

Els límits del silenci. Meditacions entre Kierkegaard i Wittgenstein

Francesc Torralba

Filòsof i professor de la Universitat Ramon Llull. És autor d'*Ironia y destino. La filosofía secreta de Søren Kierkegaard* (Barcelona, Herder, 2013)

LA PROPOSICIÓN SETENA DEL Tractatus és una sentència molt citada. Fins i tot abusivament evocada. «D'allò que no es pot parlar, cal guardar silenci» o bé: «D'allò que no es pot parlar, cal callar». De les dues traduccions catalanes de què disposem, creiem que la segona reflecteix més genuïnament l'original alemany (*muss schweigen*). En el text original, el deure de callar no es formula com una invitació, ni com un suggeriment, sinó com una exigència. No deixa entreveure cap altra possibilitat. És un text lacònic i clar.

L'imperatiu del silenci wittgensteinià ha tingut les seves ressonàncies en el discurs teològic. Molt sovint s'invoca aquesta proposició, aïlladament i separatament del conjunt de l'obra, per subratllar la tesi que l'únic discurs versemblant sobre Déu és el que s'articula a través del llenguatge del silenci. Dit d'una altra manera, que respecte a Déu, cal guardar silenci, atès que qualsevol mot o paraula que emprem per descriure com és, qui és, què vol o quines són les seves qualitats (atributs en el llenguatge tradicional), són paraules que no hi escauen atesa la seva naturalesa.

Aquesta tesi, però, no és nova, ni original de Ludwig Wittgenstein. Mestres pensadors de la teologia apofàtica de sempre, des dels pares del desert, els pares grecs i llatins fins als teòlegs contemporanis, passant pels grans místics medievals i barrocs, han advertit de la necessitat d'articular una discurs negatiu sobre Déu, que es limiti a des-



Mestres pensadors de la teologia apofàtica de sempre, des dels pares del desert fins als teòlegs contemporanis, passant pels grans místics medievals i barrocs, han advertit de la necessitat d'articular un discurs negatiu sobre Déu.

criure allò que no és, per contraposició al discurs afirmatiu que té com a missió descriure, ni que sigui analògicament, algun tret de la naturalesa de Déu. També Søren Kierkegaard afirma que davant de Déu (*for Gud*) sempre estem equivocats, però això no el condueix al mutisme, ans tot al contrari.

Aquesta exigència de mutisme no significa, en cap cas, que Déu no sigui una realitat rellevant. És justament perquè és quelcom que transcendeix l'ordre de la raó i del llenguatge, que no pertany a l'ordre del món, que està més enllà de les fronteres del que es pot dir i del que es pot conèixer empíricament, que cal guardar silenci. Que no en puguem parlar, però, no significa que no hi sigui. Que no en puguem fer un discurs amb estatut científic, no vol dir que no existeixi. Només significa que l'ésser humà no és capaç de parlar-ne de manera adequada i que quan s'esforça per articular un discurs raonable i versemblant sobre Déu sucumbeix a tota mena de problemes i confusions.

L'imperatiu wittgensteinià, tampoc no pren posició respecte a la seva existència o no existència. Tant l'ateu com el creient, a l'hora de discórrer sobre Déu, segons els hermeneutes de Wittgenstein, transgredeixen l'imperatiu del *Tractatus*; l'un per negar-lo i l'altre per afirmar-lo, però en ambdós casos s'articula un discurs sobre Déu. És significatiu subratllar que l'imperatiu de la proposició setena només deixa lloc per a un agnosticisme místic. No és un agnosticisme entès com a indiferència davant de la qüestió de Déu, sinó un agnosticisme que, davant del misteri de Déu, opta per guardar silenci perquè no té prou arguments ni per afirmar-lo ni per negar-lo. Tampoc no és l'agnosticisme tràgic unanimitat instal·lat en la «congoja»; sinó, més aviat,

“ Tant l’ateu com el creient, a l’hora de discórrer sobre Déu, segons els hermeneutes de Wittgenstein, transgredeixen l’imperatiu del *Tractatus*; l’un per negar-lo i l’altre per afirmar-lo, però, en ambdós casos, s’articula un discurs sobre Déu.

un silenci resignat en contrast amb d’allò que no pot ser dit ni conegut.

Sembla, doncs, que tant el creient com l’ateu, en la mesura en què fan proposicions sobre Déu en les quals Déu és el subjecte, sucumbeixen a l’error de banalitzar-lo, de parlar-ne impròpiament. Tradicionalment, però, s’ha evocat més la proposició setena del *Tractatus* per blasmar el discurs teològic, que no pas el discurs ateu que també discorre lliurement sobre Déu, encara que sigui per negar-ne l’existència fora de la ment humana.

Atès el misteri inherent a la seva naturalesa i atesa la limitació de la raó humana per discórrer d’una manera clara i nítida sobre allò que està més enllà del món (“El món és el conjunt dels fets”, diu Wittgenstein en el *Tractatus*), cal guardar silenci, perquè Déu no és un fet del món. Aquest imperatiu, doncs, evoca respecte, atenció, una actitud de temor i tremolor, per dir-ho a la manera kierkegaardiana.

Amb tot, aquesta exigència de silenci és frustrant per al creient, perquè tot creient no solament vol comprendre allò que creu, o aquell a qui creu, sinó que, a més a més, se sent cridat a revelar quelcom de la seva vivència, a emparaular la seva fè, fins i tot assumint la possibilitat d’errar a l’hora d’expressar el contingut del que creu.

L’ésser dotat de *logos* anhela comprendre el que creu, perquè, en tant que ésser racional, aspira a entendre el que sent, el que vol, el que creu, el que anhela. L’ésser dotat de paraula aspira a emparaular el que viu i, si no ho pot dir correctament, tendeix a transgredir els límits del llenguatge. Si no ho pot dir (*sagen*), intenta, com a mínim, mostrar-ho (*zeigen*). L’imperatiu del silenci frustra la dimensió comunicativa de l’ésser humà, la seva voluntat de dialogar sobre allò que és fonamental.

Aquesta hermenèutica teològica del *dictum* wittgensteinià planteja una greu objecció als qui consideren que és legítim forjar un discurs sobre Déu, que és sensat articular mots enraonats sobre allò que és Déu. És una objecció fonamental al discurs teològic que, com s'ha dit, no és nova, sinó que els grans teòlegs l'han pensada i l'han respost molt abans que Ludwig Wittgenstein.

En invocar la proposició setena del *Tractatus*, el teòleg es queda, molt sovint, sense arguments. El filòsof vienès no precisa explícitament que sobre Déu s'hagi de guardar silenci, però molts interpreten aquesta sentència com l'obertura a la mística del silenci o, com a molt, a un discurs apofàtic sobre Déu, centrat únicament en allò que no és.

Cal recordar, però, la finalitat del *Tractatus* i la unitat de sentit que hi ha entre el pròleg i la darrera proposició. Wittgenstein l'expressa lacònicament en el pròleg que el precedeix. La finalitat és discernir, o més ben dit, aclarir l'ús del llenguatge, és a dir, delimitar la frontera (*die Grenze*) entre el que es pot dir correctament i el que no es pot dir correctament, de tal manera que puguem emprar correctament el llenguatge i no sucumbir a confusions produïdes pel seu mal ús.

El filòsof vienès parteix del supòsit que una gran part dels problemes filosòfics es deuen a un mal ús del llenguatge. Enfront d'això, entén que la filosofia no és una doctrina, ni un saber, ni una disciplina al costat d'altres disciplines, sinó que és que una activitat i que la seva principal missió és aclarir l'ús del llenguatge, discernir el que es pot dir del que no es pot dir, el que es pot mostrar i el que no pot mostrar-se. Aquesta comesa de la filosofia és compartida per tots els filòsofs del llenguatge de la Viena dels anys vint del segle passat. Parteixen del model del llenguatge lògic i matemàtic i anhelen per a la filosofia un llenguatge que tingui el mateix rigor i la mateixa exactitud a l'hora d'afrontar els grans problemes humans.

En acabar el pròleg, Ludwig Wittgenstein considera que ha assolit la seva fita i que ha pogut distingir entre allò de què és lícit de parlar-ne correctament i allò de què n'és il·lícit, però, alhora, constata que, quan la filosofia es limita a discórrer sobre allò de què es pot parlar, en definitiva, sobre els fets, sobre allò que s'esdevé en el món,

“ Raimon Panikkar, tot comentant la proposició setena del *Tractatus*, diu, esmenant la plana a Wittgenstein, que «d'allò que no es pot parlar és de l'únic que val la pena parlar».

acaba essent una ciència natural més i deixa de ser valuosa i significativa. Aleshores ja no interessa com a filosofia.

Quan, en canvi, intenta explorar els enigmes de la condició humana, els vertaders misteris que tenallen l'existència humana, és a dir, quan s'endinsa en el camp d'interrogants que transcendeix l'ordre dels fets, transcendeix els límits del llenguatge i incorre en tota mena de contradiccions i confusions.

Alguns invoquen la setena proposició per fer emmudir el discurs teològic i metafísic. Altres la invoquen per buidar-lo de significat i de sentit, per negar-li, fins i tot, estatut epistemològic. Cal recordar que Wittgenstein assenyala que encara que no puguem parlar adequadament de l'enigma del món, és, justament, sobre això que l'ésser humà se sent cridat a parlar. Raimon Panikkar, tot comentant la proposició setena del *Tractatus*, diu, esmenant la plana a Wittgenstein, que “d'allò que no es pot parlar, és de l'únic que val la pena parlar”.

No podem estar més d'acord amb aquesta lliure interpretació de Panikkar, però la qüestió que immediatament sorgeix és *com* fer-ho perquè aquest discurs sigui versemblant, raonable i legítim.

En qualsevol cas, la ressonància de la proposició setena del *Tractatus* en el camp de la teologia filosòfica i de la teologia revelada no és menor. Suscita un munt d'interrogants: ¿És legítim parlar de Déu? ¿És una transgressió del llenguatge? ¿Només resta el silenci a l'hora de referir-se a Déu? ¿Aquest silenci que queda és un joc de llenguatge (*Sprachspiel*)? ¿És la constatació de la indigència de la raó?

II

En el cor de l'antropologia cristiana es parteix d'una tesi que és molt present en els grans pensadors de tots els temps: l'ésser humà és



¿És legítim parlar de Déu? ¿És una transgressió del llenguatge? ¿Només resta el silenci a l'hora de referir-se a Déu? ¿Aquest silenci que queda és un joc de llenguatge (*Sprachspiel*)?

capax Dei. Aquesta afirmació no significa que l'ésser humà pugui copiar Déu tal com és en si (*in se et per se*), ni que pugui transformar-lo en objecte de coneixement; però es refereix a la idea que és, d'una banda, capaç de formular-se l'interrogant per Déu, però, també, capaç d'entrellucar o bé d'entreveure alguna resposta a aquesta pregunta a partir de la raó.

Ser *capax Dei* evoca la idea d'un ésser que és capaç de preguntes fonamentals, de preguntes que transcendeixen l'ordre dels fets i que s'interroguen per allò que hi ha més enllà. Immanuel Kant es referia als inevitables deures de la raó pura: la llibertat de la voluntat, la immortalitat de l'ànima i l'existència de Déu. Aquestes preguntes que travessen el món fenomènic per enlairar-se al món noumènic són les que Martin Heidegger anomena les preguntes fonamentals (*die Grundfragen*).

La qüestió del silenci i dels límits del llenguatge a l'hora de discórrer sobre Déu és un tema molt present en l'obra filosòfica de Søren Kierkegaard. En el seu breu assaig, *Molles filosòfiques o una mica de filosofia* (1844), obra pseudònima signada per *Johannes Climacus*, el pensador danès dedica un espai a aquesta qüestió.

L'obra citada és complementada, en 1846, pel *Postscriptum* (1846), signada també pel mateix pseudònim, però que, en lloc de ser un complement, esdevé un text molt més extens que el primer. També tracta d'aquesta temàtica, però, en els *Papirer* i en seu discurs sobre la comunicació directa i indirecta de 1847. José María Valverde, atent lector del filòsof danès, ha subratllat aquesta dimensió un poc desconeguda de Kierkegaard, la de filòsof del llenguatge.

Ludwig Wittgenstein, que afirma en un carta que Søren Kierkegaard va ser, de llarg, el pensador més profund del segle XIX i, fins i tot, diu d'ell que era un sant, no coneixia aquesta obra, però coneixia al-

gunes traduccions parcials dels *Papirer* de Kierkegaard traduïts a l'alemany. En cap cas, doncs, dialoga amb el plantejament filosòfic del pensador danès, ni es pot dir que la proposició setena s'inspiri en una lectura kierkegaardiana. En el pròleg de la citada obra, Wittgenstein diu que desconeix si altres pensadors s'han preocupat per les qüestions de què ell tracta.

No sabem què hauria dit a la seva tesi central, però té interès rellegir la proposició setena a la llum del pensament kierkegaardian i veure quina sortida es dedueix del plantejament de Kierkegaard per a sortir de l'atzucac. El filòsof danès, com és obvi, tampoc no va llegir el *Tractatus*, però a partir de les seves tesis expressades en l'obra citada, és raonable imaginar què hauria respost a Wittgenstein en cas de poder-ho fer.

D'entrada, Kierkegaard parteix de la idea que Déu és la diferència absoluta, el Totalment altre. Aquesta tesi, que, sobretot, es farà seva Karl Barth, màxim exponent de la teologia dialèctica del segle xx, és clarament present en les *Molles filosòfiques*. Déu és el Totalment altre (*Ganz Anderes*). És tan diferent de l'ésser humà que aquest ni tan sols és capaç de percebre la diferència, d'adonar-se de la radical alteritat de Déu. Perquè pugui ser possible la consciència d'aquesta alteritat, cal, com a mínim, que hi hagi algun element comú, algun element que permeti identificar la diferència i establir la comparació.

Enfront d'aquest Déu totalment altre, enigma i misteri absolut, Søren Kierkegaard arriba a la conclusió que el més sensat és guardar silenci, no pronunciar cap proposició sobre Ell perquè, atesa la diferència absoluta que hi ha entre la condició humana i la divina, qual-sevol frase que tinguï com a subjecte el mot *Déu* està abocada al fracàs.

¿Què legitima, aleshores, poder discórrer sobre Déu? ¿Què permet a Kierkegaard escriure tan abundantment sobre Déu? ¿Com desafiar l'imperatiu del silenci? Wittgenstein és coherent amb la proposició setena i, de fet, guarda silenci sobre Déu al llarg de la seva obra, però Kierkegaard dedica una gran part de la seva obra a discórrer sobre la naturalesa de Déu, sobre la relació entre Déu i el món, entre Déu i l'home. ¿Què el legitima per fer aquest pas?



Déu s'ha manifestat, ha trencat el silenci i s'ha donat a conèixer, ha revelat el seu nom, s'ha abaixat, ha reduït la diferència qualitativa absoluta que el separa del món i de l'home per donar a conèixer la seva persona, per mostrar allò que és.

Només hi ha una possible forma d'argumentació. Kierkegaard parteix d'un implícit que és a la base i a l'arrel de la tradició jueva, cristiana i islàmica, en les grans tradicions espirituals del tronc bíblic, a saber, que Déu ha parlat. Déu s'ha manifestat, ha trencat el silenci i s'ha donat a conèixer, ha revelat el seu nom, s'ha abaixat, ha reduït la diferència qualitativa absoluta que el separa del món i de l'home per donar a conèixer la seva persona, per mostrar allò que és. Aquest moviment de Déu, aquesta revelació de la seva naturalesa és l'únic que permet a l'ésser humà poder pronunciar algun mot sobre Déu, perquè per ell mateix no és capaç d'elevant-se cap a Déu ni comprendre la seva naturalesa.

La revelació de Déu en la història és el fonament del discurs sobre Déu. De fet, la teologia, tal com la concep Kierkegaard i, després d'ell, Karl Barth és, en essència, interpretació de la Paraula de Déu en la història. Aquesta Paraula és el seu fonament, la seva matriu, la seva raó de ser. Segons ell, si Déu hagués romàs en silenci, si no hagués mostrat el que és en la història, els homes mai no haurien pogut desvelar la naturalesa de l'enigma de Déu.

Aquesta revelació de Déu en la història, però, genera un munt d'interrogants. Kierkegaard es pregunta, en les *Molles filosòfiques o una mica de filosofia*: ¿Per què s'hauria d'haver revelat Déu? ¿Per quin motiu trenca el silenci i es dona a conèixer? ¿Quina intencionalitat, quina finalitat té aquest moviment? ¿Quina és la força motriu que el propicia? ¿Per què esclata en paraules?

Aquesta constel·lació de preguntes, però, no són les úniques que suscita la revelació de Déu en la història. Perquè hi hagi revelació de Déu, calen tres condicions bàsiques: primera, hi ha d'haver alteritat



Això només és possible si entre Déu i l'home que l'escolta, l'oient de la paraula (...), hi ha una certa semblança o afinitat, un punt d'intersecció entre l'eternitat i la temporalitat, la infinitud de l'Altíssim i la finitud de la criatura humana.

(atès que Déu no parla a si mateix en la revelació, sinó que té com a referent l'altre de si mateix, l'ésser humà). Hi ha un emissor i un receptor, algú que surt de si mateix i algú que està en capacitat de rebre'l. La revelació és un diàleg d'amor entre Déu i la condició humana, no un monòleg, ni un discurs autoreferencial. Segona, cal que aquest ésser humà tingui capacitat per escoltar la Paraula de Déu, que pugui copsar el llenguatge de Déu a través de les mediacions corresponents, i, en tercer lloc, se li suposa la capacitat per desxifrar racionalment, encara que sigui parcialment, el missatge que ha escoltat.

La comprensió no és l'escolta, però va precedida per l'escolta. Haver escoltat no significa haver comprès, però sense escolta, no hi ha possible comprensió. Això només és possible si entre Déu i l'home que l'escolta, l'oient de la paraula (*Hörer des Worters*), per dir-ho amb la bella expressió de Karl Rahner, que també és emprada per Karl Barth i per Søren Kierkegaard, hi hagi un certa semblança o afinitat, un punt d'intersecció entre l'eternitat i la temporalitat, la infinitud de l'Altíssim i la finitud de la criatura humana.

Anem, però, a pams. Kierkegaard parteix d'un supòsit, d'un implícit que no demostra, ni pretén demostrar, perquè considera que no és possible fer-ho. Aquest supòsit és l'existència de Déu. En sentit estricte, Kierkegaard afirma que Déu és i que aquest Déu és una comunitat de persones en l'amor. Sense aquest supòsit, que no demostra perquè, justament, és un supòsit, no té sentit cap llenguatge sobre Déu. Déu és un ésser personal, la qual cosa significa que té capacitat comunicativa, que és Paraula, que és Algú i no un ens abstracte o el fonament de l'ésser. Aquest primer supòsit encara no explica, però, que Déu hagi parlat, que s'hagi manifestat en la història.

El filòsof danès considera que la necessitat no pot ser l'origen de



Segons Kierkegaard només hi ha una manera de comprendre per què Déu es revela: perquè la seva naturalesa és l'amor, o, dit a la seva manera, és amor en sentit actiu i passiu. Qui estima, dóna. Qui estima, es manifesta.

la revelació. Si Déu es revela per necessitat, no pot ser Déu, perquè la necessitat és pròpia d'un ésser limitat i finit, però no és pròpia d'un ésser que és Déu. Un Déu amb necessitats és una *contradictio in terminis*. El mòbil de la revelació, doncs, no pot ser la necessitat. Cal que sigui un altre. Kierkegaard argumenta que solament hi ha una manera de comprendre perquè Déu es revela: perquè la seva naturalesa és l'amor, o, dit a la seva manera, és amor en sentit actiu i passiu. Qui estima, dóna. Qui estima, es manifesta, revela allò que és i ho fa per sobreabundància, no per resoldre alguna carència o necessitat.

És propi del qui estima donar-se a si mateix, donar-se desinteressadament, sense esperar res. Si Déu és amor absolut (1Jn 4, 8), Déu és donació absoluta, però solament pot haver-hi donació si hi ha alteritat, és a dir, algú disposat a rebre el do, algú a qui estimar, a qui voler el bé. Per això, la donació de la Paraula solament és possible si, prèviament, hi ha hagut creació.

Déu crea el món; crea un ésser lliure en el món, la persona; un ésser capaç d'escoltar-lo i d'estimar-lo; un ésser que pot respondre afirmativament o negativament a la crida de Déu. No crea un ésser fatalment obligat a escoltar i a obeir. Crea un ésser que pot dir *no*. I és justament aquesta possibilitat, la de poder dir *no*, el fonament de la llibertat humana. Albert Camus sosté justament aquesta tesi en *L'home revoltat*.

Déu el crea per amor, ja que no té cap necessitat de crear-lo. Podia no haver creat, podia no haver-s'hi revelat, podria no haver fet l'ésser humà a la seva imatge i semblança, però si Déu és amor, tesi central en el pensament teològic de Kierkegaard, és raonable pensar que Déu creï, que Déu es reveli i que Déu, finalment, enviï el Fill etern (encarnació) per redimir l'home de la ferida del pecat. Tant la

“ Déu crea un ésser que pot respondre afirmativament o negativament la crida de Déu. No crea un ésser fatalment obligat a escoltar i a obeir. Crea un ésser que pot dir no. I és justament aquesta possibilitat, la de poder dir no, el fonament de la llibertat humana.

creació, com la revelació i l'encarnació, són, segons Kierkegaard, expressions de l'amor infinit de Déu, d'un amor que es dona gratuïtament, que vessa per sobreabundància.

Amb tot, perquè la revelació sigui efectiva, és a dir, perquè l'ésser humà pugui copsar quelcom de la naturalesa de Déu, encara cal un altre moviment previ. Déu ha de donar la condició a l'ésser humà perquè pugui comprendre quelcom de l'alteritat de Déu. Sense aquesta condició, l'ésser humà no pot copsar la freqüència d'ona i, per tant, quedaria a les palpentes. Déu, per obra del seu amor, dona a l'ésser humà la condició de l'escolta i la condició de la comprensió.

En definitiva, és perquè Déu ha parlat de si mateix que l'ésser humà està legitimat per discórrer sobre Déu, però només si parteix d'aquesta Paraula com a fonament del seu discurs.

Aquest discurs sobre Déu, però, no és un discurs tancat. La comprensió radical de la Paraula de Déu en la història exigeix a l'interpret posar sempre en qüestió la seva interpretació per tal de no confondre mai la seva construcció conceptual amb allò que Déu és. Aquesta distància entre el discurs humà i la Paraula que s'ha revelat en la història és l'antídota a qualsevol temptació idolàtrica. Déu sempre està més enllà de les representacions mentals.

Déu, en el pensament de Kierkegaard, és un concepte fronterer. Evoca un significat que transcendeix qualsevol noció o idea humana, apunta a un contingut que no es pot assimilar a res del que existeix. El pensador danès, conscient dels límits de la raó, entén que a l'ésser humà no li és possible articular un discurs sistemàtic sobre Déu, perquè la naturalesa de Déu transcendeix la racionalitat humana. Contra Hegel, Kierkegaard critica qualsevol temptativa de sistema i de



¿Per què podem parlar de Déu? ¿Per què podem parlar d'allò de què no es pot parlar? Perquè Déu ha parlat de si mateix i, en fer-ho, no solament s'ha donat a conèixer ell, sinó, també, la naturalesa de l'ésser humà.

fensa, modestament, la possibilitat d'articular una filosofia a partir de fragments, de molles filosòfiques. Contra Hegel, entén que la finalitat de la filosofia no és esdevenir una ciència (*Wissenschaft*), sinó edificar l'ésser humà.

¿Per què podem parlar de Déu? ¿Per què podem parlar d'allò que no es pot parlar? Perquè Déu ha parlat de si mateix i, en fer-ho, no solament s'ha donat a conèixer ell, sinó, també, la naturalesa de l'ésser humà. El plantejament de Kierkegaard s'ubica, d'una banda, en el pol oposat del racionalisme, perquè desconfia de les capacitats de la raó per entreveure, per si sola, la naturalesa de Déu; però, de l'altra, de l'agnosticisme, perquè parteix d'un acte de fe, clar i explícit, de l'assumpció que Déu és i que la seva naturalesa és amor.

El do procedeix de l'amor, d'un amor que és obertura, èxtasi, sortida cap a l'altre, voluntat de bé, anhel de comunicar. Kierkegaard afirma que la passió de Déu és comunicar-se, perquè qui estima vol donar-se a l'altre i salvar l'altre de la seva misèria. En definitiva, podem parlar de Déu perquè Déu, per amor, ha volgut revelar el seu misteri en el món.