

## **Las formas de la paradoja en Søren Kierkegaard: una acercamiento epistémico y existencial**

**The ways of paradox in Søren Kierkegaard: an epistemic and existential approach**

**Por:** Juan Pablo Pérez Zapata  
Instituto de Filosofía  
Universidad de Antioquia  
*jpablo.perez@udea.edu.co*  
Recepción: 14.11.2016  
Aprobación: 13.12.2016

**Resumen:** *Para el presente trabajo describiré el problema del nihilismo en Kierkegaard bajo las categorías de lo temporal, lo eterno y la finitud. Recurriré especialmente a los textos La enfermedad mortal, El concepto de la angustia y Temor y Temblor, además de las ideas de algunos intérpretes que han hablado al respecto. Por otro lado, trataré de ver cómo esta problemática puede dar luces para entender lo que denominaré la paradoja en sentido existencial y la paradoja en sentido cognoscitivo, tomando como presupuesto básico el relato abrahámico.*

**Palabras clave:** *nihilismo, paradoja, existencial, cognoscitivo, finitud, temporal y eterno*

**Abstract:** *For the present work I will to describe the problem of nihilism in Kierkegaard according to the categories of transitoriness, eternity and finitude. I will specially appeal to the texts The sickness unto death, The concept of anxiety and Fear and Trembling, besides of the ideas of some interpreters who have discussed about it. By the other hand, I will try to see how this problem can give some clues for understanding, what I will designate, the paradox in existential sense and the paradox epistemic sense, taking as a basic assumption the Abraham's encounter.*

**Keywords:** *nihilism, paradox, existential, epistemic, finitude, temporal and eternal.*

### **Introducción**

Para el presente escrito quiero presentar la idea de que Søren Kierkegaard tiene como punto central de su filosofía confrontar la negatividad de su época, logrando de este modo dar una salida al problema del nihilismo, aunque dicha salida en un primer

momento parezca muy radical. Esto tiene en realidad como trasfondo el desarrollo de la filosofía hegeliana en Dinamarca y el advenimiento de su aplicación a una explicación teológica de los problemas del cristianismo. Para Clare Carlisle, por ejemplo, estas discusiones sobre la aplicación del sistema de Friedrich Hegel a una concepción teológica fueron las que incitaron a Kierkegaard a emprender el proyecto de pensar una filosofía diferente que no tratara de dar solución a todos los problemas de la individualidad en y por el sistema. Así pues, las discusiones teológicas de fondo tenían que ver con los planteamientos del obispo Jacob Peter Minster y Hans Lassen Martensen, en especial con relación al problema del principio del tercio excluido y la realidad de su uso (Cfr. Carlisle, 2015). Sin embargo, la aplicación de la filosofía hegeliana a los problemas clásicos del cristianismo y la teología, no es una posibilidad desde esta perspectiva. Kierkegaard parte del supuesto de que la existencia, en su totalidad, no puede explicarse por medio de ninguna determinación universal, aun cuando se reconozca la importancia de este aspecto en la vida práctica en general y para estudiar ciertas condiciones humanas. A fin de cuentas, es claro que cada uno de nosotros tiene ciertas determinaciones biológicas, psicológicas y demás, y que estas determinaciones son en realidad -y representan- la posibilidad de pensarnos mejor como seres finitos y racionales. Una vez reconocida su importancia, la filosofía de Kierkegaard no trata entonces de eliminar este aspecto; trata de que cada uno conserve sus perfectas delimitaciones, a saber, lo individual y lo general. En consecuencia, la existencia en toda su plenitud, desde Kierkegaard, tiene lugar en el ámbito de lo meramente privado, sin olvidar, claro está, las determinaciones universales que están supuestas en todo sujeto. En esta forma de existencia el individuo está en una relación íntima consigo mismo.

### **Problema general**

Hay diversos problemas a los que se enfrenta Kierkegaard en sus obras<sup>1</sup> conforme va cambiando su pensamiento. Un ejemplo de lo anterior se relaciona con el tratamiento de la fe en los textos *Temor y Temblor* y *La enfermedad mortal*. Esta consideración será el

---

<sup>1</sup> Las obras de Kierkegaard serán citadas de acuerdo con las siguientes traducciones y abreviaturas: TT: *Temor y Temblor*. Madrid, España: Labor, 1992. CA: *El concepto de la angustia*, Madrid, España: Alianza Editorial, 2007. EM: *La enfermedad mortal*, Madrid, España: Guadarrama, 1969. R: *La repetición*, Madrid, España: Alianza Editorial, 1992. MF: *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, España: Editorial Trotta, 1997.

pie de apoyo a lo largo de todo el escrito por lo que es de suma importancia tenerla siempre presente. En la primera de estas obras el problema de la fe, entendida como una cuestión irreductible a las reglas del pensamiento, tiene lugar en un ámbito meramente privado en donde los lineamientos éticos no tienen ninguna validez y de hecho se subordinan a lo religioso o meramente individual. El seudónimo de esta obra, Johannes de Silentio, trata de justificar este punto en el *Problema II*, donde hace un tratamiento dialéctico de la cuestión. En todo caso, esto no debería sorprendernos en la medida en que se advierte, en el subtítulo de *Temor y Temblor*, que tendrá lugar una exposición *lírica dialéctica* de la obra. De modo que el desarrollo del problema en *Temor y Temblor* comienza generalmente por aquello que se cree va a ser la respuesta del dilema, para luego, poco a poco, ver qué puede y no puede afirmarse de él. Como veníamos diciendo, en el *Problema II* se comienza afirmando que “la ética es lo general y, en cuanto tal, es también lo divino” (TT, 1992, p. 94). Esta afirmación con la cual Johannes nos compromete, deja entrever que hay una confusión entre el ámbito de lo religioso y el de lo ético. Lo divino, entendido aquí como lo eterno en el hombre, no debe confundirse con lo general de lo ético que está condicionado por la situación histórica de una comunidad en particular. No debe porque ello mismo es contingente y depende en gran medida del paso de una generación a otra. Para entender un poco mejor lo general de lo ético, a lo que se refiere Johannes en su obra, habría que recordar que para él lo general también es lo manifiesto y, en cuanto tal, esto manifiesto, es reconocido por todos (Cfr. TT, 1992). Los héroes trágicos, que son objeto de tratamiento en esta obra, nos muestran esta consideración en una dimensión más clara, en la medida en que cada uno de nosotros reconoce el dolor del héroe en su sacrificio, inmediatamente. Así pues, cuando Johannes menciona a Agamenón, uno de los casos paradigmáticos en la obra, deberíamos, en principio, tener una relación inmediata con su dolor en tanto que reconocemos que lo que lo hace héroe está mediado por lo general; el juicio que tenemos sobre él se da mediante lo general, por lo que, si esto no fuera manifiesto, el dolor del héroe no podría ser comprendido y este sería, en consecuencia, probablemente condenado.

Ahora bien, teniendo estas consideraciones acerca de lo ético, podemos entender claramente por qué para Johannes esto no puede ser el fundamento mismo de lo divino. Como lo describe el poeta, lo ético expresa el deber y en cuanto tal ello implica que estoy impelido a cumplirlo, pero su cumplimiento no lleva a estar en relación con Dios,

el fundamento de mi yo y todo lo existente. Y esto no sucede, en la medida en que lo general mismo no tendría sentido más que como capricho o contingencia, sino fuera por algo eterno a lo cual se subordinara, que se reconoce como lo divino. De ahí que la ética no puede ser lo divino y más bien se subordine a él. Sin embargo, hay que tener presente que la ética tiene su lugar de validez, independientemente de lo religioso. Sólo cuando el llamado a ser individuos tiene lugar se puede hablar de una subordinación de lo ético a lo religioso, cabe aclarar, en *Temor y Temblor*. En otras palabras, y como se tratará al final de esa obra, hay una relación absoluta con lo absoluto que constituye mi individualidad y que no puede en ninguna medida ser mediada por lo general. Es una relación íntima con lo que se llamará en *La enfermedad mortal* “el Poder que me fundamenta” (EM, 1969, p. 49).

Así pues, en *Temor y Temblor* podemos ver una división bastante grande entre lo ético y lo religioso que se entiende en la medida en la que cada uno de estos aspectos conserva su independencia, lo cual garantiza la continuidad entre las dos esferas, a pesar de que en algún punto se presente la subordinación. Por otro lado, en *La enfermedad mortal* el deber para con Dios también es un deber ético, de modo que la distancia entre las dos esferas se achica. Sin embargo, lo ético en este sentido no tiene que ver con las costumbres en sí mismas ni con la contingencia de la situación histórica. Lo ético aquí está siempre en relación al deber absoluto que tengo para con Dios, o lo que es lo mismo, para conmigo.

Para entender mejor esta nueva relación entre estos dos estadios habría que remitirse a *El concepto de la angustia*. En esta obra se tratan los problemas de la libertad para dar luz a cómo es que se llega a la elección de sí mismo por intermedio del pecado y la angustia. Vigilius Haufniensis –el seudónimo de esta obra- nos habla de que hay que dejar de considerar la libertad como una necesidad del pensamiento (Cfr. CA, 2007). En otros términos, hay que abandonar la posición hegeliana de la existencia donde la individualidad se tiene que explicar con relación al todo de las cosas reales y racionales. Así entendida, la libertad no sería más que una necesidad lógica como quien deriva de dos enunciados un tercero y, por tanto, podría pensarse la vida de un hombre como el tránsito de un estado a otro por medio de una categoría intermedia. Para Haufniensis esta posición es absurda, a mi modo de ver, por dos razones. La primera de ellas tiene que ver con lo que él mismo explica sobre la naturaleza de las ciencias en la introducción de la obra. Cada ciencia debe tener su objeto y límites bien definidos;

además, debe tomar en consideración el talante de su objeto de estudio. Esto tiene validez en la obra para el estudio del pecado original en el relato adámico. Pero si llegamos más lejos, podríamos ver que, en realidad, las razones por las que el pecado original no es susceptible de ser analizado por ninguna ciencia de forma definitiva, aplican también para la existencia. El pecado es una condición de la existencia humana. Lo que quiere decir, brevemente, que cada individuo tiene que hacerse cargo de sí mismo y nadie puede tomar su lugar. En el caso del pecado original en el que Adán come del fruto del árbol del bien y del mal, ello no es diferente. Para él, el pecado surgió como la expresión de su libertad contenida en la angustia que le proporcionaba ser sí mismo; esta angustia era la posibilidad de la elección en la que él mismo concretaba su existencia por medio del salto cualitativo, lo que quiere decir que no hay ninguna mediación por intermedio de la que pudiéramos llegar a saber, ni siquiera psicológicamente, cómo Adán pecó.

En segundo lugar, la libertad sólo se da *in concreto*. Es decir, soy libre en la medida en que se dan mis actos y nada más que mi voluntad puede mediar entre mi interioridad y mi exterioridad. Ello no quiere decir que la libertad sea visible en los términos más burdos e inmediatos de esta consideración. Como veremos más adelante, en el caso de Abraham, siguiendo este punto de vista, la posibilidad de su libertad tendría que haber estado condicionada al hecho de que hubiera asesinado a su hijo, lo que es de por sí absurdo, ya que de hecho Abraham no asesinó a Isaac, sino que lo recuperó.

Estas últimas consideraciones nos ayudan a entender mejor la relación entre lo ético y lo religioso, en cuanto tenemos que considerar que el individuo tiene que hacerse cargo de sí mismo por su condición de pecador y la única manera de lograrlo plenamente es en relación al Poder que lo constituye o, lo que es lo mismo, haciéndolo delante de Dios. El deber para conmigo mismo es entonces un deber para con Dios y no hay deber más elevado que este. Esto es lo que hace que la ética tenga que considerarse de modo condicional a lo anterior, en relación a lo divino/eterno y que, además, no haya forma de concebir este deber ético si no es en relación al ámbito religioso, esto es, en relación con Dios.

De acuerdo a lo planteado en un principio, esta cuestión tiene una importancia capital debido a que nos lleva a concebir el problema principal del pensamiento de Kierkegaard. Como bien se reconoce a lo largo de las obras, el nihilismo es la postura

frente a la cual tienen lugar todas las apreciaciones de su pensamiento. En la génesis del problema mismo está la cuestión del sentido de la existencia humana. Para Kierkegaard, como lo deja entrever por medio de Johannes, en su época no se tiene ni la más remota idea de lo que significa existir y por ello aquella trata de justificar por todos los medios la validez de sí misma en tareas que no tienen ninguna importancia trascendente en la vida de los hombres. Esta es, parcialmente, la posición a la que Kierkegaard nos remite en el *Epílogo de Temor y Temblor* cuando habla del auto-engaño. La época que Kierkegaard describe, específicamente, la sociedad burguesa de la primera mitad del siglo XIX, cree que ha llegado demasiado lejos y que no tiene más a donde ir, es decir, no le quedan tareas por realizar; empero, reconoce que necesita tareas o propósitos que llevar a cabo, puesto que de lo contrario no valdría la pena existir. Así que la época trata de hacerse creer que a lo mejor no se ha llegado tan lejos como se pensaba y que se puede llegar incluso más lejos. Esta descripción del engaño, es para Kierkegaard la expresión más alta del nihilismo (Cfr. TT, 1992). La vida, así entendida, no tiene sentido. Johannes lo describe del siguiente modo:

Si el hombre no tuviera una conciencia eterna; si el origen de todas las cosas fuera solamente un poder salvaje y efervescente [...]; si un vacío sin fondo, nunca ahíto, se agazapase en la raíz del cosmos, ¿qué sería entonces la vida sino desesperación? Si todo sucediera de ese modo, si no existiera ningún *vínculo sagrado*<sup>2</sup> que atase a la humanidad, si las generaciones se renovaran simplemente como lo hace el follaje en los bosques, o si unas tras otras fueran extinguiéndose como el canto de los pájaros en la selva, o si meramente cruzaran por la tierra como las naves por el mar y los vientos por el desierto ciego y estéril, y si al eterno olvido no se enfrentara otra potencia capaz de liberarnos de sus fauces hambrientas y devoradoras, ¿qué sería entonces la vida sino pura vanidad y horrible desolación? (TT, 1992, p. 32).

Para Johannes esta es realmente la cuestión que le incita a moverse en la reflexión sobre la figura de Abraham; es incluso más importante que sus meros fines poéticos. Los poetas y los héroes trágicos -no solamente los griegos, sino aquellos que dejan sus propios deseos para cumplir con su deber- existen en codependencia. El héroe vive de sus hazañas y de que estas se perpetúen en la mente de su pueblo como modelo a seguir; dicho de otro modo, lo que le da sentido a su existencia es la creencia en que va a eternizarse en el imaginario de su comunidad o pueblo. Pero esto no le es posible si no

---

<sup>2</sup> La cursiva es mía.

tiene un poeta que así se lo permita, de modo que su existencia se le haga indispensable. De otro lado, para el poeta mismo, esto también consiste en el sentido de su vida. Para él, realizar las hazañas de su héroe no es más que un mero sueño inalcanzable al que aspira o anhela, pero al que está completamente seguro de que no llegará. Es más clara entonces la codependencia del poeta y el héroe en la medida en que ellos mismos tratan de construir ese lazo eterno que da sentido a sus vidas.

En este contexto, Johannes no tiene a primera vista mucha diferencia como poeta respecto de los otros cuando menos por su objeto poético. Johannes sabe que su labor como poeta es indispensable para poder mantenerse en la existencia, pero ello por razones diferentes a las del poeta corriente. Abraham es el padre de la fe y como tal él no depende de nada ni necesita de nadie para perpetuarse en ese *vínculo sagrado*; su único apoyo es la fe y la creencia de que para Dios todo es posible, incluso lo que para todos nosotros parece absurdo. Pero este punto lo trataré más adelante. Así pues, esto justifica el hecho de que se empeñe tanto en hacer valer su reconstrucción del relato abrahámico a lo largo de todo el libro y de que trate, con más ahínco, de reintegrar a Abraham a lo general por intermedio de la paradoja. En este punto disiento entonces de la posición de Daniel Conway, puesto que él ve, en primer lugar, la función de Johannes como meramente avocada a la reivindicación de Abraham a lo ético por intermedio de lo ético mismo. Para él, Abraham tiene que reconciliarse con lo general por vía de lo general. Así podría justificarse la acción de Abraham en el ámbito de lo ético como una “excepción”, como algo “éticamente defendible” o “particular” (Conway, 2015, p. 214 ss.)<sup>3</sup>.

Conforme a esta posición, Johannes lo único que querría sería conciliar la paradoja de Abraham con lo general, disolviéndola y mediando la acción de Abraham, o lo que es lo mismo, sentenciar su acción como un asesinato. Yo por mi parte considero que ante todo hay que mantener la paradoja que consiste en que Abraham se mantenga por encima de lo general y se reintegre a este por intermedio de su fe, sin ningún tipo de castigo, juicio o mediación. De otro modo, se negaría uno de los principios que articula

---

<sup>3</sup> Conway agrega que todos los problemas tienen en común el hecho de no haber logrado justificar el acto de Abraham como válido. Además, en el último de estos problemas, dado que el tratamiento de la cuestión se da desde una perspectiva estética, las formas de lo demoníaco que normalmente se definirían como irreconciliables con lo general, tienen su lugar en lo ético finalmente (Cfr. Conway, 2015). No estoy de acuerdo con esta forma de ver la cuestión. Ninguno de los problemas es una forma de revindicar lo ético en detrimento de lo religioso o las formas de lo demoníaco. Cada problema apunta, a su manera, a que pensemos el acto de Abraham sin la mediación de las categorías éticas.

todo el discurso de Kierkegaard, a saber, que “la paradoja de la fe, por su parte, consiste en que hay una interioridad que es inconmensurable con todo lo externo” (TT, 1992, 95), donde lo externo hace referencia al plano de lo ético. Se negaría en cuanto que lo interior se disolvería en lo exterior o podría ser abarcado en este. Ello tampoco implica la posición de Jacques Derrida en la que ninguno de estos dos polos son conciliables, como si fueran dos fronteras totalmente heterogéneas sin ningún punto de contacto, de ahí que lo ético para él constituya una “irresponsabilización” (2000, p. 64 ss.). Insisto en que la paradoja de la fe tiene que mantenerse puesto que fuera de ella ningún discurso sobre la defensa de Abraham es inteligible.

El punto que quiero probar entonces es que la finalidad de Johannes supera la mera dimensión poética o estética de su panegírico. Johannes, tanto como Kierkegaard, quiere probar que existe ese *vínculo sagrado* que nos une y nos salva de la vanidad de la existencia, de ese mero pasar de la vida en donde todo perece y nada tiene un sentido trascendente. Por ello, para Johannes no es tan importante el hecho mismo de poder darle a Abraham el elogio que se merece; él no lo necesita: quien necesita de Abraham es su época tanto como él mismo.

Para reforzar el punto del nihilismo como problemática central del pensamiento en Kierkegaard, quisiera traer a colación el libro *La repetición*. En esta obra, el seudónimo a cargo, Constantino Constantius, trata de probar por todos los medios *modernos* - término que acuño para sus descripciones- que la repetición existe. Para probarlo se dispone a viajar a Berlín por segunda vez a ver si allí puede hallar el consuelo de la repetición. En consecuencia, recorre el camino que tomó alguna vez, se aloja en el mismo departamento con el mismo arrendatario, y va a los mismos sitios que frecuentó en su primera visita. Una vez allí, habiendo hecho todo lo que debía, como bien se recomienda, se da cuenta de que así es imposible llegar a la repetición y concluye -por lo menos implícitamente- que todos los que así lo intenten viven engañados. Sin entrar en detalles sobre el concepto de la repetición, quisiera apuntar que la búsqueda de esta está muy ligada a la concepción misma de la fe. El estado *prístino* que en ella se nos describe y que tiene lugar en la existencia del hombre, es la única posibilidad de poner en movimiento la individualidad una vez se ha perdido todo. Si todas las puertas estuvieran cerradas para poder retomar las riendas de la existencia, el hombre sólo podría vivir en el mero recuerdo de lo que fue y pudo haber sido, siempre anhelante de que por fuerza externa las cosas hubieran tomado -y tomaran- un rumbo diferente.

En fin, esta decepción de no haber podido encontrarse con ninguna repetición lo lleva a considerar que el estado de las cosas es vacío, de modo que la muerte sea el único medio por el cual uno pueda librarse de la inmensa agonía de la vida. Para Constantino, la muerte es entonces el medio más persuasivo y el único que le queda (Cfr. R, 2009). Esta es, por lo menos, la conclusión a la que Constantino llega en la primera parte del libro. En la segunda, donde se describe la correspondencia que tiene con un joven a quien había ayudado anteriormente, se reconoce la importancia del ámbito religioso y se restringe la tesis de que la muerte es lo único que salva, sólo en la medida en que no se pueda alcanzar la repetición por intermedio de la fe.

### **Lo temporal y la finitud**

Con estas descripciones aún queda por hacer más explícito de qué es lo que hay que salvarse, esto es, cuál es la caracterización -por lo menos general- del nihilismo en Kierkegaard. Ha sido claro que hay que salvarse de la vanidad de la existencia, mas este concepto no se entiende si uno no se adentra en las descripciones de lo temporal. En uno de los apartados más importantes de *El concepto de la angustia* Haufniensis trata el problema de lo temporal y lo eterno con relación a las consideraciones de su presupuesto antropológico básico, a saber, que el hombre es una síntesis entre alma y cuerpo puesta y sostenida por el espíritu. Allí lo formula diciendo que el hombre es una síntesis entre lo temporal y lo eterno, de modo que para explicar esta nueva forma de expresión, tiene que explicitar lo más que pueda estos dos últimos conceptos. Su discurso se articula desde las nociones de la representación y el pensamiento. Comienza diciendo entonces que el tiempo es una sucesión infinita. Así concebido, el tiempo contendría lo eterno mismo y se seccionaría en diversos momentos que implican lo pasado, lo presente y lo futuro, donde cada uno de ellos llevaría consigo a los otros, es decir, el tiempo mismo abarcaría las categorías de lo eterno y cada una de ellas lo seccionaría de tal forma que cada vez que se lo piense o se lo represente la sucesión sea inconcebible, de ahí su carácter de infinitud. Sería como pensar el tiempo en términos de una conjunción de todos los momentos habidos y por haber, donde cada uno de ellos tendría que contener al otro inevitablemente, si es que cada uno es un momento. (Cfr. CA, 2007) Para enfrentar este problema, Haufniensis recurre entonces a la formulación de lo temporal como sucesión que pasa o como infinito desaparecer. De este modo, en lo temporal mismo la existencia humana no puede lograrse, en la medida en que carece del instante, donde lo temporal es abolido y se conjuga con lo eterno para formar las

categorías antes mencionadas de lo pasado, presente y futuro, manteniendo aun así la dualidad tiempo/eternidad.

Ahora bien, más allá de los detalles de la formulación o el argumento en toda su complejidad, lo que hay que resaltar aquí es que la plena realización de la individualidad no puede darse solamente en lo temporal, porque así se negaría todo *vínculo sagrado* que relacione al individuo con lo eterno a través de la fe. A este respecto, Sharon Krishek (Cfr. 2015) afirma que el problema de lo temporal mismo está en el carácter de finitud que le otorga a las cosas. Cada uno de nosotros tiene que enfrentar la idea de que tanto la realidad como las cosas que nos rodean -y, en consecuencia, lo que se ama o de lo que se depende- perecerán en algún punto. Esta idea lleva consigo la apreciación de que lo temporal es aterrador por la responsabilidad que conlleva para el individuo. Si nosotros estamos constantemente enfrentando la pérdida de las cosas y dejamos que ellas se pierdan en la finitud de lo temporal que las compone, la vida no es más que pura desesperación para cada uno. Para llevar entonces acabo la empresa de hacerse responsable de sí mismo en la finitud hay que desprenderse de ella. De modo que hay diferentes tipos de pérdida a las que nos sometemos en lo temporal. Ellas pueden, a grandes rasgos, ser clasificadas en dos tipos. La primera de ellas tiene que ver con la pérdida de las cosas en la inmediatez, cuando no la esperamos. A esta forma se le llamará, siguiendo la distinción de Krishek, “pérdida actual”, (2015, p. 109). De modo que en ella tenemos que enfrentarnos a lo imprevisto de la finitud de las cosas y resignarnos a que no hay otra manera en que las cosas puedan ser. En las variaciones del relato abrahámico, donde se representa, según considero, las formas éticas de Abraham, tiene lugar un fenómeno bastante peculiar de la pérdida que acabamos de describir. Cada una de las variaciones viene acompañada con el caso de una madre que tiene que destetar a su hijo por diversos medios. En la primera de las variaciones, se representa una madre que pinta su pezón de negro para que su hijo no tenga que sufrir el destete abruptamente, sino que pueda asimilar gradualmente que su madre no puede amamantarlo más (Cfr. TT, 1992). En esta representación tiene lugar el fenómeno descrito de la pérdida actual ya que la madre tiene que lidiar con esta separación de forma inmediata; además, superar este estado de cosas ocupa, en gran medida, el sentido de su vida. Más aún habría que revisar y reformular el principio citado en lo que se llama en Krishek “la pérdida esencial” (2015, p. 109). Esta última, a diferencia de la otra, no se presenta en acto o inmediatamente, conforme a la distinción

aristotélica, sino que es una actitud psicológica particular que toma el individuo en relación a la condición de finitud de las cosas. Así pues, el individuo enfrenta el hecho de que cada una de las cosas perecerá -es decir, potencialmente- y que tiene que renunciar a ellas.

Esta situación nos lleva a la consideración de renunciar no solamente a una u otra cosa particular, como una amada o un ser querido en el momento de la pérdida, sino que se renuncia a todo lo que compone la finitud. Esta forma de pérdida es muy radical y si no se supera, recuperando las cosas en la eternidad por medio de la fe, el individuo está acabado en cuanto que quiera realizar *plenamente* su individualidad. La resignación de la pérdida esencial es descrita por Johannes como un movimiento que precede al de la fe donde hay una recuperación plena de la finitud en la temporalidad. Ello no implica que sólo por intermedio de la fe se pueda llegar a la recuperación de la finitud o que el movimiento de la resignación infinita -usando la distinción de Johannes- no pueda superarse por otros medios, como, por ejemplo, las tareas éticas.

El caso paradigmático al que Kierkegaard constantemente apela es Sócrates. La situación histórica en la que Kierkegaard lo describe es la del paganismo, esto es, una situación en la que no existía la concepción de la fe ni mucho menos la de la salvación en sentido cristiano. Pero Sócrates es fiel a sí mismo y es capaz de recuperarse del movimiento de la resignación infinita cuando se elige por intermedio de la tarea ética, la cual, en su caso, se representa con la denuncia de la corrupción de Atenas y la aceptación de la condena que le es impuesta por haber hecho esta denuncia -esta es la verdadera razón de su condena-. Esta descripción no va en contra de lo que líneas más atrás sostenía, en donde en lo temporal mismo tiene lugar el instante, donde lo temporal y lo eterno se cruzan, constituyendo así el momento fundamental en la vida de cada ser humano.

Esta perspectiva del nihilismo a la que se enfrenta Kierkegaard en todas sus obras es, como sostuve, su propósito principal. Hablar de la fe como salvación no tendría sentido sin esta descripción. Así pues, pasaré entonces a hacer un esbozo de la paradoja en sentido cognoscitivo y en sentido existencial.

### La paradoja en sentido cognoscitivo

Esta distinción puede parecer en principio extraña y, si se quiere, vacua. En parte, esto es así, a primera vista, porque la paradoja es siempre irreductible para el pensamiento y ninguna de sus determinaciones puede resolverla. Pero esto es sólo en apariencia. La paradoja en general implica una relación de términos contrarios que en principio son irreductibles según la forma de presentación que les demos. Como en el caso del ámbito ético y el religioso, parece difícil argumentar en esta circunstancia que los dos estadios sean conciliables; por otro lado, el hecho mismo de que no comprendamos cómo es que se articulan estos estadios, hace que la paradoja supere las dificultades del pensamiento. En consecuencia, la paradoja aquí no tiene mayor problema en la medida en que reconocemos, de uno u otro modo, que su sentido mismo es su irreductibilidad. Esto puede también ser engañoso, dependiendo del contexto en que se aplique. Como bien se describe en el prólogo de *Temor y Temblor*, de la existencia no se puede hacer un sistema, como bien podría hacerse del estudio de los fenómenos de la ciencia encaminado por sus distintas disciplinas. El estudio de los fenómenos y los principios de la ciencia puede ser susceptible, en muchos sentidos, de ser analizado y si se nos presenta una paradoja en este ámbito, ella debe ser resuelta y la ciencia misma no podría avanzar si así no fuera. Así que una de las condiciones necesarias para pensar este tipo de paradoja que estamos describiendo, tiene que ver directamente con el ámbito de lo empírico en general, aquello que es cuantificable de forma definitiva.

Kierkegaard reconoce esto más claramente en las apreciaciones metodológicas de la obra mencionada. Nos dice que su obra no es ningún sistema y que por lo demás no tiene pretensiones de serlo (Cfr. TT, 1992). Por otro lado, no niega que el sistema -en este caso el hegeliano- deba existir, aunque en cuanto a la fe no tenga nada que decir, además de ponerla en fórmulas conceptuales meramente abstractas. Hay por lo menos otra razón por la cual deberíamos considerar la distinción que acabo de hacer. En la obra *Migajas filosóficas*, Johannes Climacus, dice que la paradoja “es la pasión del pensamiento [y para éste ella es] su suprema potencia” (MF, 1997, p. 51), en tanto que en ella el pensamiento mismo se pierde. En este mismo apartado, el problema central es tratar de esclarecer la metodología que se debe adoptar para tratar el tema de la existencia en cuanto al hombre y en cuanto a Dios. Sin embargo, es claro que estas consideraciones pueden aplicarse al tratamiento de los dilemas del pensamiento en general en tanto que Climacus nos habla de las formas de predicación de los objetos

según su naturaleza empírica o espiritual. Ahora bien, la paradoja es la pasión del pensamiento, este no puede existir sin ella y pensarla es su finalidad última, pueda resolverla o no. Lo que quiere decir que la paradoja constituye en el hombre, y en el desarrollo de su conocimiento, uno de los pilares más importantes cuando menos como condición necesaria de su existencia.

Otra referencia bastante importante que daría luces sobre la consideración de este problema, la encontramos en *El concepto de la angustia*. Allí, como bien lo explicita Haufniensis, el problema o dilema del pecado original es entender cómo es que “el pecado vino al mundo por medio de un pecado” (CA, 2007, p. 72). Este dilema no debe ser resuelto apelando a categorías extrañas -o mitos de la inteligencia-; además, siempre debe mantenerse el presupuesto antropológico del hombre como síntesis anímico corporal o como síntesis entre individuo/especie. Pero entonces cabría preguntarse por qué es tan importante para Haufniensis resolver este problema de una manera tan científica y sin entrar en paradojas. Ya hemos reconocido el ámbito de aplicación del pensamiento en cuanto tal; ahora resta por reconocer entonces a qué tipo de problema nos enfrentamos y a qué ciencia le pertenece según su objeto de estudio. Así, el problema deja de ser una cuestión irreductible y más bien pasa a ser una contradicción resoluble que en este caso refleja un movimiento histórico (Cfr. CA, 1995).

Cuando hacemos esta división de las paradojas entendemos que la preocupación de Kierkegaard también es comprender los límites del conocimiento humano en cuanto a la existencia y el mundo. Tal vez este propósito no es tan explícito como en otros autores, en los que se trata de dar cuenta de las condiciones de posibilidad del conocimiento o lo que es susceptible de ser conocido. Pero es claro que para Kierkegaard esta distinción no es de poca monta y habría que ponerle mucha atención si se quiere considerar verdaderamente el problema de la existencia individual. Otra de las conclusiones importantes a las que nos lleva esta distinción tiene que ver con el hecho de que tenemos que reconocer el ámbito de aplicación del pensamiento para no caer en una reflexividad infinita.

### **La paradoja en sentido existencial**

Para adentrarnos en la consideración de esta paradoja vale la pena analizar el caso paradigmático de su representación: Abraham. Su caso muestra la paradoja en sentido existencial porque para comprenderlo es necesario alejarse de toda consideración

pensable, en los términos ya descritos. Ninguna de las caracterizaciones que bien pudiéramos hacer sobre la fe y cómo esta le ayuda a reintegrarse a lo general una vez se decide a sacrificar a su objeto más amado, Isaac, podría ayudarnos, por lo menos a primera vista, ya que la posición de Abraham no es la de un fanático religioso. Uno de los indicios más importantes que nos podría ayudar a comprender este hecho tiene que ver con el movimiento de la resignación infinita, descrito brevemente en el apartado aquí tratado de *Lo temporal y la finitud*. Según la descripción que Johannes nos trae de la figura del caballero de la fe, la cual se ajusta a la del *Génesis 22*, Abraham había debido pasar por diversas pruebas como muestra de su fe. Entre ellas tuvo lugar el abandono de su hogar y el haber tenido que esperar por más de setenta años por la promesa de un hijo. Todas estas consideraciones se dieron en medio de una gran angustia y resignación. Este es el movimiento al cual podríamos aproximarnos psicológicamente, por lo que es un movimiento que puede ser entendido de forma reflexiva. Abraham renuncia a lo temporal en todas sus determinaciones posibles y emprende el camino del angustiado. Todo lo que para su época y sus contemporáneos es importante ha debido ser abandonado como una muestra del poderío de la individualidad sobre lo general. Aquí vale la pena hacer la claridad sobre qué tipo de *lo general* se está hablando.

Lo general, en tanto que lo reconocido por todos, y por tanto manifiesto, puede llevarnos a considerar muchas tendencias como lo ético. Las características de lo general son compartidas también por la negatividad de la época y no se puede negar que esta es reconocida por todos, aun cuando no queramos, en muchos casos, que así sea. Pero esta negatividad, entendida como la supremacía de las tendencias ideológicas o simplemente históricas, tampoco tiene que ver, en sentido estricto, con las costumbres, lo que nos llevaría a reconocer por lo menos tres niveles de lo general. En primer lugar, está lo general entendido en clave ético-religiosa donde el individuo tiene un deber absoluto para con Dios; este deber, en otros términos, es el deber de asumir su pecado como una de las condiciones de posibilidad de su libertad y de ser un yo delante de Dios. Aquí, lo general, y por tanto, el mandato para con Dios, implica la responsabilidad de mi propia realización individual como un deber inviolable, principio supremo incondicionado. En segundo lugar, y en oposición a esto, están las costumbres que se reconocen en los pueblos y que se instituyen a lo largo de la historia por el hábito, expresando la identidad de cada pueblo en relación a sus prácticas para subsistir unidos.

Por último, está lo general entendido como la corrupción de las costumbres y el deber supremo. Pero ¿cómo llega esta forma de lo general a hacerse manifiesta y volverse un mandato? Esta forma de lo general llega al estado anteriormente descrito por fuerza del orgullo y el egoísmo particular. En los regímenes siempre existe la posibilidad de que la forma particular de pensar de un determinado grupo se imponga sobre los otros por vía de lo ético, entendido éste como costumbre. Estos mecanismos son socialmente aceptados y en principio no proporcionan ningún problema. De hecho, no pueden proporcionarlo, ya que de hacerlo, se negaría lo general y el castigo estaría justificado.

En estas tres descripciones encontramos una forma de lo general que se instituye y se vuelve reconocible para todos. Sin embargo, cada una de ellas es sustancialmente diferente. Cuando Abraham renuncia a lo general, lo hace en los dos últimos sentidos descritos. Renuncia a la corrupción de lo ético y a lo ético mismo en favor del mandato divino. Vale la pena recalcar que en *Temor y Temblor* lo ético no tiene una connotación negativa en la medida en que es allí donde, en principio, el individuo se realiza y este ámbito tiene su independencia característica. Ahora bien, el movimiento de la resignación infinita es más radical y difícil de ejecutar, debido a que no solamente me abandono a mí mismo en mi relación con los otros, sino que los abandono en mi relación con Dios, aunque, consiguientemente, haya una reintegración en lo general. Es por eso que el primer movimiento de la renuncia a lo finito deja a Abraham en una profunda soledad. Este estado puede llevarlo a un ensimismamiento y, por tanto, a una de las formas de lo demoníaco. Empero, Abraham nunca mostró ninguna debilidad ni ensimismamiento a pesar de su angustia. Para Johannes la respuesta a esto se encuentra en la paradoja.

Abraham lo pierde todo, pero, por otro lado, es consciente de que por intermedio de su fe, es decir, su creencia en Dios, lo recuperará. Anti-Climacus –seudónimo que escribe *La enfermedad mortal*– nos da varias pistas para aproximarnos a una comprensión de la paradoja en Abraham, existencialmente hablando. La situación es la siguiente. Para Anti-Climacus la posibilidad es lo único que salva al hombre de la desesperación. Esta última es una patología como la angustia, que se manifiesta según el grado de consciencia de quien la posee y representa la posibilidad de ser un yo, esto es, de ser libre y constituir mi personalidad. Con todo, la desesperación en sí misma es un estado que es descrito por Anti-Climacus como una enfermedad del espíritu. Ello quiere decir que la desesperación ha de ser superada. Pero ¿cómo es ello posible? Es posible porque

no es posible. Esta es la paradoja de la existencia y de la fe. Para quien no haya posibilidad, humanamente hablando, de lograr lo que se propone, sólo le queda querer *creer* (Cfr. EM, 1969). En lo que se quiere creer es que para Dios todo es posible en todo momento y que, en consecuencia, Dios es la posibilidad absoluta y la posibilidad absoluta es Dios (Cfr. EM, 1969). Esto, empero, es una paradoja. Si humanamente hablando no hay nada por hacer, si no hay ningún medio existente por medio del cual me pueda salvar de mi situación de desesperación ¿cómo es que me salvo? Me salvo en la medida en que dejo el *cómo* de mi salvación en el Poder que me fundamenta, Dios.

La creencia en que para él todo es posible es lo único que me puede salvar, pero yo no llego a esta consideración sino es por medio de mi total entrega que es equivalente al humilde coraje de Abraham. En esta situación se logra dilucidar por qué para Kierkegaard, en la fe, se deja la razón a un lado y la paradoja se vuelve irreductible. No existe más que la creencia de mi salvación como posibilidad única de mi individualidad. Por lo tanto, la paradoja en Abraham, y la contradicción del verdadero creyente, “consiste en que la ruina, hablando humanamente, es segura; y, sin embargo, sigue habiendo posibilidad” (EM, 1969, p. 91). Anti-Climacus nos lo formula del siguiente modo: “la fe es comprender que tal cosa [la situación límite], humanamente, es su perdición [la del creyente], creyendo a la par en la posibilidad” (EM, 1969, p. 90) de que no importando cómo, recuperará lo perdido. Para Abraham, el problema es incluso más paradójico, porque su situación límite está en que para confirmar su fe tiene que ponerse por encima de lo general cumpliendo el mandato de sacrificar a su hijo, y a la vez creyendo que lo recuperará en virtud del absurdo para este mundo, a saber, para la finitud.

Esta perspectiva de la paradoja como he venido mostrando es inconcebible. Nadie puede resolver esta oposición de contrarios en la fe sin llegar a una contradicción. Y sin embargo, de no ser así, Abraham, y, en definitiva, nosotros, según el planteamiento de Kierkegaard, tendríamos que aceptar que la existencia no tiene sentido, de tal suerte que la muerte se volvería así nuestro único medio de salvación; nada podría salvarnos de la tortuosa idea de que hay que existir para nada o al servicio de ese “distinguido y respetable público” (TT, 1992, p. 24).

## **Conclusión**

En las consideraciones anteriores sobre la paradoja existencial parece haber un vacío conceptual que nos deja con un sin sabor con respecto a los planteamientos en Kierkegaard. Tal vez la forma en que vivimos actualmente no nos permita ver más allá hacia otras formas de vida y filosofías como esta. Pero lo que debe quedar claro es que el problema de Kierkegaard, de cómo vencer el nihilismo de su época, sigue siendo para nosotros el problema más importante, más aún cuando los desarrollos tecnológicos y las corrientes ideológicas se nos imponen tan fuertemente. Una filosofía del individuo es cada vez más difícil para nuestra época porque vivimos en la creencia de que poseemos libertad, igualdad y todos los valores fundamentales hoy más que nunca. La mejor forma de engañar es haciéndolo con la verdad. Tenemos libertad de expresión y pensamiento, tenemos libertad de decidir qué vida queremos porque hay una cierta independencia económica. Pero ello no es más que la creencia de una libertad que sólo sirve para poder proporcionarle al individuo el confort suficiente para que no piense en que debe ejecutar otras tareas. De igual modo, si bien este problema no es nuevo, es evidente que en nuestra época es más agudo. De modo que los planteamientos de la paradoja de la fe nos dejan mucho en qué pensar. Todo este contenido se nos presenta como pura alteridad. Sería difícil creer que aún queden sujetos que quieran emprender este camino, teniendo como guía a Abraham. Pero, por otro lado, ¿qué solución tenemos entonces para superar la vanidad de la existencia en nuestra época? Así pues, la filosofía de Kierkegaard es más que atractiva: es una posibilidad de volver a pensar el individuo en toda su plenitud.

### Referencias

- Carlisle, C. (2015). "Johannes de silentio's dilemma" en: D. Conway. (Ed.), *Kierkegaard's fear and trembling a critical guide*, pp. 44-60. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conway, D. (2015). "Particularity and ethical attunement: situating Problema III" en: D. Conway. (Ed.), *Kierkegaard's fear and trembling a critical guide*, pp. 205-228. Cambridge: Cambridge University Press.
- Derrida, J. (2000). *Dar la muerte*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica.
- Kierkegaard, S. (1969). *La enfermedad mortal*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Temor y Temblor*. Barcelona: Editorial Labor.
- \_\_\_\_\_. (1992). *La repetición*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Editorial Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2007). *El concepto de angustia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Krishek, S. (2015). "The existential dimension of faith" en: D. Conway. (Ed.), *Kierkegaard's fear and trembling a critical guide*, pp. 106-121. Cambridge: Cambridge University Press.