

EL JOHANNES DE SILENTIO DEL *TEMOR*  
Y *TEMBLOR* DE KIERKEGAARD, O BIEN CÓMO  
HABLAR DE LO QUE HAY QUE CALLAR<sup>1</sup>

JOSÉ GARCÍA MARTÍN

Sociedad Hispánica de Amigos de Kierkegaard (S.H.A.K.)

**RESUMEN:** Este artículo trata de arrojar alguna luz sobre el significado verdadero de la obra de Kierkegaard *Temor y temblor*. El problema básico era cómo comunicar algo que no puede ser explicado ni dicho. Esto es, el hecho de tener fe en Dios de un modo incondicional. Por otro lado, Kierkegaard quiso, al mismo tiempo, justificar su ruptura con Regina. Sin embargo, no es cuestión de no decir nada, sino de decirlo de una manera indirecta: Johannes de Silentio habla de la fe de Abraham porque Kierkegaard tiene que mantener en silencio su secreto.

**PALABRAS CLAVE:** comunicación indirecta, fe, paradoja, relación incondicional, silencio, Abraham, secreto, Dios.

**ABSTRACT:** This article tries to shed light on the real meaning of Kierkegaard's *Fear and Trembling*. The basic problem was how communicate something that cannot be neither explained nor told. That is, to have faith in God in an unconditional way. On the other hand, Kierkegaard wanted to justify why he broke his engagement to Regina. However, this matter does not consist of saying nothing, but of saying it in an indirect way: Johannes de Silentio speaks of Abraham's faith because Kierkegaard has to keep his secret.

**KEY-WORDS:** indirect communication, faith, paradox, unconditional relationship, silence, Abraham, secret, God.

«El amor, al fin y al cabo, encuentra sus sacerdotes entre los poetas y, a veces, se oye una voz que sabe cantarlo como merece. Sobre la fe, en cambio, no se oye ni un solo cántico, ni siquiera una palabra.»  
(Kierkegaard: *Temor y temblor*/ SV<sup>I</sup> III, 95 / SKS 4, 140)

---

<sup>1</sup> Este artículo es parte de la ponencia que pronuncié en el coloquio «Søren Kierkegaard. El uso de seudónimos como comunicación existencial», que tuvo lugar en la Universidad Iberoamericana de México el 21 de abril de 2009.

¿Cómo hablar de lo que hay que callar? ¿Es ello posible? Justo ese fue el problema básico de *Temor y temblor*: ¿cómo comunicar lo que no se puede y debe explicar? En ese sentido, espero no tener el mismo problema que el ilustre danés. No obstante, más vale ser un incomprendido que ser malinterpretado. Intentaré, de todas formas, que no suceda ni lo uno ni lo otro.

A Kierkegaard, el hombre complicación, se le podría comparar alegóricamente con el laberinto de Minos, rey mítico de Creta: entrar en él es muy fácil, pero resulta muy difícil alcanzar el centro de su comprensión y salir victorioso de la lucha contra el «monstruo» de su obra y pensamiento. Tampoco es que pretenda perecer sacrificado (como los jóvenes vírgenes del relato mítico), sino que, cual Teseo, aspiro a servirme del hilo de Ariadna para salvarme. Ese «hilo» debe ser precisamente la clave (su secreto) para comprenderle. Pero, entonces ¿cómo callar aquello de lo que hay que hablar? ¿Acaso es posible?

Sea como fuere, lo verdaderamente importante es responder a la cuestión de qué significado tiene para mí lo que ha escrito, su obra. Llegado a este punto, encuentro siempre que su obra remite necesariamente a su vida, con la cual mantiene una relación estrechísima. Y la relación originaria, el significado de esa relación que veo, es la siguiente: Kierkegaard fue una subjetividad rota por una «implosión» que constantemente se reconstruye y se recrea en su obra. Permítaseme, pues, de forma humilde y respetuosa, deconstruir para reconstruir, hablar para alabar a quien el amor a Dios y a la fe cristiana lo fue todo, pese a su *forlovede* (novia) Regina.

## **Introducción: la comunicación indirecta**

Para entender mejor el pensamiento y la obra de Kierkegaard vamos a tratar de forma breve su teoría sobre la *comunicación*.<sup>2</sup> Tomaremos como referencia la inacabada «Dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa».<sup>3</sup>

Pues bien, la comunicación puede ser *directa* (*directe Meddelelse*) e *indirecta* (*indirecte Meddelelse*). Según si se reflexiona sobre el *objeto*

---

<sup>2</sup> Recientemente se ha publicado un volumen colectivo que trata de buscar las claves de la obra y el pensamiento de Kierkegaard en el problema de la comunicación y el método. Cfr. García Martín, J.; Giordano, D. (Ed.). *Kierkegaard y la comunicación*. Nápoles: Orthotes Editrice, 2011.

<sup>3</sup> Cfr. «Den etiske og den ethisk-religieuse Meddelelses Dialektik» (*SKP*: VIII 2 B 79-89). Se trata de una serie de textos que formaban parte de un plan o esquema escritos en 1847. Debo precisar que me he servido de la traducción de Torralba Roselló, cf. Tesis Doctoral, pp. 1192-1202 y 1211-1277. Por otro lado, debemos tener en cuenta la estrecha relación que guarda dicha teoría con la concepción kierkegaardiana sobre la *verdad* (cfr. Larrañeta, 1990: 31-141, en especial pp. 125-130).

de la comunicación o no, la comunicación directa se denomina también *comunicación de saber* (*videns Meddelelse*), y la indirecta *comunicación de poder* (*kunnens Meddelelse*), respectivamente (cfr. SKP: VIII 2 B 83). Se puede afirmar que la directa es una comunicación *objetiva, teórica e impersonal*, mientras que la indirecta sería *subjetiva, práctica y existencial-personal*.<sup>4</sup>

Precisamente, en este último caso se produce la comunicación de la *verdad* (*Sandheden*), ya que la verdad para Kierkegaard es la verdad ético-religiosa,<sup>5</sup> es decir, la verdad subjetiva frente a la objetiva (cfr. Guerrero, *La verdad subjetiva*, 2004, pp. 30-32). Por consiguiente, no se trata de transmitir unos conocimientos teóricos, sino de una actitud, de un modo de ser y de estar en la realidad. En el primer caso bastaría la docencia, pero en el segundo es necesaria la reduplicación existencial, es decir, hacer lo que se afirma, dar a la verdad la forma verdadera.

Al hilo de lo expuesto, se comprende cómo el uso de los seudónimos significa un tipo de comunicación ético-religiosa en la que se pretende presentar la verdad, para lo cual se requiere una comunicación indirecta, esto es, de poder (personal y existencialmente), pero no de saber. De esta manera, Kierkegaard fue capaz de superar el idealismo y el inmanentismo, poniendo la verdad en relación con la existencia, la libertad y la historicidad.<sup>6</sup> Y por eso Kierkegaard necesitaba de los seudónimos en la misma medida que precisaba existencializar la verdad, idealizándolos como individuos a través del lenguaje.

Si prestamos atención a los textos de sus *Dagbøger* (*Diarios*), podemos comprobar la importancia y el significado de la comunica-

---

<sup>4</sup> «La práctica de la verdad exige la vuelta a la interioridad y al individuo. La verdad no puede ser transmitida ni recibida más que por el individuo. La verdad se determina por oposición a lo abstracto, a lo fantástico, a lo impersonal, a la muchedumbre (*Mængde*), al público (*Publikum*)» (Larrañeta, 1990: 134).

<sup>5</sup> En último término, el fundamento de toda verdad es Jesucristo mismo. El problema surge cuando se convierte al hombre en la instancia con relación a la verdad, algo característico de la modernidad.

<sup>6</sup> «A través de la creación de los pseudónimos, Kierkegaard ha logrado de hecho repensar el hombre en su relación al ser en cuanto libertad, ofreciendo una solución al gran problema del idealismo alemán sin caer en el inmanentismo metafísico y gnoseológico; el hombre no está fijado de una vez por todas (de otro modo no sería en el tiempo de la historia) en su identidad, sino que se hace según una dialéctica de libertad, imprevisible e incontenible, que se expresa en el lenguaje; la diversidad de los pseudónimos, y también de su recíproca intercambiabilidad, encuentran en la pluralidad de las formas del lenguaje justificación y significado: *el hombre se hace mediante el lenguaje, en cuanto encarnación de la libertad en la historia, encarnación coincidente ella misma con la historia*» (Pizzuti, 1995, *Invito al pensiero di Kierkegaard*: 71).

ción indirecta (estando por encima de la directa) y la dialéctica en Kierkegaard. Para nuestro autor, tal comunicación era algo natural e instintivo en él (cfr. *SKP*: IX A 213; X 2 A 195; X 3 A 413). Y en todo caso tiene que ver con su vida o biografía y su personalidad.

Empezando por esta última, deja claro el peso de su profunda melancolía, que a su vez le hacía caer en la desesperación. En cuanto a su vida, debemos mencionar la «consideración» hacia ella, es decir, hacia su ex prometida Regina, en el sentido de que no podía aparecer como un escritor religioso, desde el principio y de forma directa, tras haberla engañado haciéndola creer que era un canalla. Aún más, y como afirma Kierkegaard, «propiamente es ella, mi relación con ella, la que me ha enseñado la comunicación indirecta» (*SKP*: X 3 A 413).

Por último, otro aspecto a destacar es cómo Kierkegaard mismo no tuvo claro la significación definitiva de su obra hasta 1848-50, cuando la puso en relación con el cristianismo y la propia Providencia divina (cfr. *SKP*: IX A 263).

## **1. La colisión dialéctica y el doble movimiento de la fe: resignación y absurdo**

La obra del seudónimo que me toca tratar fue escrita por Kierkegaard en 1843, una etapa de intensa actividad literaria en la que, además, publica *O esto o lo otro* y *La repetición*, junto con tres colecciones de *Discursos edificantes*. Corresponde, pues, justo a la época posterior a la ruptura de su noviazgo con Regina y sus viajes a la Universidad de Berlín. Por ello, no es desacertado afirmar que dichas obras seudónimas tienen su inspiración principal, si bien no única, en tal fuente biográfica. Con lo cual, la experiencia personal de Kierkegaard se convierte en el *leitmotiv* de su obra, al menos en sus inicios. Es su existencia en su irreducible singularidad el objeto privilegiado de su incontenible escritura, que a su vez se expresa polinómicamente.

En general, conviene tener presente en la obra seudónima de Kierkegaard y en *Temor y temblor* en particular dos cuestiones: a) qué es lo que dice (como tal seudónimo), y b) qué es aquello que quiere decir (como Kierkegaard mismo). Si bien lo primero apunta siempre a lo segundo, no ocurre lo mismo al contrario. En el caso de Johannes de Silentio se complica, a la vez que lo diferencia de los demás seudónimos, porque es importante por lo que calla, más que por lo que dice o quiere decir. A no ser, como sospecho, que eso que calla es justo lo que quiere dar a entender o comunicar. Y ¿qué es? Yo diría que dos amores: el amor a la fe cristiana y a Regina.

Independientemente de su contenido, la importancia de *Temor y temblor* la destaca el mismo Kierkegaard en uno de los textos de sus *Diarios* al afirmar que «cuando por fin esté muerto, solo *Temor y temblor* sería suficiente para un inmortal nombre de autor» (SKP: X 2 A 15; 1849). A esto habría que añadir otro texto escrito seis años antes, en el que Kierkegaard expresa que «aquel que explicara este enigma [la colisión de Abraham], ha explicado mi vida» (SKP: IV A 76; 1843). Parece, pues, que estamos ante una obra clave y misteriosa, pero no menos sugerente.

En este sentido, la comunicación indirecta representada por este seudónimo, lo indirecto, se encuentra justo en lo que oculta, en lo que quiere decir. Pero lo difícil es hablar donde se tiene que callar, comunicar directamente lo que no se puede. De ahí el «de Silentio» del apellido del seudónimo kierkegaardiano. Hay quien es grande por lo que hace, otros por lo que dicen, pero más grande es aquél que lo es por lo que calla. Ahora bien ¿qué es lo que dice y calla Johannes de Silentio?

Si quisiéramos resumir el contenido de la mencionada obra seudónima, bastaría la siguiente frase: «¿Qué es la fe?» Para ello, Johannes trata las siguientes cuestiones: a) La colisión dialéctica y el doble movimiento de la fe: resignación y absurdo; b) La fe como fin supremo y deber absoluto para con Dios: la singularidad de Abraham, padre de la fe; y c) La fe como la paradoja de la relación absoluta con lo absoluto: el silencio de Abraham. No puedo excederme de los estrechos límites del tiempo impuesto para detenerme en estas cuestiones. No obstante, fíjense que la ironía se halla justo en el hecho de que quien habla sobre la fe, Johannes de Silentio, afirma que no tiene fe; al igual que Kierkegaard, que no deja de referirse y hablar del cristianismo, dice que no es cristiano.

Sin embargo, la fe no es asunto de especulación teórica ni mucho menos. La fe es vivencia íntima incommunicable y pasión. Por ello, resulta muy difícil comunicarla a través del lenguaje o de la predicación. «El que busca comunicar existencialmente debe ayudar a los que lo escuchan o los que lo leen a sentir el combate dialéctico y la enorme pasión que encierra la fe» (Guerrero, «La dialéctica discursiva en los escritos religiosos», en *Kierkegaard and Faith*, p. 88). Lo único que puede hacer, tanto Johannes como Kierkegaard, es cantar y alabarla como un poeta: «El amor, al fin y al cabo, encuentra sus sacerdotes entre los poetas y, a veces, se oye una voz que sabe cantarlo como merece. Sobre la fe, en cambio, no se oye ni un solo cántico, ni siquiera una palabra» (Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 43). Pues bien, toda la obra habla no solo de qué es la fe, sino también de que

no se puede ir más allá de ella. Superar la fe es imposible, porque no hay nada más por encima de ella. Los límites de la fe son los límites de la pasión humana, pero no de la razón humana. Y ¿cuáles son? La paradoja y el absurdo.

La paradoja aparece al comprenderse el entendimiento a sí mismo. Al contrario de Kant, Kierkegaard no la concibe de forma negativa como la expresión de la función ilimitada de la razón pura que *vuela* elevándose sobre la experiencia. Para el pensador danés, lo inexplicable para la ciencia es también una categoría. Aquello que no puede entender la ciencia no debe quedar excluido de nuestro conocimiento: «Es una tarea para el conocimiento humano entender qué existe, y qué es aquello que no puede entender. El conocimiento humano normalmente está atareado con entender y entender, pero si quiere además esforzarse para entenderse a sí mismo, debe sencillamente establecer la paradoja. *La paradoja* no es una concesión, sino *una categoría, una determinación ontológica que expresa la relación entre un existente, el espíritu cognoscente y la verdad eterna*» (SKP: VIII 1 A 11. [La letra cursiva es mía]).

Por tanto, para Kierkegaard la *paradoja* no es un mero concepto que establece el entendimiento para comprender la existencia, sino una manera de ser que se manifiesta en la vida de aquel que como espíritu se relaciona con la verdad. De esta guisa, es evidente también que el espíritu se pone de forma indirecta mediante una negación (cfr. SKP: XI 1 A 152): el espíritu es la negación de lo contrario.

El choque, la colisión es inevitable en términos subjetivos y racionales. Por eso, Johannes de Silentio no se cansa de afirmar que no puede entender a Abraham; solo puede admirarlo con la boca abierta y estupefacto. Comprender a Abraham significa creer en la virtud del absurdo. Comprender a Abraham significa comprender su angustia y su desazón ante el mandato divino. Aquí 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» (Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 44).

En definitiva, la fe es un movimiento dialéctico, un doble movimiento que no puede realizar por completo Johannes: a) el de la resignación infinita; b) el del absurdo. Frente al caballero de la resignación infinita se encuentra el caballero de la fe que sí es capaz de arrojarse al absurdo contra lo racional. Gracias a la fe no hay nada imposible. Por la resignación infinita se renuncia a todas las cosas temporales, pero por la fe se vuelven a recobrar. En realidad, la fe es lo más grande y difícil, nos comenta Johannes (ídem, p. 73). Todo indica que Johannes de Silentio

es el caballero de la resignación que no puede hacer el movimiento de la fe, y cuya pasión no es la fe, sino la ironía y el humor.

Sin embargo, nos volvemos a preguntar: ¿qué es la fe? En primer lugar, como hemos visto, es el movimiento hacia lo absurdo y, por tanto, supone la resignación. Pero en el análisis de Johannes, la fe no es ni un impulso ni una emoción estética; tampoco cabe considerarla un instinto inmediato y espontáneo. La fe es la paradoja de la vida (p. 66), en especial la de Abraham.

En efecto, Abraham representa el paradigma del hombre de fe; por eso se le considera el padre de la fe (no solo la cristiana, sino también la judía y la musulmana). La historia de Abraham es tratada por Johannes en forma de problemas que intentan iluminar lo que no puede explicarse racionalmente. De esta manera, se pretende que quien lo lea pueda valorarla de manera justa, y ver si posee el valor necesario para poder hacer lo mismo (ídem, p. 75).

## 2. La fe como la paradoja de la relación absoluta con lo absoluto: el silencio de Abraham

---

292

De los tres problemas que Johannes de Silentio plantea para exponer la enorme paradoja de la fe de Abraham, vamos a considerar a continuación el tercero, que es el que directamente tiene que ver con el silencio. También es el más extenso. Aunque la parte más interesante de esta obra, en la que se condensa toda la problemática, es la «Expectoración previa» (*Føreløbig Expectoration*) o consideraciones preliminares. A propósito de tal título, podemos saber por un texto de su *Diario* (SKP: IX A 217. 1848) lo que puede significar: lo que quiere decir es que, cual herida o absceso que se abre y deja salir el pus, sus escritos fueron los que se liberaron o surgieron de su mal, de su dolor y su melancolía.

Johannes empieza (como rasgo común de todas las «problemata») contraponiendo el individuo singular (*den Enkelte*)<sup>7</sup> con la ética o lo general, siendo el primero «lo oculto», mientras que la segunda representa lo patente o evidente. El individuo singular, en cuanto subjetividad o interioridad aislada, permanece en un estado de ocul-

---

<sup>7</sup> Con respecto a dicha expresión danesa, quisiera expresar mi queja por el escaso o nulo cuidado que se ha tenido en su traducción, tanto en la de D. García Rivero (Guadarrama, 1975, más antigua y conocida) como en la de Vicente Simón Merchán para Alianza Editorial (2001). En la primera, y según el criterio del traductor, dicha expresión danesa aparece unas veces traducida por «individuo», y otras por «individuo particular». En el caso de la segunda, que desconozco si se ha traducido directamente del danés como la anterior, se suele utilizar la expresión «el Particular», contraponiéndola a «lo general» (o lo ético).

tamiento hasta que no se revele o exprese en lo general (la ética). Y la paradoja sigue siendo la misma: el individuo singular está por encima de lo general.

Como es sabido, y esta es una de las lecturas posibles de *Temor y temblor*, el autor mantiene un diálogo con Hegel; siempre tiene en el punto de mira al Sistema, al que de forma constante está apuntando críticamente. En ese sentido, el individuo singular supone un mal y algo irreducible al Sistema hegeliano. Igualmente, en éste la fe cristiana, la religión, no es lo último ni lo más importante. Todo ello se está cuestionando a lo largo del libro.

Pues bien, partiendo de la categoría de lo interesante, Johannes trata de exponer de forma dialéctica el papel de lo oculto en la estética y en la ética, con la intención de diferenciar el ocultamiento estético y la paradoja. Para ello, trata sobre distintas historias, como la que aparece en la *Política* de Aristóteles sobre una pareja de jóvenes en la que al novio los augures le predicen una desgracia si contrae matrimonio; lo cual hace que el novio, sin decir nada, se niegue a casarse. Pero su silencio no significa que haya entrado en relación absoluta con lo absoluto, sino con lo general; esto es, no es un asunto *privatissimum* en el que la divinidad le comunique su voluntad de forma personal y privada. Tanto en esta historia, como en la siguiente sobre Inés y el Tritón (sobre todo en esta; cfr. Kierkegaard, *Temor y temblor*, pp. 134-141), aparecen claras referencias biográficas de la relación del autor con Regina, sin que se pueda saber con exactitud cuál de las versiones que se ofrecen correspondería a su caso particular.

Sin embargo, todo silencio o secreto, más allá de lo estético y ético (o el del héroe trágico) puede ocultar tanto algo divino como demoníaco. Para salvarse de lo demoníaco, es necesario el reconocimiento del pecado y el arrepentimiento. Ahora bien, con ello traspasamos las fronteras de la Ética y de lo general, siendo incomprensible nuestro comportamiento. Justo porque falta el segundo movimiento hacia el absurdo o la fe y, por tanto, la paradoja de nuevo.

Llegados a este punto, la pregunta que hay que plantear es la siguiente: con nuestro silencio, ¿qué pretendemos salvar?; ¿qué deseamos ocultar?: ¿nuestros impulsos egoístas e instintivos? ¿Nuestro respeto al deber general o a las buenas costumbres, o bien nuestro amor a Dios? Porque ninguno de los casos más arriba referidos por Johannes a modo de ejemplos pueden parangonarse al de Abraham, al que precisamente le resulta incomprensible por ello.

El silencio de Abraham no fue ni un silencio estético ni ético, sino religioso. Tampoco fue él ningún héroe trágico, sino un hombre de fe que antepuso su amor a Dios y la obediencia incondicional a

cualquier otra cosa de este mundo. O, expresado con otras palabras, porque se relacionó de forma absoluta con lo absoluto.

En el caso de Abraham, el acento no hay que ponerlo en que, en efecto, calla; sino en el hecho de que no puede hablar.<sup>8</sup> Es más, la prueba, la tentación, se encuentra en el hecho de que hable, en lo general, en la ética. Abraham no puede hablar porque si lo hace estará perdido. Su silencio se debe por un lado a que no puede ser comprendido y, por otro, a que desobedecería a Dios. De todo lo cual resulta que se encuentra en una absoluta soledad; esto es, se encuentra a solas, pero a solas con Dios. ¡Cuánta angustia y desazón! ¡Saber lo que sabes, amar como amas, y no poderlo decir!

Así pues ¿qué significa el silencio de Abraham? Significa amor, mucho amor, pero también angustia, incomprensión y soledad. El silencio de Abraham significa el silencio de un individuo singular, excepcional, que habló con su comportamiento comunicando su fe en Dios, aunque fuera algo absurdo. Por eso, comprender a Abraham, como comenta Johannes (cfr. Ídem, p. 171), significa comprender a la vez la paradoja. Comprender que obrar por fe es renunciar a todo lo mundano permaneciendo fiel al amor de Dios, gracias a lo cual se recuperará todo con creces de nuevo; como probablemente pensara Kierkegaard con respecto a Regina. Por eso creo con total seguridad en esas últimas palabras de Johannes de Silentio (cfr. p. 172) en este tercer problema, y que muy bien podrían ser compartidas por el mismo Kierkegaard, así como por cualquier otra persona temerosa y temblorosa ante Dios: «Porque Abraham permaneció siempre fiel al amor. Claro que quien ama a Dios no necesita que nadie llore por él o lo admire. Quien ama a Dios olvida todos sus sufrimientos en el amor, tan completamente los olvida que nunca sospecharía lo más mínimo si el Señor no se los recordara. Pues Dios ve en lo escondido, conoce las desazones y la angustia del hombre, cuenta sus lágrimas una a una y no olvida absolutamente nada» (ibídem).

---

294

## Conclusiones

Me he referido al silencio de Abraham y a lo que significa. Pero ¿cuál es el silencio de Johannes de Silentio? ¿Qué calla? O, más bien

---

<sup>8</sup> «Abraham calla, pero aquí lo decisivo no es el hecho de que se calle, sino que *no pueda* hablar. En esta imposibilidad radica la angustia y la desazón del patriarca (...) Puede decir lo que quiera, excepto una sola cosa (...). Por tanto, si nadie puede comprender lo último, todos pueden equivocarse respecto a lo primero, juzgando falso el amor que Abraham tiene al hijo» (*Temor y temblor*, p. 163.)

¿qué es lo que no puede decir? ¿Johannes de Silentio es Johannes de Silentio por lo que dice, o por lo que calla?

A lo largo del libro he podido apreciar, más allá de la dialéctica de la fe, una dialéctica profunda entre lo que se manifiesta y lo que se oculta. Yo diría que se trata de una comunicación doblemente indirecta que, a la postre, termina por anularse y convertirse en directa; tal como creo que se puede comprobar por algunos textos de sus diarios.

A veces hay que juzgar a las personas más por lo que callan que por lo que dicen. El silencio también comunica; podemos hablar de la elocuencia del silencio, en la medida en que éste es significativo. Por eso, el silencio puede que oculte algo, pero también revela. La fe pertenecería a nuestra intimidad y oculta interioridad, sobre la que no se habla pero que se manifiesta y comunica. ¿Cómo? Con las obras del amor, como diría Kierkegaard. Lo que hablaría sería nuestro comportamiento, nuestro corazón, más allá de lo estrictamente racional y lógico. O, dicho más brevemente: lo que se debe hacer patente en nosotros es el Espíritu de Dios mismo.

La fe no se puede explicar racionalmente, ni se demuestra. Solo cabe «mostrarla» apasionadamente, con *pasión*, en mi existencia. La fe y Dios se ocultan a la razón y a los sabios, pero se revelan en el amor. El ocultamiento divino, no obstante, no significa necesariamente la muerte de Dios. Lo intangible, lo sagrado, puede escapar a la comunicación racional, pero no a la comunicación poética (como plantea M<sup>a</sup> Zambrano también). En definitiva, ante la fe debe callar la razón y hablar la existencia, la de cada uno de nosotros como individuos singulares.

Pero aquí hay que advertir de un peligro muy actual y de consecuencias dramáticas: el fundamentalismo religioso. Yo puedo malinterpretar la comunicación divina y en base a esa obediencia incondicional terminar con la vida de los demás y la mía propia. ¿Cómo estar seguros de que se trata de un mandato divino y no de algo demoníaco? Por eso no se puede generalizar el caso de Abraham; y por eso, además, representa algo excepcional. ¿Cómo me puede pedir Dios que sacrifique mi propio y único hijo, es decir, algo malo? Solo si creo que para Él todo es posible y, por tanto, si tengo fe en el absurdo. No obstante ¿cómo estar seguro de que se trata de Dios? ¡Cuánta congoja y angustia debió de pasar Abraham! Precisamente por eso no ha habido nadie tan grande como él en la fe, si exceptuamos a Jesucristo.

Pero no debemos olvidarnos de nuestro caro danés Kierkegaard. ¿Qué calla Kierkegaard? ¿Qué significa su silencio? ¿Cuál es el secreto o enigma que guarda esta obra de *Temor y temblor*, tan importan-

te para comprender su vida? ¿Qué relación cabe establecer entre Johannes de Silentio y Kierkegaard?

Aquello que calla, o sobre lo que no puede hablar Kierkegaard, es lo que quiere decir Johannes de Silentio con su libro, al menos en un doble sentido o plano:

- a) Hablar sobre la seriedad cristiana. Qué significa la rectitud o integridad de la fe cristiana y su rigurosidad.
- b) Hablar o explicarle a Regina cuál fue la razón o motivo personal de la ruptura del compromiso.

Ambas cuestiones no puede abordarlas directamente, sino indirectamente. En ese sentido, creo que el contenido del mensaje de la comunicación existencial expuesto por Johannes de Silentio es doblemente dialéctico:

1. No hay nada superior a la fe y al amor a (y de) Dios.
2. Kierkegaard se resigna a perder mundanamente a Regina sacrificando sus relaciones con ella, pero justo porque la ama tanto que no puede decirle por qué lo hace; no obstante, tampoco puede renunciar a su amor y, por tanto, a que su fe la conserve y la salve.

---

296

Ahora ya toca que yo me calle. Mi intervención final quiero que signifique mi más profundo respeto por alguien que no renunció a su fe ni a Dios; por alguien, «aquel individuo singular» (*hiin Enkelte*), que a pesar de ello, o precisamente por ello, tampoco renunció a su único e inmortal amor humano: Regina, su niña.

## Bibliografía

- AA. VV. (2008). *Kierkegaard and Faith*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Bejerholm, L. (1982). «Anonymity and Pseudonymity». En *Kierkegaard Literary Miscellany* (Bibliotheca Kierkegaardiana 9). Copenhague: Reitzels Boghandel.
- Fabro, C. (1980). *Diario-Introduzione*. Brescia: Morcelliana.
- Fazio, M. (2000). *Un sentiero nel bosco*. Roma: Armando Editore.
- García Martín, J. (2008). «La espiritualidad como determinación antropológica en los Diarios de S. A. Kierkegaard». En *Ars Brevis*, nº 13, (pp. 82-92). Barcelona: Anuari de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna.
- García Martín, J. (2011). *Kierkegaard y la comunicación*. Nápoles: Othotes Editrice.
- Gigante, M. (1972). *Religiosità di Kierkegaard*. Nápoles: A. Morano.

- Goñi Zubietta, C. (1993). *El valor eterno del tiempo. Introducción a Kierkegaard*. Barcelona: PPU.
- Guerrero Martínez, L. I. (1993). *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*. México: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos.
- Guerrero Martínez, L. I. (2004). *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*. México: Universidad Iberoamericana.
- Holmes Hartshorne, M. (1992). *Kierkegaard: el divino burlador*. Traducción de Elisa Lucena Torés. Madrid: Cátedra.
- Kierkegaard, S. (1976). *Diario de un seductor / Temor y temblor*. Traducción directa del danés de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Guadarrama;
- Søren Kierkegaards Samlede Værker*, udg. af A.B. Drachmann, J.L. Heiberg og H.O. Lange, 1. udg., bd. 1-14, Kbh. 1901-06 (SV<sup>1</sup>).
- Søren Kierkegaards Samlede Værker*, udg. af P.P. Rohde, 3. udg., bd. 1-20, Kbh. 1962-64 (SV<sup>3</sup>).
- (1988). *Mi punto de vista*. Traducción de José Miguel Velloso. Madrid: Aguilar.
- (1968-1978 (SKP)). *Søren Kierkegaards Papirer (Papeles de Søren Kierkegaard)*. Segunda edición ampliada por Niels Thulstrup. Tomos I-XVI. Copenhague: Gyldendal.
- (1997-2009). *Søren Kierkegaard Skrifter*. Edición inacabada de todas las obras de Kierkegaard en su conjunto junto con comentarios. Hasta ahora se han publicado 44 tomos de 55. Copenhague: Gads Forlag.
- Kingo, A. (1995). «Analogiens teologi». En *Dogmatisk studie over dialektikken i Søren Kierkegaards opbyggelige og pseudonyme forfatterskab*. Copenhague: Gads Forlag.
- Králik, R. (Ed.). (2008). *Kierkegaard and Faith*. Barcelona-Nitra-Málaga-Mexico City: Universidad de Barcelona.
- Larrañeta, R. (1990). *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Munnich, S. (1986). *Kierkegaard y la muerte del padre humano y divino*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Pizzuti, G. M. (1995). *Invito al pensiero di Kierkegaard*. Milán: Mursia.
- Pizzuti, G. M. (1995). *Il problema del linguaggio nell'esistenzialismo*. Potenza: Edizioni Ermes. Nuovi Studi Kierkegaardiani. Pubblicazioni del Centro Italiano di Studi Kierkegaardiani.
- Poole, R. (1993). *Kierkegaard: The Indirect Communication (Studies in Religion and Culture)*. Charlottesville: University of Virginia.
- Sagi, A. (2000). *Kierkegaard, Religion, and Existence. The Voyage of the Self*. Ámsterdam-Atlanta: Ediciones Rodopi B.V.

- Suances Marcos, M. (1998). *Søren Kierkegaard: vida de un filósofo atormentado*. Madrid: UNED.
- Torralba Roselló, F. (1993). *Dios, individuo y libertad* (colección «Tesis doctorales microfichadas»). Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Torralba Roselló, F. (1993). *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard*. Barcelona: PPU.
- Urdanibia, F. (1990). *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona: Anthropos.
- Viallaneix, N. (1977). *Kierkegaard. El único ante Dios*. Versión castellana de Juan Llopis. Barcelona: Herder.
- Watkin, J. (1997). *Kierkegaard*. Londres: Geoffrey Chapman.

José García Martín  
 Universidad de Granada  
 Profesor Dr. Asociado del Departamento de Sociología  
 jgarciamartin@ugr.es.

[Artículo aprobado para su publicación en febrero de 2012]