta: mientras la comunicación “directa” de un saber no exige “reduplicación”, la comunicación “indirecta” no solamente exige reduplicación, sino también una “situación”. La ética situacional supone que el único contexto coherente para la comunicación de “lo

¹⁶⁰ Esto significa que el sentido de la obra pseudónima no puede reducirse al sostenimiento de las siguientes tesis: 1. se trata de un modo de llamar la atención sobre el problema de convertirse en cristiano; 2. Kierkegaard no es responsable de lo que los pseudónimos declaran; 3. la obra edificante es la única que cuenta. Por el contrario, la tensión entre el discurso directo y el indirecto supone que la obra edificante no adquiere su radical significación si no es a través del contraste con la obra pseudónima. De no ser así, Kierkegaard no se hubiera preocupado por escribir “indirectamente” y mucho menos se hubiera dedicado a elaborar una “estrategia autoral”. Por lo tanto, la comunicación de lo religioso supone la coexistencia del discurso directo y el indirecto, cuya contraposición expresa el sentido de la fe. Por eso, no puede desestimarse la producción pseudónima de Kierkegaard o sostenerse que lo que expresa no representa el pensamiento del danés. Esta “tensión” entre el discurso directo y el indirecto es, por otra parte, la misma que hallamos en el *Tractatus* entre la parte positiva o epistemológica y el sentido ético de la obra, que no puede ser aprehendido si no es apreciada la tensión entre ambas instancias.

ético” es el de la *Virkelighed* (realidad, actualidad). No se produce aquí un pasaje de la ignorancia al conocimiento de un objeto, sino que se habla de algo que “se supone” universalmente conocido ya por todos los hombres: *det ethiske* (lo ético), y que por eso exige “realización” y no especulación. El contenido de “lo ético” en tanto *a priori* o axioma que no necesita demostración puede resumirse en el siguiente imperativo: “*du skal elske næsten*” (debes amar al prójimo).¹⁶¹

Las *Conferencias* de 1847¹⁶² dan testimonio del dilema moral al que se enfrenta quien se propone producir un discurso “sobre” la ética, o en otros términos, pensar desde una perspectiva meta-ética. Reflexionar sobre la comunicación, es decir, preguntar por el discurso filosófico de manera meta filosófica, supone la existencia de la *Kunnens Meddelelse* (comunicación de capacidad). La reflexión sobre el discurso propiamente ético¹⁶³ implica un orden del discurso que no es científico objetivo sino “artístico-mayéutico”. Mientras el primero hace referencia al carácter impersonal de la investigación, el segundo es absolutamente personal. En definitiva, preguntar por las condiciones de posibilidad del discurso ético centrándose en el “cómo” y no en el “qué” supone ya la existencia de una relación no objetiva puesto que la reflexión sobre el modo que adquiere este tipo de discurso no podría ni siquiera surgir en el contexto científico objetivo. “En el

¹⁶¹ Creo que este imperativo expresa el contenido no metafísico, sino dogmático del proyecto de la “segunda ética” anunciado en *El concepto de la angustia*. La “segunda ética”, a la que yo denomino “ética situacional del amor”, es desarrollada recién en 1847 en *Las obras del amor*.

¹⁶² Lo interesante del planteo kierkegaardiano es que pone en relación dos nociones que, si bien son familiares para la filosofía contemporánea, no lo eran para el contexto teórico de la filosofía idealista del siglo XIX, a saber: las ideas de “ética” y “comunicación”. Esta relación no tiene nada que ver con la moderna “teoría de la ética discursiva” de Apel y Habermas. En todo caso, ofrece una alternativa universalista pero no racionalista al planteo teórico de los filósofos alemanes. La alternativa universalista consiste en entender el amor como un imperativo. Esta actitud diferencia el amor cristiano del amor preferencial. “Debes amar al prójimo”: con este imperativo el prójimo (*er til*) llega a existir realmente, y además, todos sin excepción se convierten en él. Cfr. *Papirer VIII 2 B 30: 4* y *Las obras del amor*.

¹⁶³ Lo que Kierkegaard llama “doble reflexión”, y en el mundo contemporáneo podemos llamar meta-ética, es la reflexión acerca de las condiciones de posibilidad del discurso ético. Esta reflexión concluye sugiriendo que la meta-ética es posible en un campo de saber no tradicional. En otros términos, la doble reflexión no es de carácter científico sino artístico. Su existencia depende de la distinción entre el orden científico y el ético.

lenguaje de la abstracción nunca aparece realmente aquello que es la dificultad de la existencia y del existente particular.”¹⁶⁴

El tema principal de las *Conferencias* puede describirse sosteniendo que: aprehender la verdad ética y la ético-religiosa en particular exige una “situación”. El primer problema aparece con el siguiente interrogante: ¿es un podio la situación más adecuada?¹⁶⁵ Por otra parte, aprehender la verdad ética y la ético-religiosa significa “reduplicar” existencialmente lo que se conoce, ¿permite una Conferencia *ex cathedra* tal reduplicación, puede acaso hacerlo? La comunicación directa (*ligefrem Meddelelse*) no implica reduplicación porque la comunicación de un saber en términos objetivos no la exige. En el ámbito de la ciencia no se produce ninguna reduplicación pues, “yo no ejecuto aquello sobre lo que diserto, no soy lo que digo, no le otorgo a la verdad que estoy presentando la forma más verdadera de tal modo que soy existencialmente aquello que digo, (solamente) hablo de eso.”¹⁶⁶

En la *Primera Conferencia* se introduce una distinción entre el pensador primitivo¹⁶⁷ y el pensador afortunado. Mientras el primero padece la pena de la demora, el segundo es entendido por su propia época. Kierkegaard se ubica a sí mismo entre los primeros. Confiesa las dudas que lo aquejan al respecto de las *Conferencias*, debido a que pretende vincularse *væsentligen* (esencialmente) con la presentación del tipo de comunicación que no posee objeto alguno. Inmediatamente se cuestiona sobre, si el hecho de dar una conferencia sobre el significado de la comunicación de lo ético desde un podio,

¹⁶⁴ *SVI*, VII, p. 257. S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Kierkegaard's Writings, XII. 1, translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong . p.301.

¹⁶⁵ *Pap. VIII. 2 B 88, 5*: “...er Cathederet den adæqvate Situation.”

¹⁶⁶ *Pap. VIII. 2 B 88, 25-28*. Ahora bien, tan pronto como se expresa existencialmente lo que se dice, se corre el riesgo de ser visto como un orgulloso. De todas maneras, lo que el mundo considera “orgullo” puede ser temor de Dios.

¹⁶⁷ *Pap. VIII. 2 B 88, 17*: “Til disse ulykkelige primitivere Tænkere regner jeg...”

no es contradictorio con el tema mismo de la conferencia.¹⁶⁸ Cuando el “qué”, es decir, el “objeto de la comunicación” es la ética, el comunicador se enfrenta a un dilema pues la “seriedad” de la ética no radica en la elaboración de un discurso sobre lo ético ni en la presentación de una “teoría” objetiva, sino que es el obrar mismo el único que puede officiar de expresión de lo ético. El problema ético concebido de esta forma enfrenta al individuo con el “dilema de la comunicación” y con el “absurdo” pues, si sólo es posible hablar “con sentido” de las proposiciones de la ciencia natural, como proclama Wittgenstein en el *Tractatus*, cualquier intento de producir un discurso “con sentido” que trascienda ese límite, está destinado al fracaso del “sin sentido”. Todo el esfuerzo literario de Kierkegaard a este respecto se concentra en la búsqueda de convertir la derrota del sin sentido en una victoria.

Este mismo dilema es el que hace que Wittgenstein introduzca indirectamente el tema de la ética en una obra como el *Tractatus*, que aparentemente sólo tiene que ver con el problema de formular lógicamente las condiciones de posibilidad de todo lenguaje significativo, pero que “indirectamente” intentaría mostrar el sentido paradójico del fenómeno ético. Con esto quiero decir que, si bien puede comprenderse el sentido ético del *Tractatus* con la ayuda de Kierkegaard, y de este modo puede sostenerse que el *Tractatus* comunica “lo ético” indirectamente, no es, sin embargo, pertinente identificar la diferencia entre decir y mostrar con la distinción kierkegaardiana entre la comunicación directa y la indirecta porque lo que puede mostrarse es algo que no puede traducirse a ninguna forma “comunicativa” de decir y es lo que convierte a la ética en un fenómeno incomunicable.

En la obra de Kierkegaard existe una sutil distinción entre la ética entendida como disciplina filosófica y “lo ético” como lo universalmente humano, más cercano a lo que Wittgenstein entiende por “ética” en el *Tractatus*. “Lo ético” no puede comunicarse puesto

¹⁶⁸ *Pap. VIII. 2 B 88, 33-35.*

que debe “realizarse” en una “forma de vida” o contexto situacional. Sin embargo, la comunicación indirecta intenta aprehender lo que no puede decirse. Esto no es posible para el primer Wittgenstein. Por eso, “mostrar” no es sinónimo de “comunicar indirectamente”. La paradoja de la ética aparece tan pronto como surge el intento de “comunicación”, pues en sentido estricto la ética es “incomunicable”. Esto es algo que el filósofo danés vio muy claramente. Por eso no es casual que alguien extremadamente cuidadoso al respecto del detalle más sutil de la publicación de su obra, trate el tema de la “comunicación” de lo ético en un texto que intentaba ser la base para el dictado de unas *Conferencias* que no resultaron pronunciadas, y que jamás fuera publicado durante su vida. Creo que este proceder forma parte de la “estrategia” indirecta de comunicación de lo ético, cuyo medio más apropiado de expresión resulta ser la ironía.¹⁶⁹ ¿Por qué motivo utiliza el moralista la ironía como su incógnito? Porque aprehende la contradicción que surge entre el modo en el que él existe interiormente y el hecho de no expresarlo “exteriormente”.¹⁷⁰

2.4.b Comunicación de un “saber” y comunicación de un “arte” o “capacidad”

Kunnens Meddelelse y Videns Meddelelse: la diferencia entre “formar” e “informar”.

Kierkegaard introduce una doble distinción. Por un lado, distingue dos “tipos de conocimiento”: “*Viden om Noget*” (el conocimiento acerca de “algo”) y “*Selverkiendelse*”¹⁷¹ (conocimiento de sí mismo). El carácter práctico de este último hace que en sentido estricto no se lo piense como “saber” sino como “capacidad” o “arte”. Es

¹⁶⁹ Como sostienen George E. Arbaugh y George B. Arbaugh, comunicar lo ético o lo religioso implica cierta decepción, pues necesariamente se ocultan los motivos verdaderos que impulsan la comunicación detrás de la ironía. George E. Arbaugh y George B. Arbaugh, *Kierkegaard's Authorship, A Guide to the Writings of Kierkegaard*, Augustana College Library, Rock Island, Illinois, Printed in Great Britain, 1967, p.274.

¹⁷⁰ Cfr. *SVI, VII. (Postscriptum)*.

¹⁷¹ *Pap. VIII.2 B 81, 8.*

decir, si bien las dos son “formas de conocimiento”, mientras la primera es “teórica”, la segunda es “práctica”. Sin embargo, como no existe una “única razón”, el conocimiento práctico no puede “universalizarse” sino que, por el contrario sólo puede “particularizarse” en cada “situación”. Por otro lado, estos tipos de conocimiento exigen la distinción entre “órdenes del discurso”. De este modo, en tanto el lenguaje de la ciencia (*Videns Meddelelse*) es la “abstracción”, el lenguaje del arte, entendido de modo general como “capacidad”, (*Kunnens Meddelelse*) es la “mayéutica”.

En la modernidad, la distinción entre “arte” y “ciencia” ha sido dejada de lado y todo se ha vuelto “científico”. Hay un aspecto completo del arte del cual la ciencia y la investigación ha tomado posesión: “lo ético”. Cuando no se utiliza el tipo de discurso apropiado para comunicar el objeto correspondiente, se origina la “confusión” que conduce al sin sentido. Es decir, cuando lo que debe ser comunicado como ciencia se comunica como arte o cuando sucede lo contrario. Esta es justamente la confusión en la que cae la edad moderna: “lo ético es comunicado como ciencia e investigación”.¹⁷² Por eso, “la totalidad de la ciencia ética moderna es, éticamente entendida, evasión.”¹⁷³

Existe una relación interna entre el discurso y su objeto que es de particular importancia en la teoría comunicativa kierkegaardiana puesto que es la que fundamenta la exigencia ética. Esto quiere decir que, no es lo mismo “comunicar” sobre matemática que “comunicar” sobre cuestiones de índole ético-religiosa. Estas últimas, por la naturaleza misma del tema, exigen un tipo distinto de comunicación, que Kierkegaard denomina “arte mayéutica”. La conciencia histórica del pensador danés lo obliga a reconocer que el sentido

¹⁷² La predicación de existencia -en el sentido fenoménico kantiano- es un ejercicio apropiado para el discurso científico pero no para el discurso ético. Si este último intentara utilizar los recursos propios del pensamiento científico, como ha hecho la modernidad, entonces la consecuencia natural no podría ser otra que la “deshonestidad”.

¹⁷³ *ibidem*, p. 275.

de esta mayéutica es completamente nuevo¹⁷⁴ pues está mediado por la aparición del “cristianismo” en la historia de la humanidad. El efecto que produce esta aparición en la formulación de la ética se resume de la siguiente manera, “lo ético” no es otra cosa que “conciencia de la eternidad” o, en otros términos, “conciencia del pecado”. La práctica de la nueva mayéutica supone oponer el modelo socrático, basado en la “reexaminación” personal, al modelo ético kantiano. La oposición del modelo socrático al kantiano implica abandonar la pretensión de fundamentar la ética *a priori* sin que ello conlleve el abandono de la posibilidad misma de realizar objetivamente juicios de valor como parece ser el caso del primer Wittgenstein. No obstante, la “universalidad” que se tiene *in mente* en este planteo es de carácter antropológico y no metafísico, pues no hace referencia a la búsqueda del fundamento último de la vida moral sino que intenta responder la pregunta qué significa “ser humano”, cuya respuesta es universalmente conocida por todos los hombres y se perfila en *Las obras del amor*.

Ahora bien, si la postura de Kierkegaard se redujera a la oposición al modo sistemático-universalista de concebir el problema ético, entonces sería sencillo concluir en un cierto “escepticismo” wittgensteiniano con respecto a la posibilidad de hallar un fundamento último para la ética. Sin embargo, el pensador danés intenta superar el escepticismo. ¿Cómo comunicar aquello que la época no está preparada para escuchar? ¿Cómo evitar la auto-contradicción al intentar comunicar lo que se sostiene es “incomunicable” por naturaleza? La naturaleza de la ética es “dilemática” y la comunicación-exposición de la misma también debe serlo si no se desea traicionar el

¹⁷⁴ Creo que un ejemplo paradigmático de la concreción de este tipo de arte puede hallarse en *Las obras del amor*, donde se “reexamina” el principal presupuesto ético del cristianismo o religión del amor. De allí que se distinga, el amor erótico o preferencial basado en la inclinación (*Elskov*) del amor cristiano basado en la obligación (*Kjerlighed*).

“principio comunicativo” que reza: toda comunicación guarda una interna relación de “concordancia” con el objeto que comunica. La discordancia es entendida como deshonestidad. A pesar de asumir que todo “discurso” sobre la ética implica un cierto grado de contradicción -no en sentido lógico sino en sentido existencial-, pues lo que se le exige al hombre es que actúe de modo responsable y no que produzca discursos sobre la responsabilidad, Kierkegaard intenta de todas maneras hallar un modo de dar cuenta de “lo ético” (en tanto dilema existencial) discursivamente. Este modo está expresado en la que Bejerholm llama “dialéctica de la comunicación”¹⁷⁵, arte cuyas principales características son: la incompletitud, la fragmentación y la imposibilidad de sistematización.

El fundamento del método mayéutico de autoconocimiento es la ironía. Justamente lo irónico del proceder de Sócrates es que parte de “lo dado”. El maestro sólo puede inducir al discípulo a descubrir la verdad que ya había en él, pero este descubrimiento es, en sentido estricto, siempre “repetición” o re-descubrimiento. Cuando el proceso de autoconocimiento es completado, la inutilidad del maestro queda al descubierto y el orden ficcional del discurso ético se acentúa. La ficción consiste en suponer que la ética puede ser enseñada, para luego descubrir que este supuesto es una mera contradicción. Nadie puede enseñarle a otro a conocerse a sí mismo, pues el objeto de ese conocimiento no lo posee más que el individuo particular, es su propio yo. Y es justamente ese “yo” el que actúa. El problema planteado aquí es de carácter epistemológico. Se trata de saber si hay un modo de “conocer” el yo del existente, y cuál sería el *status* epistemológico de este tipo de conocimiento. Si lo hay, y es la llamada “arte mayéutica”, entonces debe pensarse la mayéutica como un modo de conocimiento, aunque de un tipo distinto (no sería

¹⁷⁵ Bejerholm sostiene que la dialéctica de la comunicación consta de tres elementos: el lenguaje, la pseudonimia y la comunicación. Lars Bejerholm, *Meddelelsens Dialektik, Studier i Søren Kierkegaards teorier om sprog, kommunikation och pseudonymitet*, Suecia, Lund, 1962.

conocimiento del *ser* sino del *deber ser*). Teniendo en cuenta los *Papirer* VIII.2 B, *stricto sensu* no puede hablarse de conocimiento cuando se hace referencia a la comunicación de “capacidad”, dado que ésta se opone a la ciencia y es concebida como arte.

Sabemos que el conocimiento sobre el yo es de una naturaleza diferente al conocimiento de cualquier otro objeto pues el “autoconocimiento” es una capacidad de carácter artístico que exige la reexaminación constante de los presupuestos a partir de los cuales él mismo se construye. Ahora bien, ¿representa el “autoconocimiento” un tipo de saber científico? O, en otros términos, ¿es posible la formulación de la “ciencia de la existencia?”¹⁷⁶ Kierkegaard no rechaza la posibilidad de la formulación de una “teoría ética”. La ética puede ser aprehendida desde el punto de vista de la ciencia. Sin embargo, entender el problema ético exclusivamente de este modo conduce a la “deshonestidad” evidenciada por la “ciencia moderna”, es decir, el idealismo alemán que abandona el camino kantiano.

Si bien “lo ético” (*det etiske*) puede pensarse como un modo de autoconocimiento, esto no implica que forme parte de un plan teórico sistemático. Cuando Kierkegaard busca las condiciones de posibilidad del conocimiento en el campo de la razón práctica, no tiene *in mente* un *a priori* racional, que eliminaría lo específico del problema, a saber: su carácter concreto, situacional y *a posteriori*. Al reflexionar sobre la dificultad de “comunicar” lo ético sin entrar en contradicción, el filósofo supone que el “discurso abstracto” sobre la ética es una mera “trivialidad” pues no permite que ésta sea concebida en el nivel

¹⁷⁶ Teniendo en cuenta una entrada del *Diario*, (*Papirer* II C 100) cuyo título reza: “Sobre los conceptos de *Ser e Inter-esse*”, donde Kierkegaard sugiere la posibilidad de pensar una ciencia de la existencia (*Existentiel-Videnskab*), Darío González sostiene esta tesis, mientras la ciencia del ser es la “ontología”, la ciencia de la existencia podría ser la “ciencia del *inter-esse*”. Cfr. Darío González, *Essai sur l'ontologie kierkegaardienne. Idéalité et détermination*, Preface de Jacques Colette, Paris. Editions L' Harmattan. 1999.

dilemático que efectivamente presenta al ser planteada “personalmente”.¹⁷⁷ No obstante, una cosa es indicar que la ética en sentido científico no resuelve los dilemas existenciales a los que se enfrenta el individuo particular, y otra cosa distinta es negarle el carácter de conocimiento al saber sobre lo ético. Creo que Kierkegaard tiene presente esta diferencia, y por eso no niega la posibilidad de pensar “científicamente” la ética, oponiéndose al planteo sobre el tema realizado por el primer Wittgenstein.

2.4.c Los límites del método socrático

“Lo ético” representa un tipo de conocimiento que no responde al ideal de unidad sistemática de la razón teórica y práctica bajo un único principio rector. De ahí que, el método apropiado para su aprehensión no sea el trascendental sino el mayéutico. Kierkegaard se aleja de Kant para acercarse a Sócrates, pero en un contexto histórico traspasado por el mensaje cristiano. Después de la aparición del cristianismo en la historia no es posible plantear un retorno a la inmediatez estética del paganismo. En todo caso, lo que puede hacerse es plantear el problema en los términos de la segunda inmediatez. Es decir, adoptar el método socrático de autoconocimiento y reexaminación teniendo *in mente* al Dios-Hombre como paradigma o ideal. Es la creación de los pseudónimos la que posibilita hacer uso del “método socrático”¹⁷⁸ en la cristiandad. Estos **pseudónimos** son capaces de hacer “poéticamente” lo que la época moderna no ha sabido: **decir “yo”**. En las *Conferencias*, parece quedar claro que, si bien Kierkegaard es concebido generalmente

¹⁷⁷ *Pap.* VIII.2 B 85,16: “...Lo ético no puede ser enseñado, pues enseñarlo es comunicarlo a-éticamente.”

¹⁷⁸ La ética no puede ser comunicada de otro modo pues supone una relación personal del individuo con el comunicador, que en sentido estricto no puede oficiar más que como **ocasión** para que el receptor sea capaz de descubrir su propio yo como objeto de reflexión moral. El error ha sido enseñar el cristianismo como **conocimiento** en lugar de hacerlo como **capacidad**.

como un autor religioso, su preocupación fundante es de carácter ético.¹⁷⁹ Pensar a Kierkegaard como filósofo -al margen de su utilización de categorías ontológicas caras al existencialismo o la crítica al idealismo- puede hacerse conectando las ideas de ética y comunicación. Si pensamos la comunicación como una de las funciones del lenguaje en general, podemos decir que Kierkegaard fundamenta su producción filosófica en la relación ética-lenguaje.

Ahora bien, si nos detenemos a analizar la teoría comunicativa que se presenta en las *Conferencias*, comprobamos que el danés se convierte en una excepción a su propia regla de la comunicación religiosa cuando comunica lo religioso sin autoridad. ¿Cómo habrá de entenderse esta aparente contradicción? Si aceptamos los criterios “comunicativos” establecidos por la dialéctica de la comunicación, nos enfrentamos al siguiente planteo: Kierkegaard comunica tanto lo ético como lo ético-religioso. Esta práctica supone tener presente las siguientes cuestiones: a) la comunicación de lo ético-religioso no puede realizarse si no es a través de la “tensión” que surge al contraponer el discurso directo al indirecto; b) la comunicación de lo ético-religioso exige que el énfasis recaiga en la “autoridad” del comunicador; c) la comunicación de lo ético es “indirecta” por definición; d) la comunicación de lo ético exige que el énfasis se coloque en el “receptor”. Al comunicar lo ético-religioso sin autoridad Kierkegaard no cumple con el requisito establecido en b. ¿Qué consecuencia se sigue del incumplimiento de este requisito? La consecuencia inmediata es que la atención recae en el receptor y por lo tanto la

¹⁷⁹ Arne Gron defiende esta interpretación al sostener que lo ético no es una mera posición sino que determina el pensamiento y la retórica de la obra de Kierkegaard. Gron, Arne “La ética de la repetición”, traducción de Darío González, en *Enrahonar*, Quaderns de Filosofia, Barcelona, Universidad Autònoma de Barcelona, 1998, número 29, p. 35-45.

comunicación se vuelve “ética”. Al pertenecer la ética a la esfera de la “reflexión”¹⁸⁰, puede concluirse que, cuando Kierkegaard presenta el problema de la comunicación de lo ético, lo hace como filósofo moral, tomando la noción de cristianismo como “categoría filosófica”. La comunicación de lo ético religioso exige que el énfasis sea colocado en la autoridad del comunicador. Ahora bien, si el filósofo asume que su postura no representa autoridad alguna y el énfasis recae entonces en el receptor, podemos sostener la tesis de que el modo en el que el pensador danés comunica lo ético-religioso es “ético”. Y en este sentido, podemos afirmar que la producción del discurso kierkegaardiano sobre lo ético es de carácter filosófico.¹⁸¹

2.4.d La “deshonestidad” de la Edad Moderna.

El error fundamental de la edad moderna en cuestiones de ética consistió en abandonar el noble camino de Kant, cuya nobleza se basa en la diferenciación de dos categorías fundamentales, a saber, la **posibilidad** y la **realidad**. Para el pensador alemán los cien táleros posibles no son sinónimo de los cien táleros reales. La ciencia y la investigación cometieron dos errores fatales. Por un lado, se volvieron fantásticas

¹⁸⁰ Desde el punto de vista de la teoría de las esferas de la existencia lo ético supone el cuestionamiento de las categorías estético-inmediatas. En este contexto, la ética es sinónimo de mediación reflexiva. Esta es introducida en *Enten-Eller* por medio del concepto de “elección absoluta” (*at vælge sig selv*) que es el que establece la condición de posibilidad del pensamiento de la propia existencia. La unidad “hipotética” de la tarea, o sea, la posibilidad de concebir la existencia teleológicamente y no en el medio de la indiferencia estética, surge sólo al introducir la mediación del pensamiento.

¹⁸¹ El cristianismo es una categoría filosófica que el idealismo alemán utilizó para interpretar la existencia. Kierkegaard piensa lo cristiano a partir del marco teórico alemán del que participó de manera inmediata, es decir, sin tener la necesidad de explicitar ese marco a sus contemporáneos. El cristianismo es interpretado filosóficamente por Hegel, y Kierkegaard se rehúsa a aceptar esta explicación, no porque rechace la idea de comprender el cristianismo filosóficamente, sino porque Hegel considera que la filosofía es la única capaz de producir un saber absoluto, y según Kierkegaard, no es el saber lo que se requiere para transformar al individuo en cristiano. Sin embargo, el nivel de discurso en el que él mismo se maneja para realizar esta crítica no puede ser otro que el del saber.

(*phantastisk*) y por el otro, se transformaron en “conocimiento puro” (*rene Viden*) olvidándose de lo que significa “ser humano”. La imposibilidad de aprehender el sentido genuino de la ética es consecuencia directa de este olvido.

El pleno sentido de lo ético es captado en el tránsito de la **posibilidad a la realidad**, del pensamiento a la acción, del lenguaje abstracto a la realización. Este tránsito no supone un mero pasaje de una instancia a otra. Por eso, no existe continuidad alguna sino “salto”. Cualquier modo de comunicar lo ético es en sí mismo contradictorio¹⁸² -pues la exigencia de la idealidad ética no consiste en ser comunicada sino en ser realizada-, pero la comunicación teórica del “pensamiento puro” es además “deshonesta”. Kant, no obstante, es reconocido como el pensador que recorre un camino “honorable” pues mantiene la diferencia entre los planos del pensar y el ser, que es la que permite plantear el problema del “existir” de modo adecuado. Hegel, por el contrario, es responsable de haber confundido las esferas del pensar y el ser, impidiendo que surja el problema del *inter-esse*, o sea, el existente o ser *in between* el pensar y el ser. Con esta confusión, Hegel se vuelve responsable de eliminar el quicio en el que surge lo propiamente “ético”.¹⁸³

La relación que puede establecerse entre la ética y el conocimiento abstracto es de “indiferencia” pues Kierkegaard supone que todo ser humano sin excepción está “de hecho” en posesión de lo ético. Este es el elemento universalista de lo ético subrayado en *Las obras del amor* para indicar que la precisa dimensión del problema moral no es metafísica, como pensó la ciencia moderna, sino antropológica. La confusión de la modernidad consistió justamente en haber comunicado lo ético como ciencia. De esta

¹⁸² Cualquier intento de comunicar “lo ético” como conocimiento es contradictorio porque Kierkegaard parte del supuesto universalista que implica que todo ser humano está en posesión de la verdad ética y que, por lo tanto, sólo se trata de descubrirla “socráticamente”. Cfr. *Papirer VIII.2 B, 81, 5*. “Lo ético se relaciona de modo indiferente con el conocimiento, esto es, asume que todo ser humano lo conoce.”

¹⁸³ En relación con esto, *El concepto de la angustia* es un modelo epistemológico de la búsqueda de aquellas “categorías intermedias” que permitan comprender de manera adecuada la realidad del existente.

manera, la modernidad se transforma en deshonesta. La deshonestidad de la edad moderna consiste en la falta de ingenuidad, de primitivismo. Pues toda existencia primitiva contiene una **reexaminación** de lo que es **universalmente humano**. La ausencia de la cualidad de la reexaminación y la aceptación automática de la costumbre y el hábito, que permite que éstos sean suficientes, es “deshonestidad”.

La comunicación genuina y la instrucción en el ámbito de lo ético y lo ético religioso se denominan “educación” (*Opdragelse*).¹⁸⁴ Si la educación es impartida en la forma de conocimiento, el que la recibe jamás es “educado” sino que se convierte en el depositario de un mero saber. Por eso, cuando se trata de formar a alguien, la comunicación no debe presentar las mismas características que las de la enseñanza de un conocimiento, sino que debe presentar la forma de **ejercitación práctica** impartida en el marco de la “educación artística”.

La comunicación de lo ético supone sacar del individuo lo que ya está en él con anterioridad. El proceder de la modernidad, por el contrario, sólo se ocupa del pensamiento puro. La ausencia completa del “*existerende Ethiker*” (existir éticamente) es la característica sobresaliente de la modernidad. Eso indica su falta de seriedad (*Alvor*)¹⁸⁵ con respecto al “autoconocimiento” que la ética implica. Ahora bien, mientras el *Viden om Nogen* supone un objeto, (es el conocimiento en todas sus formas, partiendo de la empiria

¹⁸⁴ *Pap. VIII.2 B 82, 12*. Mientras la “comunicación de capacidad” es sinónimo de “educación” y su objetivo radica en formar al individuo, la “comunicación de un saber” sólo busca “informarlo”. Se establece de este modo una distinción entre los conceptos de “información” y “formación”. Mientras el primero es el objeto de estudio del discurso científico, el segundo se constituye en el fin primordial de la *praxis* a la que hace alusión el discurso de arte o capacidad.

¹⁸⁵ Lo serio es que el “yo”, en tanto individuo, se relacione con Dios y de ese modo con cada ser humano. Es importante resaltar aquí que existe una relación de responsabilidad ética con los demás. Kierkegaard no es un solipsista, lo que ocurre es que esa relación está mediada por Dios. La seriedad consiste en ayudar a un hombre a que él mismo se relacione con Dios. Esto debe hacerse indirectamente pues de lo contrario el maestro se transforma en un obstáculo para quien es ayudado.

hasta alcanzar las ciencias más abstractas), el autoconocimiento (*Selverkiendelse*)¹⁸⁶ que no tiene objeto alguno, no es el del yo puro, que sólo se conoce de modo fantástico, sino el del yo concreto, que cada individuo particular deviene en su propia existencia. Por este motivo, Kierkegaard contrapone la ética socrática a la kantiana, siempre reconociendo que entre ambas media un acontecimiento histórico que presenta la mayor relevancia espiritual pues supone la introducción de la noción de “eternidad” en la constitución de la conciencia humana. El yo frente a la eternidad deviene “conciencia de lo eterno”, -uno de los modos de definir lo ético-, en contraposición a la inmediatez de la conciencia estética que desconoce la paradoja de la introducción de la eternidad en el tiempo, es decir, el paradigma del Dios-Hombre. La ética en Kierkegaard no tiene ningún valor si no es sobre la base de esta paradoja.

“Lo ético” en las *Conferencias* es el “presupuesto” definitorio de la condición humana del mismo modo que el pecado lo es en *El concepto de la angustia*. Lo ético no comienza con la ignorancia que debe ser transformada en conocimiento sino con un conocimiento que exige realización. Kierkegaard sostiene que, preguntar qué es lo ético sólo tiene sentido para la completa confusión de la edad moderna. Una vez que comienzo a preguntar de esa manera, no puedo ponerle fin a la investigación. Lo ético “presupone” que toda persona “sabe” qué es y porqué. Dado que lo ético exige que cada hombre lo note, que sea consciente de ello a cada momento, seguramente debe ya “conocerlo”. Si alguien sostuviera que primero debe saber qué es lo ético, la ética le respondería que está buscando excusas. Igualmente, si alguien mantuviera que existen diversos conceptos de ética en diferentes países y épocas (una suerte de relativismo cultural) lo ético respondería

¹⁸⁶ El *Selverkiendelse* no puede pensarse como científico. pues no hace referencia al “saber” en sentido tradicional.

preguntando: ¿cuál es tu interés? Pues, aquello que convierte a lo ético en universal no es otra cosa que el “interés personal”. Desde este punto de vista, el sentido ético de la figura de Abraham puede hallarse en la respuesta ofrecida a Dios por el patriarca, o sea, “heme aquí”.

2.4.e Ironía o “retórica de la seriedad”

La comunicación del fenómeno ético implica la abolición del sentido habitual de la comunicación que consta de cuatro elementos, a saber: el receptor, el emisor, el objeto y la comunicación. El objeto de la comunicación queda abolido pues todos lo conocemos. Del mismo modo, el emisor no tiene nada que comunicar, por lo tanto el receptor también queda abolido y de esta manera la comunicación no se realiza. Esta abolición permite, no obstante, la constitución de un nuevo concepto de comunicación que está basado en la distinción entre comunicar algo como arte y comunicarlo como ciencia. Como todo el mundo lo conoce, lo ético no puede ser comunicado de otra manera que no sea como “arte” o capacidad. En este caso, el objeto de la comunicación no es un “conocimiento” sino una “realización”. El maestro en la comunicación de un arte se convierte en tal, o bien por la competencia, o bien por la autoridad. Cuando hablamos de lo ético, una persona no puede tener autoridad con relación a otra pues, éticamente, el maestro es Dios y todo hombre es un aprendiz. Tampoco la competencia puede producir un maestro en este terreno porque éticamente cada hombre se relaciona por sí mismo con Dios como un aprendiz y tiene como tarea su propio desarrollo individual.

La “instrucción” o formación en el terreno de la ética requiere el seguimiento de tres pasos: la comunicación indirecta, la doble reflexión y lo mayéutico. La comunicación

indirecta es necesaria porque éticamente todo hombre está solo en relación con Dios. Por lo tanto, el objeto de la comunicación no es un saber sino un arte, el comunicador sólo puede influir de modo indirecto pues debe expresar que no es un maestro sino un aprendiz y que Dios es su maestro tanto como el de los demás. De modo que el receptor no puede transformarse en aprendiz (de la comunicación indirecta) pues él ya sabe, ni convertirse en seguidor del comunicador, ya que éticamente eso sería una atrocidad. La “doble reflexión” quiere decir que “éticamente” no existe ninguna relación directa. Por lo tanto, toda comunicación debe atravesar una doble reflexión, la primera es la comunicación en la cual la comunicación es realizada y la segunda es aquella en que es vuelta a capturar. La comunicación indirecta es diferente de la directa en que la comunicación indirecta supone en primer lugar una decepción, porque el intento de comunicar lo ético directamente significa mentir, engañar, defraudar. La ironía consiste en que la decepción se produce porque el comunicador no parece ser un hombre serio. Ironista no es alguien a quien se pueda imitar, y la gente sólo quiere imitar. El carácter moral que se requiere para ser un mayéutico es la ataraxia. Alguien que enseña ataraxia debe demostrar simultáneamente que él mismo la posee. La enseñanza de lo ético exige que el maestro se convierta en modelo de lo que predica. En este sentido, la figura de Cristo tiene carácter ético. Una pregunta a responder es la siguiente: siendo que la seriedad radica en que el individuo se relacione con Dios y con los demás a través de él, si la ética es seriedad y la ironía la máxima seriedad, ¿debe concluirse que la comunicación de lo ético sólo puede realizarla propiamente el ironista?¹⁸⁷

¹⁸⁷ La paradoja sólo se deja asir por la ironía. El paganismo en su inmediatez conoció la ironía en Sócrates. ¿Qué hizo el cristianismo? ¿Es Cristo un ironista?

El medio en el que se produce la comunicación de lo ético posee una importancia fundamental. Cuando el medio es la actualidad, el comunicador es y lucha por ser aquello que comunica. Toda comunicación de conocimiento se produce en el medio de la “imaginación”. La comunicación de un arte, en tanto éste es ejecución, no se produce exclusivamente en el medio imaginativo, pero lo ético sólo puede comunicarse en la “actualidad”. A su vez, “lo retórico” es definido como la confusión que surge al comunicar lo ético en el medio de la imaginación. En este punto podría sostenerse la siguiente interpretación, lo que Kierkegaard mismo hace al decir “yo” a través de los distintos autores pseudónimos en el medio de la posibilidad y no en el medio de la actualidad, es un ejercicio de retórica. Y eso es lo que haría al comunicar lo ético-religioso sin autoridad. O, en todo caso, la comunicación de lo ético-religioso sin autoridad no puede pensarse de otro modo que como un “ejercicio de retórica”.

CAPITULO III

3. EL SENTIDO PARADÓJICO DEL

TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS

3.1 Aspectos histórico-formales de la aparición del *Tractatus*

El *Tractatus Lógico-Philosophicus* es el resultado de una gran variedad de discusiones conceptuales provenientes básicamente del diálogo que Wittgenstein establece entre los físicos y pensadores de la cultura vienesa y los filósofos ingleses. Su riqueza teórica hace difícil tratar de establecer el fundamento último de la crítica del lenguaje que allí se desarrolla. La formulación misma de la obra presenta un carácter indudablemente paradójico. Si bien en el prólogo Wittgenstein sostiene haber resuelto todos los problemas, la conclusión nos abandona en el sinsentido y el silencio mauthneriano.

Es posible comprender el propósito del filósofo como la búsqueda del establecimiento de un criterio demarcativo entre las ciencias naturales y del espíritu-en términos de Dilthey-, sin la intención de adherir a la “filosofía científica” que Russell estaba desarrollando, ni la de eliminar el problema de los valores como deseaban los que a todo universo de discurso intentaban aplicar la navaja de Ockam. Wittgenstein advirtió que estos malentendidos podían surgir y por eso afirmó, para quienes quisieran comprenderlo, que el contenido de su obra es ético. En el *Tractatus* puede observarse: por un lado, la dependencia en términos generales de la crítica kantiana -aunque Wittgenstein no acepte el plan sistemático-universalista, que incluye la ética en un proyecto orientado hacia la determinación del fundamento racional *a priori* -, y por otro, los motivos no únicamente

anti-metafísicos adjudicados por los positivistas a la crítica del vienés. Esto permite remarcar los elementos existencialistas del proyecto kierkegaardiano que Wittgenstein contempla al referirse al contenido ético del libro. Estos elementos son los que más tarde lo conducen a desarrollar las *Investigaciones Filosóficas* en un contexto antropológico antes que científico.

Si observamos cuáles han sido las circunstancias históricas que posibilitaron la formación de una línea interpretativa que se ocupó de eliminar del *Tractatus* los pasajes más controvertidos, a partir del 6.371, en lugar de tratar de ofrecer una visión que integrara las dificultades presentes en la obra, a pesar de lo complejo que esta tarea pudiera llegar a resultar, surgen dos tipos de cuestiones. La primera cuestión se relaciona con los “problemas internos” a la comprensión de la obra. Incluimos aquí tanto los aspectos formales de la elaboración del *Tractatus*, como las circunstancias que conformaron el “contexto de descubrimiento”, incluyendo las lecturas realizadas por Wittgenstein en esta época y sus preocupaciones teóricas. La segunda cuestión se vincula con las tradiciones filosóficas responsables de recepcionar el pensamiento de Wittgenstein, el positivismo del Círculo de Viena y la filosofía analítica inglesa. La lectura positivista del *Tractatus* posibilitó la incomprensión del sentido último del libro, aun cuando, tal interpretación partiera de la ambigüedad y oscuridad mismas de la propuesta del filósofo vienés.

En relación con los problemas internos de la comprensión del *Tractatus*, una carta dirigida a Bertrand Russell el 19 de agosto de 1919, es testimonio de la autoconciencia de Wittgenstein en lo concerniente a esta dificultad. “Sabes qué difícil me resulta escribir sobre lógica. Esta es la razón de que mi libro sea tan corto y, consecuentemente, tan oscuro.

Pero no puedo hacer nada por evitarlo.”¹⁸⁸ Estas declaraciones nos colocan ante un marco de reflexión ambiguo, especialmente si pensamos en otra carta, dirigida a Von Ficker durante el largo período de negociación de la publicación de la obra, en la que se sostiene lo siguiente: “Y quizá le sirva de ayuda que le escriba unas cuantas palabras sobre mi libro: Creo firmemente que no sacará usted demasiado de su lectura. Pues no lo comprenderá; la materia le resultará completamente extraña. En realidad no le es extraña, porque **el sentido del libro es ético.**”¹⁸⁹ Wittgenstein fue absolutamente consciente de la dificultad inherente a la comprensión del *Tractatus*. Él mismo se ocupó de manifestar la oscuridad e incomprensibilidad que la obra generaría, de la misma manera que hiciera Kierkegaard con anterioridad con respecto a su propia producción. La pregunta que nos asalta de modo inmediato es, ¿cuáles fueron las causas por las cuales Wittgenstein escribiera el *Tractatus* utilizando una forma y un estilo que impedirían comprender el sentido de la obra?

Si consideramos las dos últimas cartas citadas, estaremos ya ubicados en el centro de la dialéctica interna de la producción del *Tractatus*. Aunque la materia o tema del libro es la lógica, el sentido del mismo está constituido por la ética. “Quise en otros tiempos poner en el prólogo una frase que no aparece de hecho en él, pero que se la escribo a usted ahora, porque quizá le sirva de clave: quise escribir, en efecto, que mi obra se compone de dos partes: de la que aquí aparece, y de todo aquello que no he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la importante. Mi libro, en efecto, delimita por dentro lo ético, por así decirlo; y estoy convencido de que, estrictamente, sólo puede delimitarse así. Creo, en una palabra, que todo aquello sobre lo que muchos hoy parlotean lo he puesto en evidencia yo en mi libro guardando silencio sobre ello. Y por eso, si no me equivoco, el libro dirá mucho

¹⁸⁸Ludwig Wittgenstein, *Briefe*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980, págs. 28 y 252.

¹⁸⁹Ludwig Wittgenstein, *Letters to Russell, Keynes and Moore*, Edited with an Introduction by G.H. von Wright, assisted by B. F. McGuinness. Basil Blackwell, Oxford, 1974, pp.96-97. Subrayado nuestro.

de lo que usted mismo quiere decir, pero quizá usted no vea que está dicho en él. Le aconsejaría ahora leer el prólogo y el final, puesto que son ellos los que expresan con mayor inmediatez el sentido.”¹⁹⁰

El problema de la interpretación del *Tractatus* realizada por el positivismo consistió en haberle otorgado a esta obra el carácter de “manifiesto anti-metafísico”. Probablemente, habiendo supuesto que su libro pudiera correr tal suerte, introdujo Wittgenstein las sugestivas y aparentemente inconexas sugerencias del final, así como las especificaciones del prólogo, con la posible intención de evitar este encasillamiento sistemático al que no habría adherido.

Nos hallamos, por lo tanto, ante la complejidad de una obra, cuyo autor escribe en una etapa de transición de su pensamiento -no sólo por razones estrictamente científicas, sino también vitales, relacionadas con el período iniciado a partir de la primera guerra mundial, en la que Wittgenstein participa como voluntario en el ejército austriaco-, y cuya consumación es el resultado de seis largos años de trabajo. “En la época anterior a 1914 se ocupaba casi exclusivamente de lógica. Durante la primera guerra, o quizá inmediatamente antes, cambió su perspectiva y se convirtió más o menos en un místico, como puede apreciarse aquí y allí en el *Tractatus*.”¹⁹¹

Es menester determinar si Wittgenstein “cambió su perspectiva”, como sostuvo Russell después de la muerte del pensador vienés, o si, por el contrario, esta idea es sólo producto de la incompreensión de su amigo y maestro, quien con anterioridad, en la época en la que se desarrollara la odisea de la publicación del *Tractatus*, traducido al inglés y prologado por el mismo Russell, no habría interpretado la obra del vienés como éste

¹⁹⁰ *ibidem*, p.97.

¹⁹¹ B.Russell, *Mind* LX, 239 (July 1951), p.298.

hubiese esperado. “Muchas gracias por tu manuscrito. Hay muchas cosas en él con las que no estoy totalmente de acuerdo, tanto cuando me criticas como cuando tratas sencillamente de dilucidar mi punto de vista. Pero esto no importa. El futuro nos juzgará, o quizá no; y si permanece en silencio, esto también será un juicio. La introducción está en curso de traducción y luego irá al editor junto con el tratado. ¡Espero que los aceptes!”¹⁹² Pero, luego continuaron las negociaciones y Wittgenstein le escribe a Russell del siguiente modo: “Ahora te enfadarás conmigo cuando te cuente algo: no se va a imprimir tu introducción y, en consecuencia, probablemente tampoco se imprima mi libro.”¹⁹³ Hasta que finalmente le informa, “Reclam no ha aceptado mi libro y renuncio a hacer más gestiones para verlo impreso. Ahora bien, si tienes algún interés en que lo editen, está totalmente a tu disposición: puedes hacer con él lo que quieras.”¹⁹⁴

En estas últimas aseveraciones podemos apreciar las dificultades existentes con respecto a la edición de la obra, así como también cierta incomodidad que Wittgenstein sentía a raíz de la introducción escrita por su amigo. En otra carta dirigida a Russell fechada en agosto de 1919 se realizan declaraciones más explícitas: “Me temo que no has comprendido mi aseveración fundamental, respecto a la cual todo el asunto de las proposiciones es mero corolario. El punto fundamental es la teoría de lo que puede ser expresado (*gesagt*) mediante proposiciones -esto es, mediante el lenguaje- (y, lo que es lo

¹⁹²L. Wittgenstein, *idem*, pp. 109-110.

¹⁹³*ibidem*, p. 110. La carta continúa de la siguiente manera: “Cuando tuve ante mí la traducción alemana de la introducción, no pude decidirme a dejar que la imprimieran junto con mi obra. Todo el refinamiento de tu estilo inglés se perdió, obviamente, en la traducción, y no quedó más que superficialidad e incompreensión. Envié el tratado con tu introducción a Reclam y le escribí diciéndole que no quería que se imprimiese la introducción, sino que ella sólo debía servir para que se formara un juicio sobre mi obra. Como resultado de esto, es sumamente probable que Reclam no acepte mi obra (aunque todavía no he recibido respuesta alguna de él).”

¹⁹⁴*ibidem*, p. 113.

mismo, lo que puede ser pensado) y lo que no puede ser expresado mediante proposiciones, sino sólo mostrado (*gezeigt*); creo que esto es el problema cardinal de la filosofía.”¹⁹⁵

Aparentemente, la lectura interpretativa realizada por Russell no satisfizo a Wittgenstein porque no logró expresar cuál había sido su principal objetivo con respecto a la elaboración de la teoría “simbólico-proposicional” del lenguaje representativo. El reclamo de Wittgenstein se centra en la idea de “delimitación” entre lo que puede expresarse y lo que sólo puede mostrarse. Al establecer el límite de lo expresable debió fundamentarlo desde el interior de la estructura explicativa que le otorgaba tal carácter. Por ese motivo, lo que tuviera la cualidad de “decible” debería ser dicho de modo “proposicional”, ya que su “teoría” del lenguaje se basa en una concepción que supone la estructuración lógico proposicional del mismo. Ahora bien, esta perspectiva analítica no implicaba para Wittgenstein que su objetivo central hubiera sido el establecimiento de la “estructura lógica” de las proposiciones -que concibe como corolario- sino más bien la idea, de raigambre kantiana, consistente en la posibilidad de determinar el límite de lo pensable a partir de su expresión proposicional.¹⁹⁶

Ya en la *Introducción* se pone de relieve el criterio demarcativo del sentido en el que se basa la obra: “lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar.”¹⁹⁷ En esta afirmación es manifiesto el sentido “limitativo” de su propuesta, sin que ello implique, en principio, una actitud anti-metafísica tendiente a la negación de la pertinencia de tratar los problemas filosóficos no “decibles” de modo lingüístico-racional. Es decir, aun cuando el plan de Wittgenstein niega la posibilidad

¹⁹⁵*ibidem*, pp. 88 y 252.

¹⁹⁶ Si bien considero que la noción de “límite” proviene de la filosofía kantiana, Victor Ort sostiene que, tanto Kierkegaard como Wittgenstein, le adeudan este concepto a Lessing. Kierkegaard expresa su deuda con Lessing fundamentalmente en el *Postscriptum* y Wittgenstein lo menciona en *Cultura y Valor*.

¹⁹⁷ *Schriften von Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, Tagebücher, Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1960.

de expresar los estados de cosas no determinables proposicionalmente, no supone con ello su eliminación del ámbito del pensar como pudieran haber pretendido los positivistas lógicos. Por el contrario, los incluye en el ámbito de la “mostración”, que finalmente les otorga el carácter de “críticos”, al ser problemas no reductibles a la instancia proposicional. Creo que es más significativo considerarlos desde el punto de vista de la “tensión” expresiva, antes que eliminarlos sin mayores consideraciones. Aunque, “el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo.”¹⁹⁸ Justamente, lo que Wittgenstein considera “absurdo”, y se manifiesta como “tensión” a la hora de comprender el *Tractatus* de un modo integral, es decir, no eliminando ni el prólogo ni el final, es lo más relevante en el contexto de la relación con Kierkegaard.

Antes de analizar la introducción que Bertrand Russell realizara con motivo de la primera publicación del *Tractatus*, recordemos dos cuestiones introducidas por Wittgenstein en el prólogo a la obra: en primer lugar, “posiblemente sólo entienda este libro quien ya haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos.”¹⁹⁹ Esta advertencia resulta esencial, sobre todo al ser realizada al comienzo de la obra, porque pareciera exigir al lector o intérprete una determinada actitud con respecto al filosofar. Esta actitud se vincula con la exigencia socrática de concebir la filosofía en términos de actividad dialógica que posibilite el compromiso individual, y por qué no, existencial de aquél que se dedique al pensamiento. A su vez, este compromiso no puede establecerse fuera del ámbito “personal”. No se trata, por lo tanto, de entender la filosofía como un grupo de proposiciones lógicas cuya verdad o falsedad debe ser analizada

¹⁹⁸ *ibidem.*

¹⁹⁹ *ibidem.*

en términos argumentativos, cuyo resultado sería un razonamiento válido o inválido, sino más bien de un procedimiento “personal” de comprensión²⁰⁰ que, de ninguna manera, puede implicar el mero análisis técnico de un grupo de premisas.²⁰¹ Pensar “por sí mismo” un problema filosófico no consiste en seguir un determinado análisis argumental que no contiene participación alguna del individuo, exige más bien la participación existencial consistente en el establecimiento de los “propios” problemas filosóficos. El valor del filósofo no radica en analizar los argumentos presentados por la historia de la filosofía. Si es que algún valor ha de encontrarse en la labor filosófica, éste aparece en el devenir de las problemáticas de quien se dedica a la filosofía. En este contexto, la técnica argumental tiene sólo valor instrumental. Sólo quien es capaz de pensar por sí mismo, comprenderá el *Tractatus*. Esta sugerencia no habría sido realizada si Wittgenstein no hubiese considerado con anterioridad que su obra presentaba algo más que la forma lógica del establecimiento de la verdad y la falsedad por medio del método probabilístico de las tablas de verdad. La riqueza filosófica del *Tractatus* radica justamente en su doble contenido, el mismo que lo convierte en un libro ambiguo. No es justo intentar eliminar la perplejidad que provoca la lectura de esta obra, obviando la ambigüedad.

La segunda cuestión presentada en el prólogo se relaciona con el valor que la obra tenía para el propio Wittgenstein. “Si este trabajo tiene algún valor, lo tiene en un doble sentido. Primero, por venir expresados en él pensamientos.”²⁰²[...] “La verdad de los pensamientos aquí comunicados me parece, en cambio, intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas. Y, si no me

²⁰⁰ Este es el procedimiento que Kierkegaard denomina “arte mayéutica” en las *Conferencias* de 1847.

²⁰¹ Si se tiene en cuenta la distinción introducida por Dilthey entre el discurso explicativo y el comprensivo, puede establecerse una línea de continuidad entre la propuesta socrática y el “comprensivismo”.

²⁰² Wittgenstein, *idem*, p.13.

equivoco en ello, el valor de este trabajo se cifra, en segundo lugar, en haber mostrado cuán poco se ha hecho con haber resuelto estos problemas”.²⁰³

Wittgenstein supone haber resuelto de modo definitivo los problemas filosóficos de su época con la escritura del *Tractatus*.²⁰⁴ Toulmin y Jakin, tomando la línea de lectura de Paul Engelmann, -basada en testimonios de primera mano-, creen que la definición y el contexto explicativo de las problemáticas que Wittgenstein se encargara de resolver en esta obra, deben buscarse en el ámbito cultural vienés de *fin-de-siècle* donde el filósofo se formara. Según Toulmin, “si se interponía una brecha intelectual entre él y nosotros no era a causa de que sus métodos filosóficos, su estilo de exposición y su temática fuesen únicos y sin paralelo. Era más bien, signo de una colisión cultural: la colisión entre un pensador vienés, cuyos problemas intelectuales y cuyas actividades personales habían sido igualmente formados en el ambiente neokantiano de antes de 1914, en el que la lógica y la ética estaban esencialmente conectadas entre sí y con la crítica del lenguaje (*Sprachkritik*), y un auditorio de estudiantes cuyas cuestiones filosóficas habían sido troqueladas por el empirismo neo-humano (y por tanto, pre-kantiano) de Moore, Russell y sus colegas.”²⁰⁵ No obstante, la actitud más coherente a este respecto es aceptar tanto las preocupaciones provenientes del contexto teórico vienés como las del contexto teórico inglés. De lo contrario, se corre el riesgo de caer en el mismo tipo de unilateralidad interpretativa que puede adjudicarse al positivismo.

Como es sabido, la Viena de la última época del imperio de los Habsburgo, se caracterizó por un fenómeno que, en algún sentido, se puso de manifiesto paradójicamente.

²⁰³ *ibidem*.

²⁰⁴ Es menester tener presente el contexto epocal puesto que Wittgenstein busca evitar el escepticismo mautheriano en materia científica. Por otra parte, también tiene *in mente* problemas vinculados a la “forma lógica” provenientes de su discusión con Bertrand Russell.

²⁰⁵ Janik, A. y Toulmin, S., *La Viena de Wittgenstein*, versión castellana de Ignacio Gómez de Liaño, Grupo Santillana Ediciones, Taurus, Madrid, 1998, pp. 24 -25.

Por un lado, el afianzamiento crítico de la monarquía y sus internas contradicciones, expresadas fundamentalmente en los conflictos prácticos de la sociedad burguesa; y por otro, el surgimiento, en diversos ámbitos de la cultura, de un grupo de hombres que se convirtieron posteriormente en figuras emblemáticas de los movimientos depositarios de las nuevas tendencias. Entre ellos se destacaron: Schönberg, Klimt, Loose y Freud. Si en algún objetivo coincidían todos estos críticos de la cultura vienesa, fue en la búsqueda de un nuevo lenguaje capaz de representar -sin artificios- las legítimas necesidades de transformación de un contexto socio-cultural opresivo. Este nuevo lenguaje debía, a su vez, expresar las exigencias prácticas de estos hombres que intentaban proyectar un modelo opuesto a la artificial legalidad de las decadentes costumbres burguesas.

Si bien es pertinente ubicar a Wittgenstein en las filas de los transformadores de la Viena finisecular, como Toulmin sugiere, reconociendo su interés por la *Sprachkritik*, que implica los ámbitos de la lógica y la ética, es necesario introducir otro factor elemental en esta discusión. El mismo Wittgenstein sostiene en el prólogo del *Tractatus* que, a pesar de haber resuelto los problemas filosóficos de su época, poco se ha logrado con ello. Este pesimismo puede funcionar, en cierto sentido, como clave interpretativa del libro si pensamos que, aunque desde el punto de vista epistemológico los problemas parecen haber sido resueltos, poco es lo que se gana con esto desde el punto de vista existencial. “Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta”²⁰⁶

He aquí una **distinción de origen kantiano entre ética y ciencia**. Los elementos más sobresalientes de la epistemología kantiana que Wittgenstein recoge en la formulación

²⁰⁶ *ibidem*, 6.52.

del *Tractatus* son: las ideas de crítica, representación, construcción y formalismo (vinculado con el apriorismo). No obstante, la idea fundamental que proviene de Kant se relaciona con la **supremacía de la razón práctica**. Y es en esta dirección en la que debemos ahondar si deseamos comprender el sentido ético del *Tractatus*.

En cierta forma, la obra de Wittgenstein implica la asunción del criticismo kantiano como punto de partida epistemológico y el escepticismo ético, como modo de expresión de la paradoja del conocimiento científico que, aunque pueda responder todas las preguntas, no es capaz de dar cuenta de “lo ético”. El intento de Wittgenstein de “mostrar” esta paradoja en el *Tractatus* puede ser pensado como el ejercicio de lo que Kierkegaard denomina “discurso indirecto”. La supuesta falta de conexión entre el final de la obra y el desarrollo lógico proposicional, estaría indicando de manera explícita esta tensión que no permite la conciliación de ambas cuestiones en una propuesta sistemática²⁰⁷ como sucede en el caso del plan kantiano, donde la razón teórica y la razón práctica no son más que dos aspectos de una única razón. En este punto la similitud con Kierkegaard²⁰⁸ radica en la imposibilidad de acceder a la fundamentación racional de la ética.

Es responsabilidad del positivismo lógico el haber optado por ofrecer una lectura unilateral, si bien presente en el *Tractatus*, habiendo eliminado de esta manera la tensión existente entre lógica y ética, la misma que fundamenta el valor que esta última posee para Wittgenstein. Por este motivo, el pensador vienés no acepta la lectura de Bertrand Russell,

²⁰⁷En lo referente a este problema, creo que es inapropiado incorporar las dificultades de lectura presentes en el *Tractatus* en un encuadre teórico que “disuelva” las tensiones expresadas en la obra de manera explícita. Ya que, probablemente, la tensión existente entre el aspecto lógico y el ético, tenga algún sentido determinado en el interior de la propuesta del pensador vienés. ¿Por qué introduce Wittgenstein el problema de la ética en el *Tractatus*, pudiendo haberlo concluido sin incorporar esta cuestión precisamente allí, donde más incomprensible se presenta?

²⁰⁸“Su amigo y discípulo Maurice Drury ha referido que Wittgenstein veía en Kierkegaard al pensador más importante del siglo XIX.” Citado en: Janik, A. y Toulmin, S., *La Viena de Wittgenstein*, versión castellana de Ignacio Gómez de Liaño, Grupo Santillana Ediciones, Taurus, Madrid, 1998, p.29. Cfr. M.O’C Drury. “A Symposium”, en K.T. Fann, ed., *Ludwig Wittgenstein: The Man and his Philosophy*, p.70.

según la cual la “teoría ética o mística” se desprende de modo natural o necesario de su concepción lógico-lingüística. Afirma Russell: “su actitud hacia ello (lo místico) nace de modo natural de su doctrina de la lógica pura...”²⁰⁹[...] “Por consiguiente, todo cuanto quede envuelto en la idea de la expresividad del lenguaje, debe permanecer incapaz de ser expresado en el lenguaje, y es, por consiguiente, inexpressable en un sentido perfectamente preciso. Esto inexpressable contiene según Wittgenstein, el conjunto de la lógica y de la filosofía.”²¹⁰ Sin embargo, “Wittgenstein encuentra el modo de decir una buena cantidad de cosas sobre aquello de lo que nada se puede decir...”²¹¹[...] “Toda la ética, por ejemplo, la coloca Wittgenstein en la región mística inexpressable. A pesar de eso es capaz de comunicar sus opiniones éticas. Su defensa consistiría en decir que lo que él llama ‘místico’ puede mostrarse, pero no decirse. Puede que esta defensa sea satisfactoria, pero por mi parte confieso que me produce una cierta sensación de disconformidad intelectual.”²¹²

Evidentemente, lo que Russell no logra percibir es que Wittgenstein intentaría producir la sensación misma de disconformidad intelectual -continuando de este modo la perspectiva ética kierkegaardiana-, para señalar la imposibilidad del proyecto crítico kantiano que intenta fundamentar la ética en la necesidad universal de la razón sistemática. Si bien Wittgenstein comparte la ‘intención’ crítica de la razón kantiana, en tanto y en cuanto uno de sus puntos fundamentales consiste en establecer el carácter verdadero de la esfera de los valores, esta intención no puede traducirse en un proyecto sistemático. Lo que Wittgenstein tendría *in mente* no es ya el establecimiento de la necesidad racional de la

²⁰⁹Wittgenstein, *idem*, Introducción de B. Russell, p.196.

²¹⁰*ibidem*.

²¹¹*ibidem*.

²¹²*ibidem*.

esfera ética, sino más bien su dependencia de la paradoja en el sentido en el que había sido introducida por Kierkegaard.

En relación con el proyecto crítico kantiano, Wittgenstein está interesado en el aspecto epistemológico que posibilita el desarrollo científico. Si bien las pretensiones especulativas de la razón trascienden la experiencia y no extienden nuestro conocimiento sobre el mundo, ideas tales como Dios, alma y mundo cumplen una función regulativa que proporcionan la idea de unidad propia de la ciencia, posibilitándole concebir la experiencia del modo más completo posible. Sin embargo, a pesar de aceptar las posibilidades extensivas de la razón en términos científicos, el proyecto crítico en cuanto tal -constituido tanto por la razón pura teórica como por la práctica-, es desarticulado por la comprensión de la ética, que ya no es vista en el contexto de la fundamentación sistemático universalista.

La pregunta pertinente aquí es, si es posible aceptar la propuesta epistemológica kantiana, desechando sus implicaciones prácticas. Kant concibió su proyecto en términos de sistema y en ese contexto la razón práctica ocupó un lugar central, fundamentalmente en lo que respecta a la función de las ideas regulativas, vinculadas en su aspecto práctico con el reino de los fines. Tanto Kierkegaard como Wittgenstein comparten la 'preocupación' kantiana por el problema de los valores, sin aceptar por ello la propuesta sistemática de fundamentación racional de los mismos. Ni Kierkegaard ni Wittgenstein están preocupados por hallar un principio que fundamente racionalmente la vida ética, sino que están interesados en subrayar el carácter dilemático y paradójico de la misma.

Es menester analizar los aspectos ambiguos de la propuesta introducida en el *Tractatus*, para comprender la obra desde la perspectiva que el propio autor sugiere, convirtiéndola así, en un libro de ética. Esta tarea implica a su vez el desplazamiento hacia un contexto de comprensión que pone en duda los supuestos por medio de los cuales la

tradicción lógico-positivista se encargó de canonizar una determinada interpretación de la obra. Evidentemente, el ‘aspecto’ formal y sistemático vinculado con la construcción de la estructura del *Tractatus*, posibilitó al positivismo sacar una serie de conclusiones que convertían a Wittgenstein en un pensador anti-metafísico, cuya importancia habría radicado en eliminar del ámbito filosófico las supersticiones de la metafísica, reduciendo a la filosofía en su conjunto al esclarecimiento de las proposiciones científicas. De tal modo que, en última instancia, la función de la filosofía sería meramente instrumental.

En ningún lugar serían más pertinentes las palabras de Paul Engelmann: “Toda una generación de discípulos pudo ver en Wittgenstein un positivista, ya que éste tenía en común con los positivistas algo de enorme importancia: traza la línea que divide aquello sobre lo que podemos hablar y aquello sobre lo que debemos guardar silencio justamente como ellos lo hacen. La diferencia reside solamente en que éstos no tienen nada sobre lo que guardar silencio. El positivismo sostiene -y esto es su esencia- que aquello de lo que podemos hablar es todo lo que importa en la vida. En tanto que Wittgenstein cree apasionadamente que todo lo que realmente importa en la vida humana es precisamente aquello sobre lo que, desde su punto de vista, debemos guardar silencio.”²¹³ La noción de límite entre lo decible y lo mostrable de la que habla Engelmann surge del proyecto crítico kantiano, mientras que la preocupación por el carácter ético de la existencia y su imposibilidad de fundamento racional está relacionada con el ámbito de reflexión instaurado por el pensar kierkegaardiano.²¹⁴ Estos dos aspectos del *Tractatus* no son conciliables desde el punto de vista de una lectura sistemática. Por lo tanto, la necesidad

²¹³Engelmann, P., *Letters from Wittgenstein*, with a Memoir. B.F. Mc Guinness, ed., trad. por L. Furtnuller. Oxford, Basil Blackwell, 1967, p.97.

²¹⁴ Esto no implica que la filosofía del primer Wittgenstein haya sido “directamente” influida por Kierkegaard.

kantiana dependiente del paradigma de la racionalidad moderna, de establecer la universalidad y unidad de la razón, no sólo desde la perspectiva gnoseológica, sino también desde el punto de vista práctico, es cuestionada por la propuesta de Wittgenstein.

3.2 La interpretación positivista del *Tractatus*

El positivismo supuso que un lenguaje “lógicamente perfecto” capaz de evidenciar la forma lógica de los hechos podría evitar la ambigüedad característica del lenguaje ordinario, y a su vez, clarificar las problemáticas de índole filosófica -llegando incluso a eliminarlas-. Aunque la búsqueda de los filósofos de Cambridge y la de los positivistas vieneses se había orientado hacia la realización del mismo objetivo, los métodos utilizados para alcanzarlo fueron distintos. Mientras los primeros intentaban llevar a cabo su programa de reforma filosófica por medio del análisis lógico, los positivistas habían decidido utilizar los métodos que ya estaban demostrando su eficacia en la teoría científica. Esto implicaba que la filosofía debía ser construida del mismo modo que la ciencia. En este sentido, sus posibilidades eran: adquirir la forma de sistemas axiomáticos matemáticos como sugirió Frege; seguir el ejemplo de las disciplinas empíricas e inductivas obteniendo la legitimación de sus términos abstractos por medio de la observación; o convertirse en una construcción “ideal” que tuviera la forma empírico-inductiva, y cuyas articulaciones pudieran formalizarse por medio de la axiomatización. Al ocuparse Wittgenstein de cuestiones heredadas por los problemas que la nueva lógica de Russell y Whitehead había introducido, no fue difícil alistarlo en las filas de quienes reclamaban la formulación del lenguaje perfecto en el contexto doctrinario del Círculo de Viena, que intentaba formular un programa integral de filosofía científica basado en el “sensacionalismo” de Mach y Hume.

Ha sido la historia de las sucesivas interpretaciones del *Tractatus* la que posibilitó detectar ciertas incongruencias con respecto a la tendencia positivista de considerar a Wittgenstein como creador del lenguaje perfecto. Si tenemos en cuenta las conclusiones de la obra, podremos observar que, finalmente, Wittgenstein alude al sinsentido, por un lado, y a la necesidad de que su trabajo sea superado, por otro. Si conectamos estas declaraciones con las realizadas en el prólogo, comprobaremos que los problemas resueltos por el filósofo vienen se vinculan más bien con el sinsentido al que conduce la fascinación por la **búsqueda del lenguaje perfecto** que no esté orientada por **motivaciones valorativas**. Wittgenstein realiza un doble descubrimiento. El primer aspecto del mismo se vincula con la dificultad característica de la aplicación de cualquier modelo. Y el segundo aspecto, está conectado con las limitaciones que la lógica presenta al respecto de su conexión con el lenguaje. En última instancia, la estructura lógica de los hechos no puede representarse, y de esta manera, la lógica demuestra su incapacidad para establecer relaciones unívocas entre el mundo y el lenguaje.

Las afirmaciones sobre la filosofía que aparecen en el *Tractatus* la colocan por encima o por debajo del discurso de la ciencia natural. Dice textualmente en el *Tractatus* (4.111) : “La filosofía no es ninguna de las ciencias naturales. (La palabra ‘filosofía’ ha de significar algo que está por arriba o por debajo, pero no junto a las ciencias naturales.)” En principio, lo que se pone de manifiesto en estas consideraciones es la intención de especificar un ámbito de acción diferenciándolo del discurso científico. Esto ha permitido considerar la delimitación establecida por Wittgenstein como asimilable a la delimitación positivista. Sin embargo, Wittgenstein pareciera haberse preocupado por cuestiones que al positivismo no le han interesado. Estas cuestiones pueden aclararse si establecemos un

vínculo entre la actitud del filósofo vienés y la expresada por Kierkegaard en lo que respecta a asumir el problema de la filosofía en términos de “tarea”.

Ahora bien, al definir en el *Tractatus* el objetivo de la filosofía, Wittgenstein consideró que residía en “la clarificación lógica de los pensamientos”.²¹⁵ De este modo permitió que su postura fuera asimilable a la de quienes creían que la filosofía debía transformarse en ciencia filosófica o bien perecer. Las únicas proposiciones con sentido que acepta el *Tractatus* son las de las ciencias naturales, mientras la única función permitida a la filosofía se reduce a la “clarificación”. “El resultado de la filosofía no son ‘proposiciones filosóficas’, sino el que las proposiciones lleguen a clarificarse. La filosofía debe clarificar y delimitar nítidamente los pensamientos, que de otro modo son, por así decirlo, turbios y borrosos.”²¹⁶

Wittgenstein trata de indicar que su búsqueda se vincula con la delimitación de las condiciones de posibilidad del filosofar. Por eso afirma que el resultado de tal actividad no puede ser una proposición filosófica, sino la clarificación de las proposiciones. Al ser el pensamiento expresado por el lenguaje, esta tarea se lleva a cabo a través de la delimitación de lo expresable por éste. La ausencia de la distinción entre el lenguaje objeto y el metalenguaje permitió que esta argumentación se volviera demasiado intrincada y difícil para la interpretación no positivista. Rápidamente se estableció una relación de identidad entre lo expresable claramente y el discurso científico. En esta perspectiva de lectura, la filosofía “significará lo indecible en la medida en que representa claramente lo decible.”²¹⁷

Lo único representable claramente son las proposiciones de la ciencia natural. Por lo tanto, si la filosofía no desea perecer, debe ser reducida a epistemología. Las consecuencias

²¹⁵L. Wittgenstein, *Tractatus*, 4.112.

²¹⁶L. Wittgenstein, *idem*.

²¹⁷*ibidem*.

de este razonamiento son particularmente importantes en el ámbito de la ética. Si los valores no pueden ser representados claramente por proposiciones con sentido, resultan finalmente impensables. Si bien esta conclusión es coherente en el marco de la delimitación de lo expresable propuesta en el *Tractatus*, se hace necesario analizar el alcance de la misma. Al menos dos posturas diferentes pueden hallarse implicadas en esta consideración. O bien lo impensable hace referencia a lo “inexistente”, y debe considerársele mero sinsentido, o bien se refiere a aquello que, aun cuando no existe en el mismo nivel de lo “predicable” posee, no obstante, valor.

En lo que respecta a la interpretación del *Tractatus* realizada por el positivismo lógico pueden asumirse, por lo menos, tres actitudes. Una de ellas es la expresada por Toulmin y Janik, quienes consideran equivocada la interpretación positivista, y por lo tanto, la entienden en términos de “apropiación”. Esta apropiación del Círculo de Viena convirtió al *Tractatus* en un ejercicio de empirismo machiano identificando los hechos atómicos con las impresiones humeanas o datos duros de los sentidos.²¹⁸ Otra perspectiva de análisis es la que manifiesta Justus Hartnack²¹⁹ al considerar que, a pesar de la existencia de ciertas diferencias importantes entre las tesis del *Tractatus* y las expresadas por el positivismo lógico, la lectura realizada por los positivistas encuentra asidero en el libro de Wittgenstein. La oscuridad de la obra y el hermetismo del autor permitieron que el positivismo lógico tomara de ella elementos centrales para la constitución de su propia corriente. De modo que, el positivismo lógico no sería responsable de la “apropiación” denunciada por Toulmin y Janik, sino que, en todo caso, el *Tractatus* mismo generó la lectura “razonable” del

²¹⁸ Esta actitud tomada por los miembros del Círculo de Viena, evidencia la existencia de una visión integral de la filosofía en términos científicos. Sus posturas resultan ser más doctrinarias que los programas de Moore y Russell, basados en el ‘análisis’ que dicra origen a la filosofía analítica de Cambridge.

²¹⁹ Justus Hartnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, prólogo y traducción castellana de Jacobo Muñoz, Barcelona, Ariel, 1972. Original danés: *Wittgenstein og den moderne filosofi*, 1962.

positivismo. Finalmente, según Anscombe, la influencia del *Tractatus* “produjo” el positivismo lógico. La discípula de Wittgenstein trata de discutir las tesis presentadas en la obra de manera tal que la discusión misma permita demostrar la diferencia existente entre los puntos de vista del pensador vienés y los asumidos por el positivismo.

Estas tres actitudes se vinculan también con la comprensión de la obra de Wittgenstein en su conjunto. Mientras Toulmin y Janik intentan subrayar la continuidad teórica de los planteos realizados por Wittgenstein en el *Tractatus* y los que aparecieron con posteriormente, Hartnack cree que existe una diferencia insalvable entre el denominado “primer Wittgenstein” y el segundo, que lo lleva a considerar “paradójico” que haya sido el mismo Wittgenstein quien criticara en las *Investigaciones Filosóficas* el principio de verificación que habría sido formulado en el *Tractatus*. Las tres actitudes coinciden, sin embargo, a la hora de expresar las diferencias que existen entre el *Tractatus* y el positivismo lógico. Un elemento fundamental de esa diferencia puede hallarse en la comprensión de lo “místico”. Si bien el positivismo lógico intentaba desechar la mística sin más por vincularse con “prejuicios metafísicos”, la valoración de lo místico expresada en el *Tractatus* parece tener un signo positivo. El mismo positivismo lógico había encontrado allí una dificultad que Otto Neurath se encargó de manifestar. “El último paso del *Tractatus* -‘sobre lo que no cabe hablar hay que guardar silencio’- resulta, cuando menos, lingüísticamente engañoso; parece dar a entender que existe ‘algo’ sobre lo que no cabe hablar. Nosotros preferiríamos decir, en cambio, que, para evitar cualquier posible actitud metafísica, ‘hay que callar’; ahora bien: no se trata de callar ‘sobre algo’.”²²⁰ La imposibilidad de hablar a la que Wittgenstein se refiere no implica, necesariamente, la

²²⁰ Otto Neurath, *Soziologie im Physikalismus*, Erkenntnis, II, 1931, p.396. Trabajo recopilado por A. J. Ayer en: *El positivismo lógico*, México, F.C.E. 1965, p.289.

negación de la existencia de objetos metafísicos. Se trata simplemente de la imposibilidad del lenguaje, por razones lógicas, de realizar aseveraciones al respecto de este tipo de objetos.

Como Hartnack ha esquematizado con exactitud, las tres tesis fundamentales del positivismo lógico se asemejan en primera instancia a las tesis expuestas en el *Tractatus*. En primer lugar, la idea de que la tarea de la filosofía se reduce a clarificar el sentido de las proposiciones para poder comprender mejor lo que significan y, además, evidenciar el *status* no significativo de las proposiciones metafísicas. En segundo lugar, la consideración sobre las proposiciones de la lógica y la matemática, que son tautologías, y por lo tanto, no pueden verificarse, sino sólo probarse; ya que no dicen nada acerca del mundo. Por su parte, las proposiciones que sí pueden verificarse son las empíricas. Mientras éstas pueden ser verdaderas, las proposiciones de la lógica y de la matemática sólo pueden ser válidas. Y finalmente, las proposiciones metafísicas o filosóficas son a-significativas porque no responden a ninguno de los dos criterios que determinan la significación proposicional. No son ni empíricas ni tautológicas. La tercera tesis del positivismo lógico, que implica el mayor grado de discusión y problematicidad, es la que se refiere al principio de verificación. Este principio supone que entender el significado de una proposición consiste en conocer lo que la hace verdadera. Es decir, si se conocen las condiciones de verificación de una proposición, si se sabe cómo verificarla, también se conoce su significado. Las proposiciones que carecen de condiciones de verificación no son proposiciones aunque parezcan serlo, sino pseudo-proposiciones carentes de sentido para los positivistas lógicos.

El problema central de la interpretación del positivismo lógico consiste en la determinación del grado de validez del supuesto que convierte al *Tractatus* en justificación del principio de verificación. Sin embargo, no es éste el único inconveniente con el que

debe enfrentarse la lectura positivista. A modo de síntesis podemos sugerir las siguientes dificultades: en primer lugar, la cuestión mística que ya hemos indicado; en segundo lugar, la dificultad que generan las proposiciones elementales²²¹, de las que no existe –como observa Hartnack– un sólo ejemplo en el *Tractatus*; en tercer lugar, el problema del establecimiento de una vinculación entre los hechos atómicos y las impresiones sensoriales; y finalmente, la problemática de la aplicabilidad de la lógica, cuyo grado de validez sólo es admisible dentro de la esfera del simbolismo.

En lo que respecta al principio de verificación, que en última instancia remite a las proposiciones observacionales, debemos tener *in mente* la crítica realizada por Anscombe a Karl Popper. La lectura popperiana del *Tractatus* expresa el punto de vista más común sobre la obra, y por ello Anscombe intenta mostrar el error que supone tal postura. En este sentido, sostiene que “hay mucho más sobre ‘observación’ en la descripción de Popper que en el *Tractatus* mismo.”²²² Según la lectura popperiana, Wittgenstein habría intentado demostrar que las proposiciones filosóficas o metafísicas son pseudo-proposiciones carentes de sentido. Las proposiciones válidas serían funciones de verdad de las proposiciones elementales que describen hechos atómicos que pueden comprobarse por medio de la observación. Es decir, todas las proposiciones podrían reducirse a proposiciones atómicas que describen lo que puede o no suceder, y esto a su vez es corroborado o rechazado, si existe una observación que lo confirme o niegue. Anscombe sostiene que para completar el punto de vista común acerca del *Tractatus* faltaría una

²²¹ Anscombe resume las tesis referentes a las proposiciones elementales de la siguiente manera: 1- Son una clase de proposiciones mutuamente independientes. 2- Son esencialmente positivas. 3- Son tales que para cada una de ellas no hay dos modos de ser verdaderas o falsas sino solamente uno. 4- Son tales que no hay en ellas distinción entre lo que sería una negación interna y una negación externa. 5- Son concatenaciones de nombres, que son las cosas simples de manera absoluta. G.E.M. Anscombe. *Introducción al 'Tractatus' de Wittgenstein*, trad. Marcelo Pérez Rivas, Buenos Aires, El Ateneo, 1977. p.26.

²²² Anscombe, *idem*, p.20.

aclaración. “Porque se sabe bastante bien que el *Tractatus* contiene una ‘teoría del lenguaje como representación’, que Popper no menciona aquí. Toda la teoría de las proposiciones de Wittgenstein es, entonces, según este punto de vista, una combinación meramente externa de otras dos teorías: una teoría de las proposiciones elementales como ‘representación’ (o sea que las proposiciones elementales tienen significado por ser ‘imágenes lógicas’ de hechos elementales) y la teoría de las funciones de verdad como explicación de las proposiciones no elementales.”²²³

Ahora bien, a pesar de ser el punto de vista más común sobre el *Tractatus* no es el más exacto, ya que implica una serie de complicaciones respecto a la interpretación de ciertas tesis centrales de la obra. Con relación a la supuesta existencia del principio verificacionista debe tenerse en cuenta que Wittgenstein expresa la imposibilidad de suponer un principio simple y general de la crítica de proposiciones, pues cada crítica debe ser *ad hoc*. En todo caso, no se trata de un principio que supone una generalización teórica, sino más bien de un consejo, como sostiene Hartnack, que puede resultar útil. La verdad o falsedad de las proposiciones elementales no puede ser determinada *a priori*, sino que exige una investigación para cada caso particular. Por eso, puede mantenerse, como lo hace Anscombe, que en el *Tractatus* no aparece un método general para determinar la verdad de las proposiciones por medio de la utilización de la observación sensible. “Según el punto de vista del *Tractatus*, no hay lugar para que se critique una oración sobre la base de que no hemos estipulado cuál es la situación que describe; sólo se la puede criticar sobre la base de que no hemos asignado referencia alguna a algunas de las palabras que contiene.”²²⁴

²²³ *ibidem*.

²²⁴ *idem*, p.177.

En última instancia, debe recordarse el problema de la cuestión estructural. Para poder hablar de las observaciones capaces de establecer la verdad de una proposición, es necesario que la estructura de estas afirmaciones observacionales mantenga una relación interna con la estructura de la proposición. La naturaleza de esta relación interna no queda claramente estipulada en el *Tractatus*. Sin embargo, cabe suponer que no es posible pensar en datos duros de los sentidos, sino en estructuralidad en sentido kantiano. El mismo Wittgenstein ha negado la posibilidad de considerar el *Tractatus* como una obra en la que se estipula una teoría verificacionista. “Antes solía decir que para ver con claridad cómo se usa una oración resulta útil interrogarse sobre sus posibilidades de verificación. Pero ésta no pasó de ser una de las diversas vías por las que uno puede llegar a conseguir claridad sobre un término o una sentencia. También suele ser útil preguntarse, por ejemplo, ‘¿cómo se ha aprendido esta palabra?, ¿cómo se enseñará a un niño el uso de la misma?’ Lo que ocurre es que algunos han convertido mi sugerencia acerca de la posible utilidad de la pregunta por la verificación en un dogma. Y así suele decirse que he elaborado una teoría del significado.”²²⁵

Estas reservas no aparecen en el *Tractatus*. Las proposiciones no tautológicas sólo pueden ser proposiciones elementales o funciones veritativas de proposiciones elementales. El valor de verdad de una proposición elemental no es consecuencia de algo ni posee valor veritativo por necesidad lógica. Por lo tanto, sólo cabe inferir que éste sólo puede determinarse comparando la proposición con la realidad. El problema consiste en que, lo que determina el valor de verdad de la primera, esto es, la comparación de la proposición con la realidad, puede interpretarse de distintas maneras. Se ha discutido si debe o no entenderse en términos de percepciones sensoriales o definiciones ostensivas. Este tema se

²²⁵D.A.T.G y A.C.J, “Ludwig Wittgenstein”, *The Australian Journal of Philosophy*, vol. XXIX, núm.2, p.79.

relaciona con el problema de la vinculación entre los hechos atómicos y las impresiones sensoriales. Los hechos son una “configuración de objetos” que se relacionan entre sí de una manera determinada. Por eso, difícilmente pueda sostenerse que al hecho atómico le corresponda una impresión sensorial en el sentido empirista. Por otra parte, si bien las proposiciones elementales son la unidad lógica del lenguaje que figura hechos atómicos, la mayor parte de las proposiciones del lenguaje no son elementales, sino combinación de este tipo de proposiciones. En el *Tractatus*, lamentablemente, no aparece ningún ejemplo de esta clase de proposiciones. Sabemos, de todas maneras, que las proposiciones que no son elementales se denominan funciones veritativas de las proposiciones elementales.

Al analizar ciertas funciones veritativas consideradas verdaderas surgen problemas de importancia como los indicados por Hartnack. Uno de ellos se refiere a las funciones veritativas de la clase infinita. Hartnack toma este ejemplo: “*La nieve funde a 0 grado*”, y se pregunta de qué proposiciones es esta proposición una función veritativa. Parece problemático definir como función veritativa una proposición del tipo “*Todo X es P*”. También resulta complejo establecer como función veritativa una proposición hipotética. “...Si puede, de manera general, decirse que (siendo p y q variables para cualesquiera asertos) son verdaderas salvo en aquellos casos precisos en los que “p” sea verdadera y “q” falsa, no se ve fácilmente por qué una proposición como ‘si hoy es jueves, entonces Dinamarca es un reino’ no ha de ser también verdadera.”²²⁶ De ello deducimos que respecto de la verdad de las proposiciones hipotéticas existe algo más que ha de resultar determinante, no sólo el valor de verdad de cada una de las proposiciones.

²²⁶Justus Hartnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, prólogo y traducción castellana de Jacobo Muñoz, Barcelona, Ariel, 1972, p.65. Original danés: *Wittgenstein og den moderne filosofi*, 1962.

Estos ejemplos sirven para mostrar el grado de dificultad que ofrecen tanto las proposiciones elementales como las funciones veritativas. Las proposiciones elementales, a su vez, no pertenecen al ámbito de la lógica. La lógica no puede anticipar su aplicación que, por otra parte, es siempre problemática. Las proposiciones tautológicas de la lógica no son significativas, son proposiciones lógicamente necesarias que no pueden describir el mundo. El mundo puede ser descrito únicamente mediante la utilización de proposiciones significativas. La relación que tienen estas proposiciones con la lógica es de carácter modélico. El modelo lógico que “efectivamente” funciona es el que permite realizar la descripción. Si bien la lógica no se preocupa por los acontecimientos que en realidad suceden, “la teoría lógica debe ofrecer elementos de juicio para poder establecer la certeza de proposiciones que no son lógicamente necesarias. De otro modo, la lógica no tendría aplicación.”²²⁷

Finalmente, después de haber analizado las tesis expuestas por el positivismo lógico sobre el *Tractatus*, trataremos de pensar la obra desde la perspectiva crítica kantiana teniendo en cuenta que, si la propuesta del lenguaje representativo es concebida como epistemología, fracasa. ¿Por qué motivo fracasa esta propuesta? Sencillamente porque Wittgenstein no se preocupa por establecer el fundamento de la “teoría” pictórico-representativa del lenguaje, puesto que no elabora una “teoría del conocimiento”.²²⁸ No nos dice qué es el mundo sino que busca las condiciones de posibilidad del lenguaje en general, es decir, del medio que utilizamos para describir el mundo. Como la teoría descriptiva del lenguaje que Wittgenstein plantea es anti-esencialista, una proposición sólo puede decir

²²⁷G.E.M. Anscombe, *Introducción al 'Tractatus' de Wittgenstein*, trad. Marcelo Pérez Rivas, Buenos Aires, El Ateneo, 1977, p.178.

²²⁸Tanto Anscombe como Toulmin y Janik se inclinan por esta tesis, que niega la existencia de una gnoseología en el *Tractatus*.

cómo es una cosa pero no lo que es. El éxito de su teoría depende del establecimiento de una relación figurativa interna entre lenguaje y mundo. Esta relación puede establecerse solamente mediante la utilización de un modelo lógico estructural capaz de garantizar la correspondencia entre estas tres instancias: pensamiento, lenguaje y realidad.

En el *Tractatus* puede observarse una tensión entre la perspectiva epistemológica, basada en la tarea trascendental de determinar la posibilidad del lenguaje significativo en general, y la perspectiva ética basada en el escepticismo del vienes al respecto de la posibilidad de fundamentación racional de la ética. Sin embargo, Wittgenstein concluye esta obra sosteniendo que “mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas -sobre ellas- ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.) Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo.”²²⁹

No ha habido ningún acuerdo con respecto a la **noción de absurdo** que Wittgenstein esgrime aquí. Muchos han caído en la tentación de sostener que el universo de los valores, tanto estéticos como éticos, debería ubicarse en el ámbito del absurdo, fortaleciendo la concepción científicista de la filosofía. Wittgenstein se propone explicitar el “absurdo” de considerar la ética en los términos “críticos” de Kant, sin suponer con ello la eliminación del problema de los valores, sino más bien su resignificación. El absurdo consiste también en que, la pregunta sobre de las condiciones de posibilidad de todo lenguaje significativo pone de manifiesto un aspecto en el que la teoría representativa fracasa, porque la relación entre lenguaje y realidad no resulta, finalmente, ser lógica. “Tras haber expresado que sólo los hechos, que son ‘neutrales respecto a los valores’, pueden ser expresados en la forma proposicional regular, Wittgenstein exhortaba a sus lectores a que

²²⁹L. Wittgenstein, *idem*, 6.54.

apartasen los ojos de las proposiciones factuales y a que los dirigiesen hacia las cosas de valor verdadero; que no pueden ser *gesagt*, sino solamente *gezeigt*.”²³⁰

El simbolismo lógico implica que el sentido de las proposiciones puede hallarse en la estructura interna de éstas, sin que esto suponga la pretensión de establecer relaciones formales entre las palabras y el mundo. Las relaciones lógicas son establecidas solamente en la interioridad del simbolismo. Por lo tanto, no puede construirse un conjunto de definiciones que por sí mismo transforme cualquier grupo de construcciones simbólicas en descripción sin más del mundo. El modelo lógico representativo del mundo no queda justificado por el mero hecho de haber sido construido. Wittgenstein no construye una teoría del conocimiento cuya lógica garantiza que el mundo se comporta del mismo modo que ésta describe. Las conexiones lógicas que se establecen en el modelo no están legitimadas para poder defender que son las mismas conexiones que se observan en el mundo. Este es justamente el problema que Wittgenstein plantea, pues el formalismo lógico no es válido más que en el interior de su propia estructura. El isomorfismo exigido entre la forma lógica de los hechos y el lenguaje que los representa, es el que hace posible la representación. Pero eso no implica que la representación misma se convierta en válida por la mera aceptación del isomorfismo, dado que éste no funciona como criterio de verdad, sino como condición de posibilidad de la representación.

Cuando Wittgenstein descubre la incapacidad de la lógica para dar cuenta de la vinculación representativa entre lenguaje y mundo, acepta que: “de hecho, no se comprende cómo un principio lógico de la unidad racional de las reglas podrá tener lugar si no se

²³⁰ Janik, A. y Toulmin, S., *La Viena de Wittgenstein*, versión castellana de Ignacio Gómez de Liaño. Grupo Santillana Ediciones, Taurus, Madrid, 1998, p.278.

supone un principio trascendental.”²³¹ El problema consiste en que, el vienés no cree que por medio de ese principio “una unidad sistemática de este género, en tanto que es inherente a los objetos en sí mismos, es admitida a priori como necesaria.”²³² Según Wittgenstein, no es admisible la necesidad *a priori* de ningún modelo pues éstos deben ser “aplicados” para que pueda determinarse su validez. La “crítica” realizada carece del recurso trascendental que le habría permitido garantizar, a través de la lógica, la necesidad del modelo representativo, así como también transformarlo en “teoría del conocimiento”. Sin embargo, esta carencia no implica que pueda justificarse la lectura lógico-empírica, que exige la contrastación con la observación del modelo formalizado, suponiendo que los elementos de la proposición mantienen una relación directa con los hechos observables. Es decir, Wittgenstein no concibe los hechos desde la perspectiva atomista del positivismo lógico, que los transforma en “hechos atómicos”. El sentido empírico que le fue otorgado a la noción de hechos atómicos, no habría sido aceptado en el marco interpretativo de la filosofía crítica, ya que lo que prevalece allí es el enlace que permite la conformación del hecho como tal, dado que no es posible representar los datos duros de los sentidos sin la síntesis correspondiente.

La teoría figurativa del lenguaje se apoya en un supuesto isomorfismo estructural entre el lenguaje y el mundo. La teoría figurativa no puede construirse si este supuesto no es aceptado. Sin embargo, suponer que el lenguaje humano estructure el mundo lógicamente no implica que la estructura misma del mundo sea lógica. Es más, el mundo puede carecer completamente de estructura aunque el hombre lo piense utilizando la categoría estructural. Así como Kierkegaard expresa el tránsito del caos al orden del

²³¹ I.Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Manuel García Morente y Manuel Fernández, México, ed. Porrúa S.A, 1991, p.291.

²³² I.Kant, *idem*, p.291.

mundo por medio de la introducción de la fe divina, Wittgenstein intenta ofrecer en el *Tractatus* un principio de inteligibilidad basado en la posibilidad humana de representar un ordenamiento que supone el isomorfismo lógico estructural. Ya que el mundo no aparece apriorísticamente organizado, se busca la posibilidad del *a priori* en la estructura lógica, para mostrar luego su incapacidad como figura explicativa. La relación entre el lenguaje y el mundo no resulta ser, finalmente, de naturaleza lógica.

Si tenemos en cuenta las propias declaraciones de Wittgenstein con respecto a la necesidad de superar el *Tractatus*, utilizándolo tan sólo como peldaño de una escalera que luego de haber sido usada debe eliminarse, ¿no podría pensarse que ya desde un principio rechazaba Wittgenstein la teoría pictórica, de la que hace uso simplemente como recurso indicador del problema moral? En todo caso, la “teoría” figurativa del lenguaje podría ser concebida como el *als ob* kantiano, en el sentido de funcionar como si fuera aplicable, aún sin serlo, con el propósito de subrayar la diferencia radical entre el discurso factual y el ético.

La paradoja central del *Tractatus* en lo que respecta a la cuestión de la **representación** nos conduce a una **problemática de raíz platónica**. Si existiera en la obra la búsqueda de un fundamento metafísico, sería necesario resolver el problema platónico de la consistencia ontológica de la copia. Lo que le otorga a la copia su calidad de tal, es precisamente la participación -se defina esta última del modo que fuere- en la idea o modelo arquetípico. La noción de representación supone la existencia metafísica del “en sí” que representa. En el *Tractatus*, el “en sí” podría encontrarse en la idea de “mundo” copiado-representado por el lenguaje. Ahora bien, si se intenta eliminar la metafísica esencialista, entonces la teoría representativa se transforma en un formalismo inaplicable. Por otra parte, si no se elimina la progresión metafísica, no puede realizarse una teoría

crítica del lenguaje capaz de establecer interiormente los “límites del lenguaje”. La resolución de esta disyuntiva es uno de los objetivos primigenios de todo aquel que intente comprender el *Tractatus*.

3.3 La *Sprachkritik* y la noción de límite

“Alle Philosophie ist ‘*Sprachkritik*’.”

Tractatus, 4.0031

Wittgenstein aclara que, si bien “toda filosofía es *Sprachkritik*”, esto no debe entenderse en el sentido de Mauthner. ¿Cuáles fueron las consecuencias de la crítica del lenguaje realizada por Mauthner que Wittgenstein no aceptó?

Al hacer referencia al ambiente vienés en el que Wittgenstein desarrollara sus primeras problemáticas filosóficas, Toulmin sostiene que “entre 1800 y 1920, el problema de definir la finalidad y los límites de la razón experimentó una doble transformación: primeramente se transformó en el problema de definir la finalidad esencial y los límites de la representación, y posteriormente esa misma transformación se trasladó al lenguaje.”²³³ Las tradiciones filosóficas con las que se encontraban más estrechamente conectados los representantes de este ambiente cultural fueron básicamente las siguientes: en primer lugar, el neoempirismo de Ernst Mach y su preocupación central por las impresiones de los sentidos; el énfasis otorgado por Kant a las nociones de “representación” y esquematismo del entendimiento, esenciales tanto en lo concerniente a la forma de nuestra experiencia como a la de nuestros juicios, que analizaría luego críticamente Arthur Schopenhauer; y

²³³ Janik, A. y Toulmin, S., *idem*, p. 152.

finalmente la repercusión de las nociones estéticas y éticas presentadas por Kierkegaard. La yuxtaposición de la multiplicidad temática de estas tradiciones puede ofrecernos el espectro intelectual general, que nos permita considerar el ámbito específico de la conexión existente entre las propuestas de Wittgenstein y Kierkegaard, entendidas en el contexto de su oposición al plan crítico de la filosofía sistemática kantiana, especialmente en lo concerniente a su consideración de los valores.

El periodista Fritz Mauthner elaboró una teoría nominalista del conocimiento que le permitió establecer los fundamentos de la crítica del lenguaje. Esta crítica tenía como blanco la grandilocuencia de la terminología usada en el medio político en el que Mauthner se desenvolvía. En este medio se utilizaba una serie de términos abstractos como *Volk* y *Geist*, cuyo sentido se diluía en una pura abstracción basada en la repetición automática. Su esfuerzo nominalista consistió en el análisis de los problemas filosóficos desde la perspectiva de la crítica del lenguaje. En 1901 publicó un *Diccionario de filosofía*, donde analiza el vocabulario de la historia de la filosofía, con el fin de demostrar la “reificación” sufrida por el lenguaje filosófico. Su objetivo consistió en mostrar los prejuicios metafísicos existentes en el uso del lenguaje de la filosofía. Estos prejuicios posibilitan la introducción de objetos metafísicos que aparentemente se corresponden con nuestras descripciones de los mismos, cuando en realidad sólo se corresponden con las propiedades que nuestro contingente aparato sensorial puede percibir. Es decir, el proceso por el cual se le atribuye realidad a tales objetos no es legítimo. “Si un lector inteligente hubiera de afirmar, cuando todo se ha dicho y hecho, que la resignación escéptica, la visión de la incomprendibilidad de la realidad, no es meramente una negación más. Es nuestro mejor conocimiento. La filosofía es teoría del conocimiento. La teoría del conocimiento es crítica del lenguaje. La crítica del lenguaje es, empero, el esfuerzo que patrocina la idea liberadora

de que los hombres nunca lograrán ir más allá de una descripción metafórica del mundo, ya utilicen el lenguaje cotidiano, ya el lenguaje de la filosofía.”²³⁴

La crítica emprendida por Mauthner concluye en una postura escéptica con respecto a nuestra capacidad de conocer el mundo. Los nombres sólo pueden concebirse como metáforas de lo que percibimos a través de los sentidos. Su teoría metafórica del lenguaje, basada en un escepticismo de raigambre humeana, lo condujo a la tarea “kantiana” de delimitar la esencia y límites del lenguaje, y a defender el carácter metafórico del lenguaje²³⁵ haciendo que éste se convirtiera en “ambiguo” por naturaleza. Por este motivo, atacó la reificación metafísica del lenguaje producida tanto por la ciencia como por la filosofía y la religión, al introducir términos tales como sustancia, Dios o ley de la naturaleza. Consideró que la metafísica y el dogmatismo eran dos actitudes similares ante el conocimiento y concluyó estableciendo las bases de un nominalismo absoluto que lo condujo inevitablemente al escepticismo epistemológico. Desde la perspectiva de Mauthner, Kant habría permitido la supervivencia de entidades metafísicas, y por este motivo consideró el proyecto de aquél como propiamente dogmático. Su intento consistió en otorgarle a la capacidad humana de conocer el mundo el carácter escéptico que Kant no le habría posibilitado asumir.

Si bien Wittgenstein tomó la idea de realizar una crítica general del lenguaje filosófico de la propuesta de Mauthner, su esfuerzo radicó en evitar el escepticismo epistemológico en el que aquélla había concluido. Con tal fin insistió Wittgenstein en la idea de establecer la estructura lógica común existente entre lenguaje y realidad. De modo tal, que la representación de la realidad pudiera basarse en la forma de figuración, que

²³⁴Fritz Mauthner, *Diccionario de filosofía*, 3 vols. Stuttgart: J.G.Cotta, 1901-3, p.XI.

²³⁵Acerca del carácter metafórico del lenguaje puede consultarse la obra de Nietzsche, que se perfila como antecedente de esta cuestión. Especialmente *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral*.

debía, a su vez, sostenerse en la propia estructura interna de lo real mismo, posibilitando presentar el carácter de verdadero o falso. La idea de "*Bildliche Darstellung*" del mundo sobre la que Mauthner había basado su crítica, tiene en el pensamiento de Wittgenstein una significación nueva alejada de la descripción metafórica que le había otorgado Mauthner. Por eso, el concepto de representación del mundo tendrá la forma de un modelo matemático que Wittgenstein se esfuerza por "aplicar" a la realidad. Kant había intentado eliminar el escepticismo humeano sosteniendo que lo que podemos conocer de las cosas es sólo lo que ya hemos puesto en ellas con anterioridad. La raíz humeana de la teoría del conocimiento de Mauthner lo condujo al escepticismo; mientras que la raíz kantiana del planteo epistemológico de Wittgenstein hizo, justamente, que intentara volver a encontrar una respuesta a la postura sostenida por el escepticismo epistemológico, utilizando un modelo matemático que fuera capaz de brindar conocimiento acerca del mundo.

Por otra parte, la crítica mauthneriana había querido demostrar los "límites del lenguaje" utilizando una teoría "sobre" el lenguaje, sin ser capaz de evitar la circularidad del planteo. Para resolver este problema, Wittgenstein prefirió recuperar la noción kantiana de límite que presenta la exigencia de ser interior. Es decir, el límite del lenguaje debía poder ser establecido a través de su propia estructura interna, y de ninguna manera utilizando una teoría relativa al mismo, que indujera a aceptar una sucesión *ad infinitum* de prejuicios metafísicos. En el simbolismo lógico de Frege y Russell encontró Wittgenstein el medio que buscaba para poder realizar efectivamente su crítica general del lenguaje. Fue específicamente el cálculo proposicional de Russell el que le brindó la idea de "lógica del lenguaje", cuya virtud radica en la posibilidad de justificar la crítica desde su propia interioridad, sin tener que caer en la circularidad del argumento de Mauthner. En este sentido, la crítica hertziana de la mecánica era más pertinente para los propósitos del

pensador vienés que la realizada por Mach, dado que aquélla permitía observar la estructura de los conceptos en tanto fueran “usados”.

La conflictiva historia interpretativa del *Tractatus* permitió que el positivismo lógico del Círculo de Viena enfatizara ciertos elementos presentes en la obra, transformando la postura de Wittgenstein en un ejercicio de empirismo machiano, en lugar de observar los ecos “kantianos” de Hertz y Boltzmann. A este respecto, debemos tener *in mente* la sugerencia realizada por Von Wright en lo concerniente a la formación de Wittgenstein y no olvidar que fue vienés y además ingeniero con conocimientos de física.²³⁶ En lo que respecta a la procedencia geográfica de Wittgenstein, este comentario puede vincularse con el ambiente cultural del que formara parte cuando surgieron los inconvenientes a los que quiso dar respuesta con la escritura del *Tractatus*. En cuanto a sus intereses teóricos, esta sugerencia indica la posibilidad de conectar estos problemas con los modelos que la física le ofreciera. A pesar de que no se aclare en qué teorías físicas podría haber estado pensando Wittgenstein, pueden rastrearse sus formulaciones con respecto al lenguaje en la misma obra. En definitiva, el *Tractatus* supone la “convergencia” de tradiciones filosóficas diversas como fueron la austriaco-alemana y la británica. Además, hay que tener en cuenta las distintas disciplinas que motivaron a Wittgenstein, evitando forzar el texto para que responda a los designios de tal o cual interpretación, aceptando el carácter polémico que en definitiva caracteriza a la obra.

Indudablemente, el impacto ejercido por la construcción de la nueva lógica de Russell y Frege ejerció un influjo radical en relación con varios temas a los que Wittgenstein se dedicara. La idea de construir una **lógica del lenguaje** a través del cálculo

²³⁶Según Toulmin y Janik, esta sugerencia fue realizada por el profesor Von Wright en conversaciones personales que mantuvo con cada uno de ellos.

proposicional proviene de allí. Así como también la búsqueda de una solución al problema de la introducción de entidades “subsistentes” innecesarias ontológicamente que Meinong habría introducido, y al que Russell intentó clarificar por medio de su “teoría de las descripciones”, basada en la distinción del sujeto lógico del gramatical.²³⁷ Wittgenstein, por su parte, no necesitó hacer uso de esta teoría porque sus proposiciones sólo representan hechos en su interna relación o configuración de modo tal, que el “nombre”, no tiene significación alguna independientemente de la proposición.

El programa de Mach supone que los límites de la mecánica y la ciencia natural están determinados por un proceso de reducción, “el cual pone en relación declaraciones relativas a los fenómenos físicos con su base testimonial en declaraciones relativas a los datos sensoriales.”²³⁸ Mach plantea los límites de la mecánica externamente, mientras los modelos matemáticos de Hertz²³⁹ poseen la ventaja de indicar desde dentro los límites de tales modelos. Ya que, el modelo muestra los límites de toda experiencia capaz de

²³⁷ Este problema, viejo como Platón, ha recibido justamente la denominación de la “barba de Platón”, que Russell intenta afeitar con la “navaja de Ockam”. Esta navaja simboliza la no necesidad de multiplicar los compromisos ontológicos. Meinong creía que era posible realizar una distinción entre entidades existentes y subsistentes. Estas últimas estaban formadas por todos aquellos objetos representados por oraciones gramaticalmente correctas que, sin embargo, no satisfacían el requisito de la referencia. Por ejemplo: “El actual rey de la Argentina es alto”. Russell halla una solución para esta cuestión, basada en la exigencia de tres cláusulas que deben tenerse en cuenta cuando se trata de diferenciar el sujeto lógico del gramatical. Para analizar una afirmación como la realizada más arriba, se la debe dividir en tres instancias implicadas en tal tipo de aseveraciones. La primera de ellas es de tipo existencial y dice que: “hay reyes en la Argentina”. La segunda, representa la unicidad y consiste en decir que: “no hay más que uno”. Y la tercera, que está relacionada con la predicación, dice que “es alto”, si y sólo si ya fueron aceptadas las dos instancias anteriores. Esto muestra que la primera afirmación que decía que “el actual rey de la Argentina es alto” es falsa porque no cumple con la primera cláusula de la exigencia existencial. Es interesante indicar las posibles consecuencias -subrayadas por los filósofos analistas y empiristas-, que pueden extraerse para el terreno de los valores de la tradición nominalista basada en la navaja de Ockam. El utilitarismo de Bentham puede concebirse como ejemplo. Ya que, según esta postura, los valores éticos deben admitir una reducción naturalista. El problema de los valores no ocupaba un lugar básico para este tipo de propuesta. Eran parte de las entidades innecesarias que había que eliminar. Con esto queremos, simplemente, establecer una vinculación -que los filósofos de corte analítico o positivista suelen negar-, entre determinadas posiciones epistemológicas y sus consecuencias éticas.

²³⁸ Toulmin y Janik, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1998, p. 178.

²³⁹ La física de Hertz y Boltzmann estuvo presente en la elaboración de la idea de “modelos” matemáticos capaces de representar el mundo a través del lenguaje como aquellos otros modelos representaron la experiencia física.

considerarse mecánica, como en el caso de Wittgenstein mostrará los límites de la experiencia lingüística. “Los modelos de Hertz, cuya propia estructura prescribe la esfera de su aplicación, son un gran salto hacia adelante en relación con el aparato conceptual básico que Mach había utilizado -es decir, los símbolos en cuanto ‘copias’ o ‘nombres’ de la experiencia real de los sentidos- ya que sus fundamentos no son psicológicos y descriptivos, sino lógico-matemáticos.”²⁴⁰

La noción hertziana de modelo le permite a Wittgenstein desarrollar su concepción representativa del lenguaje fundamentándola lógicamente, para poder evitar la reducción metafórico-descriptiva a la que Mauthner había conducido su crítica. La condición de posibilidad de la representatividad está determinada por el modelo lógico que organiza la experiencia a partir de su estructura esencial, que en el ámbito del lenguaje se refleja en la estructura proposicional. Este modo de representación no adhiere al supuesto empirista consistente en la aceptación de la existencia de datos puros de los sentidos. “No hay orden alguno a priori de las cosas.”²⁴¹

En relación con la dificultad de pensar la propuesta del *Tractatus* a partir de una perspectiva machiana del mundo, es oportuno traer a colación ciertas declaraciones presentes en la obra: “sólo hechos pueden expresar un sentido.”²⁴² “A los objetos sólo puedo nombrarlos”,²⁴³ pero “sólo la proposición tiene sentido; sólo en la trama de la proposición tiene un nombre significado.”²⁴⁴ Estas definiciones hacen imposible legitimar la idea de comprender los nombres en el sentido machiano de elementos, que la ciencia se ocupa de describir. Según Wittgenstein, los elementos no pueden describirse, sólo la

²⁴⁰Toulmin y Janik, *idem*, pp.178-179.

²⁴¹Wittgenstein, *Tractatus*, 5.634.

²⁴²Wittgenstein, *Tractatus*, 3.142.

²⁴³Wittgenstein, *idem*, 3.221.

²⁴⁴*ibidem*, 3.3.

configuración de los mismos, entendida como hechos, puede ser descripta. Ahora bien, mientras la teoría del conocimiento de Mach implicaba una reducción empirista del conocer a la sensación, ésta no fue la propuesta del filósofo vienés, que en este aspecto tuvo más bien carácter “kantiano”. En lugar de comenzar el análisis filosófico con las impresiones de los sentidos, comienza con los datos básicos de la experiencia en tanto “representaciones” sensoriales estructuradas. En este sentido, el programa crítico kantiano le permite también establecer los límites de la razón, que son a la vez los límites de la representación y el lenguaje, desde dentro, puesto que las formas comunes del lenguaje y el pensamiento son las “construcciones” que posibilitan la organización epistémica de nuestra experiencia.

Si tenemos en cuenta el aspecto “constructivo” de la teoría modélico-descriptiva del lenguaje que Wittgenstein utiliza en el *Tractatus*, parece más oportuno destacar los elementos provenientes de las propuestas de Hertz y Boltzmann que vincular el proyecto del pensador vienés con el ideario machiano. Al mismo tiempo, este aspecto constructivo que se relaciona íntimamente con el criticismo kantiano, posibilita oponerlo al empirismo de Mach. Así como el orden de la naturaleza, según Kant, es “construido” por el entendimiento, la lógica hace posible el mundo de Wittgenstein ofreciéndole su forma. “Es manifiesto que por muy diferente del real que se piense un mundo ha de tener algo en común con él-una forma-.”²⁴⁵ “No podemos pensar nada ilógico, porque de lo contrario tendríamos que pensar ilógicamente.”²⁴⁶ Por eso, “sólo podemos predecir lo que nosotros mismos construimos.”²⁴⁷ “La experiencia que necesitamos para comprender la lógica no es la de que algo se comporta de tal y tal modo, sino la de que algo es; pero esto, justamente, no es ninguna experiencia. La lógica está antes de toda experiencia de que algo es así. Está

²⁴⁵ *ibidem*, 2.022.

²⁴⁶ *ibidem*, 3.03.

²⁴⁷ *ibidem*, 5.556.

antes del cómo, no antes del qué. Y si esto no fuera así, ¿cómo podríamos aplicar la lógica?”²⁴⁸ Esta última aseveración es de gran importancia si consideramos que la lógica de Russell se reducía al ámbito de la matemática pura, mientras que Wittgenstein demuestra estar interesado por su “aplicación” al mundo real.²⁴⁹ “En la vida lo que necesitamos nunca es, ciertamente, la proposición matemática, sino que utilizamos la proposición matemática sólo para deducir de proposiciones que no pertenecen a la matemática otras proposiciones que tampoco pertenecen a ella.”²⁵⁰

El método estadístico de Boltzmann, que ocupó un lugar preponderante en la física del siglo XX, se basó en el concepto de “espacio de posibilidades teóricas”. Este concepto es el antecedente de la noción de “espacio lógico”, vinculada con la función de las tablas de verdad. En el *Tractatus*, se supone que existe un “isomorfismo” entre lenguaje y realidad que permite y legitima el uso descriptivo del lenguaje. La estructura lógica del lenguaje hace posible fijar *a priori* la posibilidad o imposibilidad de determinadas configuraciones de objetos. Esta es justamente la función que cumplen las tablas de verdad: establecer *a priori* las posibilidades de verdad de un modelo cualquiera. “Los hechos en el espacio lógico son el mundo. El mundo se descompone en hechos. Algo puede ser el caso o no ser el caso, y todo lo demás permanece igual. Nos hacemos figuras de los hechos. La figura

²⁴⁸ *ibidem*, 5.552- 5.5521.

²⁴⁹ “Al construir la lógica simbólica, Frege, Peano y Russell tuvieron los ojos puestos en su aplicación a sólo las matemáticas, y nunca concedieron atención a la representación (*Darstellung*) de estados reales de cosas (*Sachverhalte*).” Waismann Friedrich, *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, B.F.Mc Guinness, ed.Oxford: Basil Blackwell, 1967, p.46. La preocupación por el problema de la aplicación de la lógica a los estados reales de cosas implicó que Wittgenstein realizara un esfuerzo por fusionar dos criterios de verdad. En el *Tractatus* encontramos tanto la idea basada en la verdad entendida como coherencia lógica como la idea de verdad en términos de correspondencia, que revela la necesidad de que la crítica del lenguaje de Wittgenstein pudiera presentar un ámbito de aplicación, ya que su intención no es meramente técnica sino que se basa en la búsqueda de una nueva visión del mundo. Por este motivo, el mundo mismo es definido teniendo en cuenta el problema de la aplicabilidad del modelo lógico que lo representa. El mundo es, por un lado, “los hechos en el espacio lógico” (*Tractatus*, 1.13), y por otro, el darse efectivo de todos los estados de cosas (2.04), que determina al mismo tiempo el no darse de otros estados.

²⁵⁰ *ibidem*, 6.211.

figura la realidad en la medida en que representa una posibilidad del darse y no darse efectivos de estados de cosas. La figura representa un posible estado de cosas en el espacio lógico.”²⁵¹

Cuando Hertz se ocupa de establecer las pruebas que debe satisfacer la “representación” de fenómenos mecánicos, hace hincapié en tres exigencias también presentes en el *Tractatus*: coherencia lógica, correspondencia con los datos empíricos y simplicidad o elegancia. “La figura concuerda o no con la realidad; es correcta o incorrecta, verdadera o falsa. Su verdad o falsedad consiste en el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad. Para reconocer si la figura es verdadera o falsa, tenemos que compararla con la realidad. Por la figura sólo no cabe reconocer si ella es verdadera o falsa.”²⁵² Estas aseveraciones realizadas en el *Tractatus*, se refieren al problema de la verdad comprendida en términos de correspondencia con la realidad. Es decir, para que una representación cualquiera del mundo pueda considerarse verdadera, la figura por medio de la cual el mundo es representado debe compararse con la realidad. Si los elementos presentes en la configuración de la figura son los mismos que aparecen en la configuración de los hechos, entonces dicha figura será verdadera.

Ahora bien, éste no es el único criterio de verdad que Wittgenstein utiliza en el *Tractatus*. Aunque al analizar la función que cumple la lógica en la elaboración de la teoría modélico-descriptiva del lenguaje, comprobamos que su valor es meramente instrumental, también aparece en el libro la idea de verdad entendida en términos de coherencia lógica. Por eso, no puede ser suficiente para Wittgenstein el uso de una idea de verdad que implique meramente coherencia dentro del ámbito de un conjunto de proposiciones. “Las

²⁵¹ *ibidem*, 1.13, 1.2, 1.21, 2.1, 2.202, 2.202.

²⁵² *ibidem*, 2.21, 2.222, 2.223, 2.224, 2.225.

proposiciones de la lógica demuestran las propiedades lógicas de las proposiciones combinándolas en proposiciones que no dicen nada. Esto aclara la cuestión de por qué las proposiciones lógicas no pueden ser confirmadas por la experiencia, como tampoco pueden ser refutadas por ella. Puede imaginarse un mundo en el que el *Axiom of reducibility* no tenga validez. Pero está claro que la lógica no tiene nada que ver con la cuestión de si nuestro mundo es realmente así o no. Las proposiciones lógicas describen el armazón del mundo o, más bien, lo representan. No ‘tratan’ de nada. Presuponen que los nombres tienen significado, y las proposiciones elementales, sentido; y esta es su conexión con el mundo. La demostración de las proposiciones lógicas consiste en que las hacemos surgir a partir de otras proposiciones lógicas mediante la aplicación sucesiva de ciertas operaciones que a partir de las primeras generan una y otra vez tautologías. (Y, ciertamente, de una tautología sólo se siguen tautologías).”²⁵³

3.4 La “Crítica del lenguaje puro”

Los elementos kantianos que aparecen en la concepción del lenguaje elaborada en el *Tractatus* son: en primer lugar, la noción misma de ‘crítica’, que Wittgenstein trasladó al lenguaje, y que perseguía el mismo fin que la *Crítica de la razón pura*, escrita por Kant con la intención de evitar el uso dialéctico de la razón, que la conducía a las aporías al intentar extender sus dominios más allá de sus propios límites, entrando de esa manera en el terreno incierto de la metafísica, que no había logrado seguir la marcha segura de la ciencia. En el *Apéndice a la Dialéctica trascendental*, Kant fundamenta la necesidad de la crítica. “El ensayo de todas las tentativas dialécticas de la razón pura no solamente confirma lo que ya

²⁵³ *ibidem*, 6.121, 6.1222, 6.1233, 6.124, 6.126.

hemos probado en la analítica trascendental, a saber: que todos los razonamientos que quieren conducirnos más allá del campo de la experiencia posible son equivocados y carecen de fundamento sino que nos ofrece al mismo tiempo esta particularidad: que la razón humana tiene una natural inclinación a salir de estos límites de la experiencia, que las ideas trascendentales le son tan necesarias como las categorías al entendimiento con esta diferencia, no obstante: que en tanto estas últimas conducen a la verdad, es decir, a la adecuación de nuestro concepto con el objeto, las primeras no producen más que una simple pero inevitable apariencia de la que apenas se puede descartar la ilusión sino por medio de la más aguda crítica.”²⁵⁴ En segundo lugar, la noción de “límite”, proveniente del proyecto kantiano que busca delimitar el ámbito propio de la racionalidad, es utilizada por Wittgenstein con la intención de elaborar una crítica que evite el escepticismo de Mauthner, ofreciendo una propuesta vinculada tanto con la noción de modelos matemáticos extraída de la concepción modelística de Boltzmann, como con el simbolismo matemático de los *Principia mathematica*. El “modelo” ofrece la garantía de basarse en un fundamento matemático que, ni la psicología ni el empirismo pueden otorgar, permitiendo erigir a la lógica en condición de posibilidad del lenguaje representativo. El modo de comprender tanto la lógica como la representación puede vincularse con la crítica kantiana. La “representación kantiana” se sustenta en la determinación de principios *a priori* de la razón que permiten establecer las condiciones de posibilidad de la objetividad en general. Mientras Kant se preocupa por ofrecer la perspectiva correcta de la objetividad, que finalmente descansa en los elementos que la subjetividad es capaz de enlazar, introduciendo de este modo un punto de vista nuevo con respecto a la teoría del conocimiento,

²⁵⁴I.Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Manuel García Morente y Manuel Fernández; México, Ed.Porrúa. S.A., 1991, p.288.

Wittgenstein intenta analizar el ámbito particular del universo discursivo sin la pretensión de establecer una “teoría del conocimiento”, sino más bien procurando, al modo kierkegaardiano, “llamar la atención” sobre el problema ético.

No existe evidencia suficiente para afirmar que la visión elaborada en el *Tractatus* adhiere a la crítica sistemática kantiana en su conjunto. Por el contrario, Wittgenstein intenta producir un quiebre con respecto al modo kantiano de comprender el problema de los valores. Sin embargo, detectar los vínculos presentes entre ciertas nociones fundantes de raigambre kantiana y las argumentaciones del libro de Wittgenstein, permite poner en duda los supuestos con los que la tradición lógico-empirista quiso apropiarse del discurso del pensador vienés.

Veremos a continuación cuáles son las **condiciones de posibilidad del lenguaje representativo**. Una de las cuestiones fundamentales que Wittgenstein se plantea cuando elabora su crítica del lenguaje se centra en la posible “aplicabilidad”. Para que el modelo pueda ser aplicado es necesario analizar bajo qué condiciones el lenguaje puede representar la realidad. El concepto de realidad que aparece esbozado en las primeras páginas del *Tractatus* nos permite comprender el alcance de la idea de “representación”. Wittgenstein afirma que la realidad es el “darse y no darse efectivo de estados de cosas”. Al referirse a “estados de cosas”, supone una conexión de objetos entre sí. Es esencial a la cosa poder ser parte integrante de un estado de cosas. Esta necesidad interna de la cosa de pertenecer a una determinada configuración supone, desde un principio, una postura alejada del atomismo lógico que se quiso adjudicar a Wittgenstein. No se trata aquí de elementos últimos aislables sino de una estructura general más amplia que es capaz de dar cuenta de la interrelación de elementos entre sí.

El mundo es definido como “realidad total”. Está constituido tanto por la totalidad de los estados de cosas como por los hechos en el espacio lógico. ¿De qué manera es posible conocer el objeto y cómo puede el lenguaje referirse a la realidad? Para que sea posible conocer el objeto es necesario conocer todas las posibilidades de su ocurrencia en distintos estados de cosas. A su vez, estas posibilidades de ocurrencia, deben radicar en la naturaleza del propio objeto. Es decir, el sujeto no podría conocer los objetos de una manera determinada si ésta no radicara ya en la posibilidad misma que éste presenta de ser conocido. La posibilidad que el sujeto tiene de convertir la realidad en objetiva se basa en la interna constitución de lo real que presenta la misma forma lógica que la subjetividad le adjudica. Lo que para Kant está garantizado por la lógica trascendental y para Hegel por la constitución misma de lo real en términos dialécticos, -que le permite postular que todo lo real es racional así como todo lo racional es real-, parece estar garantizado por la lógica en el caso de Wittgenstein. Sin embargo, debemos tener cierta precaución con respecto a esta afirmación, porque Wittgenstein finalmente reconoce que la lógica presenta un valor meramente instrumental en relación con nuestro conocimiento sobre el mundo. Si bien es necesaria en lo concerniente a la constitución interna de la estructura del modelo representativo, para que éste se refiera al mundo debe ser aplicado, y esta aplicación excede el terreno de la lógica.

Wittgenstein trata de establecer un “isomorfismo” entre sujeto y objeto, que posibilite la vinculación entre ambos. El objeto mismo contiene la posibilidad de todos los estados de cosas. Su forma es la que representa esta posibilidad. Los objetos son simples y forman la sustancia del mundo, que es la que posibilita realizar o construir figuras verdaderas o falsas del mundo. El objeto es fijo mientras que su configuración es cambiante. Esta configuración de los objetos es la que forma el estado de cosas en el que

los objetos se comportan entre sí de una manera determinada que se denomina estructura. La “forma”, a su vez, es la posibilidad de la estructura del estado de cosas.

Cuando el lenguaje representa la realidad lo hace por medio de la utilización de figuras de los hechos. Estas figuras son concebidas por Wittgenstein como modelos de la realidad que son posibles porque los elementos de la figura hacen las veces de objetos. También en la figura los elementos se interrelacionan entre sí de un modo y manera determinados, y esto representa el modo de comportarse las cosas entre sí. A su vez, esta interrelación de los elementos de la figura es también llamada estructura, mientras que su posibilidad se denomina “forma de figuración”, esto es, la posibilidad de que las cosas se interrelacionen de la misma manera que los elementos de la figura. De este modo se produce un enlace entre la figura y la realidad –explicado en **términos proyectivos-**, que en el marco explicativo de la representación kantiana había sido concebido como **síntesis**.

La relación figurativa es la que posibilita establecer conexiones entre los elementos de las figuras y los elementos de la realidad. Lo que la figura ha de tener en común con la realidad para poder representarla es su forma de figuración, que a su vez, no puede figurar sino tan sólo “ostentar”. No es posible aquí pensar en la introducción de una “figura de la figura” que supondría una interminable cadena de representaciones. Esto es lo que Wittgenstein quiso evitar para poder establecer internamente los límites del lenguaje representativo. Para que la figura pueda representar la realidad -correcta o falsamente-, debe tener en común con ella la forma lógica. Aquello que la figura representa constituye su sentido. Éste determina la verdad o falsedad de la figura, a partir de su acuerdo o desacuerdo con la realidad, ya que no existe ninguna figura verdadera *a priori*. La imposibilidad de la existencia de figuras de este tipo juega un papel preponderante a la hora de evaluar la aplicabilidad del modelo representativo.

Hasta aquí hemos visto la manera en la que el lenguaje figurativo se vincula con la realidad. El pensamiento, por su parte, es definido como figura lógica de los hechos. El estado de cosas es pensable porque es posible hacerse una figura de él. Lo pensable es también posible, y por este motivo no podemos pensar nada ilógico. Con relación a la verdad, no existen pensamientos correctos *a priori*. Si se aceptara la existencia de este tipo de pensamientos, su verdad resultaría comprobable por medio del pensamiento mismo sin objeto de comparación.

El lenguaje y el pensamiento se vinculan entre sí por medio de la proposición, en la que se expresa sensoperceptivamente el pensamiento. El signo sensoperceptible (sonoro, escrito, etc.) de la proposición es usado como proyección de un posible estado de cosas. El método de proyección consiste en pensar el sentido de la proposición. El signo por medio del cual se expresa el pensamiento se denomina signo proposicional. La proposición es entonces el signo proposicional en su relación proyectiva con el mundo. A la proposición pertenece todo cuanto pertenece a la proyección; pero no lo proyectado, sino su posibilidad. La proposición contiene la posibilidad de expresar su sentido por medio de su forma y no a través de su contenido. Los elementos del signo proposicional son las palabras, y se comportan unos con otros de una manera determinada. El signo proposicional es un hecho, a pesar de que la forma expresiva corriente de la escritura o la imprenta hagan que no aparezca como distinto de la palabra. Y la proposición es articulada porque “expresa de un modo determinado y claramente especificable lo que expresa.”²⁵⁵ El sentido puede ser expresado por hechos y no por una clase de nombres, ya que lo único que puede describirse son estados de cosas que, por otra parte, no pueden nombrarse. Wittgenstein compara los nombres con puntos y las proposiciones con flechas que tienen sentido. Para que el

²⁵⁵L. Wittgenstein, *Tractatus*, 3.251.

pensamiento pueda expresarse en la proposición, a los objetos del pensamiento deben corresponder elementos o “signos simples” del signo proposicional. Estos signos simples usados en la proposición se denominan nombres, cuyo significado es el objeto y su sentido puede sólo determinarse a través de su uso en la proposición. Solamente las proposiciones pueden tener sentido, no los nombres. A la configuración del signo simple en el signo proposicional corresponde la configuración de los objetos en el estado de cosas.

Wittgenstein emprendió la crítica general del lenguaje con la finalidad de distinguir dos órdenes incompatibles del discurso: el orden de los hechos y el orden de los valores. El conocimiento “formal”²⁵⁶ de los hechos se hace posible a través de la representación de la “estructura” de los mismos. Sin embargo, el mundo de los valores no presenta ningún contenido sustantivo que pueda ser formalizado. Por lo tanto, es “absurdo” considerar los valores en el mismo nivel ontológico-discursivo que los hechos, ya que los valores no pueden conocerse probabilísticamente como lo factual. En definitiva, el *Tractatus* intenta señalar la incapacidad del lenguaje científico para asumir en su seno la problemática de los valores, como habían pretendido Moore en su *Principia Ethica* y también el Russell de aquella época. La perspectiva a la que Wittgenstein se opone está expresada en las siguientes aseveraciones de Bertrand Russell: “ el fin de la ética es, por sí mismo, descubrir proposiciones verdaderas acerca de la conducta virtuosa y viciosa.”²⁵⁷ “Tales proposiciones forman parte de la verdad, tanto como las proposiciones verdaderas sobre el oxígeno o la tabla de multiplicar. El objetivo no es la práctica sino las proposiciones sobre la práctica; y las proposiciones sobre la práctica no son más prácticas que gaseosas las proposiciones sobre los gases. De la misma manera, se podría sostener que la botánica es vegetal; o la

²⁵⁶ Es interesante observar que el formalismo aquí descripto proviene también de la visión crítica kantiana.

²⁵⁷ B. Russell, “Los elementos de la ética”, en *Ensayos filosóficos*, título original: *Philosophical Essays*, trad. Juan Ramón Capella, Barcelona, Ediciones Altaya, S.A., 1993, p.11.

zoología, animal. Por eso, el estudio de la ética no es algo extraño a la ciencia y coordinado con ella: es, simplemente, una de las ciencias.”²⁵⁸

Esta concepción es rechazada por Wittgenstein en el *Tractatus*. Este rechazo implica la negación del presupuesto crítico kantiano, que considera la ética en el marco de la razón universal y sistemática. El eje central del rechazo a la epistemología kantiana²⁵⁹ está representado por la negación del principio de causalidad. En la crítica kantiana la noción de causalidad es fundamental en lo que respecta a la distinción entre razón teórica, cuyo ámbito de aplicación es la naturaleza, conocida por medio de principios que suponen la causalidad como fundamento explicativo; y la razón práctica, cuya aplicación se vincula con el ámbito de la libertad.²⁶⁰ Por otra parte, la idea de causalidad final que implica el juicio teleológico, cuya capacidad no es constitutiva sino reflexionante, es absolutamente necesaria en lo que respecta a la fundamentación del “ideal” sistemático kantiano, aun cuando, esta causalidad final consista en la formulación de la universalidad “débil” del juicio hipotético.

El uso regulador de las ideas de la razón pura tiene en la crítica una doble función. En primer lugar, se vincula con la posibilidad de extender al máximo las posibilidades gnoseológicas del entendimiento, otorgándole una unidad sistemática que éste no puede hallar por sí solo, al verse limitado por la experiencia. Es decir, el ideal sistemático le

²⁵⁸ B.Russell, ídem, p.11. Debemos recordar aquí que Russell sostiene en el prefacio a la reimpresión de *Philosophical Essays* : “No he tratado de introducir correcciones en los textos reproducidos en este volumen que puedan dar razón de la modificación de mis opiniones durante los cincuenta y cinco años transcurridos desde que fuera escrito. El cambio principal es que ya no creo en valores éticos objetivos como cuando (siguiendo a Moore) escribí el primer ensayo del presente libro.” *ibidem*, p.7.

²⁵⁹ Es importante aclarar que, lo que denominamos “herencia del problema epistemológico kantiano”. es solamente el punto de partida del análisis de Wittgenstein. Por eso, en términos generales podemos decir que, el ideal científico del vienés no responde al modelo causal sino al probabilístico.

²⁶⁰ “Así como la razón, en la consideración teórica de la naturaleza, debe admitir la idea de una necesidad incondicionada, así presupone en la práctica su propia (en consideración de la naturaleza) incondicionada causalidad, es decir, libertad, al tener conciencia de su mandato moral.” I, Kant, *Crítica del juicio*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, S.A., 3era. ed., 1984, p.317.

otorga a la ciencia su máxima capacidad de extensión. Por otra parte, las ideas regulativas cumplen también una función práctica importante que evita que la razón caiga en antinomias extendiéndose más allá de los límites de toda experiencia posible. Con respecto a los beneficios que obtiene el entendimiento por medio de este uso, afirma Kant en *La crítica de la razón pura*: “las ideas trascendentales no tienen nunca uso constitutivo que suministre conceptos de ciertos objetos, y que, en el caso que así se entienda, son simplemente conceptos sofisticos (dialécticos). Pero en desquite tienen un uso regulador excelente e indispensable y necesario: el de dirigir el entendimiento hacia un cierto fin que hace converger las líneas directivas que siguen todas sus reglas a un punto que por no ser más que una idea (*focus imaginarius*), es decir, un punto de donde los conceptos del entendimiento no parten realmente, puesto que se halla colocado fuera de los límites de la experiencia posible, sirve, sin embargo, para procurarles la más absoluta unidad con la más absoluta extensión.”²⁶¹

A su vez, en la *Crítica del juicio* se explicita la necesidad de otorgarle a las ideas una realidad práctica que evite, como acabamos de ver, la extensión de la razón fuera de sus límites. “Hay, pues, un campo ilimitado, pero también inaccesible, para nuestra total facultad de conocer; es, a saber: el campo de lo suprasensible, en el cual no encontramos territorio alguno para nosotros, y sobre el cual no podemos tener una esfera de conocimiento teórico, ni para los conceptos del entendimiento ni para los de la razón; un campo que, tanto para el uso teórico como para el uso práctico de la razón tenemos que llenar con ideas, a las cuales, con relación a las leyes sacadas del concepto de libertad, no

²⁶¹I.Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Manuel García Morente y Manuel Fernández, México, ed. Porrúa S.A, 1991, pp.288-289.

podemos dar más que una realidad práctica, y con ello, por lo tanto, nuestro conocimiento teórico no se encuentra extendido en lo más mínimo a lo suprasensible.”²⁶²

Wittgenstein utiliza la distinción de dos esferas que Kant introdujo; la de lo descriptivo y lo prescriptivo, que se basa en la no-coincidencia entre moral y ontología. Estas dos instancias no pueden coincidir porque sólo se predica existencia de aquello que se presenta en la experiencia. Es la primacía de la razón práctica sobre la teórica la que obliga a suponer que el discurso cognoscitivo se distingue del prescriptivo. El discurso práctico es introducido como condición de posibilidad del discurso teórico porque implica una unidad previa del yo como voluntad libre y síntesis del dualismo sujeto-objeto. Esta unidad previa, entendida como síntesis, es de carácter fundamentalmente práctico. Si bien Wittgenstein acepta la supremacía de la razón práctica, lo hace a partir de una nueva perspectiva explicativa, ya que el ideal de ciencia sistemática -que supone la existencia de dos órdenes: el de la naturaleza causal y el de la libertad moral, unificados por el sistema a pesar de ser distintos-, no es aceptado. Wittgenstein profundiza, al igual que Kierkegaard, la diferencia insalvable entre los órdenes de ambos discursos. El método para llevar a cabo esta diferenciación radical consiste, por un lado, en el reemplazo del ideal sistemático de la ciencia por la aplicación de modelos estadísticos que no suponen el principio de causalidad para representar la naturaleza, sino el “cálculo” probabilístico. Y, por otro, en la negación de la fundamentación racional del discurso ético.

El rechazo del principio de causalidad implica la no-aceptación de la teoría del conocimiento de raíz kantiana, cuyo modelo explicativo es construido sobre la base de la ley de causalidad. Para Wittgenstein es claro que: “los estados de cosas son independientes unos de otros. Del darse o no darse efectivos de un estado de cosas no puede deducirse el

²⁶²I. Kant, *Crítica del juicio*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, S.A., 3era. ed., 1984, p.74.

darse o no darse efectivos de otro.”²⁶³ Esto sucede porque no existe en la naturaleza ninguna necesidad causal. “No hay una necesidad por la que algo tenga que ocurrir porque otra cosa haya ocurrido. Sólo hay una necesidad lógica.”²⁶⁴ El principio de causalidad es pensado por Wittgenstein en términos de fundamentación psicológica de la experiencia. “El procedimiento de la inducción consiste en que asumimos la ley más simple que cabe armonizar con nuestras experiencias. Pero ese procedimiento no tiene una fundamentación lógica sino sólo psicológica.”²⁶⁵

Probablemente, Wittgenstein desechara el principio de causalidad por considerarlo como un resabio propio de los prejuicios metafísicos que había que eliminar si se deseaba construir una teoría del lenguaje en sentido “crítico”. Ahora bien, eliminar la idea de la causalidad implica, a su vez, la negación del paradigma explicativo kantiano, que se funda justamente en la representación del nexo causal que explica las leyes de la naturaleza en oposición al reino de los fines, cuyo fundamento no es la causalidad sino la indeterminación de la libertad. Por lo tanto, debe concluirse que, a pesar de que Wittgenstein comenzara su trabajo crítico utilizando la perspectiva de análisis elaborada por Kant, sus conclusiones exceden el paradigma crítico kantiano, sin implicar con ello un regreso al empirismo humeano.

La diferencia sustancial que supone la probabilidad en cuanto a su oposición a la causalidad como principio explicativo de la naturaleza se basa en la idea de que “no hay objeto específico alguno, propio de las proposiciones de probabilidad.”²⁶⁶ “Todas las circunstancias que me son conocidas (incluidas las leyes de la naturaleza hipotéticamente

²⁶³L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2.061-2.062.

²⁶⁴L. Wittgenstein, *idem.*, 6.37.

²⁶⁵*ibidem*, 6.363-6.3631.

²⁶⁶*ibidem*, 5.1511.

admitidas) no confieren a la ocurrencia de un evento más probabilidad que a la ocurrencia de otro.”²⁶⁷ Esto implica reemplazar la certeza causal que posibilita la predicción de acontecimientos futuros -tarea que la ciencia ha admitido como central-, por el cálculo probabilístico que entiende que “la certeza de la deducción lógica es un caso límite de la probabilidad.”²⁶⁸ Wittgenstein afirma categóricamente: “la creencia en el nexo causal es la *superstición*. La libertad de la voluntad consiste en que acciones futuras no pueden conocerse ahora. Sólo podríamos conocerlas de ser la causalidad una necesidad *interna* como la de la deducción lógica.”²⁶⁹ “La probabilidad es una generalización”²⁷⁰ que implica el cálculo proposicional utilizando las funciones veritativas de las proposiciones elementales denominadas por Wittgenstein “operaciones veritativas”. Las operaciones veritativas tienen carácter lógico. “Sólo a falta de certeza usamos la probabilidad.”²⁷¹ Los niveles o grados de conocimiento que utiliza la teoría de la probabilidad son certeza, posibilidad e imposibilidad. “La verdad de la tautología es cierta; la de la proposición es posible; y la de la contradicción, imposible.”²⁷² En esta gradación se evidencia que el carácter de la certeza es lógico y no hace referencia directa al mundo de los hechos como supone la ley de causalidad.²⁷³

Todavía nos queda por considerar el tema del formalismo que Wittgenstein desarrolla al negar el principio de causalidad. “La investigación de la lógica significa la

²⁶⁷ *ibidem*, 5.154.

²⁶⁸ *ibidem*, 5.152.

²⁶⁹ *ibidem*, 5.1361-5.1362.

²⁷⁰ *ibidem*, 5.156.

²⁷¹ *ibidem*, 5.156.

²⁷² *ibidem*, 4.464.

²⁷³ Anscombe nos alerta sobre la perspectiva errónea que nos ofrece la primera impresión de la teoría de la probabilidad desarrollada en el *Tractatus*. Es un error común considerar que la certeza se relaciona sólo con la tautología y que, por lo tanto, las únicas proposiciones ciertas son las tautológicas. Ya que, la proposición significativa afirma algo y su prueba muestra que ese algo es de ese modo. No habría prueba posible si la certeza perteneciera solamente a la tautología. Cfr. G.E.M. Anscombe, *Introducción al 'Tractatus' de Wittgenstein*, trad. Marcelo Pérez Rivas, Buenos Aires, El Ateneo, 1977.

investigación de toda *legaliformidad*. Y fuera de la lógica todo es casualidad. En cualquier caso, la llamada ley de la inducción no puede ser una ley lógica, dado que es manifiestamente una proposición con sentido. Y por eso no puede ser tampoco una ley *a priori*. La ley de causalidad no es una ley, sino la forma de una ley. ‘Ley de causalidad’ no es un nombre genérico. Y al igual que en la mecánica decimos que hay leyes del *mínimum-tales* como la ley de la *mínima acción*-, hay en la física leyes de causalidad, leyes de la forma de la causalidad. Se ha sospechado, ciertamente, que tenía que haber una ‘ley de la *mínima acción*’ antes de saber cómo rezaba. (Aquí, como siempre, lo cierto *a priori* se revela como algo puramente lógico). No *creemos a priori* en una ley de la conservación, sino que *conocemos a priori* la posibilidad de una forma lógica. Todas aquellas proposiciones, como el principio de razón, de la continuidad de la naturaleza, del *mínimo gasto* en la naturaleza, etc., etc., todas ellas son intuiciones *a priori* sobre la posible conformación de las proposiciones de la ciencia.”²⁷⁴ Estas declaraciones de Wittgenstein parecen indicar que, jamás encontraremos en la naturaleza ninguna ley de causalidad. ¿Qué significa que ésta es sólo una *forma*? En la física encontraremos “leyes de la forma de causalidad” que dependen de su sustrato lógico, ya que solamente la lógica puede otorgar la “forma” de lo real en el mismo sentido que el apriorismo trascendental otorgaba las formas puras de la sensibilidad y el entendimiento en términos de intuiciones puras y conceptos. En ambos casos, sólo conocemos en la naturaleza lo que ya hemos puesto en ella. Es decir, sólo es posible conocer por medio del uso de formas representativas del mundo. ¿Cuál es entonces la diferencia entre el apriorismo trascendental kantiano y el apriorismo lógico del filósofo vienés?

²⁷⁴*ibidem*, 6.3, 6.31, 6.32, 6.321, 6.3211, 6.33, 6.34.

Las relaciones lógicas que se establecen en el formalismo simbólico sólo son pertinentes en el interior de la estructura lógica misma. No hay razón alguna para suponer que los hechos se comportan del mismo modo que las relaciones que los representan. Pues, “no hay orden *a priori* de las cosas.”²⁷⁵ Y además, “ninguna parte de nuestra experiencia es tampoco *a priori*. Todo lo que vemos podría ser también de otra manera.”²⁷⁶ En el caso kantiano el trascendentalismo idealista funciona como condición de posibilidad del conocimiento, cuya piedra de toque es la función sintética del yo que conoce el objeto a través de la aplicación de sus propias categorías subjetivas de representación, por un lado, y por la existencia fenoménica del objeto en la experiencia, por otro. La condición de posibilidad de la objetividad de la naturaleza en general, está determinada por la síntesis cognoscitiva operada por el *ego cogito*.

Wittgenstein, sin embargo, considera que “el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo. ¿Dónde descubrir en el mundo un sujeto metafísico?”²⁷⁷ Este interrogante supone el rechazo a la función sintético apriorística del sujeto trascendental kantiano e implica, a su vez, la negación de la posibilidad de la constitución idealista de la objetividad en general. Con el simbolismo lógico formal no se elabora una teoría del conocimiento, sino que se establece la estructura general que todo modelo debe respetar para poder erigirse en “posible” explicación del mundo. No es la explicación del mundo sino el establecimiento de las condiciones de posibilidad que toda explicación debe satisfacer.

La aplicación de los modelos es siempre problemática y permite el constante progreso de la ciencia al generar diferentes paradigmas explicativos. En este punto, la

²⁷⁵ *ibidem*, 5.634.

²⁷⁶ *ibidem*, 5.634.

²⁷⁷ *ibidem*, 5.632-5.633.

argumentación wittgensteiniana coincide con la visión kantiana del saber científico, que también exige la posibilidad del constante progreso explicativo en términos epistemológicos. Pues, ningún sistema puede “cerrarse” de modo absoluto. La idea de sistema que Kant utiliza en la *Dialéctica* supone la existencia de la totalidad, aunque del todo no pueda haber conocimiento alguno, dado que no poseemos la legitimidad de la experiencia para poder obtenerlo. Si el sistema se cerrara por completo, la totalidad desplazaría la exigencia de auto limitación propia de la crítica. Según Kant, “la unidad racional es la unidad del sistema, y esta unidad sistemática no tiene para la razón una utilidad objetiva: la de un principio que sirve para extenderse sobre los objetos; sino la utilidad subjetiva de una máxima que aplica a todo conocimiento empírico posible de los objetos.”²⁷⁸

A pesar de que Wittgenstein ya no comparte el presupuesto del ideal de unidad sistemática de la razón, sin embargo, también concibe el desarrollo científico en términos de pluralidad discursiva. La hipótesis kantiana de la “cosa en sí” como *focus imaginarius* al que la razón tiende teleológicamente, “como si” el ejercicio de su sistematización estuviera determinado por la existencia de tal entidad, posibilita no sólo concebir la ciencia desde el punto de vista de la constante construcción de sistemas, sino también la necesaria multiplicidad de los mismos. Es decir, dado que el conocimiento objetivo de la cosa en sí es pensado como límite de todo saber, y es por lo tanto, imposible, debería conducir en última instancia a la diversidad de explicaciones sistemáticas, y de esta manera, al concepto de **libertad epistemológica**. De este modo, el ideal sistemático crítico cumple con la tarea de oponerse al dogmatismo del saber absoluto. La crítica kantiana se opone a la absolutización

²⁷⁸I.Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Manuel García Morente y Manuel Fernández, México. cd.Porrúa S.A, 1991, p.302.

racionalista por medio del ideal sistemático, de la misma manera que el concepto de modelo científico que utiliza Wittgenstein procura enfrentarse a la consideración sistemático racionalista del problema ético.

CAPITULO IV

4. ESTÉTICA, ÉTICA Y RELIGIÓN

*Solche Werke sind Spiegel: wenn ein Affe hinein guckt,
kann kein Apostel heraus sehen.*

Lichtenberg²⁷⁹

4.1 Ética, símil y creencia

“Nada es bueno ni malo, sino que el pensar lo hace tal.”²⁸⁰

En las *Lecciones sobre ética, estética y creencia religiosa*, Wittgenstein analiza el problema de los valores de un modo “general” que le permite considerar de manera conjunta problemas de orden estético y problemas de orden ético. Cuando Kierkegaard piensa la existencia en el contexto de las “esferas”, utiliza la misma distinción general. Sin embargo, si bien en algunas ocasiones Kierkegaard concibe la estética y la ética conjuntamente pues ambas son formas de “desesperación” opuestas a la esfera religiosa, cada esfera ofrece una “posibilidad” existencial independiente y por lo tanto presenta su carácter cualitativo distintivo. Incluso la vida estética, que el juez William se ocupa de criticar por la falta de consistencia lógica, ya que este tipo de existencia carece básicamente

²⁷⁹ *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, Udgivne af A.B. Drachmann, J.L. Heiberg og H.O.Lange, VI Bind. Stadier paa Livets Vei, Kjobenhavn, Gyldendalske Boghandels Forlag, 1902. G.C.Lichtenberg, “Ueber Physiognomie wider die Physiognomen”, Georg Christoph Lichtenberg’s Vermischte Schriften, I-IX (Göttingen: 1800-06; ASKB 1764-72), III, p.479. “Tales obras son espejos: cuando un simio se mira en ellas, ningún apóstol puede reflejarse.”

²⁸⁰ Estas son palabras de Hamlet que Wittgenstein cita en su *Conferencia de ética*. L. Wittgenstein, “A Lecture on Ethics”, en *Philosophical Occasions 1912-1951*, edited by James C. Klagege and Alfred Nordmann, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 1993, p.39.

de “continuidad” temporal y de “unidad” teleológica, en el sentido de la “tarea” que organiza las acciones del individuo, puede, sin embargo, ser pensada como una “alternativa” o posibilidad real de existencia si no se la analiza sobre la base de los presupuestos éticos introducidos por la lectura del “juez”.²⁸¹

Wittgenstein discute la cuestión de los valores a partir de una perspectiva de análisis que le permite considerar conjuntamente la ética y la estética. En el *Tractatus* ambas son puestas en un mismo nivel de discurso que remite finalmente al “misticismo”. “Está claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental. (Ética y estética son una y la misma cosa).”²⁸² Kierkegaard, sin embargo, distingue la ética de la estética en el marco de su formulación de las esferas de la existencia. Mientras que la estética se vincula siempre con la inmediatez no reflexiva, la ética supone la aparición del elemento dialéctico por medio del cual el individuo se constituye en responsable a través de la elección de sí mismo, y luego, más tarde, en pecador ante Dios (*for Gud*).²⁸³ Durante la etapa de la producción del *Tractatus* y las distintas *Conferencias*, el filósofo vienés trató el problema de la inexpresabilidad de los valores sin realizar distinciones entre las esferas de la ética y la estética. En este modo de proceder se diferencia de Kierkegaard, y la influencia de este último debería ser desechada. Sin embargo, todavía mantiene la idea de la necesidad de delimitar el discurso ético del científico, así como también subraya la necesidad -que el danés acepta- de mantener “silencio” sobre ciertas cuestiones.

²⁸¹ Es el “juicio ético” el que convierte la existencia estética en problemática. Sin embargo, ello no quiere decir que no sea posible desarrollar una existencia “estética” sobre la base de presupuestos exclusivamente estéticos.

²⁸² L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Barcelona, Altaya, 1997, 6.421, p.177.

²⁸³ La noción de paradoja implica en Kierkegaard un enfrentamiento entre las esferas ética y religiosa. Mientras que, en el caso de Wittgenstein la paradoja surge en un contexto distinto, ya que es concebida como el “reconocimiento de la imposibilidad de expresar científicamente la ética.” La paradoja es justamente la inexistencia de “hechos morales”.

Cuando Moore hace referencia a la serie de *Conferencias* dictadas por Wittgenstein durante el período 1930-1933, nos relata que: “concluyó con una larga discusión que comenzó diciendo “siempre he deseado decir algo sobre la gramática de las expresiones éticas o, por ejemplo, la palabra ‘Dios’.” Mas de hecho no dijo casi nada sobre la gramática de palabras tales como ‘Dios’ y de las expresiones éticas.”²⁸⁴ Moore sostiene que, “lo que trató con cierta extensión no fue la ética, sino la estética, diciendo, por ejemplo, ‘Prácticamente todo lo que digo sobre ‘bello’ se aplica de un modo ligeramente distinto a ‘bueno’.”²⁸⁵

El tratamiento que hace Wittgenstein del problema de Dios no nos ayuda a establecer estrictos contactos con el ansiado “cristianismo auténtico” kierkegaardiano, puesto que se reduce al análisis del lenguaje, sin preocuparse por los fundamentos teológicos de la cuestión. “Sobre *Dios* su tesis principal parecía consistir en que esa palabra se usa en muchos sentidos *gramaticalmente diferentes*.”²⁸⁶ En todo caso, a pesar de las diferencias dogmáticas, las disputas teológicas entre las diversas religiones podrían eliminarse estableciendo una aclaración acerca del “sentido”. Con relación a la explicación del significado de diferentes sentidos gramaticales sostuvo que, “precisábamos términos que no fuesen “comparables”, como lo son, por ejemplo, “sólido” y “gaseoso”, sino que fuesen diferentes, como, por ejemplo, lo son “silla” y “permiso para sentarse en una silla” o “ferrocarril” y “accidente de ferrocarril”.”²⁸⁷ Las distinciones gramaticales introducidas por Wittgenstein no son demasiado claras puesto que, en un caso hace referencia a adjetivos o sustantivos independientes de su inserción en la menor unidad con sentido, a saber: la

²⁸⁴ L. Wittgenstein, “Conferencias de Wittgenstein de 1930-33”, en G.E. Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, trad. Carlos Solís, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1983, p.311.

²⁸⁵ L. Wittgenstein, *idem*, p. 311.

²⁸⁶ L. Wittgenstein, *idem*, p. 311.

²⁸⁷ *ibidem*, p. 311.

oración, y en el otro utiliza estos términos dentro de una proposición. No vemos que con el establecimiento de tal distinción se resuelva ningún problema vinculado con la noción de lo divino. Y, por otra parte, tampoco pareciera resolverse ninguna cuestión referente a la naturaleza del lenguaje.

Dado que el problema de los valores es tratado en “sentido amplio”, lo que se dice sobre lo “bello” pareciera valer también para lo “bueno”. Moore sostiene que, “introdujo la cuestión sobre Estética tratando de un problema sobre el significado de las palabras que, según dijo, aún no había tratado.”²⁸⁸ Para ello utilizó como ejemplo la palabra “juego”, sosteniendo que, “aun cuando haya algo común a todos los juegos, no se sigue que nos refiramos a eso común cuando otorgamos a algo particular el nombre de juego.”²⁸⁹ Esto último pareciera suponer la oposición a la búsqueda del “juego en sí” y la adhesión a un análisis casuístico del lenguaje. “...La razón por la cual denominamos “juego” a actividades tan diferentes no es necesariamente que haya algo común a todos ellos, sino tan sólo que haya “una transición gradual” de un uso a otro, si bien puede no haber nada en común entre los dos extremos de la serie.”²⁹⁰ Si no existe nada en común entre las diversas actividades abarcadas por el término “juego”, ello implica la imposibilidad de hallar una “lógica” subyacente que otorgue sentido a las mismas. Es decir, no existe un “lenguaje ideal” al que los demás lenguajes particulares deban tender, ni en el caso del lenguaje común ni tampoco en el caso del lenguaje formalizado. En este punto, Wittgenstein se aleja del análisis filosófico puesto que el supuesto del “lenguaje perfecto” es desechado. Según Urmson, “objeto del análisis era, pues, hacer de todo enunciado una representación adecuada de la realidad a la que se refería, y el lenguaje perfecto era el instrumento capaz de llevar a

²⁸⁸ *ibidem*, p. 311.

²⁸⁹ *Ibidem*, p.311.

²⁹⁰ *ibidem*, p.311.

término tal empresa.”²⁹¹ En todo caso, no creo que haya sido Wittgenstein el encargado de elaborar tal lenguaje.

“También pareciera sostener de un modo tajante que nuestros diversos usos de la palabra “bello” no tienen nada en común, afirmando que la usamos “en cien juegos diferentes”.²⁹² Lo mismo afirmó de la palabra “bueno”, sosteniendo que en cada caso se fija la gramática de la discusión establecida al determinar el significado de los términos. La “transición gradual” de un significado a otro desempeña el papel de “algo común”. “Para descubrir cómo empleamos la palabra “bello” tenemos que considerar, según dijo, (1) cómo es una controversia o investigación estética real, y (2) si tales investigaciones son de hecho psicológicas, “aunque presenten un aspecto tan distinto”.²⁹³ La conclusión de Wittgenstein es que “bello” no se utiliza siempre en discusiones estéticas y que la investigación sobre lo bello no busca la explicación psicológica, sino que intenta aproximarse a un ideal, aunque éste no exista. La pregunta estética no desea recibir como respuesta la explicación causal propia de la psicología, puesto que ésta no elimina la “perplejidad estética”. “Las razones en Estética, dijo, tienen la naturaleza de descripciones ulteriores.”²⁹⁴ “Lo único que hace la Estética es “dirigir la atención sobre algo”, “poner las cosas unas al lado de otras”.²⁹⁵

El recurso de la estética -así como el de la ética- pareciera consistir en el intento aclaratorio al que recurre una persona cuando busca “convencer” a otra. Esta búsqueda funciona sobre la base de un supuesto “ideal” posible aunque inexistente. Este ideal estaría representado por la belleza en sí o el bien en sí. Por eso, “toda la Estética consiste en “dar

²⁹¹ J.O.Urmson, *El análisis filosófico*, traducción de José L. García Molina, revisada por Fernando Carbonell. Barcelona, Ariel, 1978, p.32.

²⁹² L. Wittgenstein, “Conferencias de Wittgenstein de 1930-33”, en G.E.Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, trad. Carlos Solís, Buenos Aires, Ediciones Orbis. 1983, pp.311-312.

²⁹³ L. Wittgenstein, *idem*, p.312.

²⁹⁴ L. Wittgenstein, *idem*, p.313.

²⁹⁵ *ibidem*, p.313.

un buen símil”.²⁹⁶ En la misma línea de pensamiento sostiene que, “en *todas* las expresiones éticas y religiosas se da un característico mal uso de nuestro lenguaje. Todas estas expresiones, a primera vista, *parecen* ser simplemente *similes*.”²⁹⁷

El mismo Wittgenstein reconoce que el problema del símil o alegoría consiste en la suposición ontológica de un “algo” del que éste se convierte en símil. Ahora bien, cuando el contenido de este “algo” debe ser reemplazado por hechos morales, la paradoja indica la inexistencia de tales hechos. Por lo tanto, la noción de **símil** concluye abandonándonos en el “sinsentido”. La carencia de sentido de las expresiones éticas no se basa, sin embargo, en la imposibilidad de su correcta formulación, sino en la determinación de su misma “esencia”. La ética surge del deseo de comprender “el sentido último de la vida”, “de lo absolutamente valioso”, y por lo tanto, según Wittgenstein, no puede ser ciencia. ¿Cómo se justifica esta última aseveración? Esta pareciera sostenerse en la distinción entre **juicio relativo** y **juicio absoluto de valor**. “Lo esencial de esta distinción parece ser obviamente esto: todo juicio de valor relativo es un simple enunciado de hechos y por lo tanto puede ser expresado de tal forma que pierda toda apariencia de un juicio de valor.”²⁹⁸ “Ahora bien, lo que deseo defender es que, aunque pueda demostrarse que todos los juicios de valor relativo son simples enunciados de hechos, ningún enunciado de hecho puede ser, o implicar, un juicio de valor absoluto.”²⁹⁹ Los únicos hechos que pueden describirse siguen siendo los mismos del *Tractatus*, a saber, los hechos “naturales”. Es decir, todavía se mantiene la distinción entre el discurso prescriptivo y descriptivo, que en la *Conferencia* es analizado a través de la incorporación de los términos “relativo” y “absoluto”.

²⁹⁶ *ibidem*, p.315.

²⁹⁷ L. Wittgenstein, “A Lecture on Ethics”, en *Philosophical Occasions 1912-1951*, edited by James C. Klagge and Alfred Nordmann, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 1993, p.42.

²⁹⁸ L. Wittgenstein, *idem*, p.39.

²⁹⁹ *ibidem*, p.39.

Pensar “objetivamente” la ética pareciera ser imposible, no por cuestiones relativas a la diversidad cultural, sino porque “la ética, si es algo, es sobrenatural”³⁰⁰. Ahora bien, la imposibilidad de la formulación de juicios absolutos se apoya, en última instancia en la delimitación “científica” de los hechos. ¿Debemos suponer el carácter “absoluto” de este *modus operandi* y aceptar que la “esencia” de lo ético es un sinsentido? Wittgenstein continúa su análisis deteniéndose en las expresiones de nuestro lenguaje que muestran, finalmente, la incapacidad para dar cuenta de cualquier valor absoluto. Sin embargo, con este proceder impide la discusión acerca del carácter moral de la ciencia misma y excluye la posibilidad del “juicio” ético objetivo.

Según Wittgenstein, “las discusiones estéticas eran semejantes a las discusiones de un tribunal judicial donde se intenta “aclarar las circunstancias” de la acción que se está juzgando en espera de que al final lo que se dice “atraiga al juez”. Dijo que el mismo tipo de “razones” se daba no sólo en Estética, sino también en Filosofía.”³⁰¹ Mientras en el campo de la ciencia la garantía de verdad se basa en la “comprobación del cálculo”, como lo expresa Wittgenstein más tarde en *Sobre la certeza*³⁰², en el ámbito de la filosofía y la axiología, la discusión se realiza en torno a las “razones” de la creencia. Estas razones no son de índole “causal” ni dependen de motivos psicológicos que determinan alguna diferencia entre fe y saber, o en términos de Wittgenstein, entre creencia y conocimiento. “Se puede decir “Él lo cree, pero no es así”, pero no “Él lo sabe, pero no es así”. ¿Radica la explicación en la diferencia entre los estados mentales de creencia y de conocimiento?

³⁰⁰ *ibidem*, p.40.

³⁰¹ L. Wittgenstein, “Conferencias de Wittgenstein de 1930-33”, en G.E. Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, trad. Carlos Solís, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1983, pp.313-314.

³⁰² Cfr. L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Compilado por G.E.M Anscombe y G.H.von Wright, traducido por Josep Lluís Prades y Vicent Raga, edición bilingüe, Barcelona, Gedisa, 1988, p.8.

No.”³⁰³ El estado mental podría ser el mismo en ambos casos. Como el único modo de acceder a los “estados mentales” es a través de manifestaciones exteriormente determinables, como el gesto o el tono de voz, podría suponerse la existencia de un “estado anímico de convicción”. Sin embargo, ese estado anímico podría darse incluso cuando se cree en un error. Por lo tanto, no puede transformarse en el criterio epistemológico de demarcación de la diferencia entre conocimiento y creencia (*episteme* y *doxa*).

A pesar de reconocer que, “lo difícil es percibir la falta de fundamentos de nuestra creencia.”³⁰⁴, Wittgenstein introduce una distinción entre la certeza “objetiva” y la certeza “subjetiva”. “Con la palabra “cierto” expresamos la convicción absoluta, la ausencia de cualquier tipo de duda, y tratamos de convencer a los demás. Eso es certeza *subjetiva*.”³⁰⁵ Es esta “certeza subjetiva” la que Kierkegaard considera propia del cristiano que no intenta “demostrar”, sino “mostrar” a través de su propia existencia que ha decidido convertirse en “imitador” de Cristo. “Pero, ¿cuándo es una cosa objetivamente cierta? -Cuando el error no es posible. Pero, ¿qué tipo de posibilidad es ésta? ¿No ha de quedar el error excluido *lógicamente*?”³⁰⁶

“Cuando alguien cree algo, no siempre es indispensable que pueda contestarse a la pregunta “¿Por qué lo cree? ; pero si sabe algo, se ha de poder contestar a la pregunta “¿Cómo lo sabe?”³⁰⁷ Es decir, la ciencia exige que sea posible demostrarse de qué modo se accede al conocimiento por medio del “cálculo”. Calcular supone una serie de pasos “objetivos” que cualquier individuo puede seguir para poder acceder a un “resultado”. En el caso del “saber”, la metodología adquiere un carácter “objetivable” y “demostrable”. Sin

³⁰³ L. Wittgenstein, *idem*, p.8.

³⁰⁴ *ibidem*, p. 24.

³⁰⁵ *ibidem*, p. 27.

³⁰⁶ *ibidem*, p. 27.

³⁰⁷ *ibidem*, p.72.

embargo, no sucede lo mismo cuando hablamos de “creencia” pues ni la objetivación ni la demostrabilidad son posibles. Es más, ni siquiera la respuesta psicológica “causal” tiene sentido, puesto que ésta sólo permite “comprender” la creencia, pero no “explicarla” desde el punto de vista de la demostración.

4.2 Proposiciones experienciales vs. Proposiciones gramaticales

En las *Conferencias*, Wittgenstein plantea una discusión que puede ser útil a la hora de pensar el problema de la fe en el sentido “experiencial”. Trataremos el caso de Abraham a la luz del análisis sobre el tema de la imposibilidad de verificar la experiencia interna. Según Moore, el pensador vienés sostuvo que, existe “una fuerte tendencia a confundir lo que tan sólo son **proposiciones experienciales**, y que, por tanto, podrían no ser verdaderas, con proposiciones que son necesariamente verdaderas o que son, tal como dijo en una ocasión, “**enunciados tautológicos o gramaticales**”.”³⁰⁸ Para explicar la diferencia entre estas proposiciones se concentró en la imposibilidad de producir enunciados necesarios acerca de la “experiencia subjetiva”. La experiencia individual no puede ser objeto de la producción de proposiciones de verdad por parte de quien no es el que “experimenta” una determinada cosa. Como ejemplo de enunciado gramatical o tautológico utilizó el modelo proposicional expresado en la afirmación “No puedo sentir tu dolor de muelas”, diciendo que, “Si lo experimentas tú, entonces no puede ser mío” es una “cuestión gramatical”, y que “No puedo sentir tu dolor de muelas” significa lo mismo que “no tiene sentido “Siento tu

³⁰⁸ L. Wittgenstein, “Conferencias de Wittgenstein de 1930-33”, en G.E. Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, trad. Carlos Solís, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1983, p.305.

dolor de muelas”.”³⁰⁹ Este ejemplo aparentemente irrelevante adquiere importancia en el contexto de la experiencia religiosa, puesto que muestra la imposibilidad de “transmisión” de la misma.

En tanto y en cuanto la historia de la religión está poblada de problemas vinculados a la “iluminación” de los elegidos por Dios para convertirse en “testimonio” de la fe, creo apropiado hacer uso del razonamiento de Wittgenstein para hallar las implicaciones correspondientes en el caso del patriarca. En este contexto, la instancia de la “verificación” se vuelve primordial. A este respecto, el vienes plantea el siguiente interrogante: “¿el dolor de muelas de otra persona es “dolor de muelas” en el mismo sentido que el mío?”³¹⁰ Aquí introduce la cuestión del criterio de verificación sosteniendo que, “el significado de “verificación” cuando hablamos de verificar “Tengo” es distinto de cuando hablamos de verificar “Tiene” y a continuación, que no hay verificación de “Tengo”, ya que la pregunta “¿cómo sabe usted que tiene dolor de muelas?” No tiene sentido.”³¹¹ Rechaza la respuesta de quien dice “saber” que tiene ese dolor porque lo “siente”, afirmando que aquí “sentir” sería sinónimo de “tener”. Y también rechaza la posibilidad de saberlo por “inspección” por ser este recurso carente de significado. El sinsentido de esta verificación colocaría ambas proposiciones en un nivel distinto gramaticalmente.

Me propongo reemplazar el ejemplo de Wittgenstein por la proposición “tengo una comunicación directa con Dios” para introducir un elemento que complique aún más la cuestión, ya que en el caso del dolor de muelas estamos haciendo referencia a una experiencia física, mientras que en la nueva proposición se hace referencia a una experiencia espiritual. Veamos antes en qué se basa la diferencia gramatical de las

³⁰⁹ L. Wittgenstein, *idem*, p.305.

³¹⁰ *ibidem*, p.306.

³¹¹ *ibidem*, p.306.

proposiciones. Según Moore, Wittgenstein sostuvo que, “dos expresiones están a distinto nivel gramatical diciendo que ambas no son valores de verdad de una única función proposicional “x tiene dolor de muelas”.”³¹² Para fundamentar esta aseveración dio dos razones, a saber: tanto “me parece” como “no sé” si yo tengo ese dolor son un sinsentido. Solamente al hablar de un tercero no resulta absurdo sostener “me parece” o “no sé” si él tiene dolor de muelas. “Más tarde dijo que *inferíamos* que otra persona tiene dolor de muelas a partir de su conducta, siendo legítimo inferir esto por analogía del parecido de su comportamiento con el nuestro cuando tenemos dolor de muelas.”³¹³

En todo caso, Wittgenstein no parece pensar que la diferencia entre los enunciados se deba al empleo de la expresión “dolor de muelas” en dos sentidos diferentes. ¿En qué se basa entonces la diferencia? Si bien la explicación que, según Moore, Wittgenstein introduce, no nos resulta demasiado clara, intentaremos formular una posible interpretación vinculada con el problema de la experiencia del mundo exterior, por un lado, y la experiencia interna, por otro. Aparentemente, la diferencia entre ambos enunciados se debe a que la afirmación: “Él tiene dolor de muelas” hace referencia a un cuerpo físico, mientras que “Tengo” es la formulación de lo que Wittgenstein denominó “experiencia primaria o directa”. Lo característico de esta experiencia es que “yo” **no denota un poseedor**. En función de explicitar la diferencia comparó los enunciados “yo tengo dolor de muelas” con “yo veo una mancha roja”. En el caso de la segunda proposición, vinculada con las “sensaciones visuales”, la peculiaridad radica en que: “la idea de una persona no entra en su descripción, del mismo modo que un ojo (físico) no entra en la descripción de lo que se

³¹² *ibidem*, p.306.

³¹³ *ibidem*, p.307.

ve.”³¹⁴ Según Moore, Wittgenstein parecía otorgarle a “persona” el sentido de “cuerpo físico”, pero no siempre. Por otra parte, “del mismo modo que en ver no está implicado ningún ojo (físico), ningún *ego* está implicado en pensar o en tener dolor de muelas.”³¹⁵

A su vez, distinguió **dos sentidos de “yo” o “sujeto”**, uno “equivalente” a “consciente” y otro no. Según esto, en los enunciados “yo tengo dolor de muelas” y “yo veo una mancha roja”, hay que suponer dos sentidos distintos de “yo”. En el caso del segundo enunciado, el yo no sería equivalente a “consciente”, mientras que en el primero sí. Creo que aquí está implicada una discusión acerca de la diferencia existente entre la “experiencia del mundo externo”, en la que, según lo entiendo, la idea de “persona” no aparece en la descripción, y la “experiencia interna” del propio yo. Las características sobresalientes de la “experiencia interna” son que el término “yo” no denota “poseedor” y que es un tipo de experiencia **“primaria o directa”**. En este sentido, la experiencia del otro como parte del mundo exterior, es hipotética, es decir, presenta tres características fundamentales, a saber: es analógica, indirecta e inferencial. Las diferencias existentes entre la experiencia externa y la interna suponen que la experiencia externa del otro se transforma en “inferencial”, dado que la deduzco “analógicamente” a partir de mi propia experiencia. Ello implica que la experiencia interna del otro deviene doblemente inferencial. ¿Qué analogía puedo establecer con la experiencia interna del otro cuando no he experimentado yo mismo lo que él experimenta o “manifiesta” experimentar?

Aquí surge un **“límite”** en lo que respecta a la **comprensión del otro** desde la perspectiva analógica. Es interesante tener *in mente* estas cuestiones en el caso de Abraham, quien no podría ser comprendido por quien no haya experimentado la fe. La

³¹⁴ *ibidem*, p.308.

³¹⁵ *ibidem*, p.308.

explicación de Kierkegaard subraya la necesidad de “experimentar” uno mismo la conversión. Desde este punto de vista, se plantea la dificultad de que el lenguaje privado pueda transformarse en público, y la consecuencia inmediata de ello es que la experiencia religiosa debe concebirse como “incomunicable”. El problema planteado por Kierkegaard supone la **imposibilidad de “verificación” de la experiencia interna del otro**. Es, precisamente, esa imposibilidad la que convierte la temática del patriarca en un **asunto privado**. El aporte del filósofo vienés consiste en la introducción de la **imposibilidad de verificación del “tengo”**, a saber: de la propia experiencia. Según Kierkegaard, la falta de verificación del “tengo” de la experiencia religiosa sólo puede ser superada por la “creencia”. Es decir, la fe exige “querer” la falta de verificación del tengo, o en otros términos, creer el absurdo.

4.3 Estética, psicología y creencia religiosa

En las *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Wittgenstein afirma que, “desde mi punto de vista, el tema (de la estética) es muy amplio y se ha malentendido completamente.”³¹⁶ La misma forma de las proposiciones en las que son usadas palabras como “bello”, supone la necesidad de establecer una “tipología” de palabras. Pues, “siempre nos envolvemos en nuevas confusiones; el lenguaje nos gasta bromas cada vez completamente nuevas.”³¹⁷ El problema parece ser “irresoluble” puesto que, a pesar de la intención metodológica de eliminar las confusiones en las que nos introduce el lenguaje mismo, éstas resultan ser “siempre nuevas”. De modo que, si bien la

³¹⁶ L. Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Introducción y Traducción de Isidoro Reguera, Barcelona, Paidós, 1999, p.63.

³¹⁷ L. Wittgenstein, *idem*, p.63.

actividad “aclaratoria” que realiza el filósofo es indispensable, ello no implica la “resolución” de los problemas de orden estético, ético o religioso.

El primer inconveniente surge cuando comprobamos que las expresiones estéticas aparecen expresadas en juicios de la forma “S es P”.³¹⁸ Al hacer uso de estos juicios, se tiende a “sustancializar” y considerar que el adjetivo “bello” da cuenta de una accidente o cualidad de un determinado sujeto. Sin embargo, si nos detenemos a considerar el modo en que las palabras son aprendidas, tendremos la oportunidad de obtener dos ventajas. En primer lugar, la de deshacernos de “concepciones erróneas”, y en segundo término, la de aproximarnos al “lenguaje primitivo”, para comprobar que las palabras se aprenden como “sustitutivos” de gestos. Este hecho cobra particular importancia en el ámbito de la estética, ya que es el uso del lenguaje en un contexto determinado, y no la forma de la palabra utilizada, el que debe ser analizado en relación con las expresiones de gusto. “La palabra se enseña como sustitutivo de una expresión facial o de un gesto. Los gestos, tonos de voz, etc., son en este caso expresiones de sentimiento. ¿Qué *hace* de una palabra una expresión, una interjección de asentimiento? El juego en que aparece, no la forma de las

³¹⁸ La lógica de predicados ejerció una influencia negativa en lo que respecta a los problemas del lenguaje y sus consiguientes supuestos metafísicos. La forma sujeto-predicado remite a una concepción “sustancialista” que presupone la existencia de una sustancia como fundamento de los “accidentes” que de ella son predicados. A su vez, la idea de sustancia nos conduce al problema de la “existencia” del sujeto gramatical de la oración. Bertrand Russell intenta dar solución a esta cuestión con la elaboración de la “teoría de las descripciones” y la distinción del sujeto lógico del sujeto gramatical que intenta evitar el problema de los compromisos ontológicos con la existencia del sujeto gramatical. También Nietzsche critica la forma del juicio “S es P”, por remitir a un fundamento último de carácter metafísico. En este sentido, el filósofo alemán ha advertido que no dejaremos de creer en Dios -como fundamento de la concepción occidental del mundo- mientras no transformemos la “gramática”. Desde la escolástica hasta la filosofía moderna encontramos ejemplos de prejuicios metafísicos asentados en el uso de nuestro lenguaje, que piensa a Dios como sustancia, *res inextensa*, y fundamento último (sujeto) de todos los predicados posibles. En la naturaleza misma del argumento ontológico de la existencia de Dios encontramos problemas de orden lógico-lingüístico. Dios existe, no como sujeto del que se predicen accidentes distintos sino como sustancia fundante de la posibilidad misma de la predicación. En el mismo ser de lo divino debe incluirse su existencia. No puedo decir que Dios “es” sin implicar con ello que “existe”. Ahora bien, el supuesto de Dios como ser cuya sola esencia implica la existencia, es construido sobre la base de un lenguaje cuya estructura lógico gramatical responde a la fórmula “S es P”. Por eso, la gramática del lenguaje basado en la estructura lógica “S es P” debe ser reformulada para no caer en los prejuicios metafísicos de la tradición del pensamiento occidental pues la metafísica sustancialista descansa en la gramática fundada en la lógica de predicados.

palabras.”³¹⁹ Aquí es introducida la noción de “juego de lenguaje”, que trasciende el ámbito sintáctico y semántico para extender la comprensión misma del “lenguaje” a una esfera más amplia, a saber: la pragmática. “El lenguaje es una parte característica de un amplio grupo de actividades: hablar, escribir, viajar en autobús, encontrar a alguien, etc. No nos concentramos en las palabras “bueno” o “bello”, que no son nada características, generalmente sólo sujeto y predicado (“Esto es bello”), sino en las ocasiones en las que se dicen: en la situación enormemente complicada en la que la expresión estética tiene lugar, en la que esa expresión misma sólo ocupa de por sí un lugar insignificante.”³²⁰

Cuando se trata de analizar la estética debemos prestar atención a la ocasión o situación, es decir, al contexto específico en el que se utilizan expresiones pretendidamente “estéticas”, que en sí mismas, no “describen” nada. Este contexto es concebido por Wittgenstein como un “juego de lenguaje”. Creo pertinente tener *in mente* aquí las palabras pronunciadas por Isidoro Reguera en su Introducción a las *Lecciones*: “la estética de Wittgenstein no es más que filosofía de Wittgenstein. Crítica sí, pero no del arte, sino del lenguaje sobre el arte.”³²¹ No sólo la estética, sino también la psicología y la religión son “filosofía de Wittgenstein”. Si no somos capaces de comprender esto, nos sentiremos decepcionados a la hora de evaluar los “resultados” obtenidos por el pensador vienés, pues jamás nos ofrecerá las respuestas que esperábamos. “Ustedes podrían pensar que la estética es una ciencia que nos dice qué es bello: esto es demasiado ridículo casi hasta para decirlo. Supongo que entonces tendría que decir también qué clase de café sabe bien.”³²² Esta postura supone un enfrentamiento con dos concepciones que el filósofo vienés considera

³¹⁹ L. Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Introducción y Traducción de Isidoro Reguera, Barcelona, Paidós, 1999, p.64.

³²⁰ L. Wittgenstein, *idem*, pp.64-65.

³²¹ *ibidem*, p.11.

³²² *ibidem*, p.76.

erróneas. En primer lugar, el supuesto de que la estética debe ser “científica”, lo que implicaría la búsqueda de “causas” en el interior de un mecanismo, en el sentido de la física, no sólo difícil de hallar sino inútil por cierto, puesto que no sería capaz de “explicar” qué se produce en la experiencia estética concreta. Por otra parte, se enfrenta también con la búsqueda clásica de la respuesta a la pregunta por la esencia de la estética, que nos conduce a una infinita enumeración de “definiciones” en contextos históricos, culturales y epocales diversos, antes de poder plantear la pregunta misma. Las dos concepciones con las que se enfrenta Wittgenstein tienen como fundamento la búsqueda de un “ideal” de “unidad” de los principios, en el sentido kantiano, que el pensador vienés descarta, especialmente en el ámbito de los “valores”.

Según Wittgenstein, “palabras como “bonito” se usan en primer lugar como interjecciones.”³²³ Por eso, “los adjetivos estéticos apenas desempeñaron papel alguno.”³²⁴ La obra de arte es una práctica que se agota en sí misma, y en este sentido, lo que se diga de ella *a posteriori* no puede determinarla. Además, no “agrega” nada a la obra, y en última instancia, no tiene “significado” alguno. Desde este punto de vista, el lenguaje de la estética es “autoreferencial” e “inmanente” y evita la producción indefinida de prejuicios metafísicos vinculados con la referencia a la que podría remitir el “sentido” de la obra de arte. Ahora bien, ¿de qué manera puede establecerse un criterio que determine lo que es una obra de arte? Wittgenstein parece mostrarse escéptico a este respecto, puesto que más allá de las “reglas” a seguir en cada disciplina estética, sea la música, la poesía, etc., sostiene que “no sólo es difícil, sino imposible, describir en qué consiste una evaluación. Para

³²³ *ibidem*, p.66.

³²⁴ *ibidem*, p.67.

describir en qué consiste tendríamos que describir todo el entorno.”³²⁵ En este sentido, subraya la noción de “juego”, ya que en cada cultura se juegan distintos juegos, en el interior de los cuales puede comprenderse qué es bello. “Las palabras que llamamos expresiones de juicios estéticos desempeñan un papel muy complicado, pero muy definido, en lo que llamamos la cultura de una época. Para describir su uso o para describir lo que ustedes entienden por gusto cultivado tienen que describir una cultura.”³²⁶

El pensador vienés tiene *in mente* una “casuística” que permite comprender que el fenómeno estético no puede ser universalmente aprehendido como en Kant, sino que debe más bien aprehenderse por medio de la “descripción” y la “ejemplificación” de distintos “casos” que hacen referencia a diferentes “modos de vida”. “Para aclararse respecto a expresiones estéticas hay que describir modos de vida. Pensamos que tenemos que hablar de juicios estéticos como “Esto es bello”, pero descubrimos que cuando tenemos que hablar de juicios estéticos no encontramos esas palabras para nada, sino una palabra usada como un gesto acompañado a una actividad complicada.”³²⁷ Ahora bien, la descripción de “modos de vida” también se transforma en una actividad compleja si no se parte del supuesto de un “modelo de vida en sí” como soporte que nos permite establecer conexiones comparativas con la “copia” que estamos describiendo. Wittgenstein se manifiesta absolutamente en contra de esta idea de raigambre platónica, e intenta mostrar que, en última instancia, la “descripción” funciona como “límite” de sí misma, puesto que “una y

³²⁵ *ibidem*, p.70.

³²⁶ *ibidem*, p.72. En este punto Wittgenstein entra en el terreno de la “relatividad” del juicio estético, dependiente de épocas, culturas y paradigmas diferentes, que son los que establecen el sentido de la “evaluación” en cada caso. “Llamo su atención respecto a las diferencias y digo: “¡Vean cuán diferentes son estas diferencias!”, “Vean qué tienen en común los diferentes casos”, “Vean qué es común a los juicios estéticos.” (*ibidem*, p.74)

³²⁷ *ibidem*, p.75.

otra vez nos sentimos inclinados a decir: “No puedo describir mi experiencia”.³²⁸ No existe una técnica de la “descripción” de las impresiones estéticas, puesto que éstas escapan a la posibilidad de ser consideradas en términos de causa-efecto o proceso-resultado. Sólo pueden ser descriptas las distintas actitudes producidas por la obra de arte, dado que si se intentara describir los “sentimientos” que ésta produce me enfrentaría nuevamente a la cuestión de lo “indescriptible”. “Aquí está el punto clave del behaviorismo. No es que niegue los sentimientos. Pero dice que nuestra descripción de la conducta *es* nuestra descripción de los sentimientos.”³²⁹ Según Wittgenstein, lo único que podemos “describir” es la conducta, concuerde o no con nuestros sentimientos.

“Las cuestiones estéticas no tienen nada que ver con experimentos psicológicos; se responden de otro modo completamente distinto.”³³⁰ ¿Cuál es el “criterio” o los “criterios” que están en juego cuando pensamos en cuestiones estéticas? La única explicación correcta en estética es aquella que “nos satisface”, si bien no podemos describir el proceso “mental” o “psicológico” que produce esa “satisfacción”. En todo caso, Wittgenstein no se opone a la idea que supone la existencia de ese proceso, sino a que el gusto o agrado estético pueda ser explicado refiriéndolo a su descripción.³³¹ “La gente tiene aún la idea de que la psicología va a explicar un día todos nuestros juicios estéticos, y con ello se refieren a la psicología experimental.”³³² “No parece que haya conexión alguna entre lo que hacen los psicólogos y

³²⁸ L. Wittgenstein, “De una lección correspondiente a un curso sobre la descripción”, en *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Introducción y Traducción de Isidoro Reguera, Barcelona, Paidós, 1999, p.109.

³²⁹ *ibidem*, p.104.

³³⁰ *ibidem*, p.84.

³³¹ De todas formas, Wittgenstein critica la postura pretendidamente “científica” del psicoanálisis de Freud, justamente por suponer la explicación “mecánica” de fenómenos psíquicos, cuyo carácter último es sólo “supuesto”. Es decir, se trata, en el mejor de los casos, de una hipótesis no demostrada a la que adhiere Freud, sin reconocer, al menos públicamente, su carácter de tal.

³³² L. Wittgenstein, *ob.cit.*, p.87.

un juicio cualquiera sobre una obra de arte.”³³³ El experimento psicológico produce un “resultado” de carácter “estadístico” que no es capaz de explicar lo que Wittgenstein denomina “perplejidad estética”.

Cuando hablamos de impresiones estéticas no estamos interesados en establecer un cálculo o un cómputo de reacciones en sentido experimental. “El tipo de explicación que se busca cuando se está desconcertado ante una impresión estética no es una explicación causal, no una corroborada por la experiencia o por estadísticas respecto a cómo reacciona la gente.”³³⁴ Aquí están en juego dos acepciones del término “**explicación**” basadas en la distinción entre las ideas de “**causa**” y “**motivo**”. La explicación causal sólo hace referencia a un mero mecanismo de reacción: dada una causa se sigue un efecto. La explicación en términos de “motivo” implica la descripción del proceso de razonamiento realizado para obtener un determinado resultado. ¿Cuál es la diferencia entre estas dos instancias explicativas? Mientras que la explicación basada en una cadena causal tiende a buscar una única causa última incausada, la explicación en términos de “motivos” permite la convivencia de varios motivos diferentes, que a veces pueden ser contradictorios, pero todos “correctos”. En conexión con esto Wittgenstein sostiene que “una de las cosas más importantes con relación a una explicación [en física -R., T.] es que debe funcionar, que debe valernos para predecir algo [con éxito -T.]. **La física está en conexión con la ingeniería. El puente no debe caer.**”³³⁵ Sin embargo, esto no es lo que sucede cuando pensamos en “explicaciones” en el terreno estético.

En última instancia, el “criterio” del juicio estético está determinado por aquello que “nos satisface”. La explicación “correcta” es la que nos produce un “click”. Los tres

³³³ L. Wittgenstein, *idem*, p.87.

³³⁴ *ibidem*, p.88.

³³⁵ *ibidem*, p.94. Subrayado nuestro.

elementos que están en juego en este tipo de explicación son los siguientes: el acuerdo, la comparación de casos y la persuasión. Cada sujeto acepta o no la “explicación” en cuestión porque le satisface a él. La aceptación de esta “explicación” no está determinada por criterios lógicos, sino que está basada en la comparación de un número determinado de casos y en la “persuasión”. “Si el psicoanálisis les lleva a decir que realmente piensan esto y esto o que realmente su motivo fue así y así, ello no es asunto de descubrimiento sino de persuasión.”³³⁶ A pesar de las críticas que el psicoanálisis le merece, Wittgenstein reconoce que su propia metodología en el tratamiento de estos temas, es de carácter “persuasivo”. “Lo que estoy haciendo”, dice, “es también persuasión”.³³⁷ Probablemente, la “persuasión” en Wittgenstein intenta descubrir la lógica del juicio estético de un modo que excluya la búsqueda de “razones” psicológicas. “En cierto sentido estoy haciendo propaganda en favor de un estilo de pensamiento y en contra de otro. Sinceramente, el otro me produce aversión.”³³⁸

4.4 El uso del término “creencia”

Wittgenstein distingue dos usos del término creencia: uno “ordinario” y otro “extraordinario”. Para mostrar estos distintos usos utiliza el ejemplo del aprendizaje de la palabra “Dios”, y sostiene que al aprender esta palabra no se “muestra” lo que la imagen simboliza, como podría suceder en otros casos. “La cuestión de la existencia de un dios o de Dios desempeña un papel completamente diferente del de la existencia de cualquier persona u objeto de los que haya oído hablar alguna vez. Se dijo, se tuvo que decir que se

³³⁶ *ibidem*, p.96.

³³⁷ *ibidem*, p.96.

³³⁸ *ibidem*, p.97.

creía en la existencia de Dios, y el no creer en ella fue considerado como algo malo. Normalmente, si no creo en alguna cosa, nadie pensaría que hay algo equivocado en ello.”³³⁹ El problema de la existencia de Dios es introducido semiológicamente a través del mismo aprendizaje del lenguaje, que nos muestra el “uso extraordinario” del término, no sólo por carecer de las “imágenes” que otros términos suelen ofrecer a quien aprende una lengua, sino también por “connotar” sentimientos morales que no aparecen al aprender otras palabras. “Además, existe este extraordinario uso de la palabra “creer”. Se habla de creer y al mismo tiempo no se usa “creer” como se hace ordinariamente. Podrían decir (en el uso normal): “Usted sólo cree -¡ah, bueno!...” Aquí se usa de modo completamente diferente; por otra parte, no se usa como generalmente usamos la palabra conocer.”³⁴⁰

Dice Wittgenstein: “supongan que alguien adopta esta regla para su vida: creer en el Juicio final. Haga lo que haga siempre lo tiene en mientes. ¿Cómo sabremos si podemos decir que cree que ello sucederá, o no lo cree? Preguntárselo no es suficiente. Probablemente dirá que tiene pruebas. Pero lo que tiene es lo que podríamos llamar una creencia incommovible.”³⁴¹ Cuando se trata de analizar la “creencia”, la pregunta por las “pruebas” no juega el mismo papel que cuando pensamos en términos gnoseológicos. Lo que determina la validez de la “creencia” no es la demostración lógica. “Ello se mostrará, no mediante razonamientos o apelando a razones ordinarias para creer, sino más bien regulando todo en su vida.”³⁴² En este sentido, se está apelando aquí a la misma exigencia de concordancia entre “pensar” y “actuar” que Kierkegaard considera fundamental no sólo en el caso del hombre de fe sino en el de todo ser humano, pues se trata de una exigencia

³³⁹ *ibidem*, pp.136-137.

³⁴⁰ *ibidem*, p.137.

³⁴¹ *ibidem*, p.130.

³⁴² *ibidem*, p.130.

ética universal. La fe, desde esta perspectiva, no se demuestra, sino que se “muestra” en la propia vida. Wittgenstein acepta este criterio cuando exclama “¡si llegáramos a arriesgar nuestras vidas por causa de esa creencia!”³⁴³

Cuando se habla de fe, la “creencia” a la que se hace referencia no descansa en el mismo hecho en el que descansan “ordinariamente” nuestras creencias. Aquí volvemos a enfrentarnos al problema que Kierkegaard introduce a través del análisis del caso de Abraham. El patriarca “no puede hablar” porque “supera” con su existencia el momento de la mediación, y de esta manera, “lo general” deja de representarlo. Wittgenstein también expresa la inutilidad del lenguaje en relación con el problema de la fe. “En lo que llamamos creer en el Día del Juicio o no creer en el Día del Juicio, la expresión de creencia desempeña quizás un papel absolutamente secundario.”³⁴⁴ “Mi técnica lingüística normal me abandona.”³⁴⁵ El abandono de la técnica lingüística usual supone también que “la mayor prueba científica aquí no es nada.”³⁴⁶ Por eso Wittgenstein arguye que, “no hablamos de hipótesis ni de alta probabilidad. Tampoco de saber. En un discurso religioso usamos expresiones como: “‘Creo que sucederá tal y tal cosa’, pero no las usamos del mismo modo que las usamos en la ciencia.”³⁴⁷ En este sentido, las razones científicas no funcionan como “prueba”. Mientras la “prueba científica” se centra en la posibilidad de producir “predicciones” y en la aproximación a lo indubitable, la creencia no puede ser tratada en términos científicos, puesto que la “prueba” que reclama no es de orden racional. De aquí que, “la indubitabilidad no bastaría para hacerme cambiar mi vida entera.”³⁴⁸ Hay en estas expresiones un eco kierkegaardiano, fundamentalmente en lo que se refiere a la

³⁴³ *ibidem*, p.130.

³⁴⁴ *ibidem*, p.132.

³⁴⁵ *ibidem*, p.132.

³⁴⁶ *ibidem*, p.132.

³⁴⁷ *ibidem*, p.133.

³⁴⁸ *ibidem*, p.134.

comprensión de la relación fe-saber. Tanto para Kierkegaard como para Wittgenstein la fe se vincula básicamente con un “cambio” vital que puede ser manifestado a través de la figura de la “conversión”. Transformarse en creyente, no significa basar la vida en principios racionales indubitables.

Según Wittgenstein, “el cristianismo no tiene base histórica en el sentido de que la creencia ordinaria en hechos históricos pueda servirle de fundamento.”³⁴⁹ El tratamiento de la historia no es el habitual cuando se piensa en el problema religioso ya que las proposiciones no son tratadas ni como proposiciones empíricas ni como proposiciones propiamente históricas. El problema de la historia y su relación con la fe es tratado por Kierkegaard en las *Migajas filosóficas*. Allí se aduce que la validez eterna de la existencia histórica, es un problema que involucra una determinada concepción del “tiempo”. Según el danés, el “instante” en el sentido histórico habitual es “resignificado” para adquirir importancia “eterna”. Esto lo expresa la figura de Cristo, quien vivió en una época histórica determinada, pero que con su “irrupción” en la historia, la transformó a tal punto que permitió que aún “hoy” podamos considerarnos sus “contemporáneos”. Si no fuera así, no habría posibilidades de “cambiar” la vida entera, sobre la base de un acontecimiento histórico, que en tanto tal, se agotó en el tiempo, ya que, “el predicado decisivo de lo histórico”³⁵⁰ es “que eso ha acontecido.”³⁵¹

“La gente que tiene fe no aplica la duda que ordinariamente aplicaría a *cualquier* proposición histórica. Especialmente a proposiciones referentes a un pasado remoto,

³⁴⁹ *ibidem*, p.134.

³⁵⁰ *SVI*, IV, p. 240. S.Kierkegaard, *Migajas Filosóficas*, trad. Rafael Larrañeta, Valladolid, Ed.Trotta, 1997, p. 84.

³⁵¹ S. Kierkegaard, *idem*, p. 240.

etc.”³⁵² Inmediatamente surge el interrogante en torno a la “irracionalidad”, al que también Kierkegaard se enfrentó. El pensador vienés considera que los creyentes “basan las cosas en pruebas que tomadas en cierto sentido parecerían sumamente débiles: Basan cosas enormes en estas pruebas. ¿Diré que son irracionales?”³⁵³ Como respuesta a esta cuestión Wittgenstein recorre el mismo camino antes andado por Kierkegaard, puesto que asevera que “‘Irracional’ implica para cualquiera un reproche. Quiero decir: ellos no tratan esto como una cuestión de racionalidad.”³⁵⁴ ¿De qué modo, es entonces, tratada la problemática de la fe? “Cualquiera que lea las *Epístolas* lo encontrará expresado allí: no sólo que no sea racional, sino que sea una locura.”³⁵⁵ Kierkegaard expresa la misma locura en términos de paradoja religiosa, cuya existencia supone el “segundo movimiento” en la dialéctica de la relación interna con Dios, aquél que Abraham realizara, y gracias al cual se explicita la “prueba”.

4.5 La definición de la ética en Wittgenstein

Según Barret,³⁵⁶ las características que definen la ética de Wittgenstein son las siguientes: a) es trascendental, b) presenta un valor “absoluto”, c) es “inexpresable” por proposiciones fácticas, d) comprende las acciones *sub specie aeternitatis*, e) no es “utilitaria”. Tomaremos en primer lugar los puntos a y e defendidos en el *Tractatus*. En esta obra Wittgenstein sostiene, por un lado, que “la ética es trascendental”(6.421), y por otro, asevera que “cuando se asienta una ley ética de la forma “tú debes...” el primer

³⁵² L. Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Introducción y Traducción de Isidoro Reguera, Barcelona, Paidós, 1999, p.134.

³⁵³ L. Wittgenstein, *idem*, p.134.

³⁵⁴ *ibidem*, p.134.

³⁵⁵ *ibidem*, p.135.

³⁵⁶ Cfr. Cyril Barret, ob.cit.

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.”(6.422) Si bien la ética es “trascendental”, no es “trascendente”. La ética es “trascendental” porque no puede ser descrita en términos proposicionales, ya que no es un “hecho” del mundo. Al no ser un hecho, “trasciende” los límites de lo describable, pues se halla “más allá” del lenguaje. Ahora bien, todo intento de hallar un fundamento de la acción moral más allá de sí misma fracasa porque “el deber como tal carece de sentido. Es difícil predicar la moral, pero fundamentarla es imposible.”³⁵⁷ De este modo expresa Wittgenstein su oposición a todo intento de otorgar contenido positivo al deber, y de fundamentar científicamente la ética. Si bien el mundo está constituido por “hechos” atómicos que somos capaces de describir, no podemos encontrar en él ningún valor. Toda búsqueda en esta dirección se orienta hacia la comprensión de los límites de nuestro lenguaje. “El hombre tiene la tendencia de correr contra las barreras del lenguaje. Todo ese correr hace alusión a la ética.”³⁵⁸ Es interesante subrayar que el mismo Wittgenstein agrega, “esta corrida la vio ya Kierkegaard y la caracterizó con gran similitud (como corrida contra la paradoja).”³⁵⁹

Para explicar qué entiende Wittgenstein por “ético”, es pertinente establecer una analogía con la “teología negativa”. Ésta supone que los atributos divinos no pueden ser predicados de modo “afirmativo”. Sólo podemos definir a Dios considerando todo lo que éste “no es”. De la misma manera pareciera conducirse Wittgenstein al explicar todo lo que la ética no es. En este sentido, podríamos decir que el filósofo vienés elabora una “ética

³⁵⁷ Friedrich Waismann, *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, trad. Manuel Arbolí, México D.F., Fondo de cultura Económica, 1973, p. 105.

³⁵⁸ Friedrich Waismann, *idem*, p.82.

³⁵⁹ *ibidem*, pp.61-62.

negativa". ¿Qué lugar ocupan en el seno de esta ética los conflictos morales? Estos conflictos parecieran quedar relegados al ámbito de la conciencia individual, ya que no es aceptado el intento de construir una "normativa" universalmente válida. El mundo presenta carácter "neutral", por lo tanto, no es ni bueno ni malo, tan sólo existe. Las acciones humanas, en este contexto, tampoco pueden ser consideradas como "buenas" o "malas" porque "en la descripción completa del mundo no acude ni una vez una proposición de la ética, incluso cuando describo a un asesino."³⁶⁰

La "neutralidad" de la perspectiva que intenta "describir" los sucesos del mundo de manera "objetiva" es discutible. Sin embargo, Wittgenstein no está avalando la "inmoralidad", sino que, en todo caso, supone la "amoralidad" de las acciones.³⁶¹ En definitiva, otra característica que resulta de este modo de comprender la ética, es la necesidad de "contextualizar" cada situación concreta en la que el individuo se ve compelido a actuar. Es decir, frente a la normatividad que busca el fundamento último en la razón, la ética pareciera convertirse en "situacional", ya que no busca un "fundamento" - que supone indiferente- sino un "contexto". Sin embargo, a pesar de ello, **la acción misma** continúa siendo *a-moral*. El problema es interesante puesto que nos obliga a despegarnos de nuestros propios presupuestos "valorativos". La idea sería la siguiente: si alguien mata a otra persona, lo único con lo que se cuenta de modo "objetivo" es con un "asesinato". Este en sí mismo, no es para el pensador vienés ni bueno ni malo. Para poder determinar si quien asesina a otro realizó una acción moral o inmoral, deberían conocerse todas las

³⁶⁰ *ibidem*, p. 82.

³⁶¹ Despojar al mundo de todo "valor", a pesar de la pretendida neutralidad del procedimiento, puede sin embargo, ser concebido como un "presupuesto" ideológico. Fundamentalmente, cuando este despojo se vincula con cuestiones de política internacional. Un ejemplo a ser discutido en este contexto es el de las organizaciones internacionales que se postulan como "el motor inmovil" con el supuesto objetivo de poner fin a conflictos políticos, étnicos, religiosos e incluso morales. ¿Puede aceptarse hoy la tesis que sostiene que en la descripción del mundo no es posible hallar ningún valor, sin encontrar allí un presupuesto ideológico?

circunstancias que hicieron posible el hecho. Pero, ni siquiera de esa manera se resolvería el problema del carácter moral a las acciones humanas, puesto que, incluso si el asesinato no hubiera sido llevado a cabo, pero el individuo hubiera tenido la “intención” de realizarlo, su acción -ninguna- no podría ser calificada de “moral”. Wittgenstein intenta subrayar la dificultad de la utilización de la calificación “bueno-malo” sobre la base de la imposibilidad de “conocer” las “intenciones” últimas del otro. En este sentido, lo único que encontramos en el mundo son “acciones”, y el sentido “moral” de las mismas consiste en su falta de sentido como se sostiene en la *Conferencia de ética*. En esta conferencia Wittgenstein realiza una distinción entre el “sentido relativo” y el “sentido absoluto” de los términos que usamos en nuestro lenguaje. El sentido relativo de términos como “bueno” depende de un propósito o fin determinado. Se trata de alcanzar un cierto nivel predeterminado. Así, cuando hablo de un “buen pianista” o de una “buena silla”, hago referencia a un propósito fijado con anterioridad, que permite determinar que la silla o el pianista son buenos porque alcanzan tal propósito. Ahora bien, el problema consiste en que los términos éticos no son usados en este sentido, sino con un pretendido “sentido absoluto” que Wittgenstein identifica con la paradoja de que un hecho “parezca” tener un valor sobrenatural. El pensador vienés afirma que “cuando decimos “Esta es una buena persona”, si bien la palabra bueno no significa lo que significa en la oración “Este es un buen jugador de fútbol” parece haber un parecido.”³⁶² De allí deduce Wittgenstein que los términos éticos y religiosos son utilizados como “símbolos o alegorías”. La dificultad aparece cuando intentamos buscar el objeto de ese “símbolo” y nos encontramos con la inexistencia de hechos

³⁶² L. Wittgenstein, “A Lecture on Ethics”, en *Philosophical Occasions, 1912-1951*, Printed in the United States of America, Hackett Publishing Company, Inc., 1993, pág. 42.

morales. Por lo tanto, lo que en un principio parecía ser un “símil” resulta finalmente ser un “sinsentido”.

Ahora bien, alguien podría objetar que el “asesinato” es “malo” en cualquier circunstancia. A esto Wittgenstein respondería que se trata de un sin sentido. Yo, en tanto individuo particular le estoy otorgando el carácter de “malo” a una acción que, como cualquier otra, no tiene ningún “valor”. En última instancia, lo que se está indicando aquí es que la “valoración” de las acciones forma parte de un complejo entramado de relaciones múltiples constituyentes de la “subjetividad”, y generalmente dependientes de la “cultura”, que impiden que pueda establecerse un sistema moral de validez universal sobre la base de un “sujeto trascendental” como pretendiera hacer Kant. Mientras yo considero que “matar” es malo bajo cualquier circunstancia, otra persona puede pensar que en una circunstancia límite como la guerra, el asesinato no debería ser juzgado como moralmente malo, sino incluso como “necesario”. También puede existir una postura que considere que la “guerra” misma es inmoral. Todas estas perspectivas son de hecho posibles. El problema consiste, justamente, en la imposibilidad de establecer un “principio” único que determine cuál de ellas es moralmente “correcta” y cuál no. La pregunta por la esencia de lo bueno es un sinsentido.

Sin embargo, Wittgenstein afirmó que, “dice Schlick que en la ética teológica existen dos conceptos sobre la esencia del bien; según la interpretación más superficial, el bien lo es porque Dios así lo quiere; según la más profunda, Dios quiere el bien porque lo es. Encuentro que el primer concepto es el más profundo: es bueno lo que Dios manda.”³⁶³

Wittgenstein no saca de aquí conclusiones dogmáticas, ni adhiere a un credo o religión

³⁶³ Friedrich Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Edited by B.F. McGuinness, Oxford. Basil Blackwell, 1967, p.115.

determinados. Su elección responde más bien a la búsqueda de un “límite” de la razón. Este límite lo halla en el terreno de los “valores”, del mismo modo que Kierkegaard lo encuentra en la paradoja de la fe. Por eso el pensador vienés aclara los motivos de su elección del siguiente modo: “este concepto zanja el camino a cualquier otra explicación que se quiera dar sobre “por qué” el bien lo es; mientras que el segundo concepto es el superficial y racionalista, porque procede “como si” aquello que es el bien todavía se pudiera fundamentar.”³⁶⁴ En definitiva, el filósofo vienés está preocupado aquí por cuestiones de “fundamentación” teórica, a pesar de haber renunciado a la posibilidad de establecer una “teoría ética”. El Dios que se describe en el texto, aquél que determina el contenido del bien, se asemeja al motor inmóvil aristotélico. El fin de la fundamentación se “decreta” entonces suponiendo una causa última incausada para evitar caer en una cadena “infinita” de causas en el seno de la argumentación. Es decir, el motivo por el cual Wittgenstein recurre al uso de un recurso de orden divino no es de carácter religioso o moral, sino teórico. Nada tiene que ver con la creencia o la fe, se trata de establecer un “límite” a la razón.

Tomaremos conjuntamente los puntos b y c puesto que a primera vista parecen ser “contradictorios”. Mientras en *La conferencia de ética* se postula el “valor absoluto” de las proposiciones éticas, en el *Tractatus* se sostiene que este valor absoluto es “inexpresable”. ¿Qué tipo de valor absoluto representa lo ético si no se puede expresar? Podría sostenerse que también para Kant el “valor absoluto” es inexpresable si tenemos en cuenta que el contenido del deber no se puede determinar. Es decir, tanto para Wittgenstein como para Kant la máxima determinación que se le puede conceder al imperativo categórico es de carácter “formal”. La diferencia más sustancial es que, mientras Kant supone que el deber

³⁶⁴ *ibidem*, p. 115.

es “determinado” por un principio cuya naturaleza última es “racional”, para Wittgenstein el valor absoluto de lo ético no puede ser expresado, y esto supone, por un lado, que el contenido del deber no puede ser explicitado, y por el otro, que esa imposibilidad misma funciona como el “límite” que la razón práctica instituye frente a las pretensiones de la razón “teórica”. El **deber** exhibe así una constitución doble y ambigua. Dado que, si bien su esencia consiste en el carácter absoluto, éste no puede ser “precisado”. En este punto la postura wittgensteiniana es tan racionalista como la de Kant. La diferencia radical surge cuando se discute la posibilidad de que la ética halle un fundamento racional. Lo que Kant vivió como una “urgencia” al producir su “fundamentación” de la metafísica de las costumbres, se convirtió para Wittgenstein en una imposibilidad. ¿Por qué no puede la ética fundarse en principios racionales y constituirse en ciencia? Porque “todas las proposiciones valen lo mismo. El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en* él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor.”³⁶⁵ Esta carencia de valor implica que cualquier fundamentación “positiva” de la ética se convierta en un “sinsentido”.

Ahora bien, ¿qué es posible “decir” sobre lo ético? Wittgenstein afirma que todo intento de trascender las “fronteras” de nuestro lenguaje hace referencia a la ética. Por otra parte, a pesar de no adoptar los cánones de una moral determinada, el filósofo vienés le otorga a lo ético un sentido “absoluto” que no conduce al “dogmatismo”, sino a la indicación de que cuando “juzgamos” éticamente lo hacemos sobre la base de la “absoluta” convicción. La ética no permite discusión puesto que, quien obra a partir de la representación de ciertos principios, le otorga a éstos la cualidad de “absolutos”. **Ninguna ética puede concebirse como absoluta.** No obstante, “absoluta” debe ser la actitud que se

³⁶⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.4, 6.41.

tome frente a los principios a partir de los cuales se juzgan las acciones humanas. De lo contrario, el “juicio” ético mismo se vuelve imposible. Esto último se vincula con el punto “d”, en el que las acciones éticas son consideradas *sub specie aeternitatis*. En los *Notebooks* del 7.10.16, Wittgenstein sostiene que, “la obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*; y la buena vida es el mundo visto *sub specie aeternitatis*. No otra es la conexión entre arte y ética.”³⁶⁶ Es decir, al pensar en los valores debe eliminarse el punto de vista de la “temporalidad”. Kierkegaard adhiere a esto cuando analiza la oposición entre el punto de vista de la política, cuyo eje rector es la temporalidad, y el punto de vista religioso que se centra en la “eternidad”, cuyo sentido es “absoluto” como sostiene Wittgenstein. Ahora bien, existe un interrogante que no parece tener una sencilla respuesta, a saber, ¿de qué manera se accede al punto de vista de la eternidad? ¿Cómo puede el mundo ser considerado *sub specie aeternitatis* por un ser temporal como es el hombre?

³⁶⁶ L. Wittgenstein, *Diario filosófico (1914-1916)*, Barcelona. Planeta. 1986, p.140.

CAPITULO V

5. ÉTICA, INTERÉS Y SUBJETIVIDAD

5.1 El concepto de “ética” en la obra kierkegaardiana

Arne Grøn³⁶⁷ subraya la complejidad que tiene la noción de ética para Kierkegaard, como lo muestra la distinción entre “primera ética” y “segunda ética” introducida en *El concepto de la angustia*. Tanto la interpretación tradicional que considera la ética como un mero momento de transición entre la esfera estética y la religiosa, como la lectura deconstructiva de Kierkegaard, que trata de rehabilitar lo estético, pasan por alto este problema. “Sea que se preste atención al pensamiento de Kierkegaard en los términos del existencialismo, o a su retórica en términos de deconstrucción, se tiende a concebir lo ético como una posición en la obra de Kierkegaard. Sin embargo, lo ético no es meramente una posición, sino que determina ya el pensamiento y la retórica que la obra de Kierkegaard pone en juego.”³⁶⁸ Esto implica que es necesario volver a plantear la pregunta sobre el sentido de lo ético.

Arne Grøn realiza una distinción entre la **imagen oficial** y la **extraoficial** de lo ético en Kierkegaard, para concluir que: detrás de “la imagen oficial” de lo ético definido como “lo general” en *Temor y Temblor*, como una concepción de la vida que hay que elegir, pero que puede no elegirse en *O lo uno, o lo otro*, o cómo la “esfera de transición” en *Etapas en el camino de la vida*, se oculta otra interpretación. Mientras la imagen oficial piensa lo ético

³⁶⁷ Arne Grøn, “La ética de la repetición”, traducción de Darío González, en *Enrahonar*, Quaderns de Filosofia, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1998, número 29, p. 35-45.

³⁶⁸ *idem*, p.37

como posición que un sujeto puede adoptar, la otra interpretación hace hincapié en lo ético como la cualidad distintiva de lo humano “que designa al individuo en tanto que individuo.”³⁶⁹

La tesis de Grøn radica en lo siguiente: en lugar de la lectura tradicional que adhiere a la teoría de los estadios, puede plantearse el sentido de lo ético -en las diversas manifestaciones que presenta en la obra de Kierkegaard- como un tránsito de la “primera ética” a la “segunda”. La “teoría procesual” supone un proceso lleno de tensiones y en sí mismo “ético” que conduce de modo no argumental a la transformación de la segunda ética, sólo producida sobre la base de la “fractura”. Esta segunda imagen de lo ético tiene -según lo entiendo- un sentido antropológico. Es decir, desde este punto de vista, la ética hace referencia directa a la antropología pues es el modo de definir al hombre en tanto tal. La relación de interdependencia que existe entre la ética y la antropología aparece en *Las obras del amor*, donde, por un lado, el hombre es definido a partir de una categoría universal, a saber: la de su capacidad de amar, y por el otro, esta capacidad es redefinida y exigida como “deber” pues el imperativo categórico en este libro se resume con los siguientes términos: “debes amar”. En este sentido, **la deontología en Kierkegaard tiene como fundamento la antropología.**

Al ser nuestro propósito comparar y analizar las “similitudes formales” entre la noción de ética del primer Wittgenstein y las distintas concepciones sobre la ética que Kierkegaard desarrolla, nos vemos compelidos a realizar ciertas aclaraciones previas. En primer lugar, debemos tener presente que al recorrer la obra kierkegaardiana hallaremos más de una definición de ética. A su vez, estas definiciones dependen de un marco teórico general, a saber: la noción de “dialéctica comunicativa”, en la que se apoya la producción

³⁶⁹ *ibidem*, p.37.

pseudónima de Kierkegaard. Por eso, tendríamos que intentar dilucidar el sentido de la ética en Kierkegaard contrastando las ideas sobre la cuestión que tienen los distintos pseudónimos con las que el pensador danés expresa bajo su propia autoría y responsabilidad. Comprender el sentido de las categorías éticas en la obra de Kierkegaard en su conjunto exige tener en cuenta estas distinciones elementales.

Nos detendremos en la llamada “primera autoría” (1843-1846), centrada en la “comunicación indirecta” llevada a cabo por diversos pseudónimos. Las obras más relevantes en relación con el tema que nos ocupa son: *O lo uno, o lo otro* (1843), *Temor y Temblor* (1843) y *El concepto de la angustia* (1844). Como podemos apreciar, determinar con precisión el concepto kierkegaardiano de ética depende de un exhaustivo recorrido por varias de las obras del pensador danés. Una de las posibles maneras de analizar la concepción ética kierkegaardiana está ligada al intento de determinar su relación con la noción de “esferas de la existencia”.³⁷⁰ En este sentido, la ética cumple un cometido “funcional”. Es decir, funciona “con relación a”, o bien la esfera estética, o bien la religiosa. En este contexto, el fenómeno ético no tiene importancia en sí mismo sino que depende de la relación dialéctica que presenta con las otras esferas. Mientras en *O lo uno, o lo otro* se establece una discusión entre el punto de vista estético y el ético, en *Temor y Temblor* la colisión entre la ética y la religión parece ser el tema central de la obra. Finalmente, en *La enfermedad mortal*, Anti-Climacus introduce la noción “delante de Dios” (*for Gud*), una determinación definitiva que supone que todos los conceptos éticos serán pensados desde un punto de vista cristiano. Si tomamos la obra de Kierkegaard en su

³⁷⁰ Decidimos adoptar el término “esfera” en lugar de “estadio” con la intención de evitar la posibilidad de pensar tal concepto en sentido hegeliano. Las esferas no son “momentos”, cuyo sentido consiste en ser “superadas” de modo idealista, sino etapas que sólo pueden superarse por medio del salto cualitativo. La palabra danesa proveniente del latín que Kierkegaard utilizó es *stadium*, pl. (*er*).

conjunto, resulta evidente la imposibilidad de concebir una “teoría ética” propiamente dicha. No existen razones filosóficas que impidan realizar tal proyecto, sino más bien teológico-existenciales. Según creo, la preocupación fundamental de Kierkegaard depende de la necesidad de mostrar que los problemas éticos no pueden ser pensados de manera “autónoma”, como pretendiera Kant. Por lo tanto, el concepto de ética es “pensable” solamente sobre la base de la existencia religiosa.³⁷¹ O en todo caso, el interés de Kierkegaard a este respecto consiste en subrayar la importancia ética de “Cristo” como máximo modelo moral.³⁷²

Si bien Kierkegaard hace uso del concepto de ética en gran parte de sus obras, determinar el sentido del mismo de manera precisa, es una tarea que exige algunas formulaciones preliminares. **En primer lugar**, es necesario aclarar que existe una sutil diferencia entre la idea de **ética** en el sentido filosófico clásico, y la noción de “**lo ético**” que Kierkegaard desarrolla en ciertos contextos, fundamentalmente en el *Postscriptum* y las *Conferencias*. Cuando se menciona “**lo ético**” se hace referencia básicamente a tres cuestiones: el sentido personal y subjetivo de la ética expresado en la noción kierkegaardiana de “interés” por la existencia; la idea de “realidad” o actualidad en

³⁷¹ Kierkegaard destaca el sentido personal de la relación de interioridad que el individuo particular establece con Dios. En este sentido, el filósofo danés no está de acuerdo ni con el idealismo de Kant, que intenta comprender la religión dentro de los límites de la mera razón, ni con Hegel, cuyo idealismo intenta ir “más allá” de la religión a través de la absoluta mediación del pensamiento especulativo.

³⁷² En este sentido, lo que Anti-Climacus destaca como propiamente cristiano en *La ejercitación del cristianismo* es la búsqueda del sufrimiento y la humillación. No las simples penurias que la contingencia humana puede presentar, sino la búsqueda “intencional” de las mismas. Quien cree en la vida eterna no puede al mismo tiempo buscar el “reconocimiento” mundanal sino que debería perseguir más bien lo contrario, es decir, el desprecio del mundo. Es interesante contraponer la imagen de Cristo que dibuja Anti-Climacus a la que concibe Nietzsche en *El Anti-Cristo*, donde, por un lado, -en contra de la idea de la búsqueda de ofensa- se sostiene que “la cruz no es un argumento” y por el otro, se define a Cristo como “idiota”. Cuando Nietzsche hace referencia al “tipo psicológico” de Jesús, sostiene que el hijo de Dios no debe ser concebido ni como genio ni como héroe, sino como “idiota”. Este término, no obstante, hay que pensarlo en el contexto de *Los idiotas* de Dostoievski, como mezcla de infantilismo, sublimidad y enfermedad. Nietzsche, F., *El Anticristo, Maldición sobre el cristianismo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, novena ed., 1982, p.60.

oposición a la idealidad del pensamiento; y en relación con esto último, la exigencia de “realización” o “actualización” que conlleva lo ético en sí mismo. **En segundo lugar**, debemos hacer mención al carácter polisémico que el concepto tradicional o normativo de la ética posee en la obra del pensador danés. Kierkegaard utiliza el término “ética” en contextos diversos y con acepciones distintas. En *Etapas en el camino de la vida*, donde se introduce la famosa teoría de las esferas de la existencia, el lugar que ocupa la ética es prácticamente irrelevante pues no es más que un “momento” intermedio entre las esferas estética y religiosa. La indiferencia con la que es concebida la ética en esta obra no se condice con el sentido “definitorio” que tiene para la existencia humana en otras obras tales como *O lo uno o lo otro*, *Postscriptum*, y *Conferencias*. Solamente en el período 1843-1846 encontramos por lo menos cuatro sentidos diferentes del término, a saber: la ética es definida como lo “general” o “universal” (*almindelig*) en *Temor y Temblor*, como “la elección absoluta” en *O lo uno, o lo otro*, como una etapa o estadio intermedio entre la estética y la religión en *Etapas en el camino de la vida* y como “expresión de infinito interés” en el *Postscriptum*. Hacer referencia a la diferencia entre las concepciones expresadas por los pseudónimos y aquellas que “representan” sin ambages el pensamiento del autor, no soluciona la cuestión pues prácticamente todo lo que Kierkegaard escribió con relación al tema de la ética lo hizo bajo pseudónimo³⁷³, salvo las *Conferencias* de 1847, que nunca publicó ni pronunció y las entradas en sus *Diarios*. Johannes Climacus, Anti-

³⁷³ La comunicación de “lo ético” es absolutamente “indirecta” puesto que se inserta en el contexto de lo que Kierkegaard llama “comunicación de capacidad” en contraposición a la “comunicación de conocimiento”. El discurso objetivo de la ciencia se centra en la transmisión de conocimiento, es decir, pone el acento en el objeto de estudio. En el caso del arte, la ética y la religión, la situación es diferente porque la comunicación no se preocupa tanto por el objeto sino que se concentra más bien en la capacidad del receptor. El discurso sobre el cristianismo, supone la combinación del método indirecto con el directo porque, si bien, por un lado, el mensaje cristiano se dirige al individuo que personalmente asume o no la conversión a la fe y acepta la gracia, por el otro, es un mensaje que tiene un objeto, a saber: “la verdad”.

Climacus, H.H, Haufniensis, Johannes de Silentio, Víctor Eremita, casi todos sus pseudónimos se interesaron por el tema ético.

En *La enfermedad mortal* y *El concepto de la angustia* -obras complementarias en lo que respecta al tratamiento del tema del pecado original- la ética es pensada a partir de su dependencia de la dogmática, pues el pecado en sentido estricto no es conocido por el paganismo sino que es introducido por el cristianismo. Este modo de comprender el problema del pecado echa luz también sobre la obra kierkegaardiana, pues el cristianismo como categoría filosófica tiene un sentido fenomenológico, ya que la noción que lo determina más plenamente es la de “conciencia”. En este contexto, la conciencia tiene un sentido “espiritual” que define dos aspectos fundamentales de la existencia humana: el lenguaje y lo ético. Sin conciencia, no es posible concebir el lenguaje como medio espiritual de transformación de la vida humana, y tampoco es posible entender el problema del mal en los términos en los que Kierkegaard lo plantea. La conciencia es doble: por un lado, “conciencia de lo eterno”, de la validez eterna de la personalidad que sólo se adquiere al establecer una relación absoluta con lo absoluto como se muestra en *Temor y Temblor* y en *La enfermedad mortal*, y por el otro, “conciencia del pecado”, como se ve en *El concepto de la angustia*.

Tanto el problema del lenguaje como el de lo ético se discute en Kierkegaard sobre la base de una **“filosofía de la conciencia”**. Si planteamos la **relación entre ética y lenguaje** de esta manera, podemos **“unificar” los problemas planteados** por los distintos pseudónimos de un modo tal que nos permita concebir el **“cristianismo”** ³⁷⁴ no

³⁷⁴ En *Las obras del amor* (III B) se define el amor como un asunto de “conciencia”. El cristianismo en tanto religión del amor se convierte de esta manera en un “problema fenomenológico”. En *SVI*, IX, p.130 se afirma que el cristianismo ha hecho de toda relación humana entre persona y persona una “relación de conciencia”, y en *SVI*, IX, p.132, se asevera que, mientras el mundo produce demasiado ruido para provocar un pequeño

necesariamente desde una perspectiva dogmática, sino como **categoría filosófica** a partir de la cual **estructurar la misma obra de Kierkegaard**. En este sentido, la función que cumple esta categoría en el conjunto de su pensamiento no es distinta de la que cumple en el pensamiento de Nietzsche, quien la utiliza con el fin de describir de manera universal la historia del error de la razón occidental.

Si la ética –en sentido tradicional- no es pensada sólo desde el punto de vista de la idealidad, entonces, la importancia de “lo ético” radica en que exige repensar la ética de manera “interesada”, es decir, teniendo en cuenta que la conciencia se transforma al enfrentarse al problema de la “eternidad”. Cuando el yo comprueba que está a punto de tomar una decisión que implica su salvación o su perdición eterna, no puede pensar la ética de manera “desinteresada” o desde el punto de vista del pensamiento puro. Esta imposibilidad de indiferencia frente al problema moral es lo que define “lo ético” en Kierkegaard y trae consecuencias para la comprensión de la ética misma en el sentido normativo de la tradición filosófica.

¿Qué efecto produce la noción de **conciencia** en la comprensión del **fenómeno ético**? Básicamente produce un efecto **transformador**, transfigurador, dialéctico: la conciencia supone la existencia de la dialéctica de la “voluntad” que conduce a la desesperación. La desesperación implica dos cosas: por un lado, es el único camino que puede atravesar el yo para realizarse de manera plena, y por otro, es la condición de posibilidad de la fe, o sea, el único medio de superar la desesperación. Sólo apoyándose de manera transparente en el poder que lo fundamenta, logra el yo evitar la desesperación. Ahora bien, el yo no está jamás libre de “desesperar” básicamente por dos motivos, a saber:

cambio, el cristianismo provoca un cambio infinito como si nada fuera, de un modo casi imperceptible –a la manera de la muerte y la interioridad-. Luego se define el cristianismo mismo como “interioridad”. Cfr. S. Kierkegaard, *ST7*, IX.

por un lado la plenificación es una meta a la que no puede accederse de manera completa sino más bien como “telos”, pues la absoluta realización del yo supone su anulación. Un yo que no deviene y no está en proceso de realización constante se convertiría en una mera sustancia o estaría definitivamente muerto. Por otra parte, la fe no se obtiene de una vez y para siempre sino que exige también la renovación constante, y siempre se corre el riesgo de perderla. La **desesperación**, en sus diversas formas, es un peligro que **amenaza al yo constantemente**.

El “querer” es la noción que manifiesta el **infinito interés del individuo** en su propia existencia. La filosofía de la conciencia se estructura a partir de distintos niveles de discusión que se superponen en las diferentes obras al considerar las mismas categorías por distintos pseudónimos. La relación entre la voluntad y la desesperación es tratada de una manera dogmática por Anti-Climacus en *La enfermedad mortal* y de un modo ético en *O lo uno, o lo otro*. A su vez, la discusión psicológica planteada en *El concepto de la angustia* presenta también consecuencias para la comprensión de lo ético en Kierkegaard pues muestra la necesidad de que se produzca un tránsito desde la llamada “primera ética” hacia la “segunda ética”.

Con esto queremos indicar dos cosas, en primer lugar, que es posible concentrarse en el pensamiento ético de Kierkegaard -como sostiene Arne Grøn- sin necesidad de hacer uso de una *reductio* o bien estética o bien religiosa. En segundo lugar, el modo que hemos elegido para hacerlo implica, a su vez, pensar el “cristianismo” como categoría filosófica construida desde el punto de vista de la filosofía de la conciencia, que descansa, finalmente en el “espíritu” puesto que la conciencia, como lo muestra *Johannes Climacus*, no es una determinación de la “reflexión”, que es siempre dual, sino una determinación espiritual -y el espíritu supone tres elementos-. **En conclusión, el cristianismo puede pensarse de**

manera “fenomenológica” como categoría espiritual que determina tanto la ética como el lenguaje.

Pensar la ética desde el punto de vista de las distintas formas de vida o esferas de la existencia implica lo siguiente: una vez que se ha introducido la reflexión ética, no hay manera de evitar el pecado, pues lo estético es visto como “demoníaco” desde el punto de vista religioso. Tomar conciencia de que se posee la propia existencia como “tarea”, es decir, realizar la elección absoluta o entender el mundo éticamente solo puede hacerse, finalmente, “ante Dios”, es decir, estableciendo una relación absoluta con lo absoluto. Tomar conciencia de lo “eterno” resignifica las categorías con las que se analizaba el mundo y el yo en el momento precedente. La conciencia de lo eterno supone, a su vez, el único medio de comprender la propia finitud de manera completa como totalidad. Es decir, implica la aprehensión de la existencia finita en tanto tal, en su inmediatez, pero teniendo frente a sí el “ideal” de la tarea que no tendría sentido sin la conciencia de lo eterno. El sujeto kierkegaardiano no es una sustancia, por el contrario, poder acceder al yo de manera plena implica la realización de un proceso de auto comprensión basado en los distintos grados de auto conocimiento que el yo atraviesa. El yo inmediato de la estética, en sentido estricto, no existe. Pues asumirse como existente supone aceptar la necesidad de superar “conscientemente” la inmediatez en la que el yo sólo aparece como dado mientras el espíritu se encuentra -en los términos de *El concepto de la angustia*- como “soñando”. Esta exigencia descansa en la antropología kierkegaardiana que define al hombre como “espíritu”. Por eso, la existencia como “unidad” que tiende a la realización de un fin solamente aparece -según Kierkegaard- vista en su relación con la eternidad. Una vez que esto sucede se está ante la alternativa, es decir, la tarea puede o bien aceptarse o bien rechazarse. En este contexto, el rechazo siempre es visto como una forma de pecado.

Mientras la inmediatez estética es indiferencia, inocencia y en todo caso neutralidad pero jamás culpa, “elegir” comprender la propia existencia bajo categorías estéticas es una forma moral del mal, es más, es la definición del mal en *O lo uno, o lo otro*.

5.2 Ética: entre ciencia y dilema existencial: persuasión vs. argumentación

Si bien Kierkegaard no rechaza el conocimiento teórico, supone que la formulación de cualquier teoría ética se realiza en un nivel de conocimiento distinto del práctico, en el que no se puede “superar” el carácter dilemático del fenómeno ético. En este contexto, el primer interrogante que surge es **si en la obra de Kierkegaard en su conjunto se intenta elaborar una “teoría ética”,** o se busca más bien exponer -a partir de enfoques diversos expresados tanto por los autores pseudónimos como por Kierkegaard- la imposibilidad de resolver el problema moral mediante la formulación de una teoría ética y la consiguiente necesidad de subrayar el carácter dilemático de lo ético.³⁷⁵

Si se asume que la ética no puede ser objeto de una teoría científica, la consecuencia lógica que de ello se desprende puede ser tanto de orden positivo como negativo. Por un lado, negar la posibilidad de pensar el fenómeno ético en términos epistemológicos, implica que la ética no debería concebirse como “saber” -en tal caso habría que explicar de qué manera se la piensa: aquí el primer Wittgenstein diría que junto a la estética, la ética es “trascendental” y forma parte de lo *Unsinning*, opuesto al campo del saber científico. Si la ética es un sin sentido, y los valores no son objetos fenoménicos que hallamos en el mundo, entonces la ética no “existe” -existencia en el sentido de Kant-. ¿Conduce esta postura

³⁷⁵ Esto que hemos dado en llamar “carácter dilemático de la eticidad” es puesto de manifiesto por la relación que establece cada individuo con la “búsqueda de sentido” en su propia existencia. Hallar tal sentido no es más que la asunción de la propia existencia como “tarea” (*opgave*).

necesariamente al escepticismo? Pues ciertamente no. Que la ética no exista en el mundo de la misma manera que los fenómenos de los que predicamos “existencia” puede significar por lo menos dos cosas: 1- que los “juicios de valor” no tienen justificación. 2- la postura que creemos Wittgenstein mantuvo, más refinada que la anterior versión, supone que aunque en el mundo no se halle nada como los “valores”, ello no implica que haya que eliminar la posibilidad de la ética sino que subraya su necesidad. Lo que esta necesidad exige es la creación o invención de valores éticos que permitan expresar de alguna manera lo específicamente “humano” como intenta mostrar Kierkegaard en *Las obras del amor*, donde trata de pensar una ética basada en el concepto de amor no preferencial.

Oponer la ética a la ciencia puede suponer, tanto un desprecio por el problema de los valores, como la asunción de la supremacía de la razón práctica sobre la teórica. Si la ética se opone a la ciencia, en este segundo sentido, la consecuencia de tal oposición puede servir para indicar cuáles son los límites del pensamiento científico. Y en todo caso, la imposibilidad de aprehender lo ético de modo objetivo no debe verse como una deficiencia del objeto de estudio, sino más bien como una deficiencia del tipo de discurso que no es capaz de dar cuenta de lo ético de modo apropiado. En este sentido, aunque la ética no pueda concebirse científicamente, ello no implica que deba eliminarse, sino justamente todo lo contrario, que debe destacarse su carácter fundante para la existencia del hombre, como parece indicar Kierkegaard. En este caso, debe explicarse de qué manera es posible pensar lo ético y cuál es el tipo de discurso que puede apropiarse del problema. Creo que es a eso a lo que Kierkegaard se dedica en las *Conferencias de 1847*.

En cierto sentido, el tipo de discurso que Kierkegaard tiene *in mente* en las *Conferencias* de 1847, es el mismo que Wittgenstein denomina “persuasivo” en las *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*.³⁷⁶ Este tipo de discurso no se basa en la argumentación racional, sujeta a las leyes de la lógica, que cualquier individuo puede “seguir”, sino en el uso de otros recursos, que no se apoyan en el supuesto de la “universalidad” de la razón sino en la particularidad del receptor.³⁷⁷ En este contexto, el discurso sobre la ética adquiere en Kierkegaard un doble sentido: por un lado, destaca el lugar del “receptor” de la comunicación y, por el otro, supone que la comunicación misma no habrá de producirse en términos deductivos sino persuasivos.

La **persuasión** suele ser considerada como un recurso “peligroso” puesto que, al no subsumirse al criterio de la universalidad del discurso argumentativo, permite que el fundamento último de tal modelo discursivo recaiga en la “autoridad”.³⁷⁸ No obstante, me parece ingenuo oponer **razón a persuasión** sin realizar algunas observaciones preliminares. En primer lugar, la ética discursiva, ejemplo paradigmático de la exigencia de fundamento último y racional en el seno de la discusión del problema moral, parte del supuesto kantiano de la posibilidad de “universalidad” de la razón. Es decir, lo que habría que discutir en primer lugar es, qué es lo que se sacrifica cuando se acepta el supuesto de la “universalidad”, y qué es lo que se pierde si ese presupuesto no se acepta. Está claro que se

³⁷⁶ Ludwig Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, traducción e introducción de Isidoro Reguera, Barcelona. Ediciones Paidós I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1999, pp. 96-98.

³⁷⁷ Sin embargo, Kierkegaard no elimina el carácter “universal” del problema moral, puesto que todo individuo que desee vincularse “personalmente” con “el ideal” debe hallar una tarea que otorgue continuidad o sentido a su existencia. Ello indica que la existencia en sí misma no tiene ningún sentido. Justamente, que la existencia pueda pensarse en términos de “sentido” supone la aparición en escena de la “ética”. La existencia cobra sentido cuando la ética la transforma en “tarea”, es decir, en expresión del “interés”.

³⁷⁸ Kierkegaard parece tener esto en mente al expresar que su modelo de autoridad está representado por el paradigma del Dios-hombre. La autoridad de Cristo, no obstante, no es teórica sino práctica puesto que su propia vida es una “prueba” de su -llamémoslo modernamente- “concepción del mundo”, como queda explicitado en *Ejercitación del Cristianismo*.

pierde la posibilidad de “replantear” constantemente el sentido de la universalidad. Que ésta se reduzca a la exposición de argumentos válidos, contruidos sobre la base de la lógica formal, implica dejar de lado problemas de orden no argumental que sin embargo afectan directamente el ámbito moral. Por otra parte, como Kant lo indicara en su dialéctica, la argumentación en sí misma es un criterio cuyos límites es necesario reconocer si no se ha de caer en el más burdo dogmatismo. La misma dialéctica de la argumentación muestra que el criterio “argumentativo” no es suficiente por sí mismo para definir el problema ético. ¿Por qué no lo es? No lo es porque la argumentación en la vida ética, probablemente también en la esfera política y religiosa, es siempre “contextual”. Los argumentos son “utilizados”, es decir, son herramientas para sostener una determinada posición, que en el mejor de los casos, descansa en una “convicción” personal no fundada en ninguna argumentación sino en la conjunción de una serie de elementos de orden sociológico, psicológico y filosófico que pueden oficiar como las “razones” de la convicción pero no “explicarla”. El discurso argumentativo mismo se convierte así en un elemento “persuasivo”, y en definitiva, supone la apelación al criterio de “autoridad” si el fundamento último no puede ser constante objeto de “revisión”.³⁷⁹

Ahora bien, la comunidad de comunicación reconoce como integrantes a todos los seres racionales capaces de argumentar, y no reconoce como tales a todos aquellos incapaces de hacerlo. O sea, la lógica de la racionalidad comunicativa no puede pretender que su *modus operandi* descansa en la universalidad cuando desde un principio se excluye de la escena a todos aquellos que, aun siendo seres racionales, no adhieren a la lógica de la

³⁷⁹ Creo que una exigencia de este tipo aparece en la “ética discursiva” de Apel y Habermas. Ahora bien, que el fundamento último pueda ser objeto constante de revisión supone nuevos problemas, puesto que hay que determinar cuándo, por qué y bajo qué circunstancias se aceptaría tal revisión. En definitiva, la “revisión” misma es “contextual” o “situacional”.

argumentación, sino que por razones culturales, políticas y sociales organizan su “forma de vida” a partir de una lógica diferente. La **“ética discursiva”** no acepta la diferencia (en el sentido de Derrida). No la acepta puesto que, exige que la misma se exprese con las categorías propias del “discurso racional” para poder tener un lugar en la mesa de discusión de los “grandes problemas”. Mesa que suele convocar a su alrededor a los intelectuales europeos (alemanes) y a sus “interlocutores”, generalmente americanos. Esta exigencia implica el completo desconocimiento del “otro” en su **absoluta “diferencia”**. Cualquier otra manera de concebir al “otro”, lo transforma en un elemento funcional a la propia lógica argumentativa. Proceder de este modo es eliminar la “diferencia”.

En definitiva, no es coherente oponer el discurso argumentativo al persuasivo suponiendo que el primer tipo de discurso es “racional” mientras que el segundo no lo es. Esta manera de proceder intenta convertir la “razón” en un criterio tan oscuro y dogmático como el de la autoridad. **Tanto la argumentación como la persuasión son recursos racionales**. Ambos se expresan por medio del lenguaje articulado, y ambos suponen un fin, sea este la **“demostración”** o el **“convencimiento”**. Otro elemento interesante para discutir es el siguiente: existen argumentaciones que no son convincentes a pesar de seguir las reglas de la deducción lógica. Suele hacerse referencia a la “argumentación” como si la misma se realizara “independientemente” de las circunstancias. Se habla de la argumentación como si un argumento determinado tuviera que valer por siempre sin que importe quién lo realiza, en qué circunstancias y para qué fin. Suele hablarse de la argumentación como si se tratara de una idea platónica. ¿Es adecuado seguir hablando de este modo?

¿No hay acaso un “prejuicio” en la idea que supone que la “universalidad” de la razón es el único criterio válido para definir el problema ético? Máxime cuando esa misma

universalidad está construida sobre la base de la “negación” de la particularidad. ¿Es el relativismo cultural la única alternativa cuando no se acepta la pretensión de universalidad de la razón moderna y contemporánea? ¿Conduce el relativismo cultural necesariamente a la elaboración de una ética situacional, que corre el riesgo de no ofrecer ningún criterio para la acción más que la “ocasión”?

¿Es la de Kierkegaard una **ética de la persuasión o una ética del amor**? ¿Qué las diferencia? La “ética del amor” hace hincapié en el aspecto “antropológico”, y con esto queremos decir “finito” de Cristo, como subraya Anti-Climacus en *La Ejercitación del cristianismo*. El paradigma del Dios-hombre considerado “éticamente” representa el máximo ideal al que puede aspirar el hombre. Jesucristo es el máximo ideal ético, y por eso, Hegel es criticado por no dejar lugar a la ética en el sistema dado que piensa a Cristo en términos de mediación, obviando así lo máspreciado que ofrece a la humanidad, a saber: su finitud, que es, ciertamente, la única que posibilita que el hombre lo tome como “modelo”. Puede pensarse que *Las obras del amor* representa la formulación de una “ética del amor” cuyo fundamento último es de carácter antropológico: puesto que el amor supone la “mediación” del “ser humano” como criterio de universalidad. El amor cristiano como es entendido aquí no debe amar la particularidad sino lo universal del otro, es decir, su carácter “humano”, que es el que lo convierte en “amable”. Desde este punto de vista, el libro ofrecería una alternativa “universalista”³⁸⁰ pero no “racionalista” al proyecto ético contemporáneo de Apel y Habermas.

³⁸⁰ Las ideas sobre la ética que aparecen en el *Diario* parecen sugerir esta posibilidad. En *Papirer* III A 125 (1841) aparece la idea de “prueba espiritual”, que consiste en no tener muchos pensamientos sino ayunar por “uno” solo. ¿Puede acaso sostenerse que la “ética” kierkegaardiana no responde al paradigma racional o intelectual sino al “espiritual”? El “espíritu” exige el establecimiento de una tarea y le otorga “unidad” a la multiplicidad de la existencia. Es el pasaje de la posibilidad a la actualidad o de la idealidad a la realidad. En *Pap.* III A 202 (1842) se hace referencia a la universalidad de la ética y en *Pap.* III A 135 se define lo ético.

5.3 Ética y Estética en *O lo uno, o lo otro*

5.3.a La transfiguración de la “elección absoluta”

En *Enten-Eller* (*O lo uno, o lo otro*), donde la esfera “religiosa” todavía no ha sido introducida, se subraya la importancia de la “ética” en lo que concierne a la formación de la “personalidad” del individuo y la determinación de su “tarea” vital.³⁸¹ La parte llamada *Ética y estética en la formación de la personalidad*, está estructurada en forma epistolar. El remitente de la carta es el “juez William”, quien se constituye en la figura del “esposo” y representante de la ética en un sentido muy cercano al kantiano. Este juez se dirige a un amigo que no ha comprendido la importancia de la elección de una tarea en sentido ético. Su amigo aparece como una figura de múltiples características. En algunas ocasiones es descrito como representante del “escepticismo”, en otros casos pareciera encarnar la figura de un “romántico”, y siempre es el interlocutor “estético” que vive en la inmediatez.

La esfera “religiosa”, que posteriormente es considerada como la instancia de determinante significación en lo concerniente a la comprensión de la vida humana en términos de “elección”, no es discutida en esta obra. Por eso, aunque para el juez William la ética represente una instancia absoluta frente a la estética, esto no es así para Kierkegaard, quien desarrolla más tarde (1847) una concepción de la ética que se enfrenta al formalismo kantiano, incapaz de aceptar que el contenido de la ética es determinado por

como basar la vida en un fundamento “no accidental”. La expresión más alta de la visión ética de la vida es el arrepentimiento, lo que sugiere una relación estrecha entre las ideas de ética, interés y responsabilidad.

³⁸¹ La “resignificación” del problema ético aparece recién en *La enfermedad mortal*, donde todos los conceptos éticos son “cristianizados” al ser vistos desde una nueva perspectiva de análisis introducida por la idea de existir “delante de Dios”.

la dogmática. Es decir, el pensador danés se enfrenta al presupuesto kantiano que fundamenta la ética en la autonomía de la razón. La ética es para el danés heterónoma pues, en última instancia, el deber es definido como “obediencia absoluta a Dios”. “La creencia del Juez en que por medio de su propia elección establece la distinción entre el bien y el mal, concediendo así un estatus absoluto a éstos y a sí mismo, no implica más que una absolutización de sus propias pretensiones.”³⁸²

Las esferas estética y ética son definidas a partir del concepto de “*aut-aut*”. Ya en las primeras páginas se determina el sentido del término “elección”: “...esas palabras no son, como piensan los gramáticos, conjunciones disyuntivas.”³⁸³ Esta aclaración es de fundamental importancia cuando se considera las esferas de la existencia como compartimentos estancos, que sólo pueden traspasarse por medio de la “elección” entre esto o aquello. Lo que Kierkegaard hace es justamente invalidar esta interpretación, pues la “elección” no presenta un carácter “disyuntivo”. Los dos términos del “*aut-aut*” se pertenecen de modo inseparable.

El sentido más significativo que le es otorgado a la “elección” es el de “definir” el contenido de la personalidad. “La elección misma es decisiva para el contenido de la personalidad; por la elección ella se hunde en lo que ha sido elegido, y si no elige, se empobrece.”³⁸⁴ Por lo tanto, la elección es descripta como un “enriquecimiento” de la personalidad, que es una potencia “constrictora” de los múltiples elementos que se presentan ante ella. Ahora bien, aquello que “es elegido” está en una conexión directa e

³⁸² Hartshorne, M. Holmes, *Kierkegaard: el divino burlador*, Madrid, Cátedra, 1992, p.131. Esta es la misma lectura que hace MacIntyre. El problema consiste en que el juez no establece ninguna diferencia entre el bien y el mal. En esta obra no se busca ningún principio explicativo de carácter positivo que determine la acción moral, no se define el deber, ni se eligen “valores”. Lo único que se hace es, o bien aceptar vivir bajo determinaciones éticas, o bien, rechazar esta alternativa. El nihilismo de Nietzsche sería un ejemplo de esta última posibilidad.

³⁸³ *SVI*, II, p. 145.

³⁸⁴ *SVI*, II, p.148.

interna con quien elige. Por ese motivo es posible que la elección determine la personalidad. Sin esta relación estrecha, la determinación no sería posible. Sin embargo, “en un momento dado puede ser, o parecer, que los dos objetos de la elección se encuentran fuera del que elige; no hay relación entre él y ellos, puede mantenerse indiferente ante ellos. Es el instante de la deliberación.”³⁸⁵ Aquí pareciera plantearse una forma del silogismo práctico aristotélico, en cuyo contexto el único momento en el que el objeto de la elección puede considerarse de modo “exterior”, es decir, sin formar parte de la personalidad que decide, es justamente cuando se produce la “deliberación”. No obstante, “lo que debe ser elegido se encuentra en la más profunda relación con el que elige...”³⁸⁶

Si bien existen muchas circunstancias en las que el individuo puede enfrentarse a la situación de “elección”, “sólo hay una circunstancia en la cual esa palabra adquiere su significado absoluto, es decir, cuando de un lado hay verdad, justicia y santidad, y del otro deseos e inclinaciones, pasiones sombrías y perdición...”³⁸⁷ Por lo tanto, lo importante con respecto a la elección que determina el contenido de la personalidad, consiste en la dicotomía ética que puede representarse por medio de la oposición entre deber e inclinación. En este sentido, la determinación de la personalidad puede pensarse como la elección en el marco del imperativo categórico kantiano, pues “en verdad, el hecho de elegir es una expresión real y rigurosa de la ética.”³⁸⁸

El Juez William elabora la explicación de la “elección absoluta” como expresión de la ética, contraponiéndola a la elección estética, que en sentido estricto no puede pensarse como decisión. “El único *aut-aut* absoluto es la elección entre el bien y el mal, y esa

³⁸⁵ *SV I*, II, p.148.

³⁸⁶ *ibidem*, p. 148.

³⁸⁷ *ibidem*, p.143.

³⁸⁸ *ibidem*, p.151.

elección también es absolutamente ética. La elección estética es del todo inmediata, y por esa razón no es una elección, o bien se pierde en la diversidad.”³⁸⁹ Al reflexionar “estéticamente” el individuo no obtiene una sola alternativa, sino una multitud, y por eso la elección a la que se enfrenta no presenta carácter ético, es decir, el individuo no decide de modo “absoluto”. ¿En qué consiste la especificidad de la elección ética? “Aquel que de modo ético desea determinar la tarea de su vida, por lo general no encuentra dónde elegir tan ampliamente; en cambio, el acto de la elección tiene para él una importancia mucho mayor.”³⁹⁰ La diferencia más sustancial entre la elección ética y aquello que podría denominarse “decisión estética” es que la elección absoluta supone la determinación de una “tarea” no circunstancial, sino decisiva para la vida del hombre considerada como una totalidad. Al estar supuesta la necesidad de pensar en términos teleológicos, esta “tarea” considerada como “fin” de la vida del individuo, implica un vínculo insoslayable con la “personalidad” del mismo, pues “lo que más vale en la elección no es elegir lo que es justo, sino la energía, la seriedad y la pasión con las cuales se elige.”³⁹¹ Y es justamente de esa forma en la que “la personalidad se manifiesta en su íntima infinitud, y es por eso que la personalidad queda a su vez consolidada.”³⁹²

La elección ética supone una “transfiguración” o “metamorfosis” basada en la purificación de la “naturaleza” de la personalidad, que al elegir “éticamente” se pone en relación con la “potencia eterna”. Esta transfiguración no tiene nada que ver con una actividad del pensamiento, sino que se trata de algo que implica la “seriedad” del espíritu. “Ante todo, mi *aut-aut* no significa la elección entre el bien y el mal, significa la elección

³⁸⁹ *ibidem*, p. 151.

³⁹⁰ *ibidem*, p. 151.

³⁹¹ *ibidem*, p. 152.

³⁹² *ibidem*, p. 152.

por la cual se elige el bien y el mal, o por la cual se los excluye.”³⁹³ Es decir, el elegir no implica una disyunción que en un extremo presenta lo que es “bueno” moralmente y en el otro aquello que debe considerarse “malo”. La elección se define como la posibilidad de considerar como determinante para el individuo el vivir moralmente. “Se trata de saber bajo qué determinaciones se quiere considerar toda la existencia y vivir uno mismo. Bien cierto es que el que elige el bien y el mal, elige el bien, pero esto sólo aparece más tarde; pues la estética no es el mal, sino la indiferencia; y por eso decía que la ética constituye la elección.”³⁹⁴

De esta manera se introduce una noción que luego resulta central en *La enfermedad mortal*, a saber: la “voluntad”. En esa obra, la categoría de voluntad está estrechamente ligada a la doctrina del pecado, que es el criterio que permite distinguir el mundo cristiano del pagano. La voluntad es la que hace posible considerar al individuo como “desesperado” tanto si “quiere” ser sí mismo, como si “no quiere” serlo, sin aceptar su “dependencia” de la potencia eterna. Ya en *Enten-Eller* se subraya la importancia de la idea de voluntad. “El que elige la ética, elige el bien, pero el bien es aquí algo absolutamente abstracto, su existencia sólo está planteada y de ello no se deduce en absoluto, que quien elige no pueda a su vez elegir el mal, aun cuando haya elegido el bien. Ya ves qué importante es que se haga una elección, y que lo que importa no es tanto la reflexión, sino ese bautismo de la voluntad, gracias al cual ésta se incorpora a la ética.”³⁹⁵ Es decir, en relación con la elección el entendimiento no ocupa un lugar tan preponderante como la voluntad. Por otra parte, el que elige en sentido absoluto no se encuentra frente a una alternativa moral, sino

³⁹³ *ibidem*, p.153.

³⁹⁴ *ibidem*, p.153.

³⁹⁵ *ibidem*, p.154.

que decide “querer”, incorporando de esa manera una nueva perspectiva de análisis en su vida, que a través de la “voluntad” se aleja de la inmediatez.

La “voluntad” es una noción clave pues determina dos aspectos centrales del cristianismo kierkegaardiano: por un lado, es la categoría que el socratismo no llegó a descubrir, y por el otro, es la que posibilita que se produzca el paso previo a la “fe”, dado que gracias a ella el individuo “reconoce” que su vida es desesperación, y posteriormente, “pecado”. Sin embargo, este reconocimiento no se produce todavía en *Enten-Eller* puesto que el estadio “religioso” no ha sido introducido en la explicación. Aquí el discurso es efectuado por el Juez William, para quien la ética es la instancia por medio de la cual el individuo accede a la “responsabilidad” de la libertad.³⁹⁶

Según el Juez William, “la estética en un hombre es aquello por lo cual ese hombre es, inmediatamente, lo que es; la ética es aquello por lo cual deviene lo que deviene.”³⁹⁷ Mientras que la estética es considerada como el ámbito “natural” e inmediato del individuo, sólo remitiéndose a la ética puede el hombre “devenir” o transformarse en algo diferente. La vida estética transcurre en el instante, y su punto de vista es, entonces, “relativo” y “limitado”. **Todo hombre siente de modo natural la tendencia a otorgarle a su vida un significado.** Esto también le sucede al esteta, pero su máximo logro consiste en acceder a un “**concepto de la vida**”, mientras que sólo el individuo que decide vivir bajo categorías éticas puede hallar una “**tarea**”. El objetivo del esteta es “gozar de la vida”, y en la búsqueda de tal fin se enfrenta con “condiciones” exteriores a su propia voluntad. “Parece pues, que toda concepción estética de la vida es desesperación, y que todo individuo que

³⁹⁶ Anti-Climacus es el paradigma del cristiano ortodoxo para quien el contenido de la ética está determinado por la religión. Como sostiene Hartshorne: “en contraste con la posición del juez William, quien se ponía a sí mismo absolutamente, al elegirse a sí mismo en su validez eterna. Anti-Climacus asegura que el yo es puesto por otro.” Hartshorne, M. Holmes, *Kierkegaard: el divino burlador*. Madrid. Cátedra, 1992, p.135.

³⁹⁷ *SV I*, II, 161.

vive estéticamente es un desesperado, lo sepa o no.”³⁹⁸ Sin embargo, cuando el individuo es “consciente” de la desesperación se impone una forma “superior” de existencia, a saber: la de la vida ética.

Por lo tanto, “el verdadero punto de partida para encontrar lo absoluto no es la duda, sino la desesperación.”³⁹⁹ En oposición a las líneas directrices de la filosofía moderna, que desde Descartes consideraron el escepticismo como un recurso metodológico ya sea para poder acceder a la “verdad” o lo “absoluto”, el juez William plantea una hipótesis diferente: el camino que hay que transitar para encontrar la verdad no es el de la duda sino el de la “desesperación”. Ahora bien, esta desesperación es planteada como una identidad con el ser de quien elige. “Al elegir en sentido absoluto elijo la desesperación, y en la desesperación elijo lo absoluto, y soy yo mismo lo absoluto.”⁴⁰⁰ “Y, ¿qué es lo absoluto? Es yo mismo en mi eterna validez.”⁴⁰¹

El objeto de la elección es el “yo”, es decir, lo que “a la vez es lo más abstracto y lo más concreto -la libertad-.”⁴⁰² ¿Por qué es el “yo” lo más abstracto y lo más concreto? Aparentemente, la elección presenta una forma abstracta cuando es analizada sólo desde la perspectiva “estética”. Es decir, en sentido estricto, sólo la elección ética permite que el individuo incluya la abstracción estética en un nuevo ámbito que el Juez William describe con los términos “transformación” o “metamorfosis”. El individuo que se desenvuelve en la abstracción es aquel que sólo halla “posibilidades” múltiples delante de sí. Debe elegir alguna de esas posibilidades y “concretarlas”, es decir, transformarlas en “realidades”. Ahora bien, según el juez, transformar la posibilidad en realidad sólo es privativo del

³⁹⁸ S.Kierkegaard, *idem*, p.174.

³⁹⁹ *ibidem*, p.191.

⁴⁰⁰ *ibidem*, p.191.

⁴⁰¹ *ibidem*, p.192.

⁴⁰² *ibidem*, p.192.

individuo que antes se ha elegido a sí mismo de modo “absoluto”. Este ser humano acepta su “yo” concreto, con cualidades específicas y con una “historia”, pues “sólo por ella él es lo que es.”⁴⁰³ Quien se elige a sí mismo en sentido absoluto forma parte de un doble movimiento dialéctico ya que, “lo que es elegido no existe y sólo existe por la elección, y lo que es elegido existe, pues, de otro modo, no habría elección.”⁴⁰⁴ Es decir, si el objeto de la elección no existiera previamente, entonces no se produciría una elección, sino una “creación”. Sin embargo, el “yo” reconoce que no se “crea” a sí mismo sino que se “elige”. El yo en tanto espíritu libre surge de la “elección”. Cabría preguntarse por qué este yo no pudo haberse creado a sí mismo. Efectivamente, pareciera que esta posibilidad no corre el riesgo de caer en ninguna contradicción. Es evidente que no se está discutiendo aquí el tema de la “creación” biológica del individuo, sino el de su posible “creación” en sentido espiritual. Si esta posibilidad es descartada, es sólo porque se presupone que si el yo se creara a sí mismo, no tendría manera de vincularse posteriormente, con Dios como fundamento. La dificultad radica en explicar la “continuidad” existente entre este nuevo yo “creado” y el anterior del cual provino.⁴⁰⁵ Si bien el individuo forma parte de una historia, el yo se convierte en “poseedor” de la misma a través de la elección, “pues cuando la pasión de la libertad ha despertado en él -y despertó en la elección, del mismo modo que se presupone a sí misma en la elección- entonces él se elige a sí mismo y lucha por esa posesión como si fuera su salvación...”⁴⁰⁶ La expresión de esa lucha es el

⁴⁰³ *ibidem*, p.192.

⁴⁰⁴ *ibidem*, p.192.

⁴⁰⁵ Fue el “existencialismo ateo” el encargado de “continuar” la línea argumentativa abandonada por el juez William pero presentada por Kierkegaard como una posibilidad. No puede negarse la filiación existente entre el kierkegaardianismo y el existencialismo del siglo XX. Ahora bien, el juez William sostiene que en cuanto “personalidad inmediata” el yo es creado de la nada.” *ibidem*. p. 193. Sin embargo, “como espíritu libre he nacido del principio de la contradicción, o he nacido por el hecho de que me he elegido a mí mismo.” *ibidem*. p. 193.

⁴⁰⁶ *ibidem*, p.194.

“arrepentimiento”, puesto que ya se supuso que el “yo” no se creó a sí mismo. De otra manera, no habría motivo por el cual arrepentirse. El juez William lo manifiesta del siguiente modo: “sólo **eligiéndome** a mí mismo **como culpable**, es como **me elijo** en sentido absoluto **sin crearme** a mí mismo...”⁴⁰⁷

La elección absoluta de uno mismo es sinónimo de la posesión concreta de uno mismo por medio de la transfiguración de la totalidad de la vida estética. Esto implica asumir la responsabilidad de continuar la propia “historia”, y la posibilidad de definir lo moral, esto es, introducir la distinción entre el bien y el mal. Según el juez, “ese uno mismo se ha producido gracias a una elección, él es la conciencia de ese ser, preciso y libre, que es uno mismo y nadie más. Ese uno mismo contiene en sí mismo una rica concreción, una gran cantidad de determinaciones y cualidades, en una palabra, es el ser estético completo que ha sido elegido éticamente.”⁴⁰⁸ Lo interesante del momento electivo es que, sólo cuando la personalidad se posee a sí misma aparece el problema de la diferencia entre el bien y el mal. Esta diferencia, por otra parte, no tenía ningún significado para el individuo que se desarrollaba en la inmediatez y el instante sin continuidad de la estética. **La diferencia entre el bien y el mal tiene carácter “absoluto”**. Por eso, “sólo después de haberme elegido a mí mismo en sentido absoluto, llego a plantear una diferencia absoluta, la que existe entre el bien y el mal.”⁴⁰⁹ Tanto el bien como el mal existen porque “yo quiero”. Lo que se está expresando aquí no es una reducción de la ética a la arbitrariedad subjetiva, sino la necesidad de tomar en cuenta el rol central de la “voluntad” al tratar el problema de los valores. Es decir, en tanto no exista una voluntad libre que decida “querer”

⁴⁰⁷ *ibidem*, p.194. Subrayado nuestro.

⁴⁰⁸ *ibidem*, p.199.

⁴⁰⁹ *ibidem*, p.200.

el bien o el mal, los valores no tienen ningún sentido, ya que no son hechos que existen en el mundo independientemente de la voluntad del sujeto.

En este sentido, puede concebirse la voluntad en términos kantianos, puesto que no está reglada por las leyes causales de la naturaleza, sino que está “sobredeterminada” por la libertad. En el seno de este planteo, el hombre es ciudadano de dos mundos. Para que este “ciudadano de dos mundos” sea capaz de realizar una elección justa no debe confundir la determinación de la “necesidad” con la “libertad”. Si se considera a sí mismo bajo la determinación de la libertad, “entonces en el preciso instante en que se elige a sí mismo está en movimiento; por concreto que sea su “sí mismo”, se ha elegido, sin embargo, a sí mismo según su posibilidad y, en el arrepentimiento, se ha rescatado a sí mismo para permanecer en su libertad, pero no puede permanecer en su libertad sino realizándola continuamente.”⁴¹⁰ Este último es un aspecto decisivo de la libertad, puesto que exige la “actividad” constante del hombre. La realización de la libertad supone que ésta no es un bien “en sí” que puede adquirirse pasivamente de modo definitivo, sino que exige la “constante” labor del individuo, pues está íntimamente conectada con su existencia “deviniente”. La primera existencia que el hombre debe “poseer” en términos de libertad es, justamente, su propia temporalidad que lo circunscribe a la finitud. “En lo temporal se encuentra la dignidad eterna del hombre que consiste en poder hacer la historia, en lo temporal se encuentra el elemento divino del hombre que consiste en poder dar por sí sólo, si quiere, continuidad a esa historia...”⁴¹¹ “Pero sólo se obtiene esa continuidad si la misma no es la suma de lo que me ha sucedido, de lo que se ha producido para mí, sino mi propia

⁴¹⁰ *ibidem*, p.208.

⁴¹¹ *ibidem*, p.224. He aquí otro elemento que es rescatado luego por la tradición existencialista alemana en la figura de Heidegger, a saber: la temporalidad pensada como “divinidad” del hombre. ¿No es acaso el *dasein* una expresión acabada de esta tesis? Sin embargo, el ser “creado” por sí mismo es constituido no por un ente superior, sino por la nada.

obra, de modo que lo que me ha sucedido ha sido transformado por mí, y ha pasado de la necesidad a la libertad.”⁴¹²

Ciertamente, la “abstracción” conduce al fracaso la tentativa de vivir estéticamente. La ética, por su parte, exige la unión con la realidad, o sea, la “concreción” de la vida individual. Esta concreción se produce en un contexto histórico determinado y exige la aceptación del mismo con la “responsabilidad” de la libertad. La concreción constituye al que elige, transformándolo en un “individuo preciso”, “no hace del hombre algo distinto de sí mismo; **no aniquila lo estético, sino lo transfigura.**”⁴¹³ La ética no implica solamente concreción, sino que supone una unión profunda con la personalidad. Por eso el individuo no mantiene una relación “externa” con el deber. “Es bastante curioso que al hablar del deber se piense en algo externo, aunque la palabra misma indique que se trata de algo interno; pues lo que me incumbe no como a un individuo accidental, sino de acuerdo con mi verdadera naturaleza, está relacionado conmigo en la forma más íntima posible.”⁴¹⁴ El deber que forma parte de la íntima naturaleza del individuo, y no es algo exterior, impide que éste se sienta desesperanzado a la hora de “cumplir” sus deberes, que no forman parte de una exigencia exterior, sino que constituyen su propia “personalidad”. “El individuo verdaderamente ético experimenta por lo tanto tranquilidad y seguridad porque no tiene al deber fuera de sí mismo, sino en él.”⁴¹⁵

Ahora bien, el “deber” no ha sido definido todavía por el juez, pues se está ocupando de quien vive éticamente y se tiene “a sí mismo” como tarea. **El secreto del individuo ético es que su vida no es sólo individual sino también general.** Aquí es

⁴¹² *ibidem*, p.224.

⁴¹³ *ibidem*, p.227. Subrayado nuestro.

⁴¹⁴ *ibidem*, p.228.

⁴¹⁵ *ibidem*, p.228.

introducida una distinción entre el individuo “accidental” de la vida estética, y el individuo “general” de la vida ética. “El que considera la vida éticamente ve lo general y el que vive éticamente expresa lo general en su vida.”⁴¹⁶ Para poder expresar lo general el individuo asume como “tarea” convertirse a sí mismo en el individuo “general”. Esta tarea puede ser realizada por cualquier hombre, “no deshaciéndose de su contingencia, sino permaneciendo en ella y perfeccionándola. Pero el hombre perfecciona su contingencia cuando la elige.”⁴¹⁷

¿Qué es, pues, el deber? “El deber es lo general, **lo que se me exige es lo general; lo que puedo hacer es lo particular.**”⁴¹⁸ En relación con esta definición, la “personalidad” ocupa un lugar central en la ética, puesto que aparece “como la síntesis de lo particular y de lo general.”⁴¹⁹ Sólo la personalidad que se elige a sí misma en sentido absoluto puede llevar adelante esa síntesis, puesto que por medio de ella se vuelve “concreta” y particulariza la generalidad del deber, cuya naturaleza última es interior. No obstante, el juez reconoce que sería imposible dar una definición positiva del deber. En este punto existe continuidad con la ética “formal” de Kant.

Otro aspecto importante de la personalidad que se ha elegido a sí misma, e incorporado de esa manera a la ética, es que, tomar conciencia de sí misma éticamente implica también tomar conciencia de su naturaleza eterna. Este aspecto se vincula con el problema del deber puesto que éste es “la expresión de su dependencia absoluta y de su libertad absoluta, idénticas la una a la otra.”⁴²⁰ De manera que, a través de la personalidad el individuo transforma lo general en particular, es decir, le otorga al deber un carácter “concreto”. Al elegirse a sí misma, la personalidad se “arrepiente” aceptando tanto la

⁴¹⁶ *ibidem*, p.229.

⁴¹⁷ *ibidem*, p.235.

⁴¹⁸ *ibidem*, p.236. Subrayado nuestro.

⁴¹⁹ *ibidem*, p.236.

⁴²⁰ *ibidem*, p.242.

“responsabilidad” eterna como la dependencia. Esto sucede porque “tomar conciencia” de uno mismo implica para el juez reconocer la naturaleza eterna del yo. Evidentemente, el juez “supone” que el hombre ha sido “creado” por Dios. De lo contrario no podría justificar que la conciencia de uno mismo implique una relación con la naturaleza “eterna” del yo. Sin embargo, defiende la tesis que concibe la ética de manera “autónoma”, mientras que Anti-Climacus expresa abiertamente la heteronomía de la misma. Por eso, para este último la misma vida “ética” es concebida como “desesperación”, pues el yo no se ha fundado a sí mismo, sino que ha sido “puesto” por otro.

En definitiva, como sostiene Peck⁴²¹, la idea de autonomía no es suficiente para que pueda constituirse el sujeto de la ética kierkegaardiana. El “yo”, finalmente, necesita del recurso de la gracia divina para lograr desarrollarse plenamente. Es decir, la constitución del sujeto moral no está completamente bajo el control de éste pues existe un poder “externo” que lo determina. De esta manera, la autonomía de la ética encuentra su límite en la dogmática y se convierte en lo que Pia Søltoft⁴²² denomina “*det religiøses etik*” y Vigilius Haufniensis llama “segunda ética”.

⁴²¹ Peck, William Dayton, *On Autonomy. The Primacy of the Subject in Kant and Kierkegaard*, Yale University, Ph. D., 1974.

⁴²² Pia Søltoft, “Kierkegaard og det religiøses etik”, en *Kierkegaard og ... hovedtemaer i forfatterskabet*, Redigeret af Christian T. Lystbæk and Lars Aagaard, Forlaget Philosophia. Institut for Filosofi, Aarhus Universitet, Århus C, 2001. Søltoft no concibe la ética como un estadio que se supera antes de tener acceso a lo religioso, sino como una parte inseparable del mismo.” p.130: “Kritikken af Kierkegaard for at gøre det religiøse til et eksklusivt gudsforhold, der udelukker forholdet til det andet menneske, er en kritik, der overser det tætte forhold mellem det etiske og det religiøse –det religiøses etik.” “La crítica a Kierkegaard por convertir lo religioso en una exclusiva relación con Dios, que excluye la relación con los otros hombres, es una crítica que no admite la estrecha relación entre lo ético y lo religioso –la ética religiosa.” Respetando el caso posesivo que aparece en “*det religiøses etik*”, podría ensayarse la siguiente traducción: “la ética de lo religioso”. Sin embargo, me parece menos rebuscada la traducción que he decidido adoptar.

5.3.b El sentido dialéctico de la autonomía y la heteronomía

El problema de la autonomía es planteado por Kierkegaard de modo “dialéctico”. El pensador danés realiza un movimiento muy peculiar “back to Kant” -como diría Peck-, puesto que regresa a Kant a partir de Hegel. Es decir, dialectiza el modelo estático del dualismo kantiano. Por este motivo, introduce un tercer elemento en la oposición kantiana entre naturaleza y libertad, esto es: “el espíritu”. El “yo” es espíritu y es a la vez el sustento de la dialéctica autonomía-heteronomía, que se construye sobre la base de otra distinción que atraviesa toda la obra de Kierkegaard: interioridad-exterioridad. Tal como aparece en *lo uno, o lo otro*, todo aquello que no es producido por la voluntad del agente, es concebido como una determinación “exterior”, y por lo tanto, heterónoma. Esto implica que existe una asimilación conceptual entre los términos libertad e interioridad. Es el “querer” la libertad lo que convierte al sujeto en el concreto yo finito o “estético” que se elige a sí mismo, haciendo que su vida se transforme en “existencia” gracias al movimiento ético de la conciencia. La ética se define así como “autoconciencia” de la finitud. Ahora bien, llegados a este punto, la ética misma exige ser superada. **La autoconciencia de la finitud del agente moral conduce a la trascendencia o heteronomía de la “segunda ética”.**

Me interesa subrayar tres cuestiones de la concepción kierkegaardiana de la “autonomía”. En primer lugar, la autonomía no es suficiente y debe ser superada. La noción de arrepentimiento muestra que la ética no puede concebirse de modo autónomo porque Kierkegaard no concibe la posibilidad de “arrepentirse” ante los otros sin que medie la relación con un tercero, Dios. **Tanto en el *Postscriptum* como en *Las obras del amor* queda claro que en la antropología kierkegaardiana la relación con el otro jamás es**

directa, sino que está mediada por la “tercera persona”. Según Rudd⁴²³, la ética no puede plantearse de modo autónomo porque en su seno no existe ningún criterio para definir qué es el bien, sino que el individuo se enfrenta a una pluralidad de bienes que lo conducen al relativismo. Sin la existencia de un criterio que determine el bien absoluto, la elección radical no es posible. Sólo en la esfera religiosa encuentra el agente un criterio definitivo basado en su relación absoluta con lo absoluto.⁴²⁴ En segundo lugar, es importante comprender que en el caso kierkegaardiano, no se discute la autonomía de la “razón” para autodeterminar la acción, sino la autonomía de la “voluntad” para “quererla”. En tercer lugar, como señala Disse⁴²⁵, el concepto de autonomía es en Kierkegaard más rico que en Kant puesto que no se opone a la “inclinación” sino que la supone con el fin de “resignificarla”.

El tema de la necesidad de superar la autonomía de la ética aparece planteado de diversas maneras en la obra de Kierkegaard. En el segundo volumen de *O lo uno, o lo otro* simplemente se sugiere que ante Dios el hombre siempre se encuentra en el error. En *Temor y Temblor* se hace referencia a la “suspensión teleológica” de la ética en una esfera superior que oficia de *telos*, a saber: la esfera religiosa. En *El concepto de la angustia*, la distinción entre la “primera ética” inmanente que se sustenta en la metafísica, y la “segunda ética” trascendente que encalla en la dogmática, muestra también la necesidad de superar lo exclusivamente ético, cuestionando la autonomía de la voluntad, cuando se busca acceder

⁴²³ Rudd, Anthony, *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

⁴²⁴ En este punto se hace necesario aclarar que nos enfrentamos aquí con un problema de raíz kantiana. Sea el fundamento último de la ética la razón o la fe, lo cierto es que la discusión acerca del problema de la fundamentación tiene el mismo carácter. Es decir, tanto la razón como la fe son pensadas como fundamento de lo ético, en el sentido del “límite” que se ve obligada a aceptar la especulación para que la acción pueda producirse. El salto es inevitable. Una vez realizado puede justificárselo con “buenas razones” o con la “creencia”.

⁴²⁵ Disse, Jörg. “Autonomy in Kierkegaard’s *Either/Or*”, in *Kierkegaard and Freedom*, New York, Palgrave, edited by James Giles, 2000, pp.58-68.

de modo completo al “problema del mal”. En *La enfermedad mortal*, la segunda parte de la obra introduce los conceptos de “pecado” y “estar ante Dios” como ejes de la cristianización o heteronomía de los conceptos éticos.

A pesar de los diversos enfoques queda claro que la ética supone una “trascendencia” hacia un terreno distinto, el dogmático, que le otorga a los conceptos éticos la definitiva validez que por sí solos no pueden abogarse. En esta línea de pensamiento, Rudd⁴²⁶ afirma que en la esfera ética el individuo no se enfrenta a un único bien sino a una pluralidad indistinta de bienes. De esta manera se introduce el problema del relativismo. No hay modo de determinar cuál de todos estos bienes puede obligar al individuo a actuar para enmarcar su acción en el contexto de la forma de vida buena, pues no se plantea la existencia de una única forma buena de vida posible, sino la de varias.

Según Rudd, algún “mito” fundacional de la ética es necesario para evitar caer en el relativismo⁴²⁷, sea éste el de la razón, el de la historia o el de Dios. Este problema hace que, o bien permanezcamos en la esfera de lo puramente “ético” aunque no pueda proveer justificación universal para el bien, o bien optemos por lo religioso. Una ética no religiosa permanece en la esfera del pluralismo pues no existe modo de encontrar un *telos* absoluto que determine la existencia como se busca en *O lo uno, o lo otro*. Para que el yo pueda alcanzar la “unidad” que le otorga la “tarea”, su vida debe estar orientada hacia la consecución de un fin que la comprensión puramente “naturalista” de la existencia humana no puede proveer. En la esfera religiosa, sin embargo, la tarea está “dada” pues el deber consiste en establecer la relación correcta con Dios. La identidad del sujeto moral se hace

⁴²⁶ Rudd, Anthony, *Kierkegaard and the limits of the ethical*, Clarendon Press, Oxford, 1993, p.133.

⁴²⁷ *ibidem*, p.134. Pensado desde este punto de vista, *O lo uno, o lo otro* no sería, como pretende MacIntyre, la obra que echa por tierra el proyecto ilustrado de fundamentación de la ética. Habría solamente un cambio de signo, mientras el mito ilustrado cree que el criterio que determina la universalidad del fenómeno ético es la razón, para Kierkegaard, sería la “creencia”.

clara pues lo que soy está determinado por la relación con el *telos*. Sólo en relación con éste puede responderse a la pregunta: ¿cómo he de vivir?

En lo que respecta a la autonomía de la voluntad, hay que tener en cuenta que, cuando se habla de acción voluntaria, no se está sosteniendo que la voluntad actúa una vez que ha aceptado los principios que la razón defiende. Por el contrario, la auto-comprensión del yo que se “elige” a sí mismo no presenta carácter cognitivo, sino pasional, en el sentido del *pathos*. Se trata menos de entender el bien que de “quererlo”. Y es justamente ésta la condición necesaria para acceder a la representación del bien absoluto. Como señala Disse⁴²⁸, esta concepción tiene cierta analogía con la fórmula defendida por los filósofos franciscanos medievales, a saber: “*voluntas imperat intellectui*”. Según Disse, el único fundamento del bien es la energía misma de la voluntad y como resultado de ello la determinación del bien moral no depende para nada de criterios objetivos y universales. Esto hace que se defienda una “ética situacional” pues el deber se define por lo que yo como individuo particular en una situación determinada considero como “acto moral”. Creo que esto último es ir demasiado lejos. A pesar de que en *O lo uno, o lo otro* no se plantee un modo “universal” de acceder al bien, tampoco aparece un modo particular o situacional de hacerlo pues, en sentido estricto, no se está discutiendo este tema. En todo caso, lo único universal que aparece en la obra es la estructura lógica misma a la que responde toda elección. El problema con las lecturas intelectualistas y con quienes acusan a Kierkegaard de no ofrecer ningún criterio para la elección de principios morales, esto es, tanto con quienes lo acusan de irracionalista como quienes lo defienden sobre la base de la polémica desatada por *O lo uno, o lo otro*, es que en esa obra no se plantea acceso epistemológico

⁴²⁸ Disse, Jörg, “Autonomy in Kierkegaard’s *Either/Or*”, in *Kierkegaard and Freedom*, New York, Palgrave, edited by James Giles, 2000, p. 62.

alguno al bien ni a ningún principio ético normativo porque no se discute la elaboración de ninguna teoría ética aunque se tengan los elementos para hacerlo.

Finalmente, en lo que respecta a la tercera cuestión, es importante aclarar lo siguiente. La libertad puede definirse o bien como “autonomía de la razón”, o bien como “autonomía de la voluntad”. Kierkegaard la piensa en este segundo sentido y, además, la idea de autonomía permite la convivencia con la “teonomía” pues, si bien todavía no aparece así desarrollado en *O lo uno, o lo otro*, el fundamento último de la voluntad, es Dios. Esta convivencia es leída como “deficiencia” por el pensamiento ilustrado.

5.3.c “Elección absoluta” y epistemología en *Enten-Eller*

Analizaremos la noción central de la segunda parte de *O lo uno, o lo otro*,⁴²⁹ a saber: la elección (*aut-aut*), teniendo en mente la conexión entre esta idea y el sentido moral del “bien” con el propósito de evaluar si es posible hallar una “teoría ética”⁴³⁰ construida en torno a la noción de “bien” en *Enten-Eller*. Con el objeto de considerar esta posibilidad tendremos en cuenta las siguientes cuestiones: en primer lugar, la definición de elección expuesta por el juez Wilhelm, quien se transforma en la figura representativa del

⁴²⁹ La segunda parte de *O lo uno, o lo otro* contiene los *Papeles de B.* que son tres cartas dirigidas a A. La primera de ellas habla sobre la validez estética del matrimonio, la segunda del balance entre lo estético y lo ético, y la tercera es un *Ultimatum*.

⁴³⁰ En relación con esto, es importante recordar lo que señala Paul Holmer. Lo ético no produce verdades objetivas sino que transforma al sujeto. El objetivo de lo ético y lo ético-religioso no es “conocer” la verdad sino “transformarse” en ella. Mientras el pensamiento multiplica posibilidades, las necesidades del individuo finalmente lo compelen a decidir. Según Holmer, la demarcación kierkegaardiana de la racionalidad es muy peculiar. Kierkegaard defendería una “tercera posición” entre dos extremos: el anti-intelectualismo que reemplaza la reflexión por la autoridad, la revelación o alguna clase de inmanencia, y un tipo de intelectualismo que le imputa a la razón la tarca de producir las ideas de Dios, libertad e inmortalidad. La tercera vía supone que la razón no puede ser eliminada, que no hay ningún sustituto para la lógica pero que, no obstante, la razón tiene “límites” más allá de los cuales el individuo solamente puede realizar “el salto”. Holmer, Paul L., “Kierkegaard and Ethical Theory”, in *ETHICS an International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy*, vol. LXIII, number 3, April, 1953, pp.157-170.

pensamiento moral, incluso cuando no es el mejor portavoz del punto de vista de Kierkegaard sobre el tema,⁴³¹ quien expresa el sentido positivo de su ética en un libro de su propia autoría publicado en 1847: *Las obras del amor*. En segundo lugar, analizaremos las consecuencias de la distinción entre la posibilidad de elegir un objeto interno o externo, y finalmente, consideraremos la diferencia entre el sentido “estético” y el “absoluto o moral” de la alternativa. El análisis de estos tópicos nos ayudará a echar luz sobre el *modus operandi* que Kierkegaard utiliza para construir su propia concepción de la ética.

El modo peculiar en el que el juez Wilhelm hace uso de la idea de “elección” debe ser apreciado estrictamente con el fin de distinguir entre las exigencias estéticas y las éticas. El sentido de la carta que Wilhelm le dirige a su amigo hedonista puede comprenderse como el intento del juez de conducir al individuo estético “más allá” de la forma de vida no reflexiva. Generalmente, el sentido de la elección entre lo uno o lo otro suele explicarse sobre la base de una absoluta determinación de la personalidad, que debe decidir “vivir” o bien de un modo o bien de otro. Si bien Wilhelm introduce un “dilema”, él mismo reconoce que no es un dilema completo, puesto que el individuo no elige entre lo bueno y lo malo, sino que se elige a sí mismo. Elegirse a sí mismo (*at vælge sig selv*) implica que todos los conceptos estéticos adquieren una nueva dimensión una vez realizada la elección, pero no supone que las categorías estéticas desaparezcan o sean eliminadas.⁴³² Por eso, “... esas

⁴³¹ Alasdair Macintyre suele considerar los enunciados pronunciados por el juez como si provinieran de Kierkegaard mismo.

⁴³² Cfr. Adorno, T.W, *Kierkegaard*, título del original alemán: *Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen. Mit zwei Beilagen*, trad. de Roberto J. Vernengo, impreso en Venezuela por Editorial Arte, Monte Ávila Editores, C. A., 1969. Por esta razón, Adorno creyó que Kierkegaard podía ser pensado en el seno del paradigma “idealista”. En su famoso trabajo sobre el pensador danés, declara el fracaso de las esferas kierkegaardianas de la existencia. La falta de “mediación” entre las esferas impide contar con la garantía necesaria para constituir un “sistema” en términos idealistas. Lo que Adorno no comprende es que esta falta presupone que el movimiento de una esfera a otra no depende de la mediación, sino de la elección. Por esa razón, Kierkegaard critica el idealismo hegeliano, que obligó al individuo a seguir las reglas de la “necesidad” en lugar de aceptar la “libertad” como su propia tarea histórica.

palabras no son, como piensan los gramáticos, conjunciones disyuntivas.”⁴³³ El individuo estético no está en condiciones de elegir nada puesto que vive de un modo “inocente”⁴³⁴ y se incorpora a sí mismo en la esfera ética solamente a través de la elección. Por lo tanto, es su “voluntad” la que afecta sus propias determinaciones. Cuando el individuo es capaz de percibir una “tarea” (*Opgave*), su vida entera se transforma en objeto de reflexión, incluyendo sus nociones estéticas. La consecuencia más relevante del *aut-aut* no está representada por la elección entre la estética o la ética, sino por la voluntad de “querer o no querer” ser uno mismo.

El juez Wilhelm clarifica la noción de “estética” por medio de la discusión con distintas tradiciones antiguas -hedonismo, eudemonismo y determinismo-. Ninguna de ellas puede concebirse como sujeta a categorías éticas, y por lo tanto en su seno no aparece jamás el contraste moral entre lo bueno y lo malo. El **individuo estético** realiza sus decisiones dirigiendo su atención a **alternativas** que se definen por dos características sobresalientes: son **externas y múltiples**. El mundo externo obliga al individuo a actuar sin que pueda hacer uso de la libertad de elegir. En este sentido, el resultado de su acción no tiene la menor importancia, ya que la misma está basada en presupuestos arbitrarios, dado que existen varias “posibilidades” ante el individuo estético, pero ninguna elección absoluta

⁴³³ S.Kierkegaard, *SVI*, II, p.145.

⁴³⁴ El estado de “inocencia” es postulado de la misma manera que el estado de naturaleza en la filosofía política. El problema aquí consiste en el modo en que el individuo puede juzgar y ser juzgado por los demás, cuando carece de nociones éticas que se lo permitan. Probablemente, esta postulación puede ser pensada como un recurso abstracto con meros fines argumentativos. Es más, en *El concepto de la angustia* encontramos una crítica a la postulación del estado de inocencia anterior al pecado original, por su falta de fuerza explicativa. En conclusión, el supuesto de la inocencia y la falta de reflexión de la vida estética es cuestionable sobre la base de la probabilidad. Es muy poco probable encontrar un individuo capaz de desarrollar una forma de vida estético-inmediata en los términos planteados aquí. Parece, incluso, mucho más intuitivo pensar que sí es posible desarrollar una forma de vida basada en criterios de orden puramente estético, a pesar de que desde el punto de vista de la reflexión ética conduzcan a la desesperación. El problema radica, una vez más, en la “conciencia” de la desesperación. Teniendo en cuenta que para el juez toda concepción estética de la vida conduce a la desesperación, lo sepa o no lo sepa quien desespera, es posible vivir estéticamente una existencia completa hundido en la desesperación, sin ni siquiera notarlo.

puede realizarse. Por el contrario, la **diferencia entre el bien y el mal es absoluta** y aparece solamente cuando el individuo es capaz de “poseerse” a sí mismo a partir de la elección. **Elegir presupone conciencia**. Cuando el sentido moral es subrayado, la conciencia juega un rol central, en tanto y en cuanto es ésta la que introduce las nociones de bueno y malo que no pueden pensarse.

Según el juez, el pensamiento solamente produce determinaciones “necesarias”, y consecuentemente, las diferencias que introduce son “relativas”. Mientras estas son consideradas como “momentos” que deben ser recuperados, las distinciones morales no son aspectos de una realidad completa. Si la ética es considerada desde un punto de vista meramente intelectual, la consecuencia inmediata es la “relativización” del problema moral. Desde la perspectiva del pensamiento, el bien y el mal poseen exactamente el mismo valor. **La oposición entre lo bueno y lo malo en sentido moral representa un contraste absoluto que sólo puede alcanzarse a través de la libertad**. En otros términos, podríamos decir que la definición más precisa de “bien” esbozada en esta obra lo homologa a la libertad. En este sentido, el juez acepta la distinción kantiana entre el mundo de la causalidad y el mundo de la libertad. Mientras el primero hace referencia al pensamiento, el último está vinculado con la ética.

El origen de los valores emerge del conflicto entre las esferas estética y ética. Con el fin de explicar este conflicto, el juez pone de relieve dos nociones que se conectan sutilmente entre sí: el concepto de **libertad** y la idea de **historia**. Como el sentido moral del bien se identifica con la libertad, el juez necesita hacer uso de una nueva distinción entre el *liberum arbitrium* y la *libertad positiva*. El primero representa la forma meramente negativa de comprender la libertad como algo casual, arbitrario e ilimitado. Se trata del “mito del pensamiento” que produce una noción meramente “abstracta” de libertad. La

libertad positiva es la que el individuo enfrenta si y sólo si se elige a sí mismo como individuo “concreto”.

Por otra parte, el concepto de **historia** se fundamenta en la diferencia de naturaleza que existe entre las determinaciones de orden interno y las de orden externo. La verdadera vida de la libertad es la que se relaciona con la “interioridad”. El **acto interior** (*den indvortes Gjerning*) es producido por el individuo ético cuando se vuelve consciente de su propio desarrollo no en sentido “natural” sino “voluntario”. Esto es, cuando “quiere” transformarse en el sujeto que ha “devenido”. A su vez, solamente el **acto exterior** (*den udvortes Gjerning*) puede ser objeto del pensamiento filosófico -en sentido hegeliano- puesto que pensar es sinónimo de devenir de modo “necesario”. Por lo tanto, la única “historia” que puede ser objeto de pensamiento es la que depende de los actos “exteriores”, no así la historia del existente particular. Desde el punto de vista del idealismo hegeliano, la palabra “libertad” es utilizada tanto para describir el proceso histórico, como para analizar el mundo natural. Sin embargo, solamente el individuo ético está en condiciones de apropiarse de su historia. Ésta le pertenece y, por lo tanto, no puede ser considerada como objeto del pensamiento filosófico, pues lo que Wilhelm pone de relieve cuando hace referencia a la “elección absoluta” (*aut-aut*) es la idea de “**historia de la libertad**” o, en otros términos, la posibilidad de pensar la libertad como historia.

Wilhelm se ocupa de criticar la vida estética por medio del establecimiento de un diálogo entre la ética moderna y la antigua. Ambas tradiciones son concebidas por el juez como un modo erróneo de comprender la moral. El error está basado en la diferenciación entre objetos externos e internos de “elección”. Pensaremos ambas tradiciones como la expresión de lo que podemos denominar “**concepción externa o heterónoma de la ética**”. El juez presupone que, cuando la elección se basa en un objeto externo, la voluntad no

juega ningún papel, y las decisiones que se toman son de carácter “arbitrario y accidental”. Al mismo tiempo, cree que la única “teoría ética” que reconoce la importancia moral de la “voluntad” es la que ofrece la concepción cristiana de la vida. El paganismo no ha podido comprender el sentido de este concepto. El modelo máximo que supo ofrecer en cuestiones morales fue el de Sócrates. Si bien la versión socrática del problema moral fue capaz de distinguir la virtud de la ignorancia por medio de la formulación de un “imperativo intelectual”, no pudo, no obstante, comprender la seriedad del concepto de “voluntad”. La concepción cristiana de la vida se centra en la noción de voluntad, para establecer un contraste no ya entre la virtud y la ignorancia, sino entre la virtud y el pecado. Lo contrario de la virtud no es la ignorancia, sino el pecado, y el único modo de evitarlo es a través de la fe, como muestra Anti-Climacus. Como resultado, surge ante el individuo un “imperativo práctico” que lo compele a comprender que toda concepción estética de la vida es sinónimo de desesperación.

Lo que aparece de modo “inmediato” ante el sujeto puede determinar su personalidad solamente en **sentido psíquico o anímico** pero no espiritualmente. La idea de **elegirse a sí mismo** implica que el individuo se vuelve capaz de aceptarse a sí mismo como **espíritu**. En este sentido, podemos decir que no hay ningún acceso cognitivo a la distinción entre bueno y malo. A pesar de que es necesario colocar la “reflexión” en el plano ético que quebranta la inmediatez, lo que el juez desea subrayar, en oposición a Kant, es el **sentido espiritual de la elección** en desmedro de su significado racional. ¿Sería entonces la voluntad una categoría del espíritu mientras el entendimiento lo es de la reflexión? No hay dudas de que la respuesta es afirmativa para Anti-Climacus. Sin embargo, hay que destacar que el concepto de “ética” es muy problemático y responde en Kierkegaard a una doble

determinación (psíquica o intelectual y espiritual), que es la que lo conduce a formular el concepto de “segunda ética”.

La importancia de la personalidad en relación con la ética es, en última instancia, de orden espiritual, pues el hombre mismo, es definido más tarde como espíritu. La **autoconciencia** exigida para superar la mera inmediatez de la vida estética **no tiene carácter epistemológico**. Por eso el juez no hace referencia al socrático “conocerse a sí mismo” sino que subraya la importancia de “elegirse” a sí mismo cuando se trata de describir la constitución del sujeto moral. Se trata de un “darse cuenta” de los límites del propio yo, pero no de modo objetivo, lo cual sería, por otra parte imposible, pues el yo del que se habla aquí es el de cada individuo “concreto”.

Ahora bien, si no se puede concebir epistemológicamente la distinción entre el sentido del bien y del mal, entonces no es posible desarrollar ninguna “teoría ética”, pues para poder formularla sería necesario determinar objetivamente qué es lo que diferencia el bien del mal. En el *Postscriptum*, Johannes Climacus explica que, visto esencialmente, el conocimiento que en la reflexión sobre la interioridad no pertenece a la existencia es “accidental” y sus objetivos y desarrollo es materia de “indiferencia”.⁴³⁵ No obstante, Kierkegaard no puede ser considerado como un pensador anti-científico. Su discurso pone el acento en el **conocimiento existencial** y en este sentido, lo que nos enseña el *Postscriptum* es que no hay ningún sistema de la existencia capaz de explicar la realidad cualitativa del ser humano, esto es, su existencia en tanto interioridad -que al ser

⁴³⁵ S.Kierkegaard, *SVI*, VII p.164-165. El conocimiento científico no es rechazado, sino que es concebido como conocimiento “accidental” cuyo grado y desarrollo es “indiferente” visto “esencialmente”. interesadamente, éticamente. Ésta parece ser la idea de Wittgenstein en el *Tractatus*, cuando dice que, aunque se resuelvan todos los problemas de la ciencia, la existencia humana seguirá siendo problemática.

determinada espiritualmente puede, tanto elevarse por medio de la búsqueda del fundamento eterno, como degradarse negándose a encarar tal tarea-.

Wilhelm describe indirectamente los errores a los que estuvo sujeto el modo antiguo de concebir la ética. Su crítica es construida sobre la base de la distinción entre las condiciones intrínsecas y extrínsecas que determinan la personalidad en la elección. Según este criterio, las concepciones éticas elaboradas por la filosofía antigua responden a determinaciones de carácter estético porque las condiciones necesarias para obtener lo que el individuo considera “bueno” son: o bien internas, o bien externas, pero nunca “queridas”, es decir, elegidas por la voluntad individual. Cuando las condiciones que determinan la personalidad son externas (honor, riqueza, nobleza), ésta se constituye como “talento”. El individuo puede poseer talento para la matemática, la música, etc., pero tiene que desarrollarlo pues la mera posesión del mismo no es suficiente para determinar la personalidad. De todos modos, persiste un problema, pues para obtener satisfacción en la vida este tipo de individuo depende de una condición no elegida por él mismo. Exactamente lo mismo le sucede a quien comprende la ética desde un punto de vista hedonista, resumido en el imperativo: ¡debes gozar! La vida del hedonista depende del deseo (*Iust*). No obstante, las condiciones necesarias para satisfacerlo no provienen de sí mismo. Tanto el eudemonismo como el determinismo son descriptos como modos de entender el mundo que dependen de la misma estructura conceptual. Cuando el individuo busca la felicidad, coloca las condiciones para obtenerla en el mundo exterior. Su voluntad no juega ningún rol preponderante puesto que el individuo no puede decidir sentirse feliz o infeliz. Por otra parte, cuando el individuo supone que todo lo que le sucede depende del destino, la consecuencia inmediata es que él no es ni libre ni responsable de sus actos. El determinismo jamás asume que coloca las condiciones de la vida humana en la “externa”

necesidad. Wilhelm no sólo argumenta contra las concepciones antiguas de la ética, sino también contra las modernas.⁴³⁶ Esto es posible porque las coloca a todas bajo el mismo principio general externo, que impide la elaboración de una teoría ética concentrada en el bautismo “interno” de la voluntad. La conclusión es que, las formas externas de comprender la ética no explican los valores morales. Éstos se vuelven inteligibles solamente cuando se supera el conflicto que surge entre la estética y la ética, aceptando que toda concepción estética de la existencia implica desesperación.

Si el juez puede criticar estas teorías éticas en conjunto, es porque se basa en un axioma que presupone una jerarquía existencial representada por las esferas de la existencia. Esta jerarquía es construida sobre la base de la noción de “conciencia” y supone que el máximo nivel de desarrollo que ésta puede alcanzar es expresado por la conciencia cristiana del pecado descrita por Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*. En este contexto, la vida estética es definida como inmediatez, y ello explica que el individuo estético pueda hallar frente a sí muchas posibilidades basadas en la “imaginación” pero ninguna “tarea” que implique el pasaje de la idealidad a la actualidad. Es el ideal de la tarea el que le otorgaría completa unidad a la personalidad. Si la necesidad de unidad surge, entonces el individuo comprende que la estética es sinónimo de desesperación y se coloca un paso más arriba, frente a la esfera ética. La noción de “tarea” no elimina ni la posibilidad ni la idealidad pero exige “realización”. Una tarea que quedara en el mero plano de la “idealidad” no escaparía a la concepción estético-inmediata de la vida y en sentido estricto

⁴³⁶ En lo que respecta a las ideas modernas. Wilhelm supone que el romanticismo pretende mostrar que la infelicidad es un estado más interesante de ser experimentado que la felicidad. Esta actitud es descrita por el juez como una forma externa de vanidad incapaz de eliminar la desesperación.

no puede pensarse más que como la forma superior de la existencia estética que está a punto de cuestionarse a sí misma para enfrentarse a la “elección absoluta”.

Evidentemente, la argumentación del juez puede ser rechazada si no son aceptados sus presupuestos básicos. En primer lugar, no es evidente de suyo que el individuo estético siempre se enfrente a una infinitud de posibilidades. Por el contrario, puede muy bien pensarse que este individuo es capaz de representarse una “tarea” y, además, tener conciencia de la misma y desarrollar entonces una forma de vida determinada por categorías estéticas. Si esto fuera posible, los límites establecidos por el juez entre el cristianismo y el paganismo, desaparecerían. Para el juez, no obstante, un tal individuo sólo es capaz de realizar una forma de vida estética si y sólo si concibe su existencia a partir de la unidad teleológica de la tarea. Es decir, sólo la ética posibilita “superar” la inmediatez irreflexiva de la estética.

Ahora bien, una vez superada la inmediatez, el individuo se enfrenta a la siguiente alternativa: o bien vivir en la desesperación, o bien en la fe. ¿Por qué define Anti-Climacus la misma forma de vida ética como desesperación? Y, ¿qué diferencia existe entre la desesperación estética y la desesperación ética? Al tomar “conciencia” de su forma de vida, el individuo deja atrás la inmediatez pero puede aún elegir vivir estéticamente. No podemos obviar las distintas acepciones que tienen el término “estética”. La inmediatez vinculada a la naturalidad irreflexiva es un sentido de lo estético, pero la idea de “estética” en sentido clásico, relacionada al arte, tanto como disciplina, como al “esteta” como paradigma de la vida artística, está también presente en la obra del danés. La cuestión es que el esteta que desea vivir y regular su existencia a partir de categorías de orden artístico debe haber sido determinado éticamente con anterioridad. Convertirse en artista o en pastor, cualquiera de

las dos alternativas exige “el bautismo de la voluntad” y son para el juez, expresiones de la forma de vida ética.

En *La enfermedad mortal*, Anti-Climacus sostiene que el cristianismo es definido por el dogma del pecado original. La “conciencia de la culpa” es el criterio que permite distinguir con mayor claridad el mundo pagano del cristiano. El individuo es concebido en el seno de la jerarquía de las esferas de la existencia, según la cual la conciencia alcanza el mayor grado de desarrollo cuando se encuentra “ante Dios”. La razón que justifica esta última aseveración puede hallarse en el isomorfismo que Kierkegaard establece entre la conciencia y el objeto al que ésta se refiere. Ser consciente de lo eterno implica que la personalidad del individuo ha sido elegida de manera “absoluta”. Por eso, es “una contradicción querer absolutamente algo finito, dado que lo finito ciertamente debe llegar a un fin, y por consiguiente debe llegar un tiempo en el que no puede ya ser querido. Pero, querer absolutamente es querer lo infinito, y querer la gloria eterna es querer de manera absoluta, porque ésta debe poder quererse en todo momento.”⁴³⁷

La diferencia más importante que existe entre la postura del juez y la del mismo Kierkegaard radica en el lugar que la ética ocupa en las consideraciones de cada uno de ellos. La concepción de Kierkegaard destaca el interés absolutamente subjetivo que tiene la ética en la formación de la autoconciencia, cuyo sentido pleno solamente puede encontrarse en el imperativo “debes amar”. El juez enfatiza la importancia de **la voluntad** en lo que respecta a la constitución de la auto-conciencia pero no llega a fundarla en la noción que finalmente la sostiene, que es la que introduce Anti-Climacus, a saber: “*for Gud*”. Kierkegaard se concibe a sí mismo entre Johannes Climacus y Anti-Climacus, un paso adelante del primero pero un paso detrás del último, pues reconoce que la exigencia de

⁴³⁷ S. Kierkegaard, *ST I*, VII, p.341. Traducción nuestra.

Anti-Climacus es en última instancia “irrealizable” para él porque está basada en una concepción “rigorista” del cristianismo, cuyo riesgo radica en ubicar la ética en la esfera de la mera “idealidad”.⁴³⁸

Este peligro es descrito al analizar el pasaje de la primera a la segunda ética. La causa del fracaso de la llamada “primera ética” en *El concepto de la angustia* puede encontrarse en la exigencia establecida por el concepto de “idealidad”. Cuando la ética se presenta en términos kantianos como la exigencia de cumplir con el “imperativo categórico”, el fracaso está asegurado y lo único que el individuo consigue es obrar inmoralmente pues obrar por “deber” sin inclinación resulta “prácticamente” imposible. “Incluso lo mejor que hago es sólo pecado.”⁴³⁹ Como consecuencia surge el “arrepentimiento”, que halla su justificación en las ideas de “reconciliación” y expiación de los pecados que Cristo realiza por los hombres. Sin incluir este recurso explicativo en el marco teórico de la ética kierkegaardiana, la acción humana representaría siempre una forma moral del mal. Cuando las exigencias morales son irrealizables, el único recurso posible para “salvar” la ética no es la solución hegeliana que elimina la diferencia entre los órdenes del “ser” y el “deber ser”, eliminando así la ética misma, sino la “paradoja” de lo religioso. Sin el presupuesto de la reconciliación y absolución de los pecados, la acción moral es imposible para Kierkegaard. La “segunda ética”, sugiere Arne Grøn, no es sólo segunda en sentido cuantitativo sino también “otra” (*anden*), como lo manifiesta el mismo término danés. Esta ética no presupone ningún fundamento metafísico sino que supone el pecado, se basa en el arrepentimiento y vista desde la perspectiva de la fundamentación

⁴³⁸ El mismo riesgo que corre la concepción “rigorista” de la ética lo corre la concepción rigorista del cristianismo. Puesto que, pensar la constitución del sujeto tomando como “criterio” la idea de estar “ante Dios”, puede implicar el fracaso absoluto de la constitución del yo.

⁴³⁹ *Papirer* IV A 112, 1843.

racional del orden moral es “heterónoma”. “La ética o, mejor, lo ético es el momento crucial y a partir de allí se produce un viraje hacia lo dogmático.”⁴⁴⁰

5.3.d La elección absoluta o el bautismo de la voluntad

Para aclarar de qué modo surge la esfera ética y junto a ella el sentido moral del “bien”, es necesario explicar qué entiende el juez Wilhelm por “**elección absoluta**”. Este tipo de elección produce un efecto determinante sobre la personalidad puesto que se transforma en el único principio que le otorga “unidad” a la misma. “Lo que debe ser elegido está en la más profunda relación con el que elige”.⁴⁴¹ Consecuentemente, la personalidad misma es determinada por la elección.

Wilhelm describe una especie de “personalismo ético” que no debe confundirse con ningún tipo de subjetivismo o aprehensión relativa de los valores. El significado del bien y del mal no proviene de la interpretación individual de los valores, sino de la situación universal que todo individuo comparte, a saber: la libertad. “El bien es lo que existe en sí y para sí, esto es: la libertad.”⁴⁴² El problema consiste en que la libertad positiva transforma al individuo en pecador. El *aut-aut* del juez no significa una elección entre el bien y el mal, sino que presupone las condiciones bajo las cuales el individuo quiere considerar su vida entera y vivirla. En este contexto la estética no representa el mal sino la indiferencia. El bien existe en tanto lo “quiero”⁴⁴³, lo cual representa el bautismo de la voluntad.

⁴⁴⁰ *Papirer X I A 360*, 1849. Traducción nuestra.

⁴⁴¹ S.Kierkegaard, *Enten-Eller*, Samlede Værker, A.B.Drachmann, J.L.Heiberg y H.O.Lange, Copenhagen. Gyldendals Bogklubber, 1901-06, p.148. SVI. II. p. 148. Traducción nuestra.

⁴⁴² S. Kierkegaard, *idem*, p.201. “*Det Gode er det I-og-forsig-Værende, sat af det I-og-for-sig Værende, og dette er Friheden*” Traducción nuestra.

⁴⁴³ Como bien lo señala Stack, en el tratamiento de este tema Kierkegaard es deudor de la ética aristotélica. En la *Ética Nicomaquea* (III, v, 3, 14). Aristóteles destaca la naturaleza “voluntaria” de la adquisición de vicios y

Wilhelm no acepta la existencia del “mal radical” y por eso subraya la importancia del arrepentimiento, que supone que el mal es una contradicción. Para el juez, elegirse a sí mismo en sentido absoluto no puede significar que el bien y el mal le pertenezcan al individuo de manera esencial. Por eso, el individuo se arrepiente fuera de toda la existencia. **Sólo cuando la personalidad es considerada desde el punto de vista ético puede hallarse la diferencia absoluta entre el bien y el mal.** Esta distinción aparece cuando el individuo “quiere” elegirse a sí mismo ya que el único objeto posible de la elección absoluta es uno mismo. Ninguna otra cosa podría ser elegida de manera absoluta.

La elección absoluta puede considerarse como un bautismo de la voluntad pues todos los conceptos estéticos son resignificados. Como resultado, el individuo estético completo es quien es elegido éticamente. “Ese uno mismo se ha producido gracias a una elección, él es la conciencia de ese ser, preciso y libre, que es uno mismo y nadie más. Ese uno mismo contiene en sí mismo una rica concreción, una gran cantidad de determinaciones y cualidades, en una palabra, es el ser estético completo que ha sido elegido éticamente.”⁴⁴⁴ En este sentido, la elección ética es analizada como una transformación “cualitativa” de la conciencia humana, que solo fundada en la voluntad es capaz de desarrollar su propia historia libremente. No existe ningún otro modo de eliminar la abstracción del pensamiento. Sólo en tanto el individuo se elige a sí mismo como el individuo único y particular que es, con todas las determinaciones que constituyen su yo, está en condiciones de oponer su historia concreta al desarrollo necesario del pensamiento. A su vez, la elección absoluta implica que la personalidad se une con la realidad a través de

virtudes. Las acciones cuyo origen está en el hombre son “voluntarias” y éste es “responsable” de ellas. Stack, George J., *On Kierkegaard: Philosophical Fragments*, U.S.A., Humanities Press Inc. Atlantic Highlands, 1976, p.100.

⁴⁴⁴ *SVI*, II, p. 199.

la concreción de la voluntad. Dado que no existen posibilidades abstractas ante él, el individuo ético concibe su vida como la tarea de transformar el mundo externo en interioridad.

En tanto y en cuanto el individuo ético es el representante tanto de la memoria como de la continuidad, que se traducen en la elaboración de su propia historia personal, la temporalidad ocupa un papel fundamental en la constitución del sujeto moral. Muy por el contrario, la personalidad estética no sabe lo que la continuidad significa, puesto que vive en el "instante". La temporalidad es definida como la eterna dignidad del ser humano. Gracias a ella el individuo le otorga continuidad a su historia personal si lo desea. Esto es posible cuando el individuo está preparado para transformar lo que le sucede aparentemente de modo accidental o arbitrario en su propia "tarea". Esta actividad le exige que no elimine la contingencia sino que esté preparado para "elegirla".⁴⁴⁵ En este sentido, si la vida ética es entendida a partir del fundamento espiritual en que se sostiene en última instancia, puede ser pensada como la transición de la necesidad a la libertad. **La ética es así "la historia del espíritu", esto es, la libertad.** Mientras la concepción estética de la vida significa desesperación⁴⁴⁶, porque quien vive estéticamente no se desarrolla a sí mismo, sino que acepta la necesidad como condición de su existencia, la concepción ética promueve el desarrollo del ser humano por medio de la libertad.

El primer paso hacia una forma superior de existencia consiste en "elegir" la desesperación. Al desesperar de sí mismo *qua* estético, el yo se elige a sí mismo *qua* ético en su eterna validez. Por lo tanto, hasta que no se elige a sí mismo, no se puede hablar de "eterna validez del yo". ¿Qué significa que el yo es eterno? Este parece ser un elemento

⁴⁴⁵ *SVI*, II, p. 235.

⁴⁴⁶ "Parece, pues, que toda concepción estética de la vida es desesperación, y que todo individuo que vive estéticamente es un desesperado. lo sepa o no." *SVI*, II, pp. 173-174.

proveniente de la tradición sustancialista que nos conduce a concebir el yo como sustrato. En este sentido, lo eterno es lo que posibilita pensar el yo en términos de “continuidad” en el tiempo y no como un yo en la mera inmediatez del instante, que en sentido estricto, ni siquiera puede ser llamado yo. El problema consiste en que Kierkegaard discute con la tradición sustancialista e intenta superarla mediante la idea de “devenir” del yo, que no debe ser entendido como sustancia sino como proceso. El yo como sustrato es solo un momento que luego debe ser superado por la dialéctica cuando se introduce la idea del yo como “síntesis” en *La enfermedad mortal*. En cuanto “síntesis”, el yo conjuga siempre dos elementos, el yo es relacional, pero la relación en sí misma no está fundada hasta que se relaciona consigo misma en tanto relación, lo cual pertenece al orden del espíritu.

Entonces, en “sentido reflexivo”, el yo reconoce su validez eterna, como sustrato por medio de la elección absoluta de sí mismo. Pero esto no es suficiente, aquí estamos en el orden de la autonomía del sujeto kantiano, que para Kierkegaard sigue siendo la manifestación de un yo desesperado. Sólo al ser comprendido “espiritualmente” está el yo en condiciones de superar la desesperación y acercarse a la fe. Desde este punto de vista, Kierkegaard no se opone a la tradición sustancialista de la subjetividad, sino que la supone para “transformarla”. No obstante, parte de ella, pues su pensamiento no se basa en la búsqueda de una filosofía “sin supuestos”. Por el contrario, se basa más bien en la idea de que es necesario reconocer la imposibilidad de pensar sin “supuestos”. En lo que respecta al problema de la subjetividad, el sujeto presupuesto aquí es, en términos generales, el de la tradición racionalista, a saber, el sujeto cartesiano-kantiano, el *ego cogito*. **Es a partir de las limitaciones del *ego cogito* que Kierkegaard avanza hacia la constitución de un yo interesado éticamente por su propia realización, un yo que no es “ser” sino *interesse*.**

5.3.e La concepción cristiana de la moral del juez Wilhelm

La teoría ética del juez Wilhelm presupone que la concepción cristiana de la moral es superior a la sabiduría de los filósofos porque tiene el coraje suficiente para referirlo todo al pecado. En realidad, la filosofía misma es situada en la esfera estética puesto que no es capaz de ofrecer una respuesta sobre lo que el hombre debe hacer en su vida. Wilhelm piensa en el idealismo hegeliano, que concibe la interioridad como algo que forma parte de la estructura de la “necesidad absoluta” en lugar de mostrar la realidad del ser humano como el resultado de sus libres decisiones. Eso explica que el juez esté preocupado por explicar el sentido dialéctico de la conciencia humana, cuyo nivel más alto es alcanzado al internalizar el propio yo como pecador. Esta realidad cualitativa jamás podría ser contemplada por el sistema, dado que no puede ser “externalizada”. Los movimientos dialécticos de la conciencia humana se producen de modo teleológico, lo que implica una transformación cualitativa impropia de la esfera estética. Una vez que la **elección absoluta** ha sido realizada, **el individuo se “recupera” a sí mismo**, no como producto de la necesidad, sino **como “tarea” para la libertad**.

Según Mackey, el juez no es un filósofo, sino un padre de familia que le dirige cartas a su amigo para indicarle las limitaciones de la vida estética. “Su actitud nunca es argumentativa y su preocupación jamás es teórica.”⁴⁴⁷ Su pensamiento le permite algunas digresiones filosóficas pero nada más. “Su objetivo es exclusivamente “práctico”: lograr que A cambie su forma de vida.”⁴⁴⁸ Si bien esta es la presentación directa que realiza el juez de sí mismo, su pretendido rol de hombre común es discutible, y por otra parte, que su

⁴⁴⁷ Mackey, Louis, *Kierkegaard a Kind of Poet*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971, p.39.

⁴⁴⁸ Mackey, Louis, *idem*, p.40.

propósito sea mostrarle a A la necesidad de cambiar su forma de vida no implica que el juez no tenga intereses teóricos. De hecho discute e intenta formular una concepción de la ética, sea consciente o no de los límites de su propia presentación teórica.

Si bien Wilhelm no se concibe a sí mismo como teólogo, su discurso comienza con la asunción de un presupuesto básico que cobra el carácter de “prejuicio”, pues antes de “discutir” la posibilidad de elaborar una teoría ética intenta exhibir las ventajas de la “teoría cristiana de la ética”. A pesar de presentarse como el “representante” del hombre común que vive según la prescripción de la ley universal, introduce una oposición teórica entre el paganismo y el cristianismo sólo relevante para el pensamiento teórico, sea teológico o filosófico. Esta dificultad podría resolverse si pensáramos al juez como un personaje que Kierkegaard utiliza con la intención de proclamar que el conocimiento teórico nunca es la fuente de las respuestas a las cuestiones de orden existencial. Lo que el hombre común desea saber no es nada que la filosofía pueda ofrecerle. Al analizar el sentido de la ética en la obra de Kierkegaard es necesario tener siempre presente el nexo vital entre ética y existencia que nos alerta sobre la imposibilidad de explicar la ética utilizando las categorías de la razón objetiva como pretendiera el idealismo alemán.

Si bien existen argumentos contra la tradición racionalista en el mismo discurso del juez, pues la sabiduría de los filósofos no alcanza a resolver las cuestiones de orden práctico a las que puede dar respuesta una concepción cristiana de la ética, el mismo juez no se ha enfrentado ni al horror religioso descrito por Johannes de Silentio en *Temor y Temblor*, ni a la urgencia del “salto” cualitativo que transforma los conceptos éticos cristianizándolos. Por el contrario, la búsqueda de Wilhelm se orienta en torno a la posibilidad de establecer una **concepción cristiana de la ética** de modo **objetivo**. Aunque esto represente una contradicción para Kierkegaard, pues elimina el presupuesto que

entiende la fe como algo inconmensurable e irreductible a cualquier instancia más allá de sí misma, incluso la de la racionalidad, no supone que la elaboración de una “teoría” ética resulte imposible desde el punto de vista de *Enten-Eller*. En realidad, Wilhelm está tratando de desarrollar una teoría cuando intenta convencer al esteta de la seriedad que implica su categoría, a saber: la elección. Ciertamente, su concepción de la ética parece reconocer una relación insoslayable entre esta categoría y el establecimiento de los “valores morales”. El existencialismo de Sartre subraya la importancia de esta relación, transformándose así, en un deudor de las ideas del juez antes que de las del propio Kierkegaard.⁴⁴⁹

Finalmente, el proyecto de formular una ética autónoma fracasa porque el individuo no está preparado para enfrentar su propia libertad a menos que acepte que la total existencia de su yo tiene lugar “ante Dios” (*for Gud*). El juez llega hasta las fronteras del “arrepentimiento” y la última carta dirigida a A deja claro que en relación con Dios, siempre estamos “equivocados”. Por este motivo, la esfera ética misma es considerada por Anti-Climacus como desesperación en *La enfermedad mortal* y las hipótesis del juez serán, finalmente, desechadas. En la segunda etapa de la obra kierkegaardiana, cuando el pensador danés introduce la explicación de su objetivo como escritor haciendo uso de la categoría de “individuo”, queda claro que la **subjectividad** no puede constituirse sobre la base de la razón natural, sino a través del recurso de la “gracia” divina.

Existen algunos rasgos de la concepción moral del juez Wilhelm que merecen ser analizados críticamente. En primer lugar, el presupuesto que afirma que la concepción cristiana de la ética es superior a cualquier postura filosófica sobre el tema. Esta idea está basada en el significado subjetivo de la fe y es adoptada como un axioma que, lejos de

⁴⁴⁹ Cfr. M.Holmes Hartshorne, *Kierkegaard, the Godly Deceiver*, Columbia University Press. 1990.

demostrarse, debe ser aceptado.⁴⁵⁰ Sin embargo, lo que distingue un axioma del presupuesto del juez es que debe ser evidente para todos de modo universal. Por el contrario, el proceder del juez está basado en una convicción personal que no es evidente *per se*. En segundo lugar, el juez hace referencia al tránsito de la necesidad a la libertad como un descubrimiento esencialmente cristiano. En realidad, la única diferencia que existe entre este supuesto y el determinismo que él critica, es la importancia otorgada a la noción de “voluntad”. Ahora bien, esta diferencia tiene carácter meramente “nominal” pues lo que hace que la necesidad sea resignificada es el “querer”. Es decir, desde el punto de vista de una postura determinista se trata simplemente de una diferencia de enfoque. Ya que, enfatizar el querer no transforma la naturaleza misma de la necesidad. Es decir, no es suficiente que el individuo “quiera” la necesidad para convertirla en libertad. En este sentido, Nietzsche diría que el cristianismo convirtió al individuo en libre con el único propósito de transformarlo en pecador. Si bien en este momento todavía no se ha producido la apropiación subjetiva del pecado exigida por Kierkegaard, el individuo libre descrito por el juez es criticado por Nietzsche porque su libertad se reduce a la aceptación del pecado.

En tercer lugar, en relación con las esferas de la existencia, el juez proclama que no es posible realizar ninguna “elección absoluta” en el marco de la esfera estética. Esta idea está basada en su definición de existencia, que supone que el ideal más alto es representado por la vida ética. En este contexto, el modo antiguo de pensar sobre el “bien” es rechazado. Sin embargo, una de las ideas máspreciadas de la antigüedad es aceptada -como también hace Kant-, a saber: la asunción de que el mundo normativo es más importante que el mundo natural. La filosofía moral antigua supone la existencia de una multiplicidad de

⁴⁵⁰ En el contexto de la “segunda autoría”. Anti-Climacus justifica que la concepción cristiana de la ética es superior a cualquier postura filosófica introduciendo el paradigma del Dios-hombre. Cristo representa el máximo ideal moral que pueda imitarse, como se pone de manifiesto en *La ejercitación del cristianismo*.

bienes. Esto impide que la moralidad se reduzca a la mera aplicación de reglas. Esta metodología es usada tanto por el kantismo como por el utilitarismo, que acepta la existencia de un sólo bien sea éste representado por la concordancia con la ley universal o la conformidad con el confort máximo. El mundo antiguo, por el contrario, se oponía a pensar la moralidad como una mera aplicación de reglas, y la situaba en el contexto de la situación particular en la que surgen los problemas morales. A pesar de que el juez acepte esta idea proveniente de la filosofía antigua, supone que no pueden existir varios “bienes” puesto que hacerlo sería sinónimo de aceptar una serie de posibilidades basadas en determinaciones externas en lugar de basarse en la idea de la libertad concreta que es determinada internamente.

Por otra parte, si bien la definición de libertad que el juez propone está estrechamente relacionada con la idea de voluntad, no aparece ninguna sugerencia sobre la posibilidad de “querer” un objeto que el individuo no sea capaz de obtener. A este respecto, *La enfermedad mortal* ofrece un análisis completo de la idea de libertad, no sólo en los términos de su relación con la idea de voluntad, sino también en su conexión con la idea de “posibilidad”. En realidad, Anti-Climacus critica la moral socrática por no ser capaz de concebir la diferencia entre comprender la virtud, por un lado, y ser un hombre justo, por el otro. Sócrates creía que era suficiente “comprender” lo justo para realizarlo de modo inmediato. Si bien el entendimiento puede exigirse como condición necesaria de la comprensión de la vida virtuosa, no por ello se erige como condición suficiente de la misma. Sobre esta base, Anti-Climacus establece una distinción entre dos tipos de libertad: mientras la primera se conecta con la voluntad, la segunda lo hace con la posibilidad. En este contexto, el primer paso que da el individuo está determinado por el “querer” ser sí mismo, mientras que el segundo supone colocar su existencia completa ante Dios, para

quien todo es posible. Por esta razón, sólo la gracia divina puede alejar al individuo de la desesperación, que no es un estado sino una “categoría de la existencia”.

Finalmente, existe un problema importante relativo a la relación entre el “bien” y la elección que merece ser mencionado. Teniendo en cuenta que el criterio utilizado para saber qué es el bien no deriva de la elección, bien podría uno preguntarse cómo es posible elegir sin tener con anterioridad ningún criterio para establecer qué es lo bueno y qué es lo malo. Es claro que lo que introduce tal criterio es la elección misma. Sin embargo, no cualquier tipo de elección puede introducirlo, sino solamente la que presupone que la vida ética es la forma más alta de vida posible dentro de la jerarquía de las esferas, es decir, la “**elección absoluta** del yo mismo”. Con el propósito de evitar el **subjetivismo estético**, el juez hace uso de una distinción entre las determinaciones externas y las internas. Aunque esta diferenciación pueda ser discutida, lo que Wilhelm está haciendo es justamente ofrecer un criterio que asume que la exterioridad es sinónimo de multiplicidad de alternativas arbitrarias, pues en estos casos el objeto de la elección no depende de la decisión personal. Por el contrario, la alternativa objetiva proviene de la elección personal determinada por un único objeto: el yo individual.

Mientras el juez concluye su exposición con el delineamiento de un tipo de “personalismo objetivo” basado en la esfera ética como máximo ideal de vida, Kierkegaard considera la existencia religiosa como la manifestación del máximo ideal vital, cuyo fundamento no es objetivo sino que depende de la paradoja de la fe⁴⁵¹, cuyo sentido último

⁴⁵¹ Por esta razón, Hans Lassen Martensen vió en Kierkegaard a un ateo preocupado por subrayar lo absurdo del mensaje cristiano. Hans Lassen Martensen (1808-1884) asevera que: “Él ha contribuido, no en escasa medida, al crecimiento y fortalecimiento de la incredulidad en este país.” Bruce H. Kirmmusc. *Encounters with Kierkegaard*. Princeton, New Jersey. Princeton University Press, 1996. p.203. Trad. nuestra.

es inaccesible a la razón pues sólo la gracia de Dios lo condiciona. Como Collins⁴⁵² ha sostenido hace ya mucho tiempo, el interés de Kierkegaard por la ética no proviene de la filosofía. La preocupación práctica kierkegaardiana es de carácter existencial, y en este sentido, el pensador danés no elabora ninguna “teoría ética”. Su prejuicio contra el pensamiento objetivo hizo imposible que desarrollara una teoría ética sobre fundamentos metafísicos, que pudiera, a su vez, vincularse con la verdad revelada.

5.3.f Sobre la posibilidad de una “teoría ética” en *Enten-Eller*

En *Enten-Eller*, la ética es definida con relación a su importancia para la formación de la personalidad individual. En este contexto, se la presenta en términos de "elección". No obstante, no se trata de elegir lo bueno o lo malo, sino más bien de establecer las condiciones de posibilidad de la elección, esto es, se intenta definir la estructura lógica de toda elección. La importancia de este procedimiento no radica en la elección de un objeto determinado, sino en la constitución de la posibilidad misma de elegir, que conduce finalmente a la elección de sí mismo por parte del individuo. De esta manera, el individuo se “singulariza”, asumiendo una determinación radical de la existencia que lo transforma en “responsable”. Como afirma Arne Grøn, el tratamiento de la elección en *Enten-Eller* no está basado en la determinación de preferencias de orden estético, “sino que consiste en asumir la responsabilidad del propio pensamiento y del propio actuar.”⁴⁵³

⁴⁵² Cfr. James Collins, *El pensamiento de Kierkegaard*, trad. de Elena Landázuri, México, FCE, 1970.

⁴⁵³ Arne Grøn, *Kierkegaard: Ética de la subjetividad*, en *El garabato*, Edición de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, número 12, octubre del 2000, p.4

Según Macintyre⁴⁵⁴, si la ética es introducida con la elección del individuo, entonces hay que dar cuenta del siguiente problema: la ausencia de principios éticos antes del momento de elegir. Esta carencia de criterio selectivo implica la suposición de un estado de absoluta naturaleza que sólo es abandonado al elegir. Si se la piensa desde la perspectiva de Macintyre, quien afirma que Kierkegaard presupone a Dios y sólo gracias a este presupuesto es capaz de justificar la existencia, pues sin él el individuo no encuentra ningún criterio válido para juzgar la acción, "la ética llega siempre tarde". Kierkegaard "se mueve incómodamente entre la expresión desde el interior de un orden en que la voluntad de Dios proporciona criterios para la acción, y la expresión de un individuo solitario ajeno a todos los criterios."⁴⁵⁵ El individuo kierkegaardiano no accede jamás a un criterio objetivo decisivo en lo que respecta al terreno del accionar en el mundo, y de allí proviene, justamente, su angustia. El yo del sujeto no es un ente "acabado" sino que se encuentra siempre en devenir. Por este motivo, la angustia se convierte en una amenaza constante que sólo puede desvanecerse "momentáneamente" con la realización del "salto cualitativo".

El juez Wilhelm pudo haber desarrollado una "teoría ética" que contara con los siguientes elementos: la definición de "bien"; la relación entre el bien y la elección -de la que surgirían los valores morales como "creados" por el existente-, y el ideal de vida práctica -opuesto a la sabiduría de los filósofos- representado por la figura del "matrimonio". No obstante, Wilhelm no podría sacar consecuencias deductivas relevantes del uso de estas hipótesis. La causa de esta imposibilidad ha de encontrarse en la utilización que Kierkegaard realiza del discurso del juez. El filósofo danés está interesado en subrayar la imposibilidad de pensar los valores morales desde un punto de vista meramente

⁴⁵⁴ Cfr. Macintyre Alasdair, *Historia de la ética*, versión castellana de Roberto J. Walton, Bs.As, Paidós, 1970.

⁴⁵⁵ Macintyre, *ob.cit.*, p.212.

filosófico. Si bien el problema ético puede pensarse objetivamente, ello no tiene ninguna incidencia en la vida particular del individuo en tanto y en cuanto éste no se ocupe de “reduplicar” en su propia existencia -es decir, subjetivamente- el pensamiento objetivo.⁴⁵⁶ Con tal fin crea una figura ambigua como la del juez, que supuestamente representa el discurso del hombre común, para mostrar que ningún pensador de la moral puede ocupar el lugar del propio individuo particular que interroga. En este punto Kierkegaard no hace justicia a la filosofía, ya que piensa en ella reduciéndola al proyecto del idealismo alemán. Por lo tanto, si aceptamos su crítica, debemos acotarla al marco del idealismo alemán, y no a la filosofía en su totalidad. El ataque más ofensivo que Kierkegaard emprende contra el idealismo está relacionado con el lugar que la ética ocupa en el sistema. Hegel no dejaría ningún espacio a la seriedad de la ética que supone una relación absoluta con lo absoluto, la del individuo particular con Dios, ya que ambas instancias quedan “relativizadas” por la mediación.

A pesar de que Kierkegaard no realizara ningún progreso con relación al establecimiento de las premisas necesarias para poder construir una teoría ética, principalmente porque sus consideraciones con respecto a la filosofía fueron de signo negativo, contribuyó, sin embargo, con la discusión ética contemporánea describiendo algunos aspectos relevantes del valor del problema moral. En primer lugar, aceptó la distinción que Kant subrayara entre el mundo de los hechos y el mundo de los valores, sin que ello supusiera la eliminación del problema moral por carecer de rigor científico. Por el contrario, el contraste entre ambas instancias muestra la particular situación del problema de los valores morales, que no pueden ser pensados en el mismo nivel que el discurso

⁴⁵⁶ La postura de Wittgenstein a este respecto es mucho más radical puesto que no acepta que haya posibilidad alguna de plantear “objetivamente” la ética.

científico, pues hacen referencia a la libre elección de la voluntad del sujeto individual. En segundo lugar, el pensador danés subraya que la elección voluntaria no se relaciona necesariamente con la arbitrariedad subjetiva. Por eso es posible establecer una teoría de los valores de modo objetivo. Finalmente, una de las ideas kierkegaardianas más sugestivas es aquella que vincula la comprensión de las cuestiones vitales, entre ellas la ética, con un cierto imperativo “existencial” que exige la concordancia entre el pensamiento y la forma de vida que lo expresa. La vida del individuo se transforma así en un “espejo” de su postura teórica. Esta sugerencia fue tomada por Sartre al proclamar que “comprender a Adán significa convertirse en Adán.”⁴⁵⁷ Esta es una proposición fundamental, pues subraya el carácter antropológico del problema ético, indispensable para discutir auténticamente - especialmente en el contexto de la filosofía contemporánea- los conflictos morales.⁴⁵⁸

5.4 La fundamentación de la ética

5.4.a Elección absoluta e irracionalismo

Quienes pensaron a Kierkegaard en el seno del existencialismo lo convirtieron en el defensor de dos ideas que el danés jamás sostuvo y produjeron un “mito” cuyas consecuencias se extendieron hasta nuestros días. Por un lado, se lo consideró responsable

⁴⁵⁷ Sartre, Heidegger y otros, *Kierkegaard vivo*, Coloquio organizado por la UNESCO en París, del 21 al 23 de abril de 1964, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1970, p.45.

⁴⁵⁸ Si en el mundo “globalizado” que se nos impone, -un mundo homogéneo sólo en términos abstractos y formales, ya que las diferencias sociales, económicas culturales y étnicas se profundizan hasta alcanzar niveles de exclusión radical-, los filósofos contemporáneos no piensan las cuestiones morales tomando como punto de partida al “otro”, se convertirán en inútiles testigos de las necesidades históricas de su propia época. El desafío consiste en enfrentar el prejuicio de que la filosofía es inútil, como Kierkegaard proclamara en 1848 cuando sostuvo que “hay muchas cosas en el cielo y la tierra que ningún filósofo ha explicado.” *S. Kierkegaard's Journals and Papers*, 5: A 46, trans. Howard and Edna Hong, Bloomington, Indiana University Press, 1967.

de formular el paradigma del “pensamiento subjetivo” e irracional, en contraposición al modelo del pensamiento científico objetivo; y por otro, se le atribuyó la idea de que el hombre se constituye como tal y “actúa” a partir de la realización de una “elección radical y absoluta” carente de criterio o justificación racional.

En la década del 80, Alasdair MacIntyre⁴⁵⁹ reaviva este mito reintroduciendo una polémica entre los que conciben la ética kierkegaardiana como un paradigma irracionalista y aquellos que la piensan como una variante de la tradición intelectualista aristotélica. La polémica se reduce básicamente a una etapa del pensamiento de Kierkegaard, y a la segunda parte de una obra. En *After Virtue*, MacIntyre describe el fracaso del intento sistemático de la ilustración de descubrir un fundamento racional para la moral. El libro que ocupa un lugar central en el descubrimiento del fracaso del proyecto meta-ético ilustrado, que es al mismo tiempo “resultado” y “epitafio” de la Ilustración, es justamente *O lo uno, o lo otro*.⁴⁶⁰

Según MacIntyre, en *O lo uno, o lo otro* aparece una profunda inconsistencia interna entre el concepto de “elección radical” y el concepto de “lo ético”. Lo que define la elección de la vida estética frente a la ética no es una “buena razón” sino la pasión con la que se realiza la elección ética. Por eso, los principios de la ética kierkegaardiana carecen por completo de “autoridad”, pues no se fundan sobre “razón alguna” sino que descansan en la arbitrariedad de lo que Kierkegaard llamaría “estético” y Kant “heterónomo”. Existen en esta interpretación varios malentendidos que es necesario aclarar. En primer lugar, como afirma Mackey, “la ética para el Juez Wilhelm no es una cuestión de valores sino de ser.”⁴⁶¹

⁴⁵⁹ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1981.

⁴⁶⁰ MacIntyre, Alasdair, *idem*, p.38.

⁴⁶¹ Mackey, Louis. *Kierkegaard a Kind of Poet*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971, p.56. “Ethics, for Judge Wilhelm, is not a matter of values but of being.”

No se trata de seguir un conjunto de reglas morales, sino de convertirse en un determinado tipo de persona. En segundo lugar, como sostiene Marino⁴⁶², MacIntyre hace referencia a la elección absoluta de modo tal que parece imposible elegir lo estético pues lo infalible de la elección ética proviene de la energía con que ésta se realiza. Ahora bien, según Marino, lo estético no podría elegirse jamás porque todavía no hay ningún “sujeto” que pueda decidir. Dado el carácter inmediato de lo estético, primeramente todos “somos” lo estético “de hecho”. La definición que aparece en esta obra dice justamente que “lo estético” es aquello por lo cual el hombre “es” lo que es. Para que sea posible “devenir” un verdadero sujeto moral es necesario superar la instancia de mera inmediatez “eligiéndola”, esto es, haciéndose consciente de lo inmediato. Finalmente, la idea de elección absoluta no tiene nada que ver con elegir lo estético frente a lo ético, sino que se vincula con la decisión de vivir bajo ciertas determinaciones, a saber: incluyendo el bien y el mal o excluyéndolos. Esto es, incluso quien define su vida como a-moral lo hace desde el punto de vista de las “determinaciones éticas”, es decir, haciendo “referencia a” lo ético. De todos modos, lo que se discute no son alternativas o formas de vida, la estética y la ética, sino el modo que posee la personalidad de afirmarse a sí misma. En este sentido, la “elección absoluta” es sinónimo de la **constitución del sujeto**. O sea, el problema de *O lo uno, o lo otro* gira en torno a una discusión preliminar a la de la “resolución” entre dos formas de vida, por las que Kierkegaard no toma partido en esta obra.

MacIntyre subraya que es la filosofía kantiana la que prepara la escena para el desarrollo del pensamiento de Kierkegaard. En este contexto, las pruebas de la existencia de Dios y la idea de religión racional funcionan como “marco teórico” a partir del cual

⁴⁶² Cfr. Marino, Gordon, *Kierkegaard in the Present Age*, Preface by Philip Rieff, Milwaukee, Marquette University Press, 2001, pp. 48-49.

Kierkegaard piensa el “cristianismo”. La filosofía moral de Kant le otorga al danés los elementos para la definición conceptual de “lo ético” y la postulación kierkegaardiana de la “vida estética” es una versión de la concepción kantiana de la idea de “inclinación”. MacIntyre llega tan lejos como para sostener que ambos pensadores defienden los mismos “preceptos morales” y que éstos les inspiran el mismo respeto. La única diferencia radica en que, mientras Kant encuentra el fundamento último de la moral en la “razón”, Kierkegaard lo encuentra en la “elección”. Aquí es menester subrayar que MacIntyre entra en contradicción en su propia exposición pues, por un lado, afirma que Kierkegaard descubre el fundamento de la moral en la “elección”, y por el otro, sostiene que no busca en absoluto justificar la moral.⁴⁶³

Ciertamente, éste no es el único inconveniente de la lectura esbozada en *After Virtue*. El problema más grave es que MacIntyre toma el discurso del Juez Wilhelm como testimonio exclusivo del pensamiento de Kierkegaard. Con este *modus operandi* convierte al pensador danés en un conservador sin hacer referencia alguna a la última etapa de su pensamiento, (*El Instante-La Patria*) cuyo objetivo central es criticar la herencia de la moral cristiana. Sin embargo, a pesar de ser presa de ciertas arbitrariedades, MacIntyre introduce dos cuestiones fundamentales: por un lado, es uno de los primeros en reconocer que la ética kierkegaardiana “discute” con la filosofía crítica kantiana. Y, por el otro, formula el “paradigma de la elección absoluta irracional” que, a pesar de estar equivocado, es el que permite a los estudiosos del pensamiento de Kierkegaard, describir con mayor precisión los rasgos sobresalientes de la “teoría de la acción kierkegaardiana”. En este

⁴⁶³ “Yet where Kierkegaard had seen the basis of the ethical in choice, Kant sees it in reason.” *ibidem*, p.43
“Kierkegaard no longer attempts to *justify* morality at all.” *ibidem*, p.50. A este respecto, Marino señala que no hay ningún indicio en la obra del danés que muestre que está preocupado por fundamentar la moral. Ello no impide, sin embargo, que el filósofo defienda el carácter “universal” de las verdades morales. Marino, Gordon, *idem*, pp. 52-53.

contexto, la postura más radical es la de George Stack,⁴⁶⁴ quien responde a los que intentan hacer de Kierkegaard un irracionalista, mostrando la supervivencia de elementos provenientes de la tradición intelectualista aristotélica en la noción kierkegaardiana de elección. La relación que Kierkegaard establece con la tradición intelectualista no es, como pretende MacIntyre, de absoluta confrontación.⁴⁶⁵ Por el contrario, existen elementos provenientes de esta tradición que ayudan a configurar el concepto mismo de ética que el pensador danés desarrolla. Las ideas más relevantes de la moral aristotélica que Kierkegaard rescata son las del pasaje o tránsito de la posibilidad o potencialidad a la actualidad⁴⁶⁶, y la noción de “elección” que no se produce, contra lo que muchos creen, como resultado de un acto arbitrario e irracional, sino que es la consecuencia directa de un “acto deliberativo”.

En ningún momento se defiende en *O lo uno, o lo otro* una postura que mantenga la necesidad de actuar o elegir de manera arbitraria e irracional. La pobreza de este argumento

⁴⁶⁴ Cfr. Stack, George J., *On Kierkegaard: Philosophical Fragments*, U.S.A., Humanities Press Inc. Atlantic Highlands, 1976, Capítulo V: “Aristotle and Kierkegaard’s Existential Ethics”. Tanto la discusión de Stack sobre la “elección absoluta o radical” como el tema del “irracionalismo”, son re-introducidos cinco años más tarde en *After Virtue* por MacIntyre. En realidad, Stack ya le responde a MacIntyre en la figura de otro oponente que es: Frederick A. Olafson, quien escribió *Principles and Persons: An Ethical Interpretation of Existentialism*, Baltimore, 1967. Evans habla de los artículos de Stack pero no cita su libro de 1976 donde Stack defiende la postura que Evans recoge en su artículo “Where there’s a will, there’s a way.” En el libro *Kierkegaard After MacIntyre* tampoco se reconoce suficientemente a Stack. En doce ensayos, sin contar los dos de respuestas de MacIntyre que sumarían catorce, se cita esta obra sólo una vez. A pesar de esto, lo cierto es que Stack le responde a MacIntyre antes que este último inicie su polémica contra Kierkegaard en *After Virtue*. Stack pudo, de todos modos, tener en mente *A Short History of Ethics*, obra traducida al español en 1970. O pudo no haber tenido en cuenta para nada a MacIntyre. Esto no es lo importante. Sí lo es que quienes responden a MacIntyre no tengan en cuenta los argumentos de Stack, sobre todo cuando los reproducen.

⁴⁶⁵ Para analizar argumentos contra la postura de MacIntyre confrontar: *Kierkegaard after MacIntyre, Essays on Freedom, Narrative and Virtue*, Edited by John J. Davenport and Anthony Rudd. With Replies by Alasdair MacIntyre and Philip L. Quinn, Illinois, Chicago and La Salle, Open Court, 2001; Evans, C. Stephen, “Where There’s a Will There’s a Way: Kierkegaard’s Theory of Action”, en *Writing the Politics of Difference, Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy* 14, Editado por Hugh J. Silverman, Albany, State University of New York Press, 1991, pp. 73-88; Marino, Gordon, *Kierkegaard in the Present Age*, Preface by Philip Rieff, Milwaukee, Marquette University Press, 2001; Stack, George J., *On Kierkegaard: Philosophical Fragments*, U.S.A., Humanities Press Inc. Atlantic Highlands, 1976.

⁴⁶⁶ En el *Postscriptum* se afirma que la transición de la posibilidad a la actualidad es, como sostiene Aristóteles, un “movimiento”. *STT*, VII, p. 296. En el *Interludio a las Migajas Filosóficas*, aparece también la noción aristotélica de movimiento como “cambio” (*kinésis*). “Y el cambio del devenir es el paso de la posibilidad a la realidad.” *STT*, IV, p. 238.

es tan evidente que parece absurdo pensar que pueda si quiera “imaginarse”. Lo que se sostiene, reelaborando la idea de Aristóteles de concebir el “deseo” como motor de la acción, es que nadie puede actuar si se mantiene en la esfera del mero pensamiento. El pasaje del pensamiento a la acción, que Johannes Climacus en el *Postscriptum* entiende como pasaje de la posibilidad a la realidad o actualidad ⁴⁶⁷, sólo puede ser realizado por el sujeto “interesado”, esto es, el existente o *inter-esse*. El acento de la “teoría kierkegaardiana de la acción” recae en la noción de existente interesado. Esto no quiere decir que el sujeto no posea “razones” para actuar de un modo determinado. Sin embargo, estas “razones” no pueden explicar la acción puesto que ésta acaece en un medio completamente distinto.⁴⁶⁸ Las razones poseen una función explicativa en el medio “intelectual o estético” que sólo produce “posibilidades”. La realidad de la acción, sin embargo, es sinónimo de la “cesación” de la posibilidad. Solamente cuando la posibilidad queda anulada es posible que la acción acaezca en el medio de la “actualidad”. La “elección absoluta” supone justamente que el sujeto se convierte en “responsable” al comprender que la exigencia de la ética implica el abandono del mundo de la posibilidad. El “yo ideal o posible” se actualiza al elegirse a sí mismo.

⁴⁶⁷ El tránsito de la posibilidad a la actualidad exige que se produzca un movimiento (*en Bevægelse*) que el pensamiento abstracto desconoce puesto que no maneja las nociones de “espacio” y “tiempo” sin las que el movimiento es imposible. Desde el punto de vista de la abstracción no existe ni el salto ni la transición pues todo “es”. En cambio, desde el punto de vista de la “existencia” nada es, sino que todo ha sido o está por ser. Es interesante tener presente que la palabra danesa “*Bevægelse*” significa además de “movimiento”, “emoción” y “animación”. Por otra parte, es pertinente aclarar la siguiente diferencia terminológica: mientras la palabra danesa “*Virkelighed*” es usada por Kierkegaard como “realidad” efectiva, sinónimo de actualidad, la palabra “*Realitet*” es el término danés elegido para denotar “realidad empírica inmediata”.

⁴⁶⁸ Thomas Nagel tiene *in mente* una distinción similar cuando hace referencia al “punto de vista externo u objetivo” y el “punto de vista interno o subjetivo” de la acción. Lo que es considerado como “acción” para el agente, desde el punto de vista externo no es más que un “evento”. Esta visión “naturalista” de la ética produce efectos debilitadores sobre la “responsabilidad” del agente. Mientras las “acciones” se convierten en “eventos”, el “yo activo” que realiza actos voluntarios deviene una mera “cosa”. Cfr. Thomas Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

La polémica en torno al “irracionalismo” puede ser resumida del siguiente modo: a) MacIntyre es la figura que representa a quienes elaboran el paradigma del Kierkegaard “irracionalista”, defensor de la idea que supone que el acceso a la ética se logra a través de una elección de carácter radical para la cual no puede ofrecerse ningún criterio racional. b) Stack es la figura que representa a quienes intentan salvar a Kierkegaard del cargo de irracionalismo mostrando los elementos de carácter intelectualista aristotélico que subsisten en su concepción de la ética. c) Disse es quien representaría una tercera posición. Si bien no concibe a Kierkegaard como irracionalista, no está de acuerdo con Stack, puesto que cree que los elementos de la ética kierkegaardiana no son “intelectualistas” sino “voluntaristas”. Este es un esquema general de carácter organizativo que no entra en las líneas explicativas de cada comentarista, sino que intenta más bien, fijar los criterios de análisis de tres interpretaciones posibles. Por otra parte, aunque Evans se refiera a Aristóteles en el seno de la “tradición intelectualista”⁴⁶⁹, en la misma ética aristotélica existen ideas tomadas por Kierkegaard que presentan rasgos más bien “voluntaristas”, como por ejemplo, el supuesto que concibe la virtud como algo voluntario.⁴⁷⁰ Kierkegaard disocia las ideas de voluntad y razón a tal punto que la primera ya no puede pensarse en términos kantianos, esto es, como “razón práctica”. El sujeto no se constituye como tal por medio de la actividad puramente intelectual, sino a través de la elección radical que lleva a cabo la voluntad. En este sentido, si se piensa desde el punto de vista de un conflicto de las facultades, hay que afirmar la supremacía de la voluntad sobre el entendimiento cuando se discute la constitución del

⁴⁶⁹ Probablemente, cuando se piensa a Aristóteles en el seno de la tradición “intelectualista”, lo que intenta subrayarse es el carácter deliberativo que posee la acción en su ética. Ahora bien, mientras en el caso de Aristóteles la voluntad “elige” después de haber deliberado, en Kierkegaard se busca llamar la atención acerca del carácter completamente autónomo que tiene el “querer” a pesar de que previamente se haya deliberado sobre los medios necesarios para conseguir el fin deseado, como sucede en Aristóteles.

⁴⁷⁰ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, traducción de Antonio Gómez Robledo, México D.F., Editorial Porrúa, séptima edición, 1977, (EN, III, V), p. 35.

sujeto moral. Ahora bien, incluso cuando en Kierkegaard la voluntad no es razón práctica, y se diferencia del entendimiento por su carácter completamente práctico, igualmente la autonomía de la voluntad tiene “límites” dogmáticos precisos. Son estos límites los que fundamentan el tránsito de la primera a la segunda ética.

Este tránsito puede justificar el esbozo de una cuarta posición, a saber: la teoría kierkegaardiana de la acción supone la síntesis entre ideas de sesgo kantiano, por un lado, y aristotélico, por otro. Algunos elementos de la ética aristotélica que Kierkegaard tiene en cuenta al realizar la descripción de la “elección” que realiza el juez en *O lo uno, o lo otro*, son los siguientes: a) la importancia de la elección para determinar el carácter o la personalidad. En la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles afirma que “definidos lo voluntario y lo involuntario, hay que tratar en seguida de lo que se refiere a la preferencia volitiva o elección. Ella se nos presenta como lo más propio de la virtud; como lo que, más aún que los actos, permite discriminar los caracteres.”⁴⁷¹ Kirkegaard pareciera tener in mente un problema preliminar: el de “querer” elegir, lo que implica la necesidad de que la voluntad actúe para que la elección sea posible. b) En Aristóteles, si bien la elección es de carácter voluntario, no se identifica por completo con “lo voluntario” que tiene mayor extensión. También en Kierkegaard la voluntad es en cierto modo más amplia que la elección, dado su carácter “inmediato”. El “yo” es el que elige. c) El pasaje de la potencia o posibilidad al acto, es producido por un “movimiento” como reconoce Kierkegaard tanto en el *Postscriptum* como en las *Migajas Filosóficas*, donde cita a Aristóteles. Sin embargo, mientras en Aristóteles la idea de movimiento se desarrolla en un contexto “causalista”, pues lo que pone algo en movimiento es concebido como “causa agente”, en Kierkegaard no sucede lo mismo, dado que la voluntad es presentada en última instancia como “causa

⁴⁷¹ Aristóteles, *EN*, III.2, p.30.

sui”. d) Mientras lo que mueve a la voluntad, haciéndola actuar es en Aristóteles el “deseo”, en Kierkegaard es el “interés”. En ambos casos se reconoce la insuficiencia del pensamiento para producir este movimiento. e) Para ambos pensadores existe una cierta supremacía de la voluntad sobre el entendimiento pues es la “elección” la que constituye finalmente al “sujeto moral”. “Somos buenos o malos según que elijamos el bien o el mal, y no porque opinemos en tal o cual sentido.”⁴⁷²

5.4.b Sentido interno y externo de la acción según Johannes Climacus

La “teoría de la acción” kierkegaardiana la desarrollan dos pseudónimos, a saber: Johannes Climacus y Anti-Climacus. La diferencia más notoria entre sus posturas es que Anti-Climacus⁴⁷³ se ocupa de describir una teoría que subraya elementos de carácter anti-intelectualista, mientras que la postura de Johannes Climacus es el resultado de una combinación peculiar entre el aristotelismo y el kantismo. Por un lado, el pasaje o tránsito de la posibilidad a la actualidad supone “movimiento” en el sentido aristotélico (*kinésis*)⁴⁷⁴, y por otro, el criterio que permite determinar la relevancia de la “acción” no es exterior sino interior. Es decir, la “intención” es considerada como la acción más valedera. Esto se enmarca dentro de la comprensión kantiana del tema moral, ya que como en el caso del pensador alemán, la voluntad es buena en sí misma, no es buena por realizar algo

⁴⁷² Aristóteles, *EN* III, 2, p.31.

⁴⁷³ No puede resultar extraño que Anti-Climacus mantenga una postura anti-intelectualista si se tiene en cuenta que discute la “acción” en el contexto específico del problema del mal en el cristianismo.

⁴⁷⁴ Kierkegaard defiende la concepción aristotélica del movimiento cuando se opone a Hegel, pues no acepta la mediación especulativa que permite el tránsito de un momento a otro sin distinguir el plano lógico del real. Es decir, no acepta la identificación entre los planos del pensamiento y el ser. Sin embargo, en la ética no asume “completamente” la idea aristotélica de movimiento puesto que subraya la intención interior del agente por sobre la acción en sentido externo.

determinado sino que es buena por el “querer”. En esta misma línea argumentativa, Kierkegaard critica la noción de “resultado” de la acción, y como aparece en *O lo uno, o lo otro* subraya la importancia de los “comienzos”. En definitiva, el problema de la acción es planteado en el conjunto de su obra como parte de la dialéctica exterioridad-interioridad donde la supremacía de los fenómenos “interiores” es evidente.

En el *Postscriptum*, Johannes Climacus establece una distinción entre “pensamiento” y “acción” en el contexto de una discusión más amplia con el hegelianismo, que es criticado porque el “pensamiento puro” que Hegel proclama elimina lo propiamente ético. La dialéctica que Climacus introduce supone la siguiente oposición: por un lado, aparecen las nociones de posibilidad, pensamiento y desinterés⁴⁷⁵; y por el otro, las de actualidad, acción y responsabilidad. Ningún sujeto responsable puede existir en el medio de la mera posibilidad. Esto implica que la acción es definitoria respecto de la determinación moral del existente. En este punto es necesario tener presente la distinción entre acción interior y acción exterior, pues de lo contrario parecería que Climacus resalta la importancia de la acción sobre la intención, cuando de hecho, sucede lo contrario. **Lo fascinante radica en que la intención misma es pensada como “acción”.**

El argumento de Climacus es el siguiente. “Si ha de existir alguna diferencia entre pensamiento y acción, ésta solamente puede ser mantenida asignando al pensamiento posibilidad, desinterés y objetividad y acción a la subjetividad.”⁴⁷⁶ Las categorías de “pensamiento” y “acción” deben aplicarse en distintos medios. Si el pensamiento fuera actual, lo pensado tan perfectamente como fuera posible, incluso sin realizarse, sería la

⁴⁷⁵ El desinterés es definido como la expresión de “indiferencia” ante la actualidad. *Soren Kierkegaards Samlede Værker*, I-XIV, A.B.Drachmann, J.L.Heiberg y H.O.Lange., Kobenhavn, Gyldendal. 1901-1906, 1era. edición. *SVI*, VII, p. 274.

⁴⁷⁶ *SVI*, VII, p. 293. Traducción nuestra.

“acción” y de este modo, lo intelectual eliminaría lo ético.⁴⁷⁷ Sin embargo, tampoco debe creerse que lo externo define la “acción”. “La actualidad no es la acción exterior, sino una interioridad en la que el individuo suprime la posibilidad y se identifica a sí mismo con lo pensado para existir en él. Esto es la acción.”⁴⁷⁸

Ahora bien, la mayor confusión entre las esferas del pensamiento y la acción aparece cuando se reflexiona sobre el problema del mal. Lo bueno exige del individuo un compromiso tal que plantear el mal en el terreno meramente intelectual es sinónimo de pecado. Por otra parte, el solo “intento” de llevar a la práctica un acto bueno que aún no ha sido realizado, no puede concebirse como “acción”. No obstante, esto no debe inducir a pensar que es el “resultado” exterior el que determina la realización de la acción en sentido moral. El ejemplo bíblico⁴⁷⁹ al que se hace referencia en el *Postscriptum* muestra que la “**intención**” del agente es pensada como **acción interior**. Esta última es definitivamente más importante que la acción en sentido físico o externo. Cuando el levita en el camino de Jericó a Jerusalem pasa de largo y no ofrece su ayuda al desafortunado que fue asaltado, no actúa en sentido externo. Pero, si en el medio del camino se “arrepiente” y regresa al lugar de los hechos, incluso cuando llegue tarde porque la víctima ya fue ayudada por el buen samaritano, sí ha actuado aunque no aparezca ningún signo de la acción en el mundo exterior.

Además de distinguir dos sentidos de la acción: el interno y el externo, -que es, en definitiva, sinónimo de concebir la “intención” como acción interior- Johannes Climacus establece una diferencia entre “*den tænkte Handling*” (la acción pensada) y “*den*

⁴⁷⁷ Cfr. S. Kierkegaard, *SVI*, VII, p. 293.

⁴⁷⁸ “*Virkeligheden er ikke den udvortes Handling, men en Indvorteshed, i hvilken Individet ophæver Muligheden og identificerer sig med det Tænkte for at existere deri. Dette er Handling.*” *idem*, p.293. Traducción nuestra. La palabra danesa “*handling*” significa acción, obra, operación, acto. El otro término utilizado en *Las obras del amor* para hacer referencia a “acto u obra” es: “*gjerning*”.

⁴⁷⁹ Lucas 10, 30-37.

Virkelige” (la acción real). La primera es “anticipación” teleológica pero no sinónimo de la segunda. Entre ambas no existe ninguna diferencia en el contenido pero en la forma la diferencia es total, pues la “actualidad o realidad” supone el “interés” de existir en ella. Mientras en el caso del primer tipo de acción, toda consideración, deliberación y argumento que pueda continuar aportándose es bienvenido, en el caso del segundo tipo, es concebido como “tentación”, pues aleja al individuo del interés subjetivo que exige la resolución de la voluntad cuando actúa “efectivamente”. Cuando el individuo “delibera”, el arte consiste en ser capaz de establecer todas las “posibilidades” que puedan aparecer. Sin embargo, cuando se trata de actuar en sentido interno, la tarea consiste en defenderse a uno mismo de la tentación de continuar “deliberando”. Desde este punto de vista, la deliberación puede convertirse en un impedimento para la realización de la acción propiamente dicha.

La dialéctica de la acción que Climacus tiene *in mente* es muy compleja pues desde el punto de vista del “mundo exterior” no hay modo de demostrar si se ha producido o no una acción en sentido interno. Este problema se reitera constantemente en la obra de Kierkegaard. Sucede lo mismo en el caso de Abraham en *Temor y Temblor*, donde nadie puede determinar fehacientemente si el patriarca es la víctima de una mera “crisis interior” o si se trata de que su fe está siendo puesta a “prueba”. También aparece un problema similar en *Las obras del amor*, cuando se muestra que no hay manera “externa” de reconocer el amor. “No hay una sola palabra en el lenguaje humano, ni siquiera una, ni siquiera la más sagrada, de la cual pueda decirse: cuando un hombre usa esta palabra, entonces, de ese modo se comprueba absolutamente que existe amor en él.”⁴⁸⁰ Si bien el amor se pone de manifiesto por medio de los “frutos” u obras, lo importante no es nunca el “qué” sino el “cómo”. Por eso, dos personas pueden utilizar exactamente las mismas

⁴⁸⁰ *SVI*, IX, pp. 16-17. Trad. nuestra.

palabras, y no producir el mismo efecto. Mientras una nos convence de que existe amor en ella, la otra no lo logra. “No obstante, cuando uno dice que el amor se conoce por sus frutos, dice con eso también, que el amor mismo está en cierto sentido oculto, y precisamente por eso puede conocerse solamente por sus reveladores frutos.”⁴⁸¹ Tanto el origen del amor, como el sentido último de la acción en el seno de la dialéctica kierkegaardiana, se mantienen en un lugar oculto y secreto.⁴⁸²

5.5 Ética, lenguaje y silencio en *Temor y temblor*

Temor y temblor es una de las obras más polémicas del corpus kierkegaardiano. Si esta afirmación tiene algún sentido, puede ser hallado, justamente, en la crítica relación establecida allí entre las esferas “ética” y “religiosa”. El establecimiento de la necesidad de realizar una “suspensión teleológica de la ética”, así como también el hincapié que el autor pone en las nociones de paradoja de la fe y absurdo, han contribuido a forjar una imagen de “pensador irracionalista” que no se comparece con el espíritu profundamente “reflexivo” de los “experimentos” kierkegaardianos. No obstante, es necesario recordar que el autor de esta obra es el pseudónimo Johannes de Silentio, quien reconoce en el *Prólogo* que “no es en modo alguno un filósofo”⁴⁸³, sino “*poetice et eleganter*, un escritor aficionado.”⁴⁸⁴ El interés de este escritor consiste en llamar la atención sobre la necesidad epocal de “detenerse” en el problema de la fe, en lugar de “ir más lejos” como pretenden los hegelianos. Es probable que con esta idea *in mente*, haya intentado escandalizar a sus

⁴⁸¹ *SVI*, IX p.12. Trad.nuestra.

⁴⁸² *SVI*, IX pp. 12-13.

⁴⁸³ *SVI*, III, p.60. S.Kierkegaard, *Temor y Temblor*, trad. del danés; Demetrio G.Rivero, Barcelona, Labor, 1992, p.24.

⁴⁸⁴ *SVI*, III, p.60. S.Kierkegaard, *idem*, p.24.

lectores, alejando la cuestión de la fe -lo más posible- de su relación con la razón. En este sentido, la fe se ve homologada a la “paradoja”, cuyo fundamento último no es la razón, sino el absurdo.

Cuando Kierkegaard analiza el tema de la fe, sin utilizar un pseudónimo para expresarlo, ésta no se vincula tanto con las nociones de paradoja y absurdo, sino más bien con la necesidad de la aceptación de la “gracia divina”, recurso que está más allá de las fuerzas del hombre, y que determina en última instancia el contenido de la salvación. Ahora bien, a pesar de que sea necesario introducir ciertos elementos que permitan distinguir la postura de Johannes de Silentio de la de Kierkegaard mismo, existen problemas que ambos autores comparten. Ambos adhieren a la religión revelada, se oponen a la comprensión “racional” de lo religioso, y admiten, consiguientemente, que debe existir un “límite” -en el sentido kantiano del término- entre lo expresable racionalmente y aquello de lo que no se puede hablar con sentido. **La fe, en última instancia, no es objeto de predicación, sino de “transformación existencial”.**

En este libro, la esfera ética es cuestionada por la acción del padre de la fe, cuya grandeza depende de virtudes personales que no sólo lo ubican por encima de la ética, sino que además lo convierten en opositor al fundamento universal de la misma. El tema de la ética está presentado en cada uno de los tres problemas centrales de la obra: a- ¿Se da una suspensión teleológica de la ética? b- ¿Se da un deber absoluto para con Dios? c- ¿Se puede justificar moralmente el silencio de Abraham frente a Sara, Eliezer e Isaac? Estas preguntas intentan estructurar el análisis de la acción de Abraham, quien estuvo dispuesto a sacrificar a su hijo Isaac, porque Dios mismo se lo había ordenado. La paradoja de la fe es la única que puede explicar, según Johannes de Silentio, que Abraham “recupere” a Isaac.

En el denominado *Problema I* aparece la siguiente definición: “La ética es, en cuanto tal, lo general, y esto a su vez, en cuanto general, es lo que puede 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. La ética descansa de una manera inmanente en sí misma, sin nada exterior que le sirva de *telos*.”⁴⁸⁵ En el problema II se define en estos términos: “La ética es lo general y, en cuanto tal, es también lo divino.”⁴⁸⁶ Johannes de Silentio aclara que “Dios” es entendido aquí en sentido completamente abstracto, como lo general y el deber. En el problema III se dice que “La ética es en cuanto tal lo general y, bajo este mismo aspecto, lo patente y diáfano.”⁴⁸⁷

Cada una de estas definiciones está vinculada con la pregunta correspondiente. Todas ellas suponen que el individuo particular es determinado universalmente por la ética, que representa “el deber y lo general”. El pseudónimo está preocupado por demostrar la “validez” de la acción del patriarca, a pesar de su oposición a la esfera de lo general. Es más, sólo porque Abraham quebranta la esfera ética, su acción tiene “sentido”. Ahora bien, no aparece aquí ninguna discusión sobre la determinación del contenido del deber, ni sobre los bienes o fines. La ética se asume formalmente como lo “válido” para todos en cada instante. En última instancia, es claro que el fin primordial del pseudónimo no consiste en establecer ningún criterio objetivo que permita elaborar una “teoría ética” consistente. No podríamos esperar tal formulación de alguien que reconoce no ser un filósofo, sino un aficionado.

Johannes de Silentio intenta mostrar que desde el punto de vista ético la acción de Abraham no está justificada. Si el patriarca puede considerarse como padre de la fe por las

⁴⁸⁵ *SVI*, III, p.104. *ibidem*, p.77.

⁴⁸⁶ *SVI*, III, p.117. *ibidem*, p.94.

⁴⁸⁷ *SVI*, III, p.130. *ibidem*, p.111.

tres religiones monoteístas, no es entonces por el carácter moral de sus virtudes. Ahora bien, ¿cómo es posible que el paradigma religioso se oponga al modelo de las virtudes morales? Esta pregunta tiene pertinencia en el contexto presentado por Johannes de Silentio, y si es analizado según las categorías por él introducidas. Si pensáramos en la ética en términos de acción, el problema mismo se disolvería, puesto que de “hecho” Abraham no asesinó a Isaac. El pseudónimo asume, ciertamente, una ética de intenciones, ya que evalúa a Abraham a partir de la siguiente disyuntiva: moralmente debe ser considerado como “asesino”, mientras que, religiosamente como “padre de la fe”. Sobre la base de esta disyunción Johannes de Silentio construye la idea de “paradoja de la fe”, por medio de la cual intenta explicar y justificar la excepcionalidad de la situación de Abraham.

5.6 Fe y Comunicación: la función paradójica del lenguaje

En *Temor y temblor* es establecida una oposición dialéctica basada en el enfrentamiento entre el mundo del espíritu y el mundo “exterior”⁴⁸⁸. A este respecto, encontramos que “el mundo exterior está sometido a la ley de la imperfección”⁴⁸⁹, en él, “sujeto a la ley de la indiferencia, todo está en manos de los propietarios”⁴⁹⁰ y “el único amo y señor es el que posee sus riquezas, no importando lo más mínimo la forma en que las haya obtenido.”⁴⁹¹ “En el mundo del espíritu, por el contrario, no acontece lo mismo. En él reina un orden eterno y divino, en él no llueve a la vez sobre los justos y los injustos, ni

⁴⁸⁸ Si bien el análisis kierkegaardiano del “mundo exterior” lo acercaría al marxismo, su preocupación central se halla en la “resignificación” del mundo del espíritu, mientras que en el caso de Marx el acento se coloca en el análisis del mundo “material”, que dará origen al materialismo histórico.

⁴⁸⁹ *SVI*, III, p.79. S.Kierkegaard, *Temor y temblor*, trad. del danés D.G.Rivero. Barcelona, Labor, 1992, p.42.

⁴⁹⁰ *SVI*, III, p.79. S.Kierkegaard, *idem*, p.42.

⁴⁹¹ *SVI*, III, p.79. *ibidem*, p.42.

brilla el sol lo mismo para los buenos como para los malvados.”⁴⁹² Partiendo de esta oposición, el filósofo danés analiza la historia bíblica de Abraham para dar cuenta de aquello que es omitido en la historia del patriarca: **la angustia**. El problema central consiste en la necesidad de reconocer la “excepcionalidad” de la situación de Abraham, y su consecuente justificación, si no ha de eliminarse la posibilidad de la “fe”. Esta “excepcionalidad” es expresada a través de la oposición de las esferas “ética” y “religiosa”, ya que desde el punto de vista de la primera, Abraham debe ser concebido como “asesino”, mientras que la segunda lo transforma en “padre” de la fe, hecho posible -según Kierkegaard-, sólo echando mano de la “paradoja”. Para “mostrarnos” -en el sentido wittgensteiniano- la imposibilidad de acceder a la fe de modo racional, nos relata Johannes de Silentio la historia bíblica de Abraham introduciendo una serie de reformulaciones. La pregunta central de la obra puede expresarse en los siguientes términos: ¿qué es lo que convierte el crimen que representa el sacrificio de Isaac en una acción sagrada? ⁴⁹³ La respuesta que estructura el filósofo danés supone su “teoría” del lenguaje. Cuando Abraham se halla cuestionado por lo “general”, a saber: la exigencia de fundamentación ético racional de su acción, representada por las figuras de Sara, Eliezer e Isaac, Abraham sólo “calla”. El padre de la fe guarda “silencio” porque no encuentra un modo de “exteriorizar”, en el sentido hegeliano, la exigencia interior que implica la fe cristiana. En el silencio debe enfrentarse con Dios.

Kierkegaard concibe la fe en el seno de su “dialéctica”. Por eso describe los “movimientos” interiores exigidos a la conciencia del creyente analizando la diferencia

⁴⁹² *SVI*, III, p.79. *ibidem*, p.42.

⁴⁹³ Con relación a este interrogante, Kierkegaard confiesa que: “si yo hubiera visto que el juicio de que Abraham era un asesino expresaba la verdad, entonces no sé si me habría sido posible reducir al silencio los sentimientos de piedad que despierta en mí desde siempre.” *SVI*, III, p.83. *ib.* p.30.

existente entre el que él denomina “héroe trágico” y el “caballero de la fe”. El objetivo principal es expuesto en el prólogo, donde aclara que su “definición” busca oponerse al modo “sistemático” de concebir la fe como lo primero inmediato, que es luego eliminado (conservándose) como quiere el “idealismo”. Su intención es mostrar que, de esta manera, se elimina la “paradoja”, y junto con ella, la fe misma.⁴⁹⁴ “La fe, en definitiva, no es ningún impulso o emoción de orden estético, sino algo mucho más elevado, precisamente porque supone la resignación. La fe tampoco es un instinto inmediato y espontáneo del corazón humano, sino la paradoja de la vida.”⁴⁹⁵ “La fe, en realidad, es la más grande y difícil de todas las cosas.”⁴⁹⁶ Es, “una paradoja capaz de convertir un crimen en una acción sagrada y agradable a Dios; una paradoja que le devuelve de nuevo su hijo a Abraham; una paradoja, en definitiva, que no puede explicarse por ningún razonamiento, ya que la fe comienza cabalmente donde terminan los razonamientos.”⁴⁹⁷

Las figuras del “caballero de la resignación infinita” y el “caballero de la fe” son introducidas con el propósito de reflexionar en torno a la “paradoja de la fe”. La particularidad del “movimiento” que realiza el caballero de la fe radica en el momento de la “recuperación”. Este momento no puede ser entendido en el sentido del hegelianismo, ya que la recuperación kierkegaardiana se conecta con el “prodigio de la fe” que excede las fuerzas del hombre y supone el recurso de la “gracia” divina. Por otra parte, el movimiento de la resignación infinita, anterior al de la fe misma, es “realizado” de modo “personal” por

⁴⁹⁴ Por eso le reclama a Hegel “reconsiderar” su aceptación de Abraham como “padre de la fe”. Ya que, según el danés, Abraham quebranta la esfera de la “eticidad” hegeliana, y en eso consiste justamente su determinación como “individuo particular”. Ahora bien, en el seno del hegelianismo esta “excepcionalidad” no puede ser aceptada. En este punto debemos aclarar que Kierkegaard desconoce el juicio condenatorio expresado por Hegel con respecto a Abraham en sus escritos juveniles, que no fueron publicados hasta 1907 por H.Nohl.

⁴⁹⁵ *SVI*, III, p.97. S.Kierkegaard, *Temor y temblor*, trad. del danés D.G.Rivero, Barcelona, Labor, 1992, p.68.

⁴⁹⁶ *SVI*, III, p.102. S.Kierkegaard, *idem*, p.74.

⁴⁹⁷ *SVI*, III, p.103. *ibidem*, p.76.

el individuo racional, y no por la "Idea". Es decir, aquí no se produce la "reconciliación" en el seno del espíritu absoluto, porque ésta no es concebida en la interioridad del movimiento de una razón que se homologa a la realidad y cuyo carácter es "absoluto" y "necesario". La razón kierkegaardiana es de carácter "finito" y se halla limitada por el "prodigio". En su seno, no puede ser establecida ninguna "recuperación" del sentido de la fe. Es interesante destacar aquí que en la oposición kierkegaardiana del mundo y Dios existe un recurso que permite la "conciliación", justamente el prodigio de la fe, que escapa a las fuerzas del hombre. Por eso, aquel que "decide" oponerse al mundo puede ser considerado como un "caballero de la resignación infinita", pero no como hombre de fe. La fe exige la "recuperación" del sentido de las categorías de razón, finitud y temporalidad, pues espera también para "esta vida".⁴⁹⁸ El mismo Kierkegaard sostiene que "toda la cuestión gira aquí en torno a la temporalidad y a la finitud."⁴⁹⁹

Johannes de Silentio distingue dos tipos de "interioridad". La primera de ellas, es pensada en el seno de la "eticidad" hegeliana, ya que exige que el individuo acepte la normatividad expresada por "lo general", lo que "puede hacerse valer para todos y cada uno de los hombres"⁵⁰⁰ "en cada instante". De modo que, en este terreno, no habría posibilidad de enfrentamiento entre la esfera ética y la religiosa. En este contexto, aquel individuo que intentara reivindicar su condición individual frente a lo general, pecaría. Reconciliarse con lo general, supone aquí, el reconocimiento del pecado y el consiguiente "arrepentimiento". La figura del "héroe trágico" es analizada según este primer tipo de interioridad. Por eso este héroe puede "hablar". Es decir, la instancia del lenguaje, que permite la comprensión

⁴⁹⁸ En relación con esta cuestión, Kierkegaard confiesa: "me es imposible existir de tal manera que mi oposición a la existencia se traduzca a cada instante en la más bella y serena armonía con la existencia misma." *SVI*, III, p.100. *ibidem*, p.72.

⁴⁹⁹ *SVI*, III, p.99. *ibidem*, p.71.

⁵⁰⁰ *SVI*, III, p.104. *ibidem*, p.77.

de lo general, no le está vedada a este individuo. Su particularidad consiste, precisamente, en erigirse en expresión de las “virtudes morales”. **El sacrificio trágico no se opone a la ética, sino que la representa.** “La paradoja de la fe, por su parte, consiste en que hay una interioridad que es inconmensurable con todo lo externo, una interioridad -nótese bien- que no se identifica en modo alguno con la descrita en el párrafo precedente, sino que es una interioridad nueva.”⁵⁰¹ Este segundo tipo de interioridad es representado por el “caballero de la fe”, que se enfrenta con lo general y cuyas virtudes no son de índole moral sino “privada”.

En relación con esta interioridad surge un problema interesante que Kierkegaard abandona a la esfera de la privacidad, pero deja irresuelto en el ámbito de lo “público”. Sólo el individuo particular es capaz de distinguir si está participando de la fe o es la víctima de una mera crisis interior.⁵⁰² Ahora bien, como en el caso de Abraham este segundo tipo de interioridad no puede expresarse en el lenguaje “público”, la esfera de lo general no tiene manera de distinguir al creyente del asesino. Este es un aspecto muy delicado de la religiosidad que Kierkegaard se ve compelido a abandonar al ámbito de la “privacidad” por su necesidad de oponerse a la exigencia hegeliana de la “exteriorización”. El caballero de la fe sabe cuán grandioso es pertenecer a lo general y por eso lo llena de “angustia” verse obligado a quebrantarlo. Sin embargo, esta descripción podría también ajustarse a la figura del “loco criminal”. La “nueva interioridad” quebranta lo “general”. Por eso es muy difícil establecer en este caso un límite claro entre el sacrificio religioso y la locura. ¿Cuándo es legítima la ruptura con lo general y en qué casos debe ser sancionada?

⁵⁰¹ *SVI*, III, p.119. *ibidem*, p.95.

⁵⁰² En *Temor y temblor*, queda claro que: “según esta dialéctica, sólo el individuo particular podrá darse a sí mismo una explicación aproximadamente correcta de cómo ha de entenderse el sacrificio de Isaac.” *SVI*, III, p.121. *ibidem*, p.98.

Es posible hallar una respuesta en la diferencia que *Climacus* establece entre la “fe genuina” y la “locura” basada en el interés infinitamente pasional que exige la fe. Esta pasión no puede ser producida por ningún objeto finito. En contraposición utiliza Climacus la figura de Don Quijote como ejemplo de “locura subjetiva”, en la que la pasión de la interioridad abraza una particular idea fija.

La ética absoluta del Evangelio supone la suspensión teleológica de la ética que sólo puede justificarse de manera heterónoma, ya que la autonomía del individuo queda comprometida por la obediencia absoluta a Dios. “Ahora bien, cuando la ética queda de ese modo suspendida teleológicamente, ¿de qué manera existe el individuo en el que aquélla queda suspendida? Existe en cuanto individuo enfrentado a lo general. ¿Peca en ese caso? En cierto sentido, desde el punto de vista de la idea pura, se puede decir que su existencia es una forma de pecado.”⁵⁰³ Es decir, para la esfera de lo general la acción del patriarca es “condenable”. No lo es, sin embargo para la esfera religiosa porque Abraham existe en cuanto cree, y por lo tanto, la paradoja de su vida lo coloca “por encima de todo”. El conflicto entre la esfera ética y religiosa se presenta sólo para el segundo tipo de interioridad, porque “el deber absoluto puede en este caso obligar a un hombre a que haga lo que la moral prohibiría.”⁵⁰⁴ Kierkegaard se pregunta “¿será acaso irrealizable, no sólo incomprendible, lo que el creyente intenta? Y si es realizable, pero se engaña en cuanto a lo que la divina voluntad le exige, ¿qué salvación le queda entonces?”⁵⁰⁵ Si es posible dar respuesta a esta cuestión, hay que hallarla en la situación de “absoluto aislamiento”, “angustia” y “horror religioso” a la que se enfrenta el creyente.

⁵⁰³ *SVI*, III, 111. *ibidem*, p.87.

⁵⁰⁴ *SVI*, III,123. *ibidem*, p.101.

⁵⁰⁵ *SVI*, III,110. *ibidem*, p.85.

Estos aspectos del problema de la religiosidad son vinculados con el lenguaje, fundamentalmente en el “tercer problema” analizado en *Temor y temblor*, donde la cuestión gira en torno a la justificación del “silencio” de Abraham frente a la exigencia de “manifestación” de la ética, representada por Sara, Eliezer e Isaac. Este silencio **no es un mero “callar”, sino un “no poder hablar”**. Esta distinción permite considerar la diferencia existente entre el “silencio” de la esfera estética y el propio de la “paradoja de la fe”. Al desarrollar el tercer problema, Kierkegaard vuelve a definir la “ética”. Esta vez, es pensada como lo “patente”, mientras el individuo resulta ser expresión de lo “oculto”, ya que “si no se da un estado de ocultamiento interior que pueda justificarse por el hecho de que el individuo en cuanto tal es superior a lo general, entonces la conducta de Abraham resulta indefendible, puesto que no se sometió a las instancias éticas intermedias.”⁵⁰⁶

Si bien es vista ahora desde la perspectiva del ocultamiento, la cuestión central vuelve a conectarse con la “legitimidad”. Para poder determinar en qué caso el silencio puede ser aceptado, elabora Kierkegaard su exposición en forma “dialéctica” del juego de lo “oculto”. De esa manera intenta demostrar la oposición reinante entre el ocultamiento estético y la paradoja. Es propio de la esfera ética la posesión de categorías “puras” que no permiten juegos de azar, por ello condena a quienes intentan reemplazar a la providencia con sus propias iniciativas y actos. Por este motivo, la ética exige la “manifestación” y castiga el ocultamiento, en tanto la estética no sólo exige el ocultamiento sino que también lo recompensa. Sin embargo, “el silencio es una trampa del demonio, el cual es tanto más terrible en la medida en que más callado está. Pero, por el lado contrario, el silencio también puede significar el estado en el que el individuo toma conciencia de su profunda

⁵⁰⁶ *SVI*, III, 130. *ibidem*, p. 111.

unión y colaboración con la divinidad.”⁵⁰⁷ De modo que, también en este caso es necesario reconocer la presencia de la dialéctica del silencio del ocultamiento, que sólo en el sentido de la paradoja, es justificado. El héroe estético, guarda “silencio” del mismo modo que el “caballero de la fe”, pero la ética lo condena en su calidad de “individuo accidental”. Éste “calla”, por simple “previsión humana”, y eso la ética no puede permitirselo a nadie, pues de lo contrario, su propia legitimidad quedaría cuestionada. “Por eso la ética exige un movimiento infinito y la manifestación. El héroe estético puede hablar, pero no quiere hacerlo.”⁵⁰⁸ Abraham también “calla”, pero en su caso lo decisivo no es esto, sino el hecho de que “no pueda hablar”. “En esta imposibilidad radican la angustia y desazón del patriarca.”⁵⁰⁹ Su conflicto consiste en la imposibilidad de “expresarse” a sí mismo en lo general. A pesar de “poder decirlo todo”, hay una única cosa que no podrá decir jamás. Aquí expone Kierkegaard la distinción entre el lenguaje humano y el divino, que Abraham “representa” con su acto, siendo esta representación lo único “comprensible” de su acción. Sin embargo, no puede “explicar” las causas de la acción, pues “lo general” jamás sería capaz de “entenderlo”. La “fe” supone la angustia y la desazón, no en el sentido de pensarlas de modo abstracto, sino de manera “singular y concreta”.

“Lo que le alivia a uno al hablar es cabalmente su proyección en lo general. Cuando hablo me traduzco a mí mismo, por así decirlo, a lo general o en sus propios términos. Abraham puede incluso pronunciar las palabras más hermosas que se hayan dicho nunca por boca de un padre sobre el amor al hijo, a Isaac. Pero, por mucho que lo ame, tiene otra cosa más profunda en el corazón, esto es la voluntad de sacrificarlo, puesto que ha sido sometido a tal prueba. Por tanto, si nadie puede comprender lo último, todos pueden

⁵⁰⁷ *SVI*, III, 136. *ibidem*, p. 119.

⁵⁰⁸ *SVI*, III, 160. *ibidem*, p. 151.

⁵⁰⁹ *SVI*, III, 160. *ibidem*, p. 151.

equivocarse respecto a lo primero, juzgando falso el amor que Abraham tiene al hijo.”⁵¹⁰ En este último párrafo se destaca, en principio, la función “comunicativa” del lenguaje, que implica la “pertenencia” a una comunidad determinada de hablantes (lo general), la cual acepta ciertas reglas y excluye otras. Esta comunidad, a su vez, expresa sus normas morales mediante el lenguaje, y por eso no acepta el “silencio”, pues éste implicaría cuestionar la legitimidad de la comunidad misma. Es decir, se establece aquí una relación entre ética y lenguaje, basada en la “universalidad” de ambas instancias. El imperativo ético podría expresarse en los siguientes términos: “**debes hablar**”. En segundo lugar, se hace referencia al aspecto “liberador” de la palabra, en el sentido de ser vehículo de expresión antropológico, e incluso psicológico. El habla supone una relación especular en la que el individuo puede “traducir” su estado de interioridad a otros individuos, que lo “comprenden” en tanto poseen “reflexivamente” la misma capacidad. “Por horribles que puedan ser las palabras -aunque sean un Shakespeare, un Byron, un Schelley quienes rompan el silencio- siempre conservarán el poder liberador que les es propio.”⁵¹¹ En tercer lugar, se plantea el problema del lenguaje “comunicativo” en el ámbito religioso. En este terreno, la función comunicativa es trascendida por la que llamo “paradojal”, pues el individuo no puede traducir su “segundo tipo de interioridad”. De esta manera, se produce un tránsito desde la función comunicativa del lenguaje a la función “paradojal”. Esta última supone también una relación estrecha con la “pragmática”. Ninguno de los “usos” habituales del lenguaje es capaz de expresar la “paradoja” de la fe. Por eso ésta se constituye en el “límite” de todo lenguaje. Lo “inexpresable” implica las tres dimensiones tradicionales del lenguaje, dado que éste es trascendido tanto desde la perspectiva sintáctica

⁵¹⁰ *SVI*, III, 160. *ibidem*, p.151.

⁵¹¹ *SVI*, IV, p.399. S.Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Madrid, Orbis, 1984, p.165.

como desde las perspectivas semántica y pragmática. La “paradoja” produce un hiato que da cuenta de la incapacidad lingüística como “instrumento” de comunicación de la verdad religiosa. “El hombre en semejante situación es un exilado de la esfera de lo general.”⁵¹² Y esto implica la “inhumanidad” de la fe. Ni Sara, ni Eliezer ni Isaac podrían “comprender” a Abraham, pues él no habla ningún idioma humano, sino divino, “Abraham habla en lenguas”. De este modo, Kierkegaard intenta mostrar, desde la perspectiva del lenguaje, la inconmensurabilidad de la fe, pues lo que Dios le exige al hombre no puede “comunicarse”, sino tan sólo “realizarse”.⁵¹³

El único recurso posible, desde el punto de vista del lenguaje en *Temor y temblor* es el de la ironía. En este sentido analiza Kierkegaard la respuesta de Abraham a Isaac antes del sacrificio: “Dios se proveerá de res para el holocausto, ¡hijo mío!”. Abraham no habló, pues “su respuesta a Isaac viene encerrada bajo la forma de la ironía, pues siempre es una cosa irónica decir algo sin decir, en cierto modo, nada.”⁵¹⁴ En el caso de Abraham este “irónico” no decir está, sin embargo, poblado de connotaciones. Ya que, la identidad connotada entre la “res” y el “hijo”, no pudo ser descubierta por Isaac porque inmediatamente se produjo el “segundo movimiento” por medio del cual Abraham recuperó

⁵¹² “Den, der er stillet saaledes, han er en Emigrant fra det Almenes Sphaere.” “Almenes Sphaere” puede traducirse como “esfera de lo general” o “esfera de lo universal”. *SVI*, III, p.161. S.Kierkegaard, *Temor y temblor*, trad. del danés D.G.Rivero, Barcelona, Labor, 1992, p.152.

⁵¹³ En este sentido, el pensador danés pareciera reconocer el carácter “convencional” del lenguaje. Este estaría aquí representado por las figuras “familiares”, a saber: Eliezer, Sara e Isaac, que no son capaces de comprender lo que supera la “convención”. Sin embargo, Kierkegaard no mantiene una única postura al respecto a lo largo de toda su obra, a pesar de no haber tematizado puntualmente este problema. En *El concepto de la angustia*, plantea la cuestión acerca de “cómo aprendió a hablar el primer hombre”, y sostiene que es “¡exacta la pregunta! Pero, a la par, hemos de responder que su solución cae totalmente fuera del alcance de la presente investigación. Que nadie crea, erróneamente, que con esta respuesta evasiva y de muy moderna traza filosófica, pretendo dármelas de que en otra parte sería capaz de solucionar esa gran cuestión. Digamos, no obstante, que una cosa es segura, a saber, la de que no cabe admitir que los mismos hombres hayan inventado el lenguaje.” *SVI*, IV, p.319. S.Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Madrid, Orbis, 1984, pp.72-73.

⁵¹⁴ *SVI*, III, p.165. S.Kierkegaard, *Temor y temblor*, trad. del danés D.G.Rivero, Barcelona, Labor, 1992, p.157.

a su hijo. Abraham “expresa” su angustia por medio de la ironía, que puede ser “mostrada” en el sentido wittgensteiniano del *Tractatus*, pero no “dicha”. “Abraham, en definitiva, no dice ninguna mentira, pero tampoco dice ninguna cosa determinada, puesto que habla una lengua extraña.”⁵¹⁵ El patriarca emplea lo que Johannes denomina “un lenguaje enigmático” (*et fremmed Tungemaal*) a la hora de “responder” la demanda de Isaac. El filósofo danés sostiene que, al emplear este tipo de lenguaje Abraham está justificado porque lo fundamenta en el “segundo movimiento” de la fe en virtud del absurdo. Si no hubiera realizado este movimiento habría “mentido”, pues Abraham “sabe” que Dios le ha exigido a Isaac, y que él mismo está dispuesto a sacrificarlo en el mismo momento que su hijo lo interroga.

Si pensáramos el silencio de Abraham desde el punto de vista de la fundamentación última pragmático-trascendental del principio de fundamentación de las normas, es decir, teniendo *in mente* la parte A de la fundamentación de la ética desarrollada por Karl-Otto Apel, debemos concluir que tal silencio no está moralmente justificado. La respuesta al Problema III de *Temor y Temblor* sería negativa. La distinción introducida por Johannes de Silentio entre “no querer” hablar y “no poder” hacerlo, deja de ser pertinente. La exigencia de fundamentación última de la ética se asienta sobre el siguiente supuesto: las condiciones necesarias y suficientes del diálogo comunicativo son las mismas que las de la acción, pues es irrevocable para el pensamiento contemporáneo pensar la filosofía desde el lenguaje. En el diálogo encontramos, en principio, las condiciones de la comunicación ideal.

La ética del discurso es presentada por Apel como ética de la responsabilidad y punto de partida de la fundamentación de la ética. La ética discursiva remite a una forma

⁵¹⁵“*Han siger da ingen Usandhed, men han siger da heller ikke Noget; thi han taler i et fremmed Tungemaal.*” *SVI*, III, p.165. *ibidem*, p.158. El original danés puede traducirse como lengua: extraña, enigmática o extranjera.

peculiar de comunicación, a saber: el discurso argumentativo, como medio de fundamentación concreta de las normas consensuales de la moral y del derecho. Es este tipo de discurso, y no cualquier otra forma de comunicación que puede hallarse en la *praxis* del mundo de la vida, el que contiene el *a priori* racional de fundamentación para el principio de la ética. La ética discursiva es propuesta para resolver el problema de una ética posconvencional de la responsabilidad basada en la cooperación solidaria de los individuos en la fundamentación de las normas morales y jurídicas susceptibles de consenso.

En este contexto, Abraham debería **responder argumentativamente** al requerimiento de la comunidad real de comunicación constituida por Sara, Eliezer e Isaac. Si su discurso no es aceptado de modo consensuado, carece entonces de legitimidad, y Abraham no puede convertirse en un interlocutor válido. Que la paradoja de la fe sea inaccesible para la razón y suponga la imposibilidad de justificar racionalmente la acción del patriarca, es inaceptable para la ética discursiva. El modo de proceder de Abraham implica el riesgo de pasar de la acción comunicativa a la acción estratégica que permitiría que un grupo o individuo se arrogue la facultad de imposición de la norma.

Si la filosofía moderna es una nota al pie a la filosofía de Hegel⁵¹⁶, la ética contemporánea es una discusión con el proyecto ético kantiano. Cualquier intento contemporáneo de pensar o re-pensar los fundamentos teóricos de la ética encuentra, de manera obligada, a Kant como interlocutor. Desde el punto de vista de la razón ilustrada, uno de los hallazgos más notables con relación al problema ético consiste en la estipulación de la “autonomía de la razón” para autodeterminarse moralmente. En este sentido, el caso de Abraham tal como es presentado en *Temor y Temblor*, funciona como contraejemplo de

⁵¹⁶ “All of modern philosophy is a footnote to Hegel.” Mark C. Taylor, *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*, New York, Fordham University Press, 2000, p.9.

las exigencias racionales de fundamentación última de la ética. En sentido estricto, aunque Johannes de Silentio rechace esta perspectiva de análisis, la acción del patriarca solamente quedaría justificada moralmente desde el punto de vista de los “resultados”.

Como afirma Isabel Cabrera, “En Abraham, la moral está contra Dios: si sucumbe a ella, renuncia a lo sagrado.”⁵¹⁷ Si las virtudes de Abraham lo convierten en el padre de la fe de las tres religiones del Libro es por haber demostrado su absoluta sujeción a la voluntad divina y su renuncia a la autonomía moral. Sin embargo, la aceptación de un orden religioso sagrado no significa que esta renuncia no se realice en unos confines llenos de peligros. Si Abraham renuncia a la moral está contra Dios, pero si acepta lo sagrado, está contra los hombres. Y esto sucede, a pesar de las consideraciones de Derrida: “Abraham debe tomar la responsabilidad absoluta de sacrificar a su hijo sacrificando la ética mas, para que haya sacrificio, la ética debe conservar todo su valor; el amor por el hijo debe permanecer intacto, y el orden del deber humano debe continuar haciendo valer sus derechos.”⁵¹⁸

Desde mi punto de vista, la apelación al orden sagrado es insatisfactoria cuando se discute el orden estrictamente ético, en cuyo contexto la acción del patriarca no puede ni debe ser justificada. La sujeción absoluta de la voluntad individual a la divina, fenómeno inexpresable e inexplicable, produce sin embargo, consecuencias en el terreno ético puesto que éste queda suspendido “teleológicamente” en virtud de una supuesta “superioridad” de la esfera religiosa. ¿Sobre qué base pueden discutirse los presupuestos de la religión si se renuncia a la autonomía de la razón? Es decir, ¿cuál es el criterio a partir del cual puede evaluarse la relación ética-religión desde una perspectiva no dogmática? Si pensamos a

⁵¹⁷ Isabel Cabrera, *El lado oscuro de Dios*, México, D.F., Editorial Paidós Mexicana, S.A., 1998, p.79.

⁵¹⁸ Jaques Derrida, *Dar la muerte*, título original: *Donner la mort*, traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000, p.68.

partir de un contexto en el que ni el Libro ni la revelación son condiciones necesarias y suficientes de la justificación, entonces nos enfrentamos a la necesidad de cuestionar las pretensiones absolutas del “orden sagrado”.

CAPITULO VI

6. "ÉTICA, SENTIDO Y SINSENTIDO

EN KIERKEGAARD Y WITTGENSTEIN"

6.1 El problema del sentido

Es posible abordar un libro polémico y ambiguo como el *Tractatus* tomando como pivote el problema del "sentido".⁵¹⁹ Pensado de esta manera, el intento de Wittgenstein no consiste en la formulación de una teoría del conocimiento sino en la discusión de las condiciones de posibilidad de cualquier discurso "significativo". El trabajo de Wittgenstein es preliminar, anterior a la discusión epistemológica misma. No obstante, el modelo que sigue para poder establecer las condiciones que debe cumplir el discurso con sentido proviene de la epistemología kantiana. La idea de "crítica" le otorga a Wittgenstein la herramienta fundamental para determinar el "límite" entre lo pensable y lo impensable.⁵²⁰ El límite de la razón debe establecerse desde adentro, pues de lo contrario, se permite que su uso se extienda de manera inadecuada. ¿Qué oficia de límite? El sentido. Asumiendo una relación isomórfica entre pensamiento y lenguaje, lo pensable es lo que puede "decirse" en el lenguaje de manera significativa.

⁵¹⁹ Utilizo la palabra "sentido" para la alemana "*Sinn*". Según el *Tractatus*, mientras los nombres poseen "*Bedeutung*", esto es, "significado", verificación o referencia, las proposiciones elementales tienen "*Sinn*", sentido, (sense en inglés). El problema está, como lo indica Donald Hudson en que la noción de "*meaning*" (significado) como "referente" es común a ambas.

⁵²⁰ "El límite del lenguaje se revela en la imposibilidad de describir el hecho que corresponde a una frase (que es su traducción), sin repetir justo esta frase. (Aquí tenemos que ver con la solución kantiana del problema de la filosofía.)" Ludwig Wittgenstein, *Cultura y Valor*, trad. Elsa Cecilia Frost, Madrid, Espasa Calpe, S. A., 1995, #45, p.45.

Aceptando que una de las acepciones de “sinsentido” (*Unsinning*) refiere a lo que Wittgenstein llama “lo más alto”, la pregunta que surge es si es posible o no acceder de alguna manera significativa a lo místico, cuando en sentido estricto, ha sido relegado a la esfera de lo “incomunicable”. ¿Es posible realizar un tránsito de lo incomunicable a lo comunicable en el contexto del *Tractatus*? Es decir, ¿es posible otorgarle algún tipo de “sentido” al sinsentido? James Conant, Cora Diamond, y Jaime Ferreira responden de modo negativo a este interrogante. La idea es que no es posible distinguir entre dos tipos distintos de “sinsentido”, uno mero sinsentido y otro un sinsentido cognitivamente significativo. De este modo, lo que se intenta evitar es que haya alguna manera de acceder al reino místico de las “verdades inexpresables”. Ni la ética ni la filosofía ni la lógica pueden ser descritas por proposiciones significativas y caen indefectiblemente en el terreno del “pleno sinsentido”. Si bien comparto esta idea y considero que es pertinente pensar el *Tractatus* como una obra que se “auto elimina”, con lo cual acepto la postura de Diamond⁵²¹ que induce a tomar literalmente la sugerencia del propio Wittgenstein de “tirar la escalera” una vez utilizada, creo que tanto Conant⁵²² como Ferreira⁵²³ van demasiado lejos cuando intentan comprender a Kierkegaard utilizando el mismo modelo explicativo. Si bien es posible pensar la distinción kierkegaardiana entre discurso directo y discurso indirecto como una analogía de la diferencia entre “decir” y “mostrar”, esto sólo puede hacerse en un plano superficial de análisis. Pues, aunque en el caso de Wittgenstein no hay ninguna idea sustantiva de “lo

⁵²¹ Diamond, Cora, “Throwing Away the Ladder”, en *Philosophy, The Journal of the Royal Institute of Philosophy Published by Cambridge University Press*, edited by Renford Bambrough, January 1988, vol 63, número 243, pp. 5-27.

⁵²² Conant, James, “Kierkegaard, Wittgenstein, and Nonsense”, en *Pursuits of Reason, Essays in Honor of Stanley Cavell*, Edited by Ted Cohen, Paul Guyer, and Hilary Putnam. Texas Tech University Press, 1993, pp. 195-224.

⁵²³ M. Jamie Ferreira, “The Point Outside the World: Kierkegaard and Wittgenstein on Nonsense, Paradox and Religion”, en *Religious Studies*, 30, Cambridge University Press. 1994, pp. 29-44.

ético”, no sucede lo mismo en el caso de Kierkegaard, que si bien plantea la comunicación de lo ético como una dificultad, no lo hace porque no haya “nada que decir” sino por el carácter paradójico mismo del objeto del que intenta dar cuenta con la producción de la “primera autoría”, “*Det ethiske* ” (lo ético).

Al partir de la teoría figurativa del lenguaje, lo que define el sentido para Wittgenstein es la posibilidad de “representar” la realidad. Esta representación en sí misma puede ser evaluada con un criterio de verdad bivalente. La proposición que no representa la realidad de manera adecuada no es, por lo tanto, un sinsentido, sino que es sencillamente “falsa”. La proposición que no tiene sentido es la que no permite ser contrastada por medio de este criterio de verdad.

Para que la proposición pueda referirse representativamente a la realidad tiene que compartir con ella la forma lógica, debe haber un “isomorfismo” entre las dos instancias que posibilite que una se convierta en “re-presentante” y la otra en “re-presentado”. La proposición, justamente, re-presenta, es decir, vuelve presente lo que ya está presentado en la realidad misma. Jamás podría realizar esta tarea de manera exitosa si no se supusiera una identidad estructural, que es lo que Wittgenstein llama “forma de figuración”. El elemento común que posibilita la identidad entre lenguaje y realidad sobre la cual se construye la representación es de naturaleza “lógica”. Wittgenstein no asume con esta teoría compromisos ontológicos. No define ni la naturaleza ni la esencia de la realidad. Su labor no es metafísica ni epistemológica. No nos dice ni qué es la realidad ni cómo conocerla. Su trabajo preliminar, en todo caso, intenta pensar los presupuestos que toda metafísica y toda epistemología deberían tomar como punto de partida. Es decir, antes de determinar qué es lo real, y antes de formular un modo de acceso epistemológico a la realidad debo preguntarme por el medio que utilizo para definir estos problemas, el lenguaje.

El fundamento del lenguaje significativo en general, dentro del cual habría que incluir el lenguaje matemático, es lógico. Por eso la lógica es trascendental, en el sentido de ser la que determina las condiciones de posibilidad del lenguaje en general. La diferencia con Kant en este punto es que Wittgenstein no está preguntando por las condiciones de posibilidad de la objetividad en general pues su concepción de “representación” critica el modelo kantiano, dado que distingue entre sentido y realidad. No hay función sintética del sujeto trascendental que permita que el modo de acceso a la realidad dependa de la constitución mental del sujeto. O, en otras palabras, que exija que la realidad se defina en términos de identidad con el sujeto que la piensa. Desde este punto de vista, el *Tractatus* puede concebirse como un intento de pensar la noción de representación a partir de la crítica a la metafísica moderna, basada en la idea cartesiana de *ego cogito*.

En este contexto, los hechos que acaecen en el mundo no responden, como en Kant, a la ley de causalidad. Por lo tanto, el sucederse o no sucederse de los mismos es meramente “accidental”. No hay ninguna necesidad metafísica que exija que, a partir del establecimiento de una o más causas, deba seguirse ningún efecto con necesidad. No hay nada del orden de lo necesario en la realidad. La sugerencia de Wittgenstein, es justamente, que la búsqueda de cualquier sentido de la realidad que se vincule con la idea de “necesidad” o implique comprender el mundo de manera no relativa o accidental, debe orientarse hacia lo que está “fuera” del mundo como “todo limitado”. Esta búsqueda misma supone el “traspasar” los límites del mundo. Hace referencia al inevitable intento de trascender el sentido fáctico en búsqueda del sentido no accidental o absoluto del que se hace mención en la *Conferencia de ética*. En el *Tractatus*, Wittgenstein establece con precisión los límites de esta búsqueda. Que exista una natural tendencia humana a traspasar los límites del sentido, no significa que esta tendencia esté justificada y mucho menos que

la región místico-ética pueda volverse transparente para el lenguaje proposicional. No hay identidad posible entre la realidad no factual y el lenguaje en los términos representativos en los que éste es comprendido en el *Tractatus*. En todo caso, la ética queda relegada a la región mística pues se refiere al “*Sinn der Welt*” y éste escapa los límites de la teoría representativa del lenguaje. No puede ser dicho con sentido y por lo tanto todo intento de volverlo “decible” implica la ruptura de la identidad isomórfica establecida entre los hechos del mundo y las proposiciones que los expresan. Para el primer Wittgenstein, decir algo con sentido sobre la ética supone el abandono de su propia teoría representativa. En el contexto del *Tractatus* no es posible hacerlo. De ética no se puede hablar y cualquier intento de hablar de ética está condenado al fracaso del “sinsentido”. La posibilidad de construir un discurso significativo sobre la ética implica o bien abandonar el *Tractatus* o bien “callar”.

Ahora bien, dentro del contexto explicativo de la obra de Wittgenstein el “silencio” mismo se vuelve problemático. Callar no quiere decir necesariamente que no haya nada que decir al respecto de lo ético como puede suponerse desde un punto de vista positivista. La paradoja, sin embargo, está siempre latente pues, todo lo que se diga, será inevitablemente un “sinsentido”. Kierkegaard tiene un lugar importante que ocupar en este juego pues también supone que la naturaleza misma de lo ético exige el “silencio” en busca de un modo más radical de expresión de lo moral en la “actualidad” de la propia existencia. Si la ética tiene, efectivamente, el valor absoluto que Wittgenstein parece otorgarle, entonces no puede hacerse referencia a ella de manera relativa. Toda referencia a la misma en el contexto proposicional no puede pensarse más que como una forma de “reduccionismo”.

6.2 Ética y “revocación”

La lectura de James Conant⁵²⁴ no se detiene en el aspecto “ético” ni al analizar el problema de la “revocación” de las obras (*Tractatus-Postscriptum*) ni al defender el sentido pleno de la noción de “sinsentido”. Es difícil que el Wittgenstein de 1914 pensara que había solucionado los problemas filosóficos de su época, heredados de Frege y Russell, con la introducción de la distinción decir-mostrar, y a la vez indujera a concebir su obra como mera “formalidad”, cuya única finalidad fuera ser abandonada. La teoría de los tipos de Russell se vuelve superflua con la aparición de una teoría del simbolismo apropiada. Con la introducción de la diferencia entre decir y mostrar Wittgenstein busca eliminar esta teoría. Intenta, además, reconocer de una única manera toda tautología pues quiere demostrar que la lógica deriva de una única proposición primitiva. Esto lo logra con el método de las tablas de verdad, desarrollado en el *Tractatus*.

Conant no comprende la “tensión” manifiesta en el *Tractatus* entre las nociones de forma y contenido, que puede explicarse sobre la base de la definición de “lo ético” elaborada en el *Postscriptum*. La tensión entre el prólogo y el final de la obra supone la diferencia entre el discurso ético y el científico y puede contextualizarse con la ayuda de la dialéctica de la comunicación kierkegaardiana. El *Tractatus* puede concebirse como “ejemplo” de *discurso indirecto* sólo a partir de la “dialéctica de la comunicación”, la cual supone el señalamiento de un “**contraste o tensión**” entre el discurso directo y el indirecto. Del “contraste” surge el “**efecto**” que pretende producir la “comunicación indirecta”. Esto

⁵²⁴ Cfr. Conant, James, *ibidem*, pp. 195-224.

es lo que no ve Conant, pues piensa el “discurso indirecto” de modo “unilateral” y no en términos “dialécticos”. Eso lo lleva a eliminar el “contenido positivo” de la obra y le permite pensarla sólo desde el punto de vista “formal”. Sin embargo, tomar la comunicación indirecta de modo unilateral, como un mero elemento aislado de su contraparte “directa”, desvirtúa el “sentido ético”, tanto del *Tractatus* como del *Postscriptum*.

En definitiva, la **lectura “formalista”** es inadecuada porque no es pertinente separar el contenido y la forma en la obra de Kierkegaard ya que la segunda se funda en la primera. Es precisamente **el tema que trata** el que lo obliga a buscar un método expositivo particular: el discurso indirecto. Este recurso no puede asimilarse a la distinción de Wittgenstein porque en relación con la conexión entre ética y lenguaje, es la primera la que fundamenta la forma de comunicación en Kierkegaard, mientras que en el caso de Wittgenstein sucede más bien lo opuesto, ya que la imposibilidad de expresar lo ético surge de la teoría representativa del lenguaje, que el danés no comparte. Si se analiza la **concepción del lenguaje** que *Johannes Climacus* tiene *in mente*, se comprueba que no acepta que exista “isomorfismo” entre lenguaje y realidad como sucede en el *Tractatus*. El lenguaje es mediación y siempre “transforma” la inmediatez o realidad. **El lenguaje es solamente la idealidad que elimina la inmediatez.**

6.3 Misticismo y “límites del lenguaje”

La región que trasciende los límites de lo decible es definida como “lo místico”. ¿Debemos suponer que lo místico puede mostrarse aunque no puede decirse? Y en todo caso, ¿quién es el sujeto que puede considerarse con “autoridad” suficiente para mostrar lo

incomunicable? En definitiva, aquí se apunta al problema de la relación entre misticismo e irracionalidad. Una de las consecuencias inmediatas del supuesto que concibe lo místico como incomunicable es el fanatismo. Si la realidad puede ser aprehendida usando el lenguaje representativo, pero su “sentido” descansa en la región mística incomunicable, entonces ¿qué función cumple lo místico? Si no lo pienso como “límite” del lenguaje representativo, esto es, si no lo concibo como la colisión a la que llega el pensamiento en su propio desarrollo como indica Johannes Climacus en las *Migajas* al definir la paradoja, entonces se abre la puerta al fanatismo irracional o, en el mejor de los casos, a la “cosa en sí” de Kant.

Si una teoría acerca de las condiciones de posibilidad de la “representación” del pensamiento sobre lo real por medio del lenguaje significativo, estipula lo místico como límite, eso no implica que lo místico pueda “convertirse” al lenguaje representativo, puesto que si pudiera realizarse esta “conversión” su función limitativa quedaría eliminada. Es decir, la idea de “representar” los hechos del mundo presupone en Wittgenstein la existencia de algo “no-representable” que funciona en dos direcciones: como límite y como condición de posibilidad de la representación misma.

Para Cacciari⁵²⁵, lejos de oponerse a la ciencia, lo místico no es otra cosa que el límite de la ciencia normal. “Lo ‘místico’ es precisamente la experiencia del mundo como todo limitado.”⁵²⁶ “...Es cuando el enigma desaparece, cuando el problema científico de la forma de la proposición y de la lógica está completamente resuelto, que nace lo

⁵²⁵ Massimo Cacciari, *Krisis, Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, traducción de Romeo Medina, revisión de José Aricó, México, Siglo XXI editores, 1982. En oposición al aparente carácter sistemático del *Tractatus*, Cacciari concibe la obra como una “operación de dilucidación”. Esta operación es la que explica que el libro se autoelimine.

⁵²⁶ Massimo Cacciari, *idem*, p. 101.

‘místico’.”⁵²⁷ Por eso se convierte en “la experiencia *mundana* radical”⁵²⁸ que busca otorgar el máximo nivel de claridad a las proposiciones de la ciencia, y de ese modo, indica su miseria esencial. “Lo ‘místico’ hace que una ‘apología’ de la relación entre lógica, proposición y mundo sea imposible. Advierte y *muestra* la ‘miseria’ de dicha ‘apología’ -que las ciencias no podrán superar jamás-, más aún, no deberán hacerlo, para ser verdaderamente tales (y no plantearse como falsas totalidades).”⁵²⁹ Lo “místico” no se opone al desarrollo de la ciencia normal, sino que aparece más bien como el “límite” de sus pretensiones de “totalización” pues le señala su inevitable fracaso.

Ni Kierkegaard ni Wittgenstein afirman la existencia de una “verdad inexpresable” de carácter místico, que no puede “decirse” pero sí “mostrarse”. Este modo de pensar lo místico conduciría al irracionalismo, y en última instancia al fanatismo. Aquello que puede expresarse, debe aparecer manifiesto en los límites de la proposición con sentido, allende los cuales el misticismo sólo funciona como “criterio de demarcación” de lo que se convierte en objeto de “silencio”. En este sentido, los valores, al convertirse en “inexpresables” desde el punto de vista de la ciencia normal, trascienden la denominada “función comunicativa” del lenguaje. Al analizar el uso de las expresiones éticas y religiosas introduce Wittgenstein el concepto de “símil” o “analogía”. El ejemplo que utiliza para ilustrar estas “analogías” es el siguiente: cuando decimos que la vida de un hombre es valiosa, no lo hacemos en el mismo sentido que cuando manifestamos que una joya tiene determinado valor. Sin embargo, “tan pronto como intentamos abandonar el

⁵²⁷ *ibidem*, p.103.

⁵²⁸ *ibidem*, p.103.

⁵²⁹ *ibidem*, p.106.

símil, aseverando simplemente los hechos que están tras él, nos encontramos con que no hay tales hechos.”⁵³⁰

El filósofo vienés recurre a la “paradoja” para enfrentarse a la inexistencia de tales hechos, sosteniendo que ésta consiste en que los mismos *parecen* “sobrenaturales”. “La experiencia de asombro ante la existencia del mundo la describiré diciendo: es la experiencia de ver el mundo como un milagro. Ahora bien, me siento inclinado a decir que la expresión lingüística correcta del milagro de la existencia del mundo, aunque no es ninguna proposición *en* el lenguaje, es la existencia del lenguaje mismo.”⁵³¹ Si bien los valores no son “predicables”, y por lo tanto, no existen en el sentido que se predica la existencia científicamente, funcionan como condición de posibilidad del lenguaje. Por eso, el intento de determinar lo que expresan los valores éticos y religiosos implica ir más allá del mundo y del lenguaje significativo. “Este ir contra los muros de nuestra jaula es perfecta, absolutamente desesperado.”⁵³² Tanto para Kierkegaard como para Wittgenstein la paradoja del existir supera la función comunicativa del lenguaje hundiendo al individuo en la desesperación.

6.4 Decir y Mostrar

James C. Edwards⁵³³ sostiene que el concepto de “mostración” intenta salvar tanto a la ética como a la lógica de la encrucijada en la que las coloca la teoría pictórica del lenguaje, a saber: el “sinsentido”. Si bien el primer Wittgenstein adhiere aún a algunas

⁵³⁰ L. Wittgenstein, “A Lecture on Ethics”, en *Philosophical Occasions 1912-1951*, edited by James C. Klagge and Alfred Nordmann, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 1993, p.43.

⁵³¹ L. Wittgenstein, *idem*, pp. 43-44.

⁵³² L. Wittgenstein, *idem*, p.44.

⁵³³ James C. Edwards, *Ethics without Philosophy. Wittgenstein and the Moral Life*, Florida, University Presses of Florida, 1985.

premisas de la idea “representacionista ” del conocimiento, no concibe la representación como “fundamento último” y de ese modo abre un abismo entre voluntad y pensamiento. La voluntad no es “razón práctica” y no puede darse cuenta de ella en términos racionales. El pensamiento se reduce a la descripción del mundo de los hechos y no posee carácter prescriptivo. Otorgarle al mundo “valor” es un acto subjetivo de la voluntad que no puede presentar ninguna pretensión de verdad. La valoración no se refiere al mundo desde el punto de vista del sujeto que describe los hechos que en él acaecen sino que hace referencia al mundo como “totalidad”, noción que, en sentido estricto, hace imposible la teoría representativa del lenguaje pues ésta no puede describir la totalidad, ya que es esta misma totalidad la que se constituye en su límite y en la condición de posibilidad de la descripción. Para poder describir el mundo como un “todo” el sujeto debería ser el sujeto absoluto o total, debería poder comprender los hechos del mundo desde un punto de vista que elimina la noción misma de “hecho”. El sujeto debería ser Dios.

La imposibilidad de describir el mundo como un todo limitado, es decir, la imposibilidad para, desde el punto de vista -siempre limitado- del sujeto poder “ver” y “representar” el mundo desde “fuera” del mundo, genera la noción misma de “mostración”. No es posible describir el mundo desde “fuera” del mundo. No se puede “conocer” lo que está más allá de los límites del lenguaje, pues para poder realizar tal actividad habría que utilizar un lenguaje “ b” que diera cuenta del “lenguaje a” y así *ad infinitum*. Wittgenstein quiere evitar esta progresión al infinito estableciendo una “*reductio*” que, comprendida en sentido estricto, reduce el problema del “sentido del mundo” al silencio.

La noción de “mostración” sólo puede comprenderse como opuesta dialécticamente a la idea de “decir”. Ahora bien, ¿cuál es el valor “explicativo” que tiene esta idea? En sentido estricto, deberíamos decir que su valor explicativo es “eliminativo” en tanto y en

cuanto elimina el contexto mismo de la explicación en términos de “decir”. ¿Puede “mostrarse” el límite del mundo y el pensamiento? Sí, lo místico muestra ese límite, y al hacerlo condena al sinsentido todo intento de explicar en términos “positivos” el contenido de la mostración. Aquello que es objeto de la teoría de la “mostración” no puede tener contenido alguno, puesto que si lo tuviera debería poder “decirse”.

Lo que se muestra no puede ser “traducido” a ninguna forma de “decir” pues este supuesto conduce al cuestionamiento de la idea central de la teoría pictórico-representativa del lenguaje, es decir: la noción de límite. Si estos dos términos tienen algún medio de volverse transparentes uno frente al otro, si se plantea cualquier forma de identificación entre decir y mostrar entonces no hay nada de lo que no se puede hablar. Si se pudiera hablar de todo, el decir se convertiría en a-significativo. Decir una proposición con sentido en el contexto del *Tractatus* depende de la postulación misma de la noción de “sin sentido”, que funciona como “límite”.

Si pudiera decir la totalidad, si fuera posible concebir el mundo como “todo limitado”, no habría diferencia alguna entre voluntad y entendimiento. La tesis de la indistinción de estas dos facultades puede sostenerse sólo en el caso de Dios. La diferencia entre las nociones de voluntad y entendimiento es el fundamento de la ética. El problema ético consiste justamente en hallar un modo de conciliar el pensamiento y la acción. La solución kantiana radica en concebir la voluntad misma como razón práctica. Sin embargo, Wittgenstein rechaza esta solución y ese rechazo lo conduce a la imposibilidad de formular una teoría ética.

A pesar de que lo ético represente un problema importante en el pensamiento y la vida de **Wittgenstein**, el modo en el que lo contempla lo conduce a la **negación del sentido de la ética**. Su obra temprana lo convierte en el fundador de la “**ética negativa**”. La

conclusión es que comunica indirectamente que no hay ninguna manera positiva de acceder a lo ético. Que lo haga indirectamente depende de su noción “representativa” del lenguaje. No obstante, comunicar indirectamente no significa que haya un “algo” positivo que decir. La diferencia con **Kierkegaard** radica en que este último desea, a pesar de comprender la contradicción implícita que esto supone, comunicar algo positivo, o en otros términos, **sustantivar la ética**.

Desde el punto de vista del *Tractatus*, Kierkegaard comprende el problema de lo ético de manera “reduccionista”. Mientras el primer Wittgenstein no propone ninguna instancia de “reconciliación” o recuperación del sentido perdido, Kierkegaard intenta recuperar el sentido de lo ético a través de la incorporación de categorías religiosas. De este modo, la ausencia de contenido positivo que tiene necesariamente la ética en el primer Wittgenstein, es reemplazada por la posibilidad de recuperación del pleno sentido. **La paradoja kierkegaardiana es la plenificación del sentido de lo ético**. Exige al mismo tiempo la eliminación y la recuperación en permanente tensión y Abraham es el modelo paradigmático de esta recuperación. La razón debe ser abandonada, pues colisiona, choca contra su propio límite. Sin embargo, ninguna plenificación es posible si la razón no es al mismo tiempo recuperada.⁵³⁴ La paradoja, la existencia del Dios-hombre, la aparición de Dios en el tiempo es la condición de posibilidad de lo ético en Kierkegaard.

⁵³⁴ El problema radica en que, según *Temor y Temblor*, el único modo de recuperar la razón es a través de “la suspensión teleológica de la ética”.

6.5 Desesperación como “conciencia del pecado”

La noción kierkegaardiana de *fortvivelse* (desesperación) es introducida en *La enfermedad mortal* por Anti-Climacus. Allí define la desesperación como “enfermedad mortal”, aclarando que no trata de entender la muerte como cesación o “fin” de la existencia humana, sino más bien como lo contrario, a saber: como imposibilidad de morir. Por lo tanto, la desesperación es definida como una enfermedad espiritual consistente en “no poder morir”.⁵³⁵

Lo que hace de este concepto una categoría fundamental para la ortodoxia cristiana es el hecho de ser concebida como *conditio sine qua non* de la “fe”. El cristianismo le ha enseñado al hombre -según Anti-Climacus- a pensar de manera animosa sobre los fenómenos mundanos “pero, por contrapartida, el cristianismo ha descubierto una miseria que ignora el hombre en cuanto tal; esta miseria es la de la enfermedad mortal.”⁵³⁶ ¿Por qué fue el cristianismo el que descubrió esta enfermedad? La explicación que hallamos en esta obra se estructura del siguiente modo: para el cristiano la muerte no es más que el “tránsito” hacia la vida eterna, por lo tanto, no es concebida como fin, sino como medio de acceso a la eternidad. La enfermedad mortal, a su vez, es algo de lo que no se puede “morir”, y está conectada con la voluntad del individuo que “no quiere” ser sí mismo ante Dios. Kierkegaard piensa -como Nietzsche- que la conciencia -tanto en términos morales como psicológicos, aunque fundamentalmente como conciencia del mal-, es un descubrimiento

⁵³⁵ La explicación de Anti-Climacus es la siguiente: “...cuando la muerte es el mayor de todos los peligros, se tienen esperanzas de vida; pero cuando se llega a conocer un peligro todavía más espantoso que la muerte, entonces tiene uno esperanzas de morirse. Y cuando el peligro es tan grande que la muerte misma se convierte en esperanza, entonces tenemos la desesperación como ausencia de todas las esperanzas, incluso la de poder morirse.” S.Kierkegaard, *SVI*, XI, p. 132.

⁵³⁶ S.Kierkegaard, *idem*, p.123.

cristiano. Las consecuencias de este descubrimiento son muy claras para ambos filósofos: convierten al hombre en “culpable”. Ambos pensadores coinciden en suponer, por un lado, que la categoría de la voluntad se orienta hacia el pecado; y por el otro, que ésta no es introducida por el paganismo o alguna religión inmanente, sino por el cristianismo.

El concepto de desesperación es analizado en *La enfermedad mortal* a partir de dos perspectivas diferentes: desde el punto de vista humano y desde el punto de vista teológico. La categoría que permite esta distinción y “modifica” todos los conceptos éticos, cristianizándolos, es “*for Gud*” (ante Dios). En la primera parte del libro, encontramos la noción de desesperación construida desde el punto de vista humano, es decir, de aquel individuo que ha “reflexionado” y no vive en la inmediatez, sino que desarrolla su existencia en un universo cuyo contenido es “ético”. En la segunda parte, se produce una subordinación del problema moral al religioso, si bien no se plantea un modo de justificar la estructura de esta dependencia positivamente. Al entender la desesperación como el “paso previo” a la fe, Anti-Climacus necesita definirla de una manera “universal” que permita, al menos potencialmente, que todos los individuos tengan acceso a ella, y por consiguiente, a la fe misma. Por eso, la **desesperación** no puede ser comprendida como una sensación o estado, sino que deberá erigirse en “**categoría de la existencia**”.

Para explicar que la enfermedad mortal es una categoría universal es necesario concebir al hombre como “espíritu”. Haciendo uso de elementos que connotan la concepción “dialéctica” del hegelianismo, introduce Anti-Climacus la siguiente definición: “el hombre es espíritu. Mas, ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de

que la relación se relacione consigo misma.”⁵³⁷ Luego agrega que el hombre es una “síntesis” que implica la relación entre dos términos, pero que esto no es todavía un “yo”. “En una relación entre dos términos, la relación es lo tercero como unidad negativa”,⁵³⁸ sólo “si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es cabalmente el yo.”⁵³⁹ Como podemos observar, lo tercero positivo sólo aparece cuando se pone el acento en la relación como un todo y no en cada uno de sus elementos por separado. Para que aparezca el yo debe existir una “conciencia” de sí mismo o “autoconciencia”. Después de introducir esta definición, Anti-Climacus asevera la existencia de una disyunción: el yo humano se puso a sí mismo o fue “puesto” por otro. Sin ningún paso argumentativo previo, concluye que el yo es una relación derivada y puesta.⁵⁴⁰ Y, en este sentido, “la desesperación es una categoría propia del espíritu, y en cuanto tal relativa a lo eterno en el hombre.”⁵⁴¹ Por otra parte, la situación del hombre como espíritu es siempre “crítica”, y por eso, esta enfermedad espiritual es dialéctica de un modo especial, a saber: aunque no existan síntomas el enfermo puede “padecer” la enfermedad.

Desde la perspectiva de la síntesis, la desesperación es concebida como “discordancia” en la síntesis. Ahora bien, para poder introducir el concepto de pecado, es necesario concebir la desesperación bajo la categoría de la “conciencia”. El “yo”, por lo tanto, puede pensarse en términos de síntesis de cuerpo y alma, finitud e infinitud, etc., pero

⁵³⁷ *SVI*, XI, p. 127.

⁵³⁸ *ibidem*, p. 127.

⁵³⁹ *ibidem*, p. 127.

⁵⁴⁰ Con relación a la falta de argumentación en este momento de su disertación, Hartshorne ha sostenido que, al suponer que se trata de un “dogma de la fe”. Anti-Climacus no cree necesitar “explicarlo”. Por su parte, Jaurata Marion sostuvo que el haber sido “puesta” es una característica exigida por la “finitud” humana. Jaurata, de este modo, “supone” el dogma pero tampoco argumenta. Ya que, de otra manera, no se explica por qué concibe la finitud de este modo. Sin el supuesto de la existencia de Dios, puede concebirse lo finito sin necesidad de echar mano a ningún fundamento trascendente. Cfr. Hartshorne, Holmes M., *Kierkegaard: el divino burlador*, traducción de Elisa Lucena Torés, Madrid, Cátedra, 1992. Jaurata Marion, F., *Los límites de la dialéctica del individuo*, Cali, Universidad del Valle. Cuadernos del Valle 9, s/f, (1975).

⁵⁴¹ S.Kierkegaard, *idem*, p. 131.

no podrá vincularse con el cristianismo hasta que no posea “autoconciencia” de la síntesis. Dado que, sólo a partir de ese momento podrá ser introducida la noción de “voluntad” que explica cómo la desesperación deviene “pecado”. Desde esta nueva perspectiva, existen dos formas de desesperar conectadas con la voluntad: “querer” ser uno mismo y “no querer” ser uno mismo.

Según Anti-Climacus, el socratismo no podía descubrir la desesperación bajo la categoría de la conciencia - concepto fundamental para el cristianismo, por ser el paso anterior a la fe-, porque carecía de la noción de “voluntad” que descubrió el cristianismo. Sin embargo, “después de Sócrates”⁵⁴², la concepción del alma como una personalidad y el cuidado de ella como el objetivo más importante en la vida se va haciendo más o menos universal entre los pensadores griegos. Este hecho constituye uno de los cambios más importantes y decisivos de toda la historia del pensamiento humano y, más que cualquier otra innovación en el campo de la filosofía griega, contribuyó a preparar el camino para el cristianismo.”⁵⁴³ Por este motivo, Kierkegaard destaca la importancia de la figura socrática y concibe a Sócrates como un maestro de moral.

6.5.a Hechos, valores y acción

Cuando Anti-Climacus discute el problema de la acción moral en el contexto de la oposición entre el paganismo y el cristianismo, introduce un problema esencial que Wittgenstein comprende haciendo uso de la distinción entre las nociones de “causa” y

⁵⁴² Recordemos que la concepción del alma antes de Sócrates no permitía el establecimiento de ningún vínculo con lo moral, dado que era pensada en términos de “álito vital”, y por lo tanto, no había necesidad de “cuidarla” puesto que se esfumaba con la muerte.

⁵⁴³ A.H. Armstrong, *Introducción a la filosofía antigua*, traducción de la 3era.edición, 1957, Carlos A. Fayard, Bs.As, Eudeba, 1987, p.57.

“razón”. No es suficiente “comprender” lo justo, como creía Sócrates, para realizarlo de manera inmediata. El tránsito del pensamiento a la acción o, en términos del *Tractatus*, de la descripción del mundo de los hechos a la “realización” o a la acción basada en la convicción que surge al “valorar” el mundo de un modo determinado, es “inexplicable”. Por eso la ciencia ética es imposible.

Ciertamente, aquí está en juego la relación entre las facultades de la voluntad y el entendimiento. Kant se enfrenta a la dificultad de conectar pensamiento y voluntad definiendo esta última como “razón práctica”. Por eso, actuar moralmente no implica un conflicto más profundo con el pensamiento puesto que la buena voluntad es aquella que está determinada a actuar por principios de orden racional. Y, en última instancia, la buena voluntad no es buena por realizar un tipo de acción y eludir otro sino que es buena en sí misma. El mero querer de la voluntad buena es bueno. ¿Qué sucede con una voluntad que “quiere” el bien pero de todas maneras no puede impedir la “realización” del mal? ¿Qué sucede con una voluntad que “quiere” querer pero no “puede” hacerlo?

El conflicto de la voluntad en sus diversas formas es presentado en *La enfermedad mortal*, en el segundo capítulo de la segunda parte: “La definición socrática del pecado”. Kierkegaard parte de la definición socrática con el objetivo de mostrar que el único modo de completar tal definición es a través de la comprensión cristiana del problema de la acción. El pensador danés hace uso implícito de una “teoría del concepto” cuyo eje central es la idea de cristianismo, que lo induce a sostener que: toda definición no cristiana es meramente “intermedia” o relativa. O sea, en sentido estricto, Anti-Climacus no se opone a la definición socrática sino que intenta “completarla”. La ética socrática es deficiente pues su punto de partida es la ignorancia. Sin embargo, el cristianismo no se enfrenta a tal

definición sino que se ocupa de buscar un punto de partida anterior, que no es la doctrina de la redención, como suele asumirse de modo superficial, sino la **doctrina del pecado**.

El **pecado**, la **voluntad** y la **conciencia** son categorías que se interrelacionan entre sí, pues lo que define la noción de cristianismo es la “**conciencia**” que le otorga una perspectiva radicalmente nueva a los conceptos paganos o inmediatos. La conciencia “resignifica” el problema del mal. Mientras el socratismo establece un imperativo intelectual al definir el mal como ignorancia, Kierkegaard subraya que el único modo de resolver el conflicto del “pasaje” del pensamiento a la acción, es centrándose en la noción de “voluntad” introducida por el cristianismo. ¿Por qué la categoría de la voluntad es descubierta por el cristianismo? La respuesta a este interrogante puede hallarse en *La enfermedad mortal*. Mientras todo hombre es espíritu (*Aand*), el yo es una síntesis de finitud-infinitud puesta por Dios. Sólo se puede hablar de la existencia de un “yo” si la relación finito-infinito se relaciona consigo misma. Para que esto pueda suceder es necesario que el hombre en su calidad de “yo” se reconozca como “puesto” por Dios. La única posibilidad de dejar de ser un “desesperado” consiste en convertirse en cristiano. Esto se logra a través de dos momentos que se complementan dialécticamente: queriendo ser “uno mismo”, es decir, afirmándose frente al poder que fundamenta al yo, por un lado, -lo que implica el aspecto humano de la fe- y aceptando por otra parte, la relación divina. Es decir, afirmando el “yo” frente y a pesar de la existencia de Dios. De esta manera, el *ego* kierkegaardiano se halla inserto en el seno de una oposición dialéctica que se manifiesta en la aceptación de la independencia ontológica, a pesar de reconocer que el fundamento

último se halla en Dios. Esto no es más que una manera de expresar el problema cristiano del *liberium arbitrium*.⁵⁴⁴

Entre el comprender y el realizar se halla el querer, el único que puede otorgarle carácter "moral" a la acción. El pecado sólo puede instituirse como tal cuando existe "conciencia" del pecado. La mera comprensión intelectual del problema del mal es por lo tanto deficiente, y en sentido cristiano, implica más bien una radical incomprensión, pues la prueba de la comprensión del "imperativo práctico-existencial" radica en la "actualización". Suponer que se ha comprendido el bien sin realizarlo, es prueba suficiente de no haberlo comprendido.⁵⁴⁵ El problema del tránsito del pensamiento a la acción conlleva las siguientes dificultades: en primer lugar, comprender qué es lo justo no es suficiente para realizarlo; en segundo lugar, agrega Anti-Climacus, decir que se lo ha comprendido sin la participación de la voluntad, es decir, comprender lo justo sin "querer" hacerlo de manera inmediata es prueba de no haberlo comprendido realmente; en tercer lugar, "querer" realizarlo no es sinónimo de "poder" hacerlo y, finalmente, ni querer ni poder son sinónimos de la realización efectiva de la acción.

Anti-Climacus concibe la discusión socrática en dos niveles distintos, a saber: el meramente intelectual y el ético. En lo que respecta al primer nivel, Sócrates tiende hacia la ignorancia, hacia el no saber nada. La época requiere una vuelta a Sócrates antes que un "ir más allá" de la fe como plantea la filosofía moderna. Sin embargo, desde el punto de vista

⁵⁴⁴ Lo que luego hace el existencialismo ateo es, justamente, resaltar el aspecto antropológico del problema planteado por Kierkegaard, eliminando el contexto teológico en el que él danés lo pensara. De esta manera, el acento es puesto definitivamente en la nota distintiva de la condición humana, a saber, la libertad. Por eso, en el contexto de esta filosofía la cuestión de la libertad ya no es pensada en términos teológicos sino exclusivamente morales.

⁵⁴⁵ Kierkegaard afirma, quienes sostienen que han comprendido el bien pero no lo realizan, "no lo han comprendido, pues si en verdad lo hubieran comprendido, sus vidas también lo habrían expresado, entonces hubieran hecho lo que habían comprendido." *SVI*, XI, p. 202. S. Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, Kierkegaard's Writings XIX, Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, New Jersey, Princeton University Press, 1980. (first paperback printing 1983). p.90.

del nivel ético, Sócrates comienza por la ignorancia cuando intenta dar su definición del pecado, y este comienzo es el que el cristianismo corrige al prestar atención al tema de las facultades que están en juego en el planteo del problema del mal, para concluir que, quien no hace lo justo no lo realiza no porque no lo haya comprendido, como suponía la feliz mentalidad griega⁵⁴⁶, sino porque “no quiere” hacerlo. Quien supone que ha comprendido lo justo, pero no lo realiza de manera inmediata demuestra una actitud desafiante de desobediencia que implica “no querer” comprender qué es el bien, pues en definitiva, “no quiere” lo que es justo. Sócrates, en última instancia, no llega a desarrollar la categoría del pecado pues si este se concibe como “ignorancia”, entonces no existe, ya que el pecado es esencialmente “conciencia” del mal. No es exclusivamente un problema de saber, como quiere Sócrates, sino de querer. Justamente, la paradoja central de *La enfermedad mortal* radica en que el paganismo desconoce el pecado mientras el cristianismo lo introduce, ya que sin “querer”, sin “voluntad”, sin “conciencia del mal” no puede hablarse propiamente de pecado. Para el cristianismo, ni el paganismo ni el hombre natural “saben” qué es el pecado pues para poder acceder a ese conocimiento se necesita la “revelación divina”.

Mientras en el mundo de la pura idealidad de la filosofía moderna no se plantea ningún problema respecto al pasaje del pensamiento a la acción, puesto que éste es “necesario”, en el mundo de la “actualidad” existe, sin embargo, una sutil transición entre el comprender y el realizar. La explicación que da Anti-Climacus de esta cuestión es bastante particular. Sostiene que en el mundo del espíritu no existe ningún estado ni ninguna quietud, todo es actuación. Por eso, si alguien no realiza lo justo en el mismo

⁵⁴⁶ “La intelectualidad griega era demasiado feliz, demasiado ingenua, demasiado estética, demasiado irónica, demasiado ingeniosa -en una palabra, demasiado pecadora en cierto sentido- como para que le entrase en la cabeza que alguien dejara de hacer el bien a sabiendas, o que a sabiendas de lo que era justo cometiese una injusticia. El helenismo establece un imperativo categórico intelectual.” *STT*, XI, p. 201. S.Kierkegaard. *La enfermedad mortal*, trad. Demetrio G. Rivero, Bs.As. Sarpe, 1984. p.135.

momento en el que lo comprende, entonces el conocimiento se va “aquietando” y luego aparece la pregunta sobre el modo en el que la voluntad “aprecia” el conocimiento. Las facultades que están en juego aquí son las de la voluntad y el entendimiento. **La voluntad es dialéctica y representa la naturaleza más baja del hombre.** Si no está de acuerdo con lo que ha comprendido, no se sigue de allí una oposición absoluta entre la voluntad y el entendimiento -fenómeno bastante raro por cierto- sino que la voluntad se dedica a la “dilación”, deja pasar el tiempo, quiere resolver el problema mañana, y de esa manera el conocimiento se va oscureciendo. De esa manera, la voluntad gana terreno y finalmente, cuando el entendimiento se vuelve oscuro, es cuando mejor se entiende con ella y terminan poniéndose de acuerdo. De este modo vive la mayoría de los hombres. Eclipsando su comprensión de lo ético y lo ético-religioso. Expanden así su comprensión estética y metafísica del mundo, lo que desde el punto de vista ético es mera “desviación”. Es interesante subrayar que la descripción realizada por Anti-Climacus esconde una importante dificultad: la reflexión teórica se convierte en obstáculo para la realización de la acción moral. Aceptar que lo justo debe realizarse tan pronto como es comprendido, sin dilaciones de ninguna naturaleza, exige que el individuo actúe sin “re-considerar” los motivos de su acción.

Lo que le falta a la definición socrática es la categoría de “voluntad”. Si bien la definición es correcta, en tanto y en cuanto quien hace lo justo no peca, y si no lo hace es porque no lo ha comprendido, con lo cual el pecado es “ignorancia”, y el maestro de ironía introduce una distinción entre “entender” (en sentido teórico) y “entender” (prácticamente en la realización de la acción), lo que no hace Sócrates es explicar el pasaje del pensamiento a la acción. En esta transición es justamente donde comienza el cristianismo, mostrando que el pecado radica en la voluntad que no quiere obedecer y agregando luego la

doctrina del pecado hereditario. Anti-Climacus reconoce que ningún “ser humano” puede ir más lejos que Sócrates: Ningún hombre puede por sí mismo declarar qué es el pecado precisamente porque está en pecado.⁵⁴⁷

Ahora bien, ¿puede el ser humano comprender la enseñanza cristiana? En absoluto. Sólo puede “creerla”. Mientras que la relación de lo humano con lo humano es del orden del entendimiento, la relación de lo humano con lo divino no depende del entendimiento sino de la fe. “¿Cómo entonces explica el cristianismo esta incomprensibilidad? Muy consistentemente, de un modo igualmente incomprensible: a través de la revelación.”⁵⁴⁸ Por eso, pensado cristianamente, el pecado no tiene su origen en el saber sino en la voluntad. Lo que el cristianismo le enseña al hombre es cuán lejos está de la perfección y que lo que menos “sabe” es justamente de qué se trata el pecado. El pecado es ciertamente ignorancia, es ignorancia de lo que el pecado significa. Por eso, lo opuesto al pecado no es la virtud sino la fe. La definición de pecado a la que llega Anti-Climacus, es la siguiente: “el pecado es –luego de haber sido enseñado por Dios a través de la revelación qué es el pecado- ante Dios no querer desesperadamente ser uno mismo o querer desesperadamente ser uno mismo.”⁵⁴⁹

Tanto Kierkegaard como Wittgenstein profundizan la diferencia que Kant introdujo entre el mundo de la causalidad y el mundo de la libertad. La diferencia radica en que Kant intentaba todavía “reunificarlos” apelando a la comprensión del mundo según “principios” racionales y *a priori*, mientras Kierkegaard y Wittgenstein profundizan la brecha existente entre la comprensión de lo justo y su realización hasta rechazar la posibilidad de

⁵⁴⁷ *SVI, XI*, p.206.

⁵⁴⁸ *SVI, XI*, p.206. trad. nuestra.

⁵⁴⁹ *idem*, p.207.

fundamentar racionalmente la ética. La acción moral no es el resultado de la deducción de un argumento sino que se realiza al comprender que el razonamiento llega necesariamente a un "fin". La acción se sucede luego. No hay manera de "explicar" deductivamente las acciones morales. Esto no supone que sean producto de la arbitrariedad. Simplemente pertenecen a un orden diferente de sucesos. Las "razones" que los individuos pueden dar para justificar la acción moral "llegan siempre tarde" pues no "demuestran" el cauce necesario basado en una cadena causal que siguen las acciones. Solamente describen los motivos que inducen al individuo a valorar de una determinada manera. **Pensar la acción moral en el contexto del razonamiento deductivo es eliminarla.**

La acción como tal implica, precisamente, lo que Kierkegaard denomina el "salto". En otros términos, el pasaje del pensamiento a la acción no responde a la lógica de la continuidad argumentativo-deductiva sino que implica ponerle un fin a la actividad deliberativa a través del salto cualitativo. En Kierkegaard este salto se vincula con la fe. En un sentido amplio del término puede mantenerse que también Wittgenstein comprende el problema de la acción de este modo, pues está implícito en su filosofía que sólo la "convicción" -inexplicable científicamente- puede concebirse como fundamento de la acción. No obstante, es pertinente recordar que la palabra fundamento no cumple la misma función que en la justificación teórica de la ética. No se trata de encontrar el fundamento último de la acción en principios de orden racional, sino más bien de indicar la falta de fundamento de la acción si es pensada desde el punto de vista "explicativo". Por eso es interesante tener in mente la **distinción entre las nociones de "causa" y "razón"**. Mientras la primera noción hace referencia a la posibilidad de construir un sistema explicativo basado en la ley de la causalidad -incluso después de la crítica humeana- que de cuenta del suceder en el mundo de los "hechos", la segunda indica que en el terreno de

los “valores” no es factible hallar explicaciones del tipo causal, sino que estas deben ser abandonadas para dar paso a la realización efectiva de la “acción”.

Este abandono no significa que la acción moral sea irracional. Tampoco implica que no sea posible intentar pensar la ética científicamente o en sentido explicativo fuerte. Lo que muestra este abandono es que, en sentido estricto, ninguna de estas actividades puede concebirse como “causa” de la acción. A pesar de que contemos con todos los datos empíricos correspondientes al contexto de la realización de una acción determinada, ninguno de ellos, ni por sí solo ni en conjunto, puede considerarse como la explicación de la acción de un individuo particular. Pensado desde un punto de vista explicativo, siempre es posible encontrar una nueva “razón” para agregar a la cadena de razones que dan cuenta de la motivación del agente. Nada de esto, sin embargo, explica la acción en sí misma pues, como diría Kierkegaard, la acción representa el “salto cualitativo” que elimina la ambigüedad de las intenciones psicológicas y las razones filosóficas. **La actualidad de la acción supone la anulación del contexto explicativo.** O en todo caso, implica que la importancia de las razones se reduce a lo siguiente: describen tanto las circunstancias previas como las posteriores a la realización de una acción pero nunca determinan al agente de manera causal. Las razones de la acción moral no son causas. Explicar la acción moral desde ese punto de vista sería confundir el orden de la naturaleza con el de la libertad. Esa confusión haría del hombre ciudadano de un único mundo y eliminaría una noción moral de importancia central, a saber: la idea de “responsabilidad”.

6.5.b La acción como “salto cualitativo”

La imposibilidad de “conceptualizar” la acción es el resultado de la clarificación del concepto de pecado original. Kierkegaard trata este problema en *El concepto de la angustia*. La discusión epistemológica realizada al comienzo de la obra concluye indicándonos que tal noción no tiene domicilio propio en ninguna ciencia, es decir, que no puede haber un “saber” del pecado. El máximo acceso que se puede tener al respecto del pecado consiste en la aproximación descriptiva del estado que precede a la realización efectiva del mal llevada a cabo por la psicología. De todos modos, en este contexto, hay que recordar dos cuestiones importantes: en primer lugar, la angustia no “explica” el pecado original, y en segundo lugar, la psicología no es una ciencia sino una construcción discursiva basada en la observación y especulación acerca de los fenómenos de la interioridad humana, cuyo límite es la dogmática.

Kierkegaard aceptaría que **la angustia** puede pensarse como la “razón” pero no como la “causa” del pecado. Si la angustia o cualquier otro fenómeno fuera capaz de explicar el pecado, la revelación divina no sería necesaria y la fe en el sentido trascendente del cristianismo quedaría debilitada sino eliminada. Justamente por partir de este supuesto, Haufniensis se cuida de aclarar que ninguna ciencia puede explicar el pecado. Ahora bien, existe otro aspecto del problema que impide la conceptualización científica, a saber: el origen mitológico del relato a partir del cual la dogmática cristiana se encargó de teorizar sobre la cuestión. Si bien para el creyente este relato tiene el carácter de palabra revelada, la forma en la que la misma se presenta no es argumentativa sino metafórica y figurativa.

La imposibilidad de conceptualizar el pecado original no proviene de una deficiencia teórica, es decir, de la incapacidad del concepto, por ser abstracto, de dar cuenta de la realidad. Más bien tiene su origen en el carácter de la misma realidad que se analiza. Pues, “*Syndes Virkelighed er nemlig en Virkelighed, der ikke har Bestaaen*” (la realidad del pecado es básicamente una realidad que no posee permanencia, existencia)⁵⁵⁰. La falta de existencia -en el sentido sustancial de la permanencia- de la realidad del pecado, es precisamente la que impide su conceptualización. En el contexto de la disputa medieval en torno al problema de los universales, Kierkegaard mantiene una postura crítica frente al realismo. Es decir, no acepta el supuesto que afirma la existencia de una realidad conceptual *ante rem*, previa y anterior a la de las cosas, fundamento metafísico de la realidad particular. Parece más bien adherir a la idea del universal *in re* que se asienta en la cosa particular, sin la cual el universal dejaría de tener consistencia explicativa. Este último punto queda aclarado cuando muestra que la pecaminosidad no puede ser anterior al “pecado”.

En términos contemporáneos, podría decirse que la noción de pecado no puede conceptualizarse pues adolece de una doble deficiencia, a saber: por un lado, no es factible pensarla a partir del “esencialismo metafísico” -el compromiso con la existencia real del sustrato sobre el que se asientan las propiedades de un fenómeno determinado-. Por el otro, ni siquiera puede ser concebida desde el punto de vista del “esencialismo psicológico”, es decir, la tendencia a suponer un sustrato detrás de las propiedades que se le presentan al sujeto al percibir o analizar un fenómeno. Esta última tendencia permite concebir los conceptos de modo “regular” y pensar los objetos como permanentes. **Sin el supuesto de la permanencia, los objetos serían impensables.**

⁵⁵⁰ S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, en *SFI*, IV, p. 325.

¿Qué puede hacerse entonces con la noción de pecado? Puede tratársela psicológicamente, y así la psicología -cuyo lenguaje es el de la *Stemming*- se convierte en la única posibilidad de hablar de la angustia que precede al pecado. La respuesta a la pregunta realizada por Philip Quinn en su artículo "*Does Anxiety Explain Original Sin?*"⁵⁵¹ es negativa. **La angustia no explica el pecado original.** Es tan sólo una categoría intermedia de la psicología que da cuenta del estado de tensión y ambigüedad con el que se enfrenta el hombre antes de realizar el salto cualitativo, que si bien tiene un origen enigmático, no representa ninguna ambigüedad sino la realización de una acción cuyo "resultado" debe ser evaluado por la ética puesto que establece la conciencia de la diferencia entre el bien y el mal. Como podemos ver, sólo pueden describirse las condiciones anteriores y posteriores a la realidad del mal. Pero no ésta en sí misma. El pecado original es un fenómeno oscuro y negativo que ninguna ciencia puede explicar racionalmente. La dogmática se contenta con presuponerlo, o sea, postularlo del mismo modo que postula Kant la cosa en sí. En este sentido, puede ser pensado como la condición de posibilidad de la historia de la generación que, según lo entiende Haufniensis, no debería concebirse al modo del determinismo, dado que no existe una cadena causal antecedente que pueda constituirse en explicación necesaria del devenir histórico. **En oposición al determinismo, la ambigüedad de la angustia no compele al individuo a actuar en una sola dirección y por lo tanto su elección no estaría causalmente determinada.** Cada individuo particular es moralmente responsable del salto que lo transforma en culpable. Tanto la historia como el mal tienen carácter contingente. No hay legalidad en el pecado sino enigma. El carácter súbito de lo enigmático se resiste a la conceptualización científica, cuyo sentido prístino radica en la

⁵⁵¹ Philip L. Quinn, "Does Anxiety Explain Original Sin?". en *NOÛS 24*, Noûs Publications, 1990. pp.227-244.

explicación y la predicción. Al no tener realidad concreta, ni la ética ni ninguna otra ciencia puede abordar el fenómeno del pecado. La única alternativa posible es, o bien aceptar la *reductio ad mysterium* y venerarlo, o bien rechazarlo.

Conclusiones

a. La “segunda ética” como “conciencia del pecado”

El “cristianismo” (el dogma del pecado original) es el **criterio fenomenológico regulador** de la “conciencia” en la progresión que ésta realiza para alcanzar el auto conocimiento. Lo que permite que la “conciencia” avance en distintas direcciones es el “objeto” al que se enfrenta, como queda explicitado en *Temor y Temblor*. Por eso, la “vida estética” es desesperación pero la vida ética misma también lo es. En definitiva, si el yo no se constituye de modo “transparente” ante Dios, cualquier forma de autoconciencia, sea de lo estético o de lo ético, es desesperación. La **voluntad** juega un rol preponderante en la dialéctica de la constitución del yo, pues el “**querer**” la **desesperación** y no sólo padecerla es el único medio que permite superarla, tanto en su forma estética, como en la ética. La desesperación debe ser “elegida” por el individuo, para poder transformar completamente su existencia, que una vez elegida como una forma de desesperación, posibilita el pasaje a una forma “superior” de existencia, la ética, caracterizada por la “verdadera libertad” representada por la “concretez” del yo que elige desesperar.

El juez William insta al esteta a “elegir” la desesperación, es decir, a sí mismo, con todas las características estético-inmediatas de este yo, tanto internas como externas. Anti-Climacus, sin embargo, no insta a “elegir” el yo concreto, pues parte de este yo. Su análisis del fenómeno de la desesperación presenta características de tipo “universal”. Todo yo, lo sepa o no, vive en la desesperación porque ésta es definida como “la discordancia en una síntesis”, síntesis que puede no funcionar pues está sostenida por un tercer elemento: el “espíritu”. Tanto el yo estético como el ético desesperan, lo sepan o no. La diferencia es

que el primero debe “elegir” la desesperación para poder avanzar a una forma superior de auto conocimiento mientras el segundo desespera de una manera nueva, y de un modo doble. El yo desespera al “querer” ser sí mismo, como al “no querer” ser sí mismo frente a Dios. Es decir, aquí no es suficiente que el yo “quiera” la desesperación, pues de este modo no se libera de ella.

En Anti-Climacus **la voluntad misma es límite del yo**, que debe abandonar el “querer” para poder “ser” y aún en este nivel no logra ser plenamente un yo ni jamás lo logrará. **El fracaso de la autoconciencia es la condición de posibilidad de la fe.** El yo debe auto eliminarse a sí mismo con el propósito de recobrase pero ya no por sus propias fuerzas sino a través de un poder exterior. La autoconciencia, en todas sus formas, está condenada al fracaso, incluso cuando se reconoce a sí misma como dependiente de un poder extraño, pues éste se manifiesta como su límite, ya que ni siquiera el “querer” puede officiar aquí de medio de superación del momento anterior. La voluntad divina no es transparente a la voluntad humana. Es “cualitativamente” diferente de esta.

El nivel en el que se manifiesta la conciencia ética o la conciencia de “lo ético” es la reflexión. Pero el hombre, al ser definido como “espíritu”, tiende a una forma más desarrollada de conciencia que es justamente la **conciencia de lo eterno como límite último del yo**. Así, lo eterno –lo que en las *Migajas Filosóficas* Johannes Climacus llama “lo desconocido”- se convierte tanto en límite del lenguaje como de la ética. Mientras en el nivel reflexivo de análisis el problema ético es planteado por el Juez William, en el nivel “espiritual” lo hace Anti-Climacus. Su noción fundamental es “*for Gud*”, pues el estar “delante de Dios” transforma todos los conceptos éticos “cristianizándolos”.

b. Ética negativa vs. Reducción de la ética a la dogmática

La mayoría de las semejanzas que Conant y Ferreira encuentran entre el pensamiento del primer Wittgenstein y Kierkegaard son meramente formales y solamente pueden sostenerse en un nivel teórico elemental. Si bien es posible hacer responsable a Wittgenstein del uso de expresiones caras al pensador danés, tales como paradoja, absurdo, sin sentido y discurso directo e indirecto, la filosofía del primer Wittgenstein no presenta ningún rasgo que evidencie una definitiva dependencia teórica de la tradición kierkegaardiana

Establecer un diálogo entre Kierkegaard y Wittgenstein exige, por lo tanto, reconocer que cada pensador mantiene una postura diferente. Si bien ambos analizan la relación ética-lenguaje partiendo de la distinción epistemológica kantiana entre el mundo de la naturaleza y el de la libertad, los caminos que cada uno de ellos sigue luego son disímiles. No negamos que pueda pensarse en la existencia de “analogías”⁵⁵² en el planteo del problema de los valores en general. Sin embargo, en lo que respecta a la relación entre límites del lenguaje y fundamentación de la ética, las “aparentes” semejanzas no son más que una fuente de confusión. En definitiva, el primer Wittgenstein no comparte con Kierkegaard más que una sola idea: la concepción general de la incomunicabilidad de lo

⁵⁵² En todo caso, estas analogías no constituyen evidencia suficiente para poder establecer la influencia de Kierkegaard no ya en la “forma” del pensamiento del primer Wittgenstein sino en su “contenido”. Esto implica que, como lo demuestra la tesis de Victor Ort, estudiar la influencia de Kierkegaard en Wittgenstein debería restringirse al trabajo del segundo Wittgenstein. Entre otras cosas, porque si bien es sabido que Wittgenstein leyó el *Postscriptum*, no se ha podido determinar si lo hizo antes o después de escribir el *Tractatus*. Larry Victor Ort, *Wittgenstein's Kierkegaardian Heritage*, Dissertation, Michigan State University, 1997, UMI Microform, 1998. Creo que a la idea de Ort debe agregarse que el Wittgenstein de las *Conferencias* (1930-33) comparte con Kierkegaard una perspectiva de análisis común sobre la distinción fe-razón o saber-creencia.

ético. Sin embargo, la idea de discurso indirecto que maneja Kierkegaard no puede pensarse desde la misma perspectiva que la distinción entre decir y mostrar planteada por el pensador vienés. En primer lugar, parten de presupuestos distintos. Mientras en el caso de Kierkegaard lo que determina los límites del lenguaje es una categoría de la existencia, a saber, el pecado⁵⁵³ -y hace que su filosofía del lenguaje esté así condicionada por determinaciones ético-religiosas- a tal punto que el mal uso del lenguaje sea visto como un pecado⁵⁵⁴ -, en el caso del primer Wittgenstein sucede lo contrario, pues es la teoría pictórico-representativa del lenguaje, cuyo fundamento es lógico, la que condiciona su concepción de la ética, volviéndola inexpresable.⁵⁵⁵ En segundo lugar, si bien Kierkegaard distingue la “comunicación de conocimiento” de la “comunicación de capacidad”, suponiendo que ésta última no posee propiamente un “objeto”, no lo hace porque no exista un “algo” que decir –como pretende Conant- sino porque presupone que este algo –lo ético- es ya universalmente conocido por todos los hombres⁵⁵⁶, pues es lo que los define como tales.

La imposibilidad de elaborar una “teoría ética” es expresada tanto por el “primer Wittgenstein”, como consecuencia de su concepción “figurativa” del lenguaje, como por la exposición “dilemática”, pero no conclusiva en sentido argumental, que realizan de la ética los pseudónimos hasta 1846. Los pseudónimos, en definitiva, plantean el problema de la diferencia existente entre la “primera ética” (basada en la metafísica)-, y la “segunda ética” (que parte del dogma del pecado original) pero no lo resuelven. En *Las obras del amor*,

⁵⁵³ Para Kierkegaard el límite de la ética es la “conciencia del pecado”. El pecado mismo no se puede pensar ni conocer. Cfr. *Postscriptum*, (p.585), *SLI*. VII, p.509. “...El pecado no es ni enseñanza ni doctrina para pensadores.” “ Es una categoría de la existencia y simplemente no puede ser enseñada.”

⁵⁵⁴ Kierkegaard, *Papirer*, XI. 2 A 128.

⁵⁵⁵ De ello se sigue que, más tarde, junto con el abandono de la teoría representativa del lenguaje, la ética pueda expresarse como un juego de lenguaje más entre otros posibles.

⁵⁵⁶ Cfr. *Papirer VIII*. 2 B 79, 81-89.

Kierkegaard responde a los pseudónimos y al escepticismo del “primer Wittgenstein” ofreciendo un “ejemplo” de lo que podría considerarse “segunda ética”. Sin embargo, la respuesta que da, como muestra en las *Conferencias*, sólo puede ser “indirecta” pues en sentido estricto la ética exige ser expresada en el medio de la *Virkelighed* (actualidad), en la acción responsable que sólo se muestra en la “propia existencia” y no en el medio de la “posibilidad”, que es un medio no-ético. En definitiva, de la ética “no se puede hablar”. Hacerlo es expresarse a-éticamente. La ética sólo puede expresarse indirectamente a través de “las obras del amor”. Es decir, lo ético supone convertir en efectivamente real lo que se expresa discursivamente. Esta exigencia de lo ético en Kierkegaard trae consigo la siguiente consecuencia, si la ética se expresa de modo efectivo en la realidad del agente moral, entonces todo discurso acerca de esta realidad resulta, en el mejor de los casos, “trivial”. Ahora bien, si sucede lo contrario, es decir, si lo ético se plantea sólo en el nivel de la idealidad del discurso pero no se efectiviza en la práctica, el resultado es la “hipocresía”. Esto es lo que Kierkegaard expresa utilizando la distinción entre el “medio” de la mera “posibilidad” y el medio de la “realidad efectiva o actualidad” en los *Papirer VIII. 2 B* y en el *Postscriptum*.⁵⁵⁷

Ni Kierkegaard ni Wittgenstein están interesados en elaborar una “teoría ética”. No obstante, es necesario aclarar que, mientras para el primer Wittgenstein la ética trasciende el discurso proposicional significativo, y por lo tanto no puede ser aprehendida científicamente, Kierkegaard no rechaza esta última posibilidad. La ética puede pensarse científicamente. Sin embargo, pretender que la elaboración de una teoría ética pueda tener “efectos educativos” es un error de la ciencia moderna. Aquí es importante tener en cuenta

⁵⁵⁷ “En relación con la posibilidad, las palabras son el *pathos* más elevado; en relación con la actualidad, el *pathos* más elevado son las acciones.” S. Kierkegaard, *Postscriptum*, *SI*, VII, p. 338.

en qué sentido “lo ético” no puede comunicarse, pues Kierkegaard no niega, como muchos han creído, la legitimidad del pensamiento objetivo. Es decir, la actualidad de lo ético no es impensable y puede traducirse a la “posibilidad”, que es el medio propio del pensamiento. Este proceder es legítimo, y desde esta perspectiva lo ético no sólo puede pensarse sino también comunicarse. Lo que el pensador danés busca es hallar el “modo” apropiado de realizar esta comunicación. “Lo ético” puede pensarse y comunicarse en tanto es “lo universal” que define a todo ser humano. Lo que no puede comunicarse es la forma que lo ético adquiere en cada caso individual pues la exigencia de orientar la existencia en torno a un fin que le otorgue continuidad a la misma⁵⁵⁸, “la tarea” sólo puede ser descubierta por el existente “personalmente”, dado que se basa en la noción de “interés”, que es de carácter personal. La obra pseudónima de Kierkegaard intenta, justamente, hacer referencia al “interés” llamando la atención acerca de la seriedad de las categorías existenciales a las que se enfrenta el individuo particular, es decir, el *inter-esse*, (el hombre en tanto ser que existe “en medio de”, entre el ser y el pensar), a través del uso de distintas posibilidades existenciales que solamente el individuo particular puede decidir “actualizar” o “rechazar”. Por este motivo, el discurso pseudónimo no tiene sentido conclusivo sino que es presentado bajo la forma de la alternativa en el medio de la “posibilidad” intelectual.

En sentido estricto, Wittgenstein no hace más que presentar lo que podríamos denominar una “ética negativa”, puesto que a pesar de reconocer el sentido absoluto que tiene la experiencia moral para la vida del hombre, su postura final al respecto es la del “silencio”. Si bien puede sostenerse que las “razones” por las que Wittgenstein guarda silencio sobre el tema ético son “kierkegaardianas” en tanto y en cuanto la exigencia de la ética es la de la “actualización” en la propia existencia y no la de la proclamación

⁵⁵⁸ Esta exigencia es la que define la ética en *Enten-Eller*.

discursiva, eso no es evidencia suficiente ni para afirmar ni para negar ninguna “influencia” más radical de Kierkegaard sobre Wittgenstein. Por otra parte, mientras el primer Wittgenstein nos abandona en el escepticismo, Kierkegaard intenta expresar “indirectamente” el significado de la ética, cuyo fundamento último es la dogmática, puesto que la comprensión de lo moral no es adquirida en sentido pleno hasta que no son incorporados dos aspectos de una única conciencia: la “conciencia de lo eterno” y la “conciencia” del pecado.⁵⁵⁹

c. Consideraciones finales

Como hemos visto, los conceptos comunes más importantes que permiten vincular al “primer Wittgenstein” con los escritos kierkegaardianos de la “primera autoría” son: la paradoja, el absurdo, la importancia del silencio en relación con la experiencia ético-religiosa, el discurso indirecto, y la noción de “mostración”. Después del análisis realizado podemos sostener que, a pesar de poseer ciertas similitudes formales, estas ideas cumplen una función específica en la obra de cada autor que impide establecer un parentesco esencial entre ellas.

En lo que se refiere al tema del “silencio” podemos concluir lo siguiente. El lenguaje en Kierkegaard aparece en la esfera “reflexiva” y su característica definitoria consiste en poseer carácter mediativo-judicativo, lo que posibilita conectarlo con el problema ético. El silencio, por su parte, posee doble carácter: el propio de la “primera inmediatez” de la esfera estética, o el de la “segunda inmediatez” del orden espiritual. El

⁵⁵⁹ La conciencia plena de lo ético sólo se alcanza al reconocer el movimiento hacia la dogmática porque lo que está en juego es la salvación eterna.

tratamiento del silencio en Wittgenstein aparece en la esfera reflexiva kierkegaardiana, puesto que se deduce del modo en el que la teoría pictórica del lenguaje otorga “sentido”. Esto implica que el silencio que se sugiere habría que guardar hacia el final del *Tractatus*, no se identifica con ninguna de las acepciones que presenta en la obra de Kierkegaard. Wittgenstein conecta el silencio con la paradoja y el absurdo. En ambos casos hace referencia a los “límites del lenguaje”. En el *Tractatus*, lo que trasciende estos límites es colocado en el terreno místico inexpressable de lo *Unsinning* (el sinsentido del orden de lo absurdo) y en la *Conferencia*, en el terreno de la “paradoja” basada en el hecho de que una experiencia parezca poseer valor “sobrenatural”. Escribir sobre ética o religión implica asumir el intento de ir “contra” los límites del lenguaje.

La relación entre los límites del lenguaje y la “paradoja” hace que esta última sea definida por Wittgenstein como la ilusión de suponer que un hecho posee valor sobrenatural. Si bien la paradoja en la obra de Kierkegaard, se relaciona con la idea de límite que descubre el pensamiento, algo que ni siquiera puede pensar: “lo desconocido” al que le otorga el nombre de “Dios” en *Migajas Filosóficas*, la noción cobra un sentido fundamental para la comprensión del cristianismo que no posee en el análisis de Wittgenstein. La paradoja es pues, la existencia de Dios en el tiempo, el encuentro del tiempo y la eternidad en el “instante”, el paradigma del Dios-Hombre que determina el sentido ético-religioso de la constitución del sujeto kierkegaardiano.

Si bien el *Tractatus* puede pensarse como una forma de “discurso indirecto”, es pertinente recordar el origen cristiano que posee este tipo de discurso en Kierkegaard. Su uso está fundado precisamente en la “naturalización” del cristianismo que el danés combate introduciendo la distinción entre la comunicación de un saber y la comunicación de una capacidad. Solamente el saber puede ser comunicado de modo directo, no así la creencia.

Es la naturalización de lo cristiano la que provoca la ilusión de creer que se nace cristiano cuando el cristianismo implica la determinación de la tarea como medio de acceso a la simplicidad. Por lo tanto, existe una relación interna entre el uso del discurso indirecto y la necesidad de aludir de alguna manera a la “segunda inmediatez” propia del mundo del espíritu que no puede hallarse en el *Tractatus*. La noción de “mostración” que se introduce en esta obra no debería identificarse con el discurso indirecto. Lo que no puede decirse de modo significativo aunque sí puede mostrarse no es la “segunda inmediatez” sino la ética y la lógica. Para Wittgenstein, por otra parte, no sólo la ética es trascendental, también la estética lo es. En el caso de Kierkegaard, sin embargo, el lenguaje no es capaz de hacer referencia a la inmediatez del mundo estético pero sí puede dar cuenta de lo ético. A pesar de que la comunicación de lo ético se realice de modo indirecto, es posible hablar de “ética”.

BIBLIOGRAFÍA

A.Fuentes primarias

Los escritos de Søren Kierkegaard han sido editados en danés de la siguiente manera:

- 1- *Obras*
- 2- *Papirer*
- 3- *Cartas y actas*

1- De las *Obras Completas* existen tres ediciones. Actualmente se está realizando en Dinamarca una nueva edición conocida con el nombre de *Soren Kierkegaards Skrifter (SKS)*.

Primera edición. S. Kierkegaards Samlede Vaerker, publicado por A.B. Drachmann, J.L. Heiberg y H.O. Lange, Copenhagen, Gyldendal, 1901-6, XIV volúmenes.

Segunda edición. S. Kierkegaards Samlede Vaerker, publicado por A.B. Drachmann, J.L. Heiberg y H.O. Lange, I-XV, Copenhagen, Gyldendal, 1920-36, XV volúmenes.

Tercera edición. S. Kierkegaards Samlede Vaerker, publicado por A.B. Drachmann, J.L. Heiberg y H.O. Lange, I-XV, Copenhagen, Gyldendal, 1962-64, XX volúmenes.

Nueva edición. Soren Kierkegaards Skrifter, Redaktion Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon og Finn Hauberg Mortensen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret og G E C Gads Forlag. Aktieselskabet af 1994, København, 1997.

2- De los *Papirer* (Papeles) se han realizado tres ediciones.

Edición parcial. Af Soren Kierkegaards efterladte Papirer (1833-1855), København, Reitzel, 1869-1881, 8 volúmenes.

Primera edición completa. Soren Kierkegaards Papirer, XI volúmenes, 20 tomos, P.A. Heiberg, V. Kuhry E. Torsting, København, Gyldendal, 1909-1948.

Segunda edición. Soren Kierkegaards Papirer, I-XVI, 25 tomos, Anden forøgede Udgave ved Niels Thulstrup, Udgivet af det danske Sprog- og Litteraturselskab og Soren Kierkegaard Selskabet, København, Gyldendal, 1968-78.

3- *Cartas y actas.*

Breve og Aktstykker vedrørende Soren Kierkegaard, Udg. ved N. Thulstrup, København, Munksgaard, 1953, 2 volúmenes.

Lamentablemente, no contamos aún con una traducción directa del danés de todos los escritos de Kierkegaard al castellano. Se ha editado: *Obras y papeles de Sören Kierkegaard*, trad. del danés por Demetrio Gutierrez Rivero, Madrid, Guadarrama, 11 volúmenes, 1961-1975. Actualmente se está llevando a cabo la traducción de las obras completas por la editorial Trotta con traducciones de Darío González, Rafael Larrañeta y Begonia Saez Tajafuerce.

En inglés, *Kierkegaard's Writings, I-XXVI*, Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1978-1988.

S. Kierkegaard's Journals and Papers, trans. Howard and Edna Hong, assisted by Gregor Malantschuk, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1967-1978.

Las citas que aparecen en nuestro trabajo corresponden generalmente a la primera edición de la obra danesa, *Soren Kierkegards Samlede Værker*, (SVI). Dado que no existe todavía en castellano una edición de las *Obras Completas* con todos los escritos del danés, hemos hecho uso de las ediciones castellana e inglesa, así como también de la última edición danesa SKS. Las referencias a cada edición son realizadas en las notas al pie correspondientes.

Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, trad. D. G. Rivero, Madrid, Orbis, 1984.

_____, *Temor y temblor*, trad. del danés D.G.Rivero, Barcelona, Labor, 1992.

_____, *The Sickness unto Death*, Kierkegaard's Writings XIX, Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, New Jersey, Princeton University Press, 1980.

_____, *La enfermedad mortal*, trad. Demetrio G. Rivero, Madrid, Sarpe, 1984.

_____, *Migajas Filosóficas*, trad. Rafael Larrañeta, Madrid, Ed. Trotta, , 1997.

_____, *Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est*, Forord of Noter ved Peter P. Rohde, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag A.S., Copenhagen, 1967.

Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript, Translated from the Danish by David F. Swenson, Completed after his death and provided with Introduction and Notes by Walter Lowrie, Princeton, Princeton University Press, 1944.

Para acceder a bibliografías generales sobre Kierkegaard:

Himmelstrup, Jens, *Soren Kierkegaard International Bibliografi*, Copenhagen, Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1962.

Aage Jørgensen, *Soren Kierkegaard-litteratur 1961-1970*, Aarhus, Akademisk Boghandel, 1971.

Thomposon, Josiah (editor), *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*, New York, Doubleday (Anchor Books), 1972.

Perkins, Robert L. (editor), *International Kierkegaard Commentary*, Georgia, Mercer University Press, 1999.

Para una bibliografía exhaustiva de las obras de Wittgenstein consultar:

V.A y S.G Shanker (eds.), *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments, V: a Wittgenstein bibliography*, Groom Helm, 1986.

Las *Obras Completas* de Wittgenstein: *Gesammelte Schriften*, con texto original en alemán y traducción al alemán de las obras que Wittgenstein escribió en inglés fueron publicadas en Frankfurt por la editorial Suhrkamp (1960).

Schriften von Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, Tagebücher, Philosophische Untersuchungen, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1960.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, International Library of Philosophy and Scientific Method, Editor: Ted Honderich, The German text of Ludwig Wittgenstein's *Logisch-Philosophische Abhandlung* with a new edition of the Translation by D.F.Pears and B.F.McGuinness and with the Introduction by Bertrand Russell, First German edition, 1921, First English edition, with a translation, 1922, Second impression, with a few corrections, 1933. Second Edition of this Translation, 1971.

_____, *Tractatus logico-philosophicus, Logisch-philosophische Abhandlung*, Germany, edition Suhrkamp, 1963.

Correspondencia:

Wittgenstein, Ludwig, *Briefe*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980.

_____, *Letters to Russell, Keynes and Moore*, Edited with an Introduction by G.H. von Wright, assisted by B. F. McGuinness, Basil Blackwell, Oxford, 1974.

_____, *Letters to C. K Ogden with comments on the English translation of the "Tractatus logico-philosophicus"*, ed. G. H. von Wright, Blackwell, Routledge, 1973.

_____, *Letters from Ludwig Wittgenstein with a memoir by Paul Engelmann*, ed. B.G. McGuinness, Blackwell, 1967.

_____, *Briefe an Ludwig von Ficker*, ed. G.H. von Wright y Walter Methlagl, Otto Müller, 1969.

Obras de Wittgenstein en distintas ediciones:

Wittgenstein, Ludwig, *Los cuadernos azul y marrón*, Prefacio de Rush Rhees, traducción de segunda edición inglesa por Francisco Gracia Guillén, Madrid, Editorial Tecnos, 1968.

_____, *Zettel*, edición preparada por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, traducción de Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.

_____, "Conferencias de Wittgenstein de 1930-33", en G. E. Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, trad. Carlos Solís, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1983.

_____, *Diario filosófico (1914-1916)*, traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Barcelona, Planeta, 1986.

_____, *Sobre la certeza*, Compilado por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, traducido por Josep Lluís Prades y Vicent Raga, edición bilingüe, Barcelona, Gedisa, 1988.

_____, *Gramática Filosófica*, texto establecido por Rush Rhees, traducción de Luis Felipe Segura, México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

_____, "A Lecture on Ethics", en *Philosophical Occasions 1912-1951*, edited by James C. Klagge and Alfred Nordmann, Indianápolis, Hackett Publishing Company, Inc., 1993.

_____, *Cultura y Valor*, trad. Elsa Cecilia Frost, Madrid, Espasa Calpe, S. A, 1995.

_____, *Observaciones filosóficas*, traducción de Alejandro Tomasini Bassols, Compulsada con el texto alemán por Marlene Zinn, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

_____, *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, editado por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, traducción del alemán Luis Felipe Segura, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

_____, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Barcelona, Altaya, 1997.

_____, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, traducción e introducción de Isidoro Reguera, Barcelona, Ediciones Paidós I.C.E de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1999.

_____, *Philosophical Investigations*, the German text, with a revised English Translation, translated by G.E.M. Anscombe, Great Britain, Blackwell Publishers, first edition 1953, third edition, 2001.

B- Bibliografía general

Los estudios sobre las obras de estos pensadores son innumerables en distintos idiomas. Nos limitaremos a citar los más significativos para nuestra labor tanto en la versión original como en la castellana, cuando el caso así lo requiera. Además, incluimos aquí los datos bibliográficos de otros filósofos citados en la elaboración de la tesis.

Adorno, T.W, *Kierkegaard*, título del original alemán: *Kierkegaard, Konstruktion des Asthetischen. Mit zwei Beilagen*, trad. Roberto J. Vernengo, impreso en Venezuela por Editorial Arte, Monte Ávila Editores, C. A., 1969.

Amorós, C., *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos, 1987.

Anscombe, G.E.M., *Introducción al 'Tractatus' de Wittgenstein*, trad. Marcelo Pérez Rivas, Buenos Aires, El Ateneo, 1977.

Arbaugh, George E. y Arbaugh, George B. *Kierkegaard's Authorship, A Guide to the Writings of Kierkegaard*, Augustana College Library, Rock Island, Illinois, Printed in Great Britain, 1967.

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, traducción de Antonio Gómez Robledo, México D.F., Editorial Porrúa, séptima edición, 1977.

Armstrong, A.H., *Introducción a la filosofía antigua*, traducción de la 3era. edición, 1957, Carlos A. Fayard, Bs. As, Eudeba, 1987.

Ayer, A. J., *El positivismo lógico*, trad. Andrés R. Raggio, México, F.C.E, 1965.

Barret, Cyril, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, versión española de Humberto Marraud González, Madrid, Alianza, 1994.

Bejerholm, Lars, *Meddelelsens Dialektik, Studier i Soren Kierkegaards teorier om språk, kommunikation och pseudonymitet*, Suecia, Lund, 1962.

Bell, Richard, H. (editor), *The Grammar of the Heart, Thinking with Kierkegaard and Wittgenstein*, New essays in moral philosophy and theology, San Francisco, Harper & Row, Publishers, 1988.

Bonifaci, *Kierkegaard y el amor*, Barcelona, Herder, 1963.

Cabrera, Isabel, *El lado oscuro de Dios*, México, D.F., Editorial Paidós Mexicana, S.A., 1998.

Cacciari, Massimo, *Krisis, Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, traducción de Romeo Medina, revisión de José Aricó, México, Siglo XXI editores, 1982.

Cavell, Stanley, "Must we mean what we say? ", en *A Book of Essays*, New York, Scribner, 1969.

_____, *El existencialismo y la filosofía analítica*, Revista de Occidente, Tomo VIII, Madrid, Enero, Febrero, Marzo, 1965.

Clair, Andre, *Wittgenstein en debat avec Kierkegaard: la possibilite d'un discours ethique*, Les Cahiers de Philosophie, no. 8-9, 1989, pp.212-226.

Collins, James, *El pensamiento de Kierkegaard*, trad. de Elena Landázuri, México, FCE, 1970.

Conant, James, *Kierkegaard's Postscript and Wittgenstein's Tractatus: teaching how to pass from disguised to patent nonsense*, University of Pittsburgh, Deutsche Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, 1997.

_____, "Kierkegaard, Wittgenstein, and Nonsense", en *Pursuits of Reason, Essays in Honor of Stanley Cavell*, Edited by Ted Cohen, Paul Guyer, and Hilary Putnam, Texas Tech University Press, 1993, pp. 195-224.

Cook, John W. , *Kierkegaard and Wittgenstein*, Religious Studies 23, Santa Barbara, USA.

Creegan, Charles, *Wittgenstein and Kierkegaard: Religion, Individuality and Philosophical Method* , London, Routledge, 1989.

Chestov, L., *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Bs.As, Sudamericana, Segunda Edición 1952.

Derrida, Jaques, *Dar la muerte*, título original: *Donner la mort*, traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000.

Diamond, Cora, "Throwing Away the Ladder", en *Philosophy, The Journal of the Royal Institute of Philosophy Published by Cambridge University Press*, edited by Renford Bambrough, January 1988, vol 63, número 243, pp. 5-27.

Disse, Jörg, "Autonomy in Kierkegaard's *Either/Or*", in *Kierkegaard and Freedom*, New York, Palgrave, edited by James Giles, 2000.

Edwards, James C., *Ethics without Philosophy. Wittgenstein and the Moral Life*, Florida, University Presses of Florida, 1985.

Engel, S. Morris, University of Southern California, vol. 30, number 4, 1970.

Engelmann, P., *Letters from Wittgenstein*, with a Memoir, B.F. Mc Guinness, ed., trad. por L. Furtmuller, Oxford, Basil Blackwell, 1967.

Eriksen, Niels Nymann, *Kierkegaard's Category of Repetition*, Kierkegaard Studies, Edited on behalf of the Søren Kierkegaard Research Centre by Niels Jørgen Cappelørn and Jon Stewart, Monograph Series 5, Berlin, New York, de Gruyter, 2000.

Evans, C. Stephen, "Where There's a Will There's a Way: Kierkegaard's Theory of Action", en *Writing the Politics of Difference*, Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy 14, Editado por Hugh J. Silverman, Albany, State University of New York Press, 1991.

Fenves, Peter, "Chatter". *Language and History in Kierkegaard*, Stanford, California, Stanford University Press, 1993.

Ferreira, M. Jamie, "The Point Outside the World: Kierkegaard and Wittgenstein on Nonsense, Paradox and Religion", en *Religious Studies*, 30, Cambridge University Press, 1994, pp. 29-44.

González, Darío, *Essai sur l'ontologie kierkegaardienne. Idéalité et détermination*, Preface de Jacques Colette, Paris, Editions L' Harmattan, 1999.

_____, "The Triptych of Sciences in the Introduction to *The Concept of Anxiety*", en *Kierkegaard Studies*, Yearbook 2001, Edited by Niels Jørgen Cappelørn, Hermann Deuser and Jon Stewart together with Christian Fink Tolstrup, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2001.

Gouwens, David J., *Kierkegaard as religious thinker*, Cambridge University Press, USA, 1996.

Green, Ronald M., *Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt*, Albany, State University of New York Press, 1992.

Grøn, Arne "La ética de la repetición", traducción de Darío González, en *Enrahonar*, Quaderns de Filosofia, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1998, número 29, p. 35-45.

_____, "Kierkegaard: Ética de la subjetividad", en *El garabato*, Edición de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, número 12, octubre del 2000.

Haecker, Theodor, *La joroba de Kierkegaard*, Madrid, Rialp, 1948.

_____, *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, Verlag von J.F. Schreiber, München, 1913.

Hallett, G., *A companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations"*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977.

Hannay, Alastair, *Kierkegaard. The Arguments of the Philosophers*, Great Britain, Routledge, London and New York, 1991. First Published in 1982.

Hartnack, Justus, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, prólogo y traducción castellana de Jacobo Muñoz, Barcelona, Ariel, 1972.

Hartshorne, M. Holmes, *Kierkegaard, the godly deceiver*, Columbia University Press, 1990.

_____, *Kierkegaard el divino burlador*, trad. Elisa Lucena Torés, Madrid, Cátedra, 1992.

Holmer, Paul L., "Kierkegaard and Ethical Theory", in *ETHICS an International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy*, vol. LXIII, number 3, April, 1953, pp.157-170.

_____, *The Nature of Religious Propositions*, Reprinted from *The Review of Religion*, Columbia University Press, March, 1955.

Hudson, Donald, *Ludwig Wittgenstein. The Bearing of his Philosophy upon Religious Belief*, London, British edition published by the Lutterworth Press, 1968.

Janik, Allan, "Haecker, Kierkegaard and the Early Brenner: A Contribution to the History of the Reception of Two Ages in the German-speaking World", en *International Kierkegaard Commentary: Two Ages*, volumen 14, editado por Robert L. Perkins, Mercer University Press, 1984, pp. 189-222.

Janik, Allan and Toulmin, Stephen, *Wittgenstein's Vienna*, Editor: Simon and Schuster, Nueva York, 1973.

_____, *La Viena de Wittgenstein*, versión castellana de Ignacio Gómez de Liaño, Grupo Santillana Ediciones, Taurus, Madrid, 1998.

Jaurata Marion, F., *Los límites de la dialéctica del individuo*, Cali, Universidad del Valle, Cuadernos del Valle 9, s/f.

Jolivet, R., *Introducción a Kierkegaard*, trad. española de Don Manuel Rovira, Madrid, Gredos, 1950.

Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, título original: *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1969.

_____, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, octava edición, 1983.

_____, *Crítica del juicio*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, S.A., 3era. ed., 1984.

_____, *Crítica de la razón pura*, trad. Manuel García Morente y Manuel Fernández, México, ed. Porrúa S.A., 1991.

_____, *Crítica de la Razón Práctica*, Versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

Kierkegaard after MacIntyre, Essays on Freedom, Narrative and Virtue, Edited by John J. Davenport and Anthony Rudd, With Replies by Alasdair MacIntyre and Philip L. Quinn, Illinois, Chicago and La Salle, Open Court, 2001.

Kirmmse, Bruce H., *Encounters with Kierkegaard*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1996.

Lowrie Walter, *A Short Life of Kierkegaard*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1970.

Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche*, trad. Emilio Estiú, Bs.As, Ed. Sudamericana, 1968.

Mackey, Louis, *Kierkegaard a Kind of Poet*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971.

MacIntyre Alasdair, *Historia de la ética*, versión castellana de Roberto J. Walton, Bs.As, Paidós, 1970.

_____, *After Virtue*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1981.

Marino, Gordon, *Kierkegaard in the Present Age*, Preface by Philip Rieff, Milwaukee, Marquette University Press, 2001.

Maslow, Alexander, *A Study in Wittgenstein's 'Tractatus'*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1961.

McKinnon, Alastair, "Similarities and Differences in *Kierkegaard's Accounts of Hegel*", en *Kierkegaardiana X*, Søren Kierkegaard Selskabet ved Niels Thulstrup, C.A. Reitzels Boghandel A/S. København, 1977, pp. 117-132.

Monk, Ray, *Wittgenstein, o dever do gênio*, trad. Carlos Afonso Malferrari, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

Munnich, S., *Kierkegaard y la muerte del padre humano y divino*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1986.

Nagel, Thomas, *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Nientied, Mariele, *Kierkegaard und Wittgenstein, "Hineintäuschen in das Wahre"*, Berlin, Edited by Hermann Deuser, Monograph Series, Volume 7, 2003.

Nietzsche, F., *El Anticristo, Maldición sobre el cristianismo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, novena ed., 1982.

Olafson, Frederick A., *Principles and Persons: An Ethical Interpretation of Existentialism*, Baltimore, 1967.

Ort, Larry Victor, *Wittgenstein's Kierkegaardian Heritage*, Dissertation, Michigan State University, 1997, UMI Microform, 1998.

Pears, David F., *Ludwig Wittgenstein*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1986.

Peck, William Dayton, *On Autonomy. The Primacy of the Subject in Kant and Kierkegaard*, Yale University, Ph. D, 1974.

Phillips, D. Z., "Authorship and Authenticity: Kierkegaard and Wittgenstein", en *Midwest Studies in Philosophy*, XVII, Minneapolis, 1992.

Quinn, Philip L., "Does Anxiety Explain Original Sin?", en *NOÛS 24*, Noûs Publications, 1990, pp.227-244.

Rohde, P., *Sören Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bild-dokumenten*, Hamburg, Rowohlt, 1964.

Rousseau, Jean-Jaques, *Essai Sur L'Origine Des Langues*, Introduction et notes par Angèle Kremer-Marietti, Aubier Montaigne 13, quai de Conti, Paris –Vie, 1973.

Rudd, Anthony, *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

Russell, B., “Los elementos de la ética”, en *Ensayos filosóficos*, título original: *Philosophical Essays*, trad. Juan Ramón Capella, Barcelona, Ediciones Altaya, S.A., 1993.

Sartre, Heidegger y otros, *Kierkegaard vivo*, Coloquio organizado por la UNESCO en Paris, del 21 al 23 de abril de 1964, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1970.

Søltoft, Pia, “Kierkegaard og det religiøses etik” , en *Kierkegaard og ... hovedtemaer i forfatterskabet*, Redigeret af Christian T. Lystbæk and Lars Aagaard, Forlaget Philosophia, Institut for Filosofi, Aarhus Universitet, Århus C , 2001.

Stack, George J., *On Kierkegaard:Philosophical Fragments*, U.S.A., Humanities Press Inc. Atlantic Highlands, 1976.

_____, “Kierkegaard’s Existential Ethics”, en *Studies in the Humanities 16* , University, Ala.: University of Alabama Press, 1977.

Stenius Erik, *Wittgenstein’s Tractatus: A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought*, Oxford, Blackwell, 1964.

Stewart, Jon, “Hegel als Quelle für Kierkegaards Wiederholungsbegriff ”, en *Kierkegaard Studies*, Yearbook 1998, editado por Niels J. Cappelørn y Hermann Deuser, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1998, pp.302-317.

_____, “Hegel’s Presence in *The Concept of Irony*”, en *Kierkegaard Studies*, Yearbook 1999, editado por Niels J. Cappelørn y Hermann Deuser, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1999, pp.245-277.

Tajafuerce, Begonya Saez, "Rhetoric in Kierkegaard's *Works of Love*, or 'No sooner said than done'", en *International Kierkegaard Commentary*, volumen 16, Georgia, Mercer University Press, edited by Robert L. Perkins, 1999, pp.305-337.

Taylor, Mark C., *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*, New York, Fordham University Press, 2000.

Urmson, J. O., *El análisis filosófico*, traducción de José L. García Molina, revisada por Fernando Carbonell, Barcelona, Ariel, 1978.

Wahl, J., *Historia del existencialismo*, Bs.As, Ed. Deucalión, 1954.

_____, *Etudes kierkegaardienes*, Paris, Vrin, 2da. ed. 1949.

Waismann, Friedrich, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Edited by B.F. Mc Guinness, Oxford, Basil Blackwell, 1967.

_____, *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, trad. Manuel Arbolí, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 1973.

Westphal, Merold, "Kierkegaard's Psychology and Unconscious Despair", en *International Kierkegaard Commentary*, volumen 19, Georgia, Mercer University Press, edited by Robert L. Perkins, 1987, pp. 38-66.

Zuurdeeg, Willem F., *Some Aspects of Kierkegaard's Language Philosophy*, Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia XII: Storia della filosofia moderna e contemporanea, Firenze, 1961.

ÍNDICE

Introducción

a. Sobre la posibilidad de pensar “conjuntamente”	
a Kierkegaard y Wittgenstein.....	2
b. Problemas exegéticos.....	8

Capítulo I

1.1 La cuestión del fundamento.....	19
1.1.a La herencia del problema epistemológico kantiano.....	19
1.1.b Filosofía, sentido y sinsentido.....	25
1.1.c Los límites del lenguaje en Kierkegaard.....	33
1.2 La concepción anti-racionalista de la ética en las obras de Kierkegaard y Wittgenstein.....	37
1.3 Fundamentación de la ética.....	43
1.4 La relación fe-saber desde una perspectiva “ética”.....	47

Capítulo II

2. Ética, Lenguaje y Comunicación.....	66
2.1 La “ filosofía del lenguaje” de Kierkegaard.....	66
2.2 <i>De omnibus dubitandum est</i> : lenguaje como “idealidad” y “mediación”.....	73
2.3 El lenguaje como “medio” de expresión.....	82
2.3.a La música como límite del lenguaje.....	86
2.4 La Dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa.....	96

2.4.a El dilema de la comunicación de “lo ético”.....	99
2.4.b Comunicación de un “saber” y comunicación de un “arte” o “capacidad”.	
<i>Kommens Meddelelse y Videns Meddelelse: la diferencia entre “formar” e “informar”</i>	103
2.4.c Los límites del método socrático.....	108
2.4.d La “deshonestidad” de la Edad Moderna.....	110
2.4.e Ironía o “retórica de la seriedad”.....	114

Capítulo III

3. El sentido paradójico del <i>Tractatus Lógico-Philosophicus</i>	117
3.1 Aspectos histórico-formales de la aparición del <i>Tractatus</i>	117
3.2 La interpretación positivista del <i>Tractatus</i>	131
3.3 La <i>Sprachkritik</i> y la noción de límite.....	146
3.4 La “ <i>Crítica del lenguaje puro</i> ”.....	156

Capítulo IV

4. Estética, Ética y Religión.....	172
4.1 Ética, Símil y Creencia.....	172
4.2 Propositiones experienciales vs. Propositiones gramaticales.....	180
4.3 Estética, psicología y creencia religiosa.....	184
4.4 El uso del término “creencia”.....	191
4.5 La definición de la ética en Wittgenstein.....	195

Capítulo V

5. Ética, Interés y Subjetividad.....	203
5.1 El concepto de “ética” en la obra kierkegaardiana.....	203
5.2 Ética: entre ciencia y dilema existencial: Persuasión vs. Argumentación.....	212
5.3 Ética y Estética en <i>O lo uno, o lo otro</i>	218
5.3.a La transfiguración de la “elección absoluta”.....	218
5.3.b El sentido dialéctico de la autonomía y la heteronomía.....	231
5.3.c “Elección absoluta” y epistemología en <i>Enten-Eller</i>	235
5.3.d La elección absoluta o el bautismo de la voluntad.....	247
5.3.e La concepción cristiana de la moral del juez Wilhelm.....	251
5.3.f Sobre la posibilidad de una “teoría ética” en <i>Enten-Eller</i>	257
5.4 La fundamentación de la ética.....	260
5.4.a Elección absoluta e irracionalismo.....	260
5.4.b Sentido interno y externo de la acción según Johannes Climacus.....	268
5.5 Ética, lenguaje y silencio en <i>Temor y temblor</i>	272
5.6. Fe y Comunicación: la función paradójica del lenguaje.....	275

Capítulo VI

6. “Ética, sentido y sinsentido en Kierkegaard y Wittgenstein.....	289
6.1 El problema del sentido.....	289
6.2 Ética y “revocación”.....	294
6.3 Misticismo y “límites del lenguaje”.....	295
6.4 Decir y Mostrar.....	298
6.5 Desesperación como “conciencia del pecado”.....	302
6.5.a Hechos, valores y acción.....	305
6.5.b La acción como “salto cualitativo”.....	314

Conclusiones

a. La “segunda ética” como “conciencia del pecado”.....	318
b. Ética negativa vs. Reducción de la ética a la dogmática.....	320
c. Consideraciones finales.....	324

Bibliografía.....	327
-------------------	-----

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas