

La paradoja absoluta en Sören Kierkegaard¹

Gonzalo Montenegro Vargas

A propósito de la paradoja, los modernos han centrado todos sus esfuerzos en la posibilidad de erradicarla. Habiéndola entendido de manera cargadamente epistemológica, la paradoja era un elemento obstructor del pensamiento claro y distinto. Bajo sus dominios se han situado las aporías más antiguas del conocimiento. Sin embargo, eso no es todo lo que viene dado en ella, sino más bien sólo la manera lógica y semántica en que se ha configurado el problema durante los últimos siglos.

Ciertamente, la apuesta moderna por el conocimiento certero se ve peligrosamente afectada ante las dificultades que acarrearán los obstáculos surgidos desde la razón misma; por ello es que resulta fundamental resolverlas. No obstante, habría también un tercer sentido² de paradoja, radicalmente diferente de los anteriores: la paradoja existencial³. En ella, la importancia de la certeza desaparece y la verdad resurge como instante existencial y subjetividad pura⁴. Tratándose no sólo de conocimiento sino también de la experiencia humana misma y, en particular, de la experiencia de lo imposible, la paradoja toma el nombre de existencial.

La paradoja existencial es una denominación que cubre transversalmente un conjunto de fenómenos problemáticos presentados en lo que se ha dado en llamar *existencialismo*. Es más, a cada autor agrupado en esta tendencia es posible atribuirle variadas situaciones absurdas a las que cabe la clasificación de “paradójicas”. Kierkegaard, por ejemplo, permite hablar de paradojas en gran cantidad de situaciones dadas en su vida y su obra. Pareciera que su vida transcurre bajo un signo⁵ sórdido que inunda cada instante de su existencia: la ruptura con Regina Olsen, los análisis

¹ Capítulo de Libro incluido en: Enrique Sáez (editor). *Seis Migajas Kierkegaardianas*. Publicación Especial nº 96, Serie Cursos y Seminarios, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. pp. 61-70.

² Deleuze en su libro *Lógica del sentido* desarrolla la paradoja del sentido y de los acontecimientos, con la cual, atraviesa problemáticas semánticas, sintácticas y existenciales. Por ello conviene dar una importancia referencial y no fundamental a la clasificación mencionada.

³ Esta clasificación fue tomada del artículo PARADOJA del *Diccionario de Filosofía*, José. Ferrater Mora.

⁴ Es importante notar como la confrontación de Kierkegaard con el criterio de verdad moderno acerca sus interpretaciones y desarrollos filosóficos a los del lenguaje y temática heideggerianos. Ver *infra*, pág. 9.

⁵ Celia Amorós, en su obra dedicada a Kierkegaard (ver bibliografía), distingue muchos tipos de paradoja en él, y tiende a situar su vida bajo un signo absurdo y paradójico.

del Sacrificio de Abraham y su salto hacia la fe dan para pensar en ello. En este caso nos abocaremos en particular al análisis de la que él mismo denomina *paradoja absoluta* en el libro *Migajas Filosóficas*; refiriendo con ello a la aporía enfrentada por la razón a la hora de intentar comprender el fenómeno de Dios hecho hombre.

La paradoja absoluta

“Pero no hace falta pensar mal de la paradoja, porque la paradoja es la pasión del pensamiento y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un mediocre modelo. (...) , pero el hombre comedido y formal que por la mañana va a su despacho y por la tarde a casa, pensará probablemente que es una exageración (...) ¿Cómo podría ocurrírsele que cae continuamente cuando camina derecho tras su nariz?” Migajas Filosóficas, pág. 51.

Kierkegaard nos habla de una pasión del pensamiento, aquello para cuya experimentación se requiere poder ver más allá de las propias narices. Esta pasión es la paradoja a la que se ve, continuamente y por doquier, enfrentada la razón; porque ella quiere su propia pérdida, es decir, la razón desea su locura y, desde su apasionamiento, persigue el choque que la hace paradójica.

“La pasión paradójica de la razón choca continuamente con eso desconocido que existe en verdad (...) [que es] lo absolutamente diferente. Pero es lo absolutamente diferente para lo cual no hay indicio alguno (...) parece estar a punto de revelarse más no es así, ya que la razón no puede ni siquiera pensar la diferencia absoluta.” Op. Cit., pág. 57.

Ahora bien, la razón cae en la locura al intentar pensar la diferencia absoluta. Aquello, que es desconocido e inaccesible para la razón, invita al desafío de ser pensado y, por cierto, la razón fracasa. Dios – que es la diferencia absoluta – es aquello desconocido y que sirve de incitación a la razón; ésta, por su parte, al intentar conocerle fracasa y cae en paradoja. Porque, ya sea que la diferencia absoluta sea tomada como tal (como diferencia), caso en que permanece desconocida, o que la razón se tome a sí misma como la diferencia, con objeto de asimilarla “*la diferencia no la*

*conozco porque la razón la ha hecho igual a aquello de lo que difiere*⁶. La pasión del pensamiento lleva, por tanto, a la pérdida de la razón misma, la locura; y esta situación – que la razón desee su propia caída – es la que calificamos de paradójica: la paradoja absoluta.

Por otra parte, Kierkegaard sigue todos los elementos existenciales que implica esta paradoja y va más allá. Para la razón como veíamos Dios es lo desconocido y absolutamente diferente; acicate y límite de una razón que fracasa en su intento de conocerle. Ante esto es que es sólo de Dios de donde puede provenir la oportunidad de acercamiento y de experiencia divina. Dios sumido en la infelicidad de su amor no correspondido decide, para darle a su discípulo la condición de conocimiento y de acercamiento a su maestro, hacerse hombre.

Maestro y discípulo

Explorando la relación existente entre discípulo y maestro en la enseñanza socrática, Kierkegaard llega a la conclusión de que debe llevar a cabo un análisis distinto de la relación maestro / discípulo con tal que Dios sea un maestro no ocasional – ocasional es el maestro en la relación socrática –, sino que fundamental para la existencia y conocimiento del discípulo.

“La forma de siervo de Dios no es en absoluto un invento; el cuerpo tampoco (...) y Dios lo posee desde el momento [o instante] en que por la decisión todopoderosa de su omnipotente amor se hizo siervo.”

Así es que Dios se convierte en condición para el discípulo en el instante en que se juega la decisión de Dios al hacerse hombre. Vemos que se está en una etapa decisiva. Dios infeliz por su amor no correspondido decide hacerse hombre para poder darle así la condición al discípulo y hacerlo sujeto de fe; y esto ocurre en el instante. El instante, por tanto, es la situación fundamental que ocupa a Kierkegaard porque en él Dios decide, y se da condición⁷ al hombre para experimentar la fe y, a través de ella, acercarse a Dios como paradoja. Entiéndase la fe, entonces, como la condición en el hombre (concedida por Dios) que hace posible la relación entre Dios y el hombre; o bien, la experiencia cuyo objeto es la paradoja del Dios hecho hombre.

⁶ Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, pág. 59

⁷ Ver *infra*, pág. 9. Allí se explora la condición en el sentido originario que se juega en el instante: acontecimiento de la verdad y salto de no ser al ser.

El instante tiene en Kierkegaard al menos tres sentidos reconocibles⁸: punto de descubrimiento de la verdad, maestro hecho condición para el discípulo y punto de lucha entre subjetividad ligada a su absoluta diferencia y mundo infiel de las instituciones. Se trata, en definitiva, de las perspectivas en que acontece la paradoja de Dios hecho hombre, donde Dios, que para ser maestro que da la condición, debe ser Dios y a la vez, para entregar realmente la condición, debe hacerse hombre; pues sabemos que el hombre por la razón no le puede comprender en tanto diferencia absoluta. Dios hecho hombre es, por tanto, el objeto de esta segunda forma de ver la paradoja absoluta⁹; que es objeto de fe – por cuanto el hombre ha recibido la condición de Dios – y sólo experimentable subjetivamente.

...entonces el discípulo debe todo a aquél maestro (...). Esta relación no se expresa con fábulas y golpes de trombón, sino solamente en una pasión feliz que llamamos fe, cuyo objeto es la paradoja...”Op. cit., pág. 72.

He aquí otro punto importante. Para Kierkegaard la paradoja es la experiencia de lo imposible, destacando con esto que no es algo pensable¹⁰ – puesto que la razón cae en la locura al hacer el intento – ni algo que acabe resuelto por el hecho de llegar a hacerse realidad en la experiencia. La paradoja de Dios hecho hombre no se resuelve en la experiencia – porque no es erradicable después de actualizada –, sino más bien, se hace real y actual en ella y, gracias a la condición (cedida por Dios), objeto de fe. Otro filósofo donde la paradoja puede llegar a experimentarse realmente, es Deleuze, para el cual, los acontecimientos (por definición paradójicos) se hacen reales como contraefectuación, o sea, como inversión del mundo entitativo regido por los principios que dan estatuto ontológico a los entes (i.e. *Yo* representativo, *Dios* concepto sumo y *Mundo* del orden).

Por otra parte, es esta experiencia subjetiva, o sea, el hombre en tanto sujeto de fe que es capaz de experimentar lo imposible de manera paradójica, lo que hace que se trate de una experiencia religiosa no comunicable racionalmente. Por ejemplo, para Spinoza la relación con la

⁸ Cfr. Jeanne Hersch, *El Instante*, pág. 74.

⁹ Pues ya vimos la paradoja a la que se ve enfrentada la razón. Cfr. *supra*.

¹⁰ Tal vez aquí se desarrolla una diferencia fundamental con Heidegger. Al asociar al pensamiento con la actividad racional se lo despoja de la relación originaria que éste guarda con el ser y con la verdad en Heidegger.

divinidad consiste en alcanzar el bien supremo que es experiencia común (a muchos hombres)¹¹ de Dios, a través del conocimiento racional¹², en camino a la unión con la naturaleza toda. Kierkegaard apuesta a la relación con Dios por medio de la fe en la paradoja que Dios representa; experiencia de lo imposible (Dios hombre) sólo actualizable subjetivamente, ya que no es comprensible por la razón; y, por ello, ni común a muchos hombres ni comunicable. Por esto resulta tan difícil cualquier relación cognitiva con las reflexiones de Kierkegaard, ya que exige la experiencia subjetiva de lo imposible. Y cualquier investigación relativa a este sujeto, como vemos, cae en la coartada de convertirlo en objeto de conocimiento; apareciendo la verdad como saber, situación que precisamente Kierkegaard quería impugnar¹³.

Verdad

La verdad en Kierkegaard no es certeza, ni objetividad, sino precisamente lo contrario: subjetividad pura; pues la verdad es el acontecimiento dado en el instante en que Dios entrega la condición y ésta no es concedida sino a un sujeto de fe. Así Hersch nos dice de la verdad acontecimiento “*que es, a la vez, un acto, un encuentro y una persona*”¹⁴. O sea, la decisión de Dios, el encuentro de Dios con el hombre y Cristo.

La decisión de Dios, que hemos descrito, revela también la existencia de un tercer carácter paradójico. La decisión es la inserción de lo eterno en la temporalidad, situación concretada en el instante; muchas veces descrito por Kierkegaard como eterno, puesto que es un punto en el tiempo que está abierto a la actualización de lo imposible: Dios hecho hombre. Por su parte, el encuentro da cuenta de la relación entre maestro y discípulo; constituyéndose Dios en posibilitador de fe al donarla a su discípulo. De esta manera, se originan también en la experiencia de la fe, la verdad y el renacimiento del sujeto.

¹¹ Tenemos a la vista la interpretación que hace Gianinni de Spinoza en *Autobiografía y sistema* (Ver bib.) con respecto al *Tratado de la reforma del entendimiento*.

¹² A pesar de que en la obra que analiza Giannini (ver nota 12) se desestima el valor de la razón, en la *Ética* de Spinoza ésta alcanza una importancia mayúscula. Cfr. Mario Ciudad, *El sistema en el sistema de Spinoza*.

¹³ Ténganse en consideración a este respecto los intentos de Sartre (en *El universal singular*) por superar este problema. En el texto, Sartre apuesta a que la experiencia subjetiva nos acerca a Kierkegaard sin violar su intención de no objetivación; situación que lleva a Sartre a postular un universal – o sea, una experiencia de todo hombre en cuanto a tal – que es singular. Es criticable su postura por cuanto vuelve a introducir la figura del *universal*, tan execrado por Kierkegaard. Tal vez esto haya que pensarlo desde el mismo autor con su categoría de la *repetición* que nos llevaría a dar saltos paradójicos – a nosotros los sucesores de Kierkegaard – en busca de la repetición de la experiencia subjetiva, sin apoyos transversales como el universal (Cfr. Celia Amorós 1987, 47 y ss.)

¹⁴ *Ibid*, pág. 74.

Aflora aquí una similitud con el pensamiento de Heidegger, pero que la rigurosidad obliga a determinar como tal: similitud o analogía de la reflexión entorno a la verdad y la fe. Ésta se manifiesta en la determinación esencial que tienen ambos pensadores a mostrar la verdad como cargada de un profundo sentido de originalidad. La verdad alejada en absoluto de la certeza o de la adecuación es de manera determinante el desencubrimiento (Αληθεια) que tiene de propio u original la apertura que pone en camino al “*pensar (...) tras la huella de lo único*”¹⁵: la unidad del ser y el pensamiento. Lo originario, por tanto, es aquello propio de la verdad que pone al hombre – en tanto pensante en Heidegger o en tanto sujeto de fe en Kierkegaard – en camino y tarea hacia la apertura que hace posible el advenimiento de la presencia o del renacimiento acontecidos en el claro heideggeriano o en el instante de Kierkegaard, respectivamente. Se muestra, por tanto, la verdad con un fuerte sentido transformador, que en Kierkegaard será origen y razón del renacimiento del sujeto que experimente la fe y que con ello se abra a la verdad. Esta apertura, esta muy bien descrita por Kierkegaard en la figura de la condición que es la fe. Dios da la condición al hombre para que éste 1) se haga sujeto de fe, 2) renazca y 3) tenga la posibilidad de alcanzar la verdad.

Así el rasgo común que encontramos en estos pensadores apunta a la tarea del pensar o de la fe originalmente dirigida hacia la apertura desde la que se determina la presencia en Heidegger, o hacia la condición desde la que se hace posible la verdad y renacimiento en el discípulo en Kierkegaard. Y *originario* quiere decir para ambos autores aquello desde donde se abren las posibilidades, así como también, lo propio y esencial del abrirse.

Volvamos a Kierkegaard. Al dar Dios la condición el hombre pasa de un estado de no verdad – caracterizado por su inconsciencia de pecado – a un estado de verdad en que reconoce una apertura a la relación con Dios en la fe, que lo lleva a renacimiento: el paso de no-ser al ser. Este renacimiento, en que el discípulo reconoce deber todo a Dios (de partida reconoce que le debe la vida), tiene para Kierkegaard importantes implicancias ontológicas. El paso del no-ser al ser, es el paso de lo posible a lo real; tránsito que denomina como devenir. Y es en este salto dado en el instante en que se juega la verdad; que según esto podríamos definir como el advenimiento o acontecimiento del ser posibilitado por la condición divinamente otorgada. Ahora bien, este advenimiento, en tanto va dando sentido y configuración a los seres, se da de manera relativa a cada individuo quien como causa libre decide su acción, concreticidad y paso al ser. Es en este sentido

¹⁵ Heidegger, *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, pág. 146.

(positivo¹⁶) que la verdad y la existencia – o cambio del status ontológico dado en el devenir, o salto de la posibilidad a la realidad – para Kierkegaard son subjetividad pura. Pero cabe resaltar que se es causa libre siempre bajo la condición de Dios; pues jamás la fe y, por tanto, la apertura al acontecimiento, ni la verdad han sido pensadas por Kierkegaard como actos voluntarios ya que “*la fe no es un acto de voluntad, porque todo querer humano está operando siempre y únicamente dentro de la condición*”¹⁷.

El problema ético

A parte de las implicancias religiosas (relación con Dios por medio de la fe), epistemológicas (advenimiento de la verdad en el instante) y ontológicas (paso de no-ser al ser), hay importantes rasgos éticos involucrados en el instante. Hersch destaca a este respecto la importante variación en el pensamiento contemporáneo, para el cual el instante es una cuestión ética y no objeto de visión ofrecido a la teoría, como en el pensamiento griego¹⁸.

El problema ético comienza cuando la presencia de los sujetos que se ve impulsada por “*el desafío, les hace erguirse (...) ante la exigencia de verdad*”¹⁹, cuestión que concierne a todos los individuos pues el “*instante kierkegaardiano concierne al no cristiano por su carácter exclusivo, y al cristiano porque le es insoportable*”²⁰. En este punto Hersch lúcidamente nota que el carácter antiespacial del instante²¹ conlleva a postular una especie de intolerancia kierkegaardiana; ya que él enjuicia a la yuxtaposición (tolerante) de posturas éticas a través de la paradoja del instante y de Cristo – dada al momento de colocar espacios de comprensión racional al lado de espacios para la revelación –, porque tienen como única consecuencia la pérdida del sentido para la existencia al despojarla de un valor egregio situado en la exclusividad del instante en el tiempo. Ahora bien, es esto mismo lo que acarrea exclusión para el no-cristiano, quien está de principio marginado del sentido al no hacerse cargo de la paradoja.

¹⁶ Nótese que antes la subjetividad de la verdad fue tratada más bien en sentido negativo, como contraparte de lo racional común. Cfr. *supra*.

¹⁷ Op. Cit., pág. 73.

¹⁸ Op. Cit., pág. 82.

¹⁹ Op. Cit., pág. 83.

²⁰ *Ibíd.*, pág. 83.

²¹ Atribuible a su carácter único y disímil que no admite serialización o yuxtaposición espacial.

Así, Kierkegaard, en definitiva, lo que hace es emplazar radicalmente a la tolerancia por yuxtaposición y proponer una lucha (cargada de sentido ético²²) en que “*está en juego el centro de todo sentido*” pues “*se trata de hacer que la verdad sea*”²³; lucha en la que, finalmente, se pone en juego la fe. Y esta fe concierne a todo sujeto²⁴ por cuanto está enclavada en el sentido de la existencia y en una lucha constante; que involucra a todas las generaciones de discípulos (contemporáneos a Cristo y posteriores) pues, como dice Kierkegaard, “*la fe está siempre en lucha (...) y por ello en el ámbito de la fe nunca se triunfa antes de tiempo, es decir, nunca en el tiempo*”²⁵.

BILIOGRAFIA

- AMORÓS, CELIA (1987), *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*. Barcelona: Ed. Anthropos.
- CIUDAD, MARIO (1977), *El sistema en el sistema de Spinoza*, Revista de Filosofía Universidad de Chile XV (2): 87-95.
- DELEUZE, GILLES (1994), *Lógica del sentido*, Barcelona: Ed. Paidós.
- DICCIONARIO DE FILOSOFIA (1994), FERRATER MORA, JOSÉ, Barcelona: Ed. Ariel.
- GIANNINI, HUMBERTO (1977), *Autobiografía y sistema*. Revista de Filosofía Universidad de Chile XV (2): 5-61.
- KIERKEGAARD, SÖREN (1997), *Migajas filosóficas*, trad. Rafael Larrañeta. Madrid: Ed. Bolla.
- HERSCH, JEANNE (1970), *El instante*. En: SARTRE “et al”, Kierkegaard vivo, Madrid: Ed. Alianza. pp. 73-85.
- HEIDEGGER, MARTIN (1970), *El final de la filosofía y la tarea del pensar*. En: SARTRE “et al”, Kierkegaard vivo, Madrid: Ed. Alianza. pp. 125-152.

²² Habría que distinguir que el sentido ético está presente en las consecuencias importantes que guarda para el sentido de la existencia y la libertad humana (decidirse y dar el salto a la fe) de todo sujeto, y no en el sentido de adopción de reglas universalmente prescritas. Sentido que sabemos Kierkegaard rechaza por situar al hombre en un estadio existencial (estadio ético) anterior a toda cercanía con Dios por medio de la subjetividad y la fe (estadio religioso).

²³ *Op. Cit.*, pág 85.

²⁴ Diríamos *todo sujeto* en el sentido transtemporal que atañe al contemporáneo a Cristo – y, por tanto, a la paradoja – y al discípulo no-contemporáneo; y, también, en el sentido antiespacial de que atañe a todo sujeto vivo y presente en la actualidad, sea cristiano o no.

²⁵ *Op. Cit.*, pág 110.

- SARTRE, JEAN PAUL (1970), *El universal singular*. En: SARTRE “et al”, Kierkegaard vivo, Madrid: Ed. Alianza. pp. 17-49.