

## Paradojas de la Encarnación según Kierkegaard

Joséphine Jamet\*

La Encarnación representa la punta de la idea de paradoja. Es paradójico que el Eterno se haga temporal, paradójico que Dios se haga hombre, paradójico que Dios se humille hasta la muerte —y la muerte de cruz (*Filipenses* 2,8). Pero surge la pregunta de si el término paradoja no es una forma educada de disfrazar la contradicción. Ciertamente, podemos considerar que la paradoja es el umbral del misterio. Pero también podemos optar por subrayar no el misterio, sino la contradicción.

Kierkegaard representa una figura mayor de esta segunda tendencia. Para él, la paradoja cristiana no es una aporía que dilata el espíritu, sino una “paradoja absoluta” que es “absurda”<sup>1</sup>. La razón se hace añicos contra esta imposibilidad, y choca con ella hasta tal punto que “no puede ir más allá” ni “*vía negationis* ni *vía eminentiae*”<sup>2</sup>. La paradoja sigue siendo, y debe seguir siendo, un tope. La tarea del creyente consiste entonces en agudizar la gravedad de la paradoja, negándose a mediar, relativizar o ir más allá, consciente de que explicarla sería de hecho “perder la fe”<sup>3</sup>. En un sentido distinto del viejo adagio atribuido erróneamente a Tertuliano, el cristiano “cree lo absurdo” o “cree en virtud de

---

\* Profesora agregada, doctorada en filosofía; autora de una tesis titulada: *L'espérance, entre Platon et Kierkegaard. Réflexion sur les limites de la philosophie*.

<sup>1</sup> OC X 198. Las referencias en francés se basan en la edición de *Œuvres complètes* de Søren Kierkegaard, trad. de P.-H. Tisseau y E.-M. Jacquet-Tisseau, 20 volúmenes, París, Éditions de l'Orante, 1966-1986 (anotado OC) y *Journals et Cahiers de notes*, trad. de F. Fleinert-Jensen y E.-M. Jacquet-Tisseau, 2 volúmenes, París, Fayard/L'Orante, 2007-2013, (anotado JCN). E.-M. Jacquet-Tisseau y F. Fleinert-Jensen, 2 volúmenes, París, Fayard/L'Orante, 2007-2013, (nota JCN). Las escasas referencias al danés corresponden a *Søren Kierkegaard Skrifter*, 55 volúmenes, Copenhague, Gads Forlag, 1997-2013 (anotado SKS).

<sup>2</sup> OC VII 43.

<sup>3</sup> OC X 209.

lo absurdo” (*credo quia absurdum*)<sup>4</sup>. Y así, la fe equivale a “perder la razón”, por utilizar una expresión con dos significados a la que Kierkegaard es aficionado<sup>5</sup>.

Estas llamativas fórmulas han llevado a veces a pensar que este autor era un adepto del irracionalismo de la fe. Sin embargo, esto no debe ocultar la complejidad de la relación de Kierkegaard con la paradoja. En un pasaje del *Papirer*, explica que el Absurdo (aquí identificado con la Paradoja) es distinto de los absurdos triviales: “No todo absurdo es el Absurdo o la Paradoja”<sup>6</sup>. En efecto, el entendimiento puede disolver un paralogismo en sus partes constituyentes, mientras que el Absurdo permanece indivisible.

El Absurdo [*Absurde*], la Paradoja [*Paradox*] está compuesta de tal manera que la razón no puede en modo alguno por sí misma disolverla en un sinsentido [*Nonsens*] y demostrar que es un sinsentido [*Nonsens*]; no, es un signo, un enigma, un compuesto enigmático, del que la razón debe decir: no puedo resolverlo, no puede ser comprendido [*begribe*], pero de ello no se sigue en absoluto que sea un sinsentido<sup>7</sup>.

El Absurdo cristiano se distingue, pues, del sinsentido en que no puede reconducirse a una antítesis. Es, ante todo, un objeto insólito e insoluble, compuesto y, sin embargo, que no se puede descomponer; en resumen, una paradoja. He aquí la quintaesencia de la paradoja: una contradicción que, sin embargo, forma un todo unitario. La mente, estupefacta ante el enigma, debe entonces elegir entre el escándalo y la fe. Pero es como enigma y no como sinsentido como el Absurdo fascina infinitamente al individuo. Un paralogismo vulgar no tendría el poder de cautivar de esta manera. Contrariamente a la necesidad, el Absurdo encierra por tanto un verdadero *concepto*, una “determinación conceptual negativa” [*negativ Begrebsbestemmelse*]. “El concepto de lo absurdo consiste precisamente en comprender que no puede ni debe

---

<sup>4</sup> Cita apócrifa, aunque ampliamente difundida. Tertuliano no dice “credo quia absurdum” sobre la resurrección de Cristo, sino: “¿Murió el Hijo de Dios? Es creíble en cuanto *inepto* [*credibile est quia ineptum est*]. Fue sepultado, resucitó: es cierto en cuanto imposible [*certum est quia impossibile*]”, *De carne Christi*, V, 4; traducción modificada de Jean-Pierre Mahé, París, Cerf, 1975, p. 228-229 (SC 216).

<sup>5</sup> OC XVI 241; “perdre la raison pour gagner Dieu” OC XVI 195.

<sup>6</sup> SKS 23, 23; NB 15, 25.

<sup>7</sup> SKS 23, 24; NB 15, 25.

comprenderse”<sup>8</sup>. Partiendo de esta definición general de la paradoja, examinaremos diferentes versiones de la paradoja de la Encarnación en un intento de responder a la acusación de irracionalismo lanzada contra Kierkegaard.

### *Tres paradojas*

Aclaremos primero a lo que Kierkegaard apunta en la “paradoja” cristiana. A grandes rasgos, podemos decir que Kierkegaard define la Encarnación como la conjunción de tres paradojas:

-1) La “paradoja metafísica”, en la que lo Eterno se hace temporal y Dios se hace hombre.

-2) La “paradoja religiosa” en la que Cristo viene como maestro de la verdad en el sentido fuerte (no-socrático) y revela al hombre algo que éste no puede disolver en la reminiscencia eterna, a saber, que el hombre es la no-verdad (el pecado).

-3) La “paradoja ética” por la que Cristo, en lugar de elegir una vida conforme a lo general, es decir, conforme a la ética, elige una vida de sufrimiento que lo sitúa en oposición a los principios del Estado y de la sociedad. Como recuerda Malantschuk, este aspecto resultaba especialmente escandaloso para los luteranos, acostumbrados a ver el ideal religioso en una vida conciliada con el trabajo, el matrimonio y la familia: “ehelich leben und Acker bauen” [vivir en matrimonio y cultivar los campos<sup>9</sup>]. A la luz de este modelo, Cristo es un escándalo, porque lejos de cumplir esta norma, su vida es una polémica contra la vida ordinaria. Condena la preocupación por el mañana, critica el acaparamiento de grano en los graneros y favorece una vida errante. Cristo rompe, pues, con el orden ético, y esto es precisamente lo que Kierkegaard define como “la paradoja ética más profunda”<sup>10</sup>.

Estas tres paradojas parecen distintas. Pero en realidad representan una gradación hacia la forma más íntima de la paradoja. 1) La paradoja metafísica presenta una contradicción lógica (lo Eterno-Temporal, el hombre-Dios).

---

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> G. Malantschuk, *Fra individ til den Enkelte*, C.A. Reitzels, Copenhagen, 1978, p. 226.

<sup>10</sup> De hecho, Kierkegaard utiliza varios conceptos diferentes: “paradoja metafísica”, “paradoja religiosa”, “paradoja ética más profunda” (JCN II, 147 / SKS 18, 162-163; JJ:73), “paradoja divina”, por no mencionar dos versiones antitéticas de “paradoja absoluta” (JCN II, 160 / SKS 18, 176; JJ:111 y OC X 202 / SKS 7, 198-199).

2) La paradoja religiosa presenta una contradicción en los hechos: no es contradictorio *en sí mismo* que yo sea la no-verdad, pero no puedo decirlo en primera persona sin comprometer la validez de lo que digo. 3) Por último, en la paradoja ética ya no hay contradicción *stricto sensu*, sino extrañeza escandalosa. Así pues, pasamos de la burda contradicción a formas más sutiles (más paradójicas). Lo que hay que explorar es la relación entre estos distintos elementos.

1. La "paradoja absoluta": fe en el absurdo y la locura

Sin embargo, antes de entrar en los detalles de las paradojas, es útil considerar la característica general de la "Paradoja Absoluta", a saber, el absurdo. ¿Es la paradoja cristiana inverosímil, inepta? Frente a esta crítica, la posición de Climacus en el *Post-scriptum* no es negar el absurdo, sino plantearlo como el correlato necesario de la fe. En la medida en que la fe es pasión por la interioridad, la fe necesita tener un objeto paradójico<sup>11</sup>.

1/ Para entender esta tesis, hay que recordar que existen dos tipos de verdad: las verdades objetivas (desinteresadas) y las verdades subjetivas (interesadas), verdades *para mí* y en proporción con la pasión con que me las apropio. El postulado de Climacus es que, para el ser humano, objetividad y subjetividad son inversamente proporcionales. Todo lo que se da a la objetividad se quita a la subjetividad, y viceversa<sup>12</sup>. A partir de ahí, "la verdad [subjetiva] es precisamente ese atrevimiento en el que, con pasión por lo infinito, elegimos lo que es objetivamente incierto"<sup>13</sup>. Cuanto más se arriesga la objetividad, más profunda se vuelve la interioridad apasionada. La forma acabada de la subjetivación implica así el riesgo absoluto asumido frente a la objetividad.

2/ En última instancia, para Kierkegaard, la subjetivación perfecta sólo tiene dos formas: la forma socrática y la forma cristiana, que parece ser una duplicación de la forma socrática. Sócrates vio que es paradójico que un existente se *relacione* con la verdad eterna; para él, la paradoja reside, por lo tanto, en la *relación*. El cristianismo duplica el problema al plantear que la verdad eterna con la que nos relacionamos es en sí misma paradójica. La primera paradoja (la de la

---

<sup>11</sup> Aquí Kierkegaard invierte deliberadamente la idea aristotélica de la fe: la fe (*πιστις*) no tiene que ver con lo probable y verosímil [*Sandsynlige*], sino, por el contrario, con lo inverosímil [*Usandsynlige*]. SKS 23, 24; NB 15, 25.

<sup>12</sup> OC X 195 / SKS 7, 192.

<sup>13</sup> OC X 189-190 / SKS 7, 186.

relación entre el existente y la verdad eterna) se hace más compleja porque uno de los términos (verdad eterna) se convierte en una paradoja<sup>14</sup>. En concreto, el cristiano entra en relación *paradójicamente* con el *Cristo-Paradoja* (Dios-Hombre). El resultado es lo que Climacus llama la “paradoja absoluta” o la “paradoja *sensu eminentiori*”. Esta segunda paradoja representa la subversión completa de la objetividad, ya que no es la relación con la objetividad sino la objetividad misma la que se vuelve absurda. La paradoja cristiana permite así la subjetivación más apasionada.

3/ Pero intentemos comprender esta exclusividad cristiana. Si basta con creer en un absurdo para ser apasionadamente existente, ¿por qué elegir a Cristo? ¿No serviría cualquier absurdo? Tal vez una quimera, arbitrariamente elegida, serviría igualmente para fijar la pasión de la interioridad. Kierkegaard responde contraponiendo dos figuras de interioridad apasionada: Don Quijote y el cristiano. Ambos son “locos” que han dado la espalda al mundo objetivo; se entregan a su idea fija (la Dulcinea o Cristo) y profundizan en este amor. En apariencia, no hay nada que los distinga. Pero hay una diferencia. Don Quijote puede ser un verdadero caballero de la interioridad, pero sigue prisionero de un vestigio de objetividad. La Dulcinea es esa realidad finita (efectiva), ese gancho que necesita para cristalizar toda su pasión. Pero este punto de enganche le impide proseguir el proceso de subjetivación hasta el final. Por esta razón, no está loco (subjetivo), sino que es simplemente irrazonable. “La sinrazón nunca tiene la interioridad del infinito; su idea fija es precisamente una especie de cosa objetiva que quiere abrazar apasionadamente; de ahí su contradicción”<sup>15</sup>. Enraizado en la objetividad del mundo finito, Don Quijote no tiene el poder de absolutizar el movimiento hacia la interioridad.

¿Y el cristiano? También él se entrega a su único amor, Cristo. Pero como paradoja absoluta, Cristo no es un objeto como los demás, porque es un objeto no asimilable por la objetividad (Eterno-Temporal, Divino-Humano), un objeto paradójico que, precisamente por su “paradoja”, escapa a toda objetivación posible. Es por ello que, cuando los cristianos se apasionan por Cristo, consiguen lo que Don Quijote no pudo: interiorizarse absolutamente, en una locura enteramente subjetiva, porque la objetividad misma está enteramente suspendida (en forma de absurdo). La Paradoja cristiana puede ser objetiva (efectiva), pero tiene la propiedad *sui generis* de permitir ser exclusivamente subjetivos a los que se apasionan por ella. A partir de ahí, el cristiano está

---

<sup>14</sup> OC X 194 / SKS 7, 192.

<sup>15</sup> OC X 181 / SKS 7, 180 nota.

verdaderamente loco; es el único loco real, junto con Sócrates, y podemos decir que al final es “imposible distinguir la locura de la verdad subjetiva”<sup>16</sup>. Los demás, apasionados por la objetividad finita, nunca pueden soltarse definitivamente de las amarras del mundo finito. Sólo tienen locura [*Afsindighed*] y no la plenitud de la locura [*Galskab*]<sup>17</sup>.

4/ El cristianismo parece, pues, un regalo del cielo. Proporciona al individuo una verdad sumamente paradójica, la única capaz de inspirar una apropiación subjetiva infinita. ¡Qué feliz oportunidad! Pero tal vez haya aquí un malentendido: podríamos pensar que el individuo tropieza por casualidad con la paradoja absoluta, como si se tratara de un objeto perdido, de un “hallazgo”. Pero esto es imposible. Sería tratarlo como algo objetivo, como algo que ya existe, mientras que sólo existe para la subjetividad. Por consiguiente, nadie puede “tropezar” con la paradoja ni observarla. La fe es activa con respecto a lo inverosímil y lo paradójico, que se esfuerza por descubrir y mantener en todo momento —para poder creer<sup>18</sup>. La primera batalla de la fe no es, pues, una batalla para creer, sino una batalla para descubrir la Paradoja (en el sentido activo del término), y una vez descubierta mantenerla, con toda la fuerza de la interioridad. Esto, además, define una tarea para el cristiano: en cada momento, moviliza toda su razón... contra la razón, precisamente para mantener la paradoja en su punto crítico. Pero cuando el creyente utiliza toda su razón para “descubrir la dificultad de la paradoja, en realidad ya no le queda ni la más mínima fracción de ella para explicar la paradoja”<sup>19</sup>. El descubrimiento de la paradoja conduce a una efervescencia de racionalidad: la muerte de la razón por sí misma, pero también pasión de la razón, porque la razón aspira a encontrar su propio límite, la paradoja que define su pérdida<sup>20</sup>.

5/ Esta lucha de la razón contra sí misma y a favor de la paradoja da plena cabida a la fe como movimiento de subjetivación apasionada. La verdad cristiana no es una verdad *objetiva*, pero sigue siendo una verdad *absoluta*. Es, por tanto, un *index sui et falsi*<sup>21</sup> e implacable: en cuanto pretendemos comprar a Dios por

---

<sup>16</sup> OC X 180 / SKS 7, 178.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> OC X 216 / SKS 7, 212.

<sup>19</sup> OC X 209 / SKS 7, 207.

<sup>20</sup> OC VII 35 y 47: SKS 4, 243 y 253.

<sup>21</sup> OC XVI 200 / SKS 11, 158.

menos del precio exigido, en cuanto pretendemos rebajar un poco el absurdo, en cuanto intentamos tranquilizarnos con demostraciones, pruebas y probabilidades (es decir, en cuanto intentamos recuperar un poco de objetividad), eludimos la apropiación y perdemos *ipso facto* la verdad cristiana. Como nos recuerda Climacus: "Dios sí tiene derecho a valorar su persona"<sup>22</sup>, y esto es lo que hace al garantizar que sólo podemos relacionarnos con él habiendo quemado todas las naves —y habiéndolas quemado nosotros mismos.

La pasión absoluta es, pues, el rescate de una verdad que es en sí misma absoluta. Entregarse a la Paradoja significa simplemente respetar el altísimo precio que Dios se fija a sí mismo: "puede decirse del bien supremo que su precio es el de su compra, y que un precio bajo denota una mala adquisición"<sup>23</sup>. Quien no ha sido capaz de arriesgarlo todo, no ha arriesgado nada. Lo pierde todo; porque Dios no es "una cosa que se toma con uno a conveniencia; es, en efecto, una cosa que se toma con uno *cueste lo que cueste*"<sup>24</sup>. El absoluto divino va unido a su intransigencia: como la perla del Evangelio o el tesoro del campo, para ser comprado exige que lo comprometamos *todo*. Este es el precio inflexible que el Divino se ha atribuido.

Así pues, el absurdo de la fe no debe interpretarse como irracionalismo, sino como una forma metódica de pensar el acceso a lo absoluto. El creyente es como el nadador en alta mar, por encima de 70.000 brazas de profundidad, quien en peligro de muerte, y sólo allí, encuentra a Dios<sup>25</sup>. Ha abandonado la tierra firme de la objetividad, de la aproximación histórica o racional, y ahora se encuentra solo frente a sí mismo, frente al abismo que su razón no puede comprender, pero que es el único camino para llegar a lo absoluto, o subjetivamente al sujeto divino. Este naufrago ilustra la soledad de la fe, una decisión tan terrible (desde una perspectiva humana) como la supervivencia de este nadador. Pero esta imagen muestra también de forma conmovedora la urgencia y el dramatismo de esta elección; el que ha apostado todo por la fe lo ha perdido todo (ha perdido la objetividad y la razón); literalmente, sólo le queda una tabla de salvación —Dios o Cristo— a la que, sin embargo, no tiene acceso directo y objetivo, sino sólo a través de lo indirecto de su pasión

---

<sup>22</sup> OC X 214 / SKS 7, 210.

<sup>23</sup> OC X 214 / SKS 7, 210.

<sup>24</sup> OC X 186 / SKS 7, 183.

<sup>25</sup> OC X 215 / SKS 7, 212.

paradójica. La fe le exige “jugárselo todo” (*sætte Alt paa Spil*)... incluido él mismo “*Periissem nisi periissem*”<sup>26</sup>.

## 2. *¿Paradoja metafísica o paradoja religiosa?*

El análisis del *Post-scriptum* permite legitimar el “absurdo” cristiano como requisito de una subjetivación absoluta, pero también de una verdad absoluta. Sólo el no creyente ve la paradoja como una contradicción, porque conserva una relación objetiva con el cristianismo. Pero el cristiano que se relaciona interiormente con su fe sólo ve la *paradoja*, y se entrega a ella apasionadamente. El absurdo es, por tanto, la cara externa de la paradoja, “aunque naturalmente se deduce que para el creyente no es el absurdo”<sup>27</sup>.

Teniendo esto en cuenta, podemos pasar ahora a las formas específicas de la “Paradoja Absoluta”. Ya hemos dicho que, cuando el ser humano se encuentra con la Revelación, se enfrenta de hecho a dos cosas: por una parte, a la paradoja metafísica (lo Eterno que se hace temporal, Dios que se hace hombre); por otra, a la paradoja religiosa (la oferta de Dios que se presenta y le enseña que él es la no-verdad, pero que se le ofrece el perdón de los pecados). Evidentemente, es necesario examinar el vínculo entre estos dos aspectos.

El pensamiento humano ordinario, immanente y hostil al cristianismo, tenderá a exagerar el primer punto en detrimento del segundo. Dirá: es contradictorio suponer que el Eterno pueda hacerse temporal; un maestro divino que tuviera esas características nunca podría haber existido; por tanto, lo que dijo es ilegítimo —y con ello se descarta también el problema del pecado. Pero, en realidad, debemos entender la relación entre los dos elementos en el otro sentido, y decir: es precisamente porque el espíritu humano se niega a ser la no-verdad, es precisamente porque el ser humano pecador quiere desde toda la eternidad haber tenido parte en la verdad, en la inmanencia de la reminiscencia, por lo que la idea de lo Eterno-Temporal se convierte para él en un escándalo teórico. Si, por el contrario, el ser humano acepta que él es la no-verdad, si acepta la necesidad de dejarse enseñar por la Verdad eterna —es decir, por un maestro que él mismo no es—, entonces el hecho de que la Eternidad se haya hecho temporal (por amor) deja de ser una contradicción insoportable; simplemente se vuelve una paradoja. En otras palabras, la primera paradoja (metafísica) del Eterno-Temporal o Dios-Hombre debe entenderse como la

---

<sup>26</sup> SKS 6, 182.

<sup>27</sup> SS 23, 177; NB 17:19.

consecuencia de la paradoja mucho más profunda del pecado. Lo que a primera vista parecía una contradicción metafísica no es más que el eco (teórico) de un problema más grave, que es la negativa del hombre pecador a renunciar a ser la verdad.

Pero cuando miramos las cosas desde este ángulo, cuando subordinamos la paradoja metafísica a la paradoja religiosa, el “absurdo” de la fe cristiana aparece bajo una luz completamente distinta. Nos damos cuenta de que cuando el ser humano se enfrenta a la verdadera paradoja, es decir, al abismo (el pecado) y al abismo redoblado (el perdón de los pecados), se enfrenta menos a una imposibilidad que a una posibilidad inaceptable. En efecto, no hay ninguna contradicción lógica en que yo sea la no-verdad. Es simplemente una posibilidad que no puedo aceptar porque va más allá de lo que puedo establecer o abarcar por mí mismo. Por tanto, es literalmente una imposibilidad *para mí*, aunque siga siendo, en el sentido más radical de la palabra, una posibilidad. Por supuesto, es incoherente, desde un punto de vista performativo, decir *en verdad* “yo soy la no-verdad”, pero esta impotencia sólo muestra la paradoja *sui generis* del pecado, que es ser incomprensible para *mí*. No puedo comprender mi pecado, sino sólo comprenderme a mí mismo en él, es decir, abandonar la pretensión de ser la norma de mi verdad.

Ahora bien, según Kierkegaard, el papel de la predicación consiste precisamente en llamar la atención del oyente no sobre el hecho de que no *puede* comprender el cristianismo, sino sobre el hecho de que no *debe* comprenderlo. Porque la fe consiste precisamente en esto: en admitir que somos la no-verdad. El escándalo surge porque el hombre se niega a necesitar una revelación de Dios que lo ilumine sobre el pecado y le muestre las profundidades a las que está sumido.

Sea, piensa el hombre natural, el pagano, no comprendí todas las cosas del cielo y de la tierra, lo reconozco [...] pero que [la revelación] sea necesaria para abrirnos los ojos sobre la naturaleza del pecado es lo más irrazonable del mundo [*det Urimeligste af Alt*] [...] ¿no sabría entonces lo que es el pecado? Pero el cristianismo responde: no; lo que menos conoces es la distancia que te separa de la perfección y de la naturaleza del pecado.<sup>28</sup>

El propósito de este discurso, atribuido al pagano, es poner de relieve hasta qué punto al hombre natural le repugna la hipótesis del pecado. Ciertamente, está dispuesto a admitir una forma de mal moral, pero no puede

---

<sup>28</sup> OC XVI 250 / SKS 11, 208.

reconocer que necesita ser instruido, incluso en su propia no-verdad. Hay que corregir, pues, una concepción superficial del cristianismo: la que cree que el cristianismo es absurdo, porque está “más allá de la razón”, porque no se *puede* comprender. En realidad, las cosas pueden expresarse más estrictamente: el cristianismo no *debe* ser comprendido, porque desde el momento en que se hace concebible, aprehensible por la razón, invalida lo que postula, a saber, el hundimiento del hombre en el pecado. La prioridad de “lo que no debe ser comprendido” sobre “lo que no puede ser comprendido” corresponde aquí rigurosamente a la prioridad de la paradoja religiosa sobre la paradoja metafísica.

El cristianismo es aquí un sarcasmo dirigido a toda especulación, ya que la especulación presupone que todo es comprensible. Sin embargo, sólo hay una cosa que no puede comprender: que hay algo que no puede comprender. En palabras de Anti-Climacus: “Otros son libres de admirar y alabar a quienes afirman ser capaces de comprender [*begríbe*] lo cristiano: para mí, es ante todo una tarea ética [...] admitir que no podemos ni debemos comprender [*begríbe*] eso”<sup>29</sup>. Esta ignorancia, esta aceptación de que el pecado no tiene “lugar”, es la piedra de toque del cristianismo. La admisión de la impotencia para comprender la propia pecaminosidad expresa el respeto por la “diferencia cualitativa” que separa al hombre de Dios. De hecho, es la única manera de reconocer la condición de maestro del Maestro divino, es decir, la necesidad de aprenderlo todo de él, incluido el pecado. Y sólo cuando hayamos admitido la posibilidad de ser la no-verdad podremos entonces oír lo que hay que oír: “El cristianismo enseña que todo el orden cristiano se da sólo por la fe”<sup>30</sup>. Por tanto, la fe no sólo *está* en contra de la razón, sino que *debe* estar en contra de la razón. Su primera exigencia es despojar al ser humano de su pretensión de saber cuál es la verdad. Y es precisamente una obra de piedad respetar este interdicto, puesto ante el hombre por Dios, que afirma que es de Dios de quien el hombre debe aprender y no de sí mismo.

### *3. Elucidar la paradoja ética: la paradoja divina*

Una vez comprendida la superioridad de la paradoja religiosa sobre la paradoja metafísica, podemos pasar a la última paradoja, la paradoja ética, que representa de hecho una profundización de la paradoja religiosa. En efecto, si Dios viene en el tiempo como Maestro de la verdad para el hombre,

---

<sup>29</sup> OC XVI 253 / SKS 11, 211.

<sup>30</sup> OC XVI 254 / SKS 11, 211.

la encarnación debe respetar dos condiciones. 1) Por una parte, Cristo como Dios trae la verdad; por tanto, no tiene derecho a ocultar al hombre su no-verdad y el abismo que los separa. 2) Por otra parte, Cristo viene por amor; por tanto, su objetivo es introducir la igualdad entre Él y el hombre, haciéndose en todo semejante al hombre. Estas dos condiciones parecen incompatibles, ya que, por una parte, Dios debe revelar la distancia que lo separa del hombre y, al mismo tiempo, pretende abolirla mediante la revelación.

Por tanto, también para Dios existe una contradicción en la tarea que se ha impuesto, y ahí reside todo el secreto del sufrimiento divino, un sufrimiento incomprensible para el hombre. “Quién comprende esta contradicción de la tristeza: no revelarse es la muerte del amor, y revelarse es la muerte del amado”<sup>31</sup>. La paradoja reside en la unión inseparable de la distancia y la cercanía divina. Por esta razón, la entrada de Dios en la vida terrenal representa una tensión y un conflicto en relación con las reglas (éticas) de la generalidad. Para llevar a cabo su imposible tarea de revelarse como lo infinitamente otro y, al mismo tiempo, restablecer la igualdad con el discípulo, Cristo debe necesariamente repeler antes de atraer, es decir, asumir el riesgo de un rechazo absoluto del hombre (escándalo), en el mismo momento en que ofrece el perdón (igualdad). Pero precisamente porque es un verdadero siervo, amoroso, Dios está obligado a preservar las exigencias que su divinidad impone al hombre. El carácter “excepcional” de Cristo, el modo en que rompe con el orden ético viviendo una vida que lo distingue, es por tanto la otra cara de la voluntad de Dios de estar cerca del hombre.

Para subrayar el carácter propiamente divino de esta paradoja, Kierkegaard propone una hipótesis alternativa, contrafáctica, que denomina “paradoja absoluta” en sus diarios<sup>32</sup>. Imagina que el dios, deseoso de descender al seno de la humanidad, se haría tan semejante al hombre que se fundiría completamente en el anonimato, y permanecería así de incógnito. “La paradoja absoluta sería que el Hijo de Dios se hiciera hombre, que viniera al mundo, que fuera a todas partes sin que nadie le hiciera el menor caso, que fuera en el sentido más estricto un individuo corriente, con un trabajo, una esposa, etc. [...]. En ese caso, Dios habría sido el mayor ironista; no habría sido Dios y Padre de los hombres”<sup>33</sup>. Este Dios sería una burla porque, viniendo a salvar a la humanidad, lo haría de

---

<sup>31</sup> OC VII, 28 / SKS 4, 236.

<sup>32</sup> En un sentido distinto de la “paradoja absoluta” de la *Post-scriptum*.

<sup>33</sup> JCN II 160 / SKS 18, 176; JJ:111.

tal manera que nadie podría apoderarse de esta salvación. Si hubiera sido así, se habría perdido el sentido de su presencia entre los hombres; no habría podido convertirse en el “maestro” y el “salvador”. La hipótesis es grotesca, porque entonces el sentido mismo de la Encarnación —el amor de Dios por los hombres y su deseo de salvarlos— perdería su significado.

Sin embargo, como señala Kierkegaard, esta opción risible es la única que se puede contemplar si consideramos *racionalmente* la hipótesis de un Dios que viene entre los hombres. En efecto, cuando la razón intenta pensar en el “Todo-Otro”, o en el lenguaje de Kierkegaard “lo desconocido”, “el dios”<sup>34</sup>, no puede pensarlo como “diferente”, porque la diferencia presupone la conmensurabilidad. Para el pensamiento atrapado en su propia inmanencia, la única manera de representarse al Todo-Otro es identificarlo con lo absolutamente semejante. “La razón, cuando hace algo diferente de algo desconocido, acaba extraviándose y confundiendo diferencia con igualdad”<sup>35</sup>. Así, el intento de la razón filosófica de pensar al Dios encarnado acaba en aberración.

La pequeña fábula imaginada por Kierkegaard muestra así los límites de una paradoja que sólo surgiría del pensamiento filosófico. La verdadera paradoja religiosa no es una limitación autoimpuesta del pensamiento (al plantear el “Todo-Otro”). La paradoja es, en realidad, un límite que llega a la razón desde fuera de ella misma y que, por tanto, le es propiamente impensable. Y es por ello que, siguiendo a Kierkegaard, la verdadera paradoja no es esta irrisoria “paradoja absoluta” sino lo que más bien habría que llamar la “paradoja divina”: “La paradoja divina es que Él se hará notar, si no de otra manera, siendo crucificado, obrando milagros, etc.; en lo cual, sin embargo, es reconocible por su autoridad divina, aunque se requiere la fe para resolver su paradoja”<sup>36</sup>. Esta paradoja divina es otra hipótesis sobre la venida de Dios entre los hombres, una hipótesis que la razón filosófica no ha podido darse a sí misma, y que coincide con el Cristo de los Evangelios. Esta segunda hipótesis proporciona la clave de la paradoja ética: el Dios-Hombre eligió ser reconocible, y su vida, marcada por el sufrimiento y la persecución, le enfrenta al escándalo humano. No se pierde en la “generalidad” ética, sino que, por el contrario, se destaca mediante signos distintivos; aparece como la excepción; hace sensible su propia diferencia.

---

<sup>34</sup> OC VII 43 / SKS 4, 249.

<sup>35</sup> OC VII 45 / SKS 4, 251.

<sup>36</sup> JCN II, 160 / SKS 18, 176; JJ:111.

Por tanto, el hombre necesita al dios en todas las cosas: necesita a Dios para saber que él es la no-verdad, y también necesita de dios para saber que el Dios es el Todo-Otro, porque los dos descubrimientos son uno. La absoluta diferencia de Dios no es algo que pueda verse en el plano puro de la inmanencia, sino algo que el hombre recibe de Dios mismo en la fe. Y sólo entonces se completa finalmente el círculo y podemos volver a la paradoja metafísica de la que partimos. Habiéndose sometido en obediencia a la paradoja religiosa y a la paradoja divina del Dios que le enseña su no-verdad, el ser humano puede finalmente inclinarse ante la paradoja metafísica original, que ya no es percibida como una contradicción, sino como la expresión de la absoluta diferencia cualitativa de Dios.

*¡Demasiado es demasiado! [for Meget er for Meget]*

Dentro de las diversas paradojas de la fe, son por tanto el perdón de los pecados (la paradoja religiosa) y sus consecuencias (la paradoja divina) las que representan la paradoja suprema para Kierkegaard. La primera paradoja que hemos evocado (la paradoja metafísica) constituye solamente el marco teórico: es porque lo Eterno se ha hecho temporal, porque el Instante se ha convertido en un verdadero “átomo de eternidad”, que Cristo, el Maestro de la verdad, puede enseñar algo absolutamente nuevo en el instante, algo que no está abolido en el siempre más allá de la reminiscencia. Pero este trasfondo metafísico (lo Eterno-Temporal) carece de significado por sí mismo. Es una forma parcial de la paradoja religiosa, su refracción retrospectiva en el campo de la filosofía. En realidad, la paradoja sólo adquiere todo su sentido tras la venida del Maestro como Salvador.

Correlativamente, esto significa también que la forma lógica de la paradoja (la contradicción) es sólo una envoltura pedagógica o exotérica. En realidad, la verdadera paradoja de la fe culmina en un doble abismo, infinitamente más desconcertante que la contradicción lógica: por una parte, el abismo del pecado, que enfrenta al hombre con la medida infinita que es Dios; por otra, la posibilidad aún más imposible del perdón de los pecados ofrecido por Dios. Cuando entramos suficientemente en esta lógica de la fe, comprendemos que la imposibilidad de la fe cristiana no es ante todo una imposibilidad lógica, sino un exceso de posibilidad que se hace inasimilable. El cristianismo es una posibilidad tan excesivamente posible que destroza lo que *puedo*. El “ante Dios”, que hace que el pecado sea propiamente pecado, es para [el hombre natural] demasiado [...] un poco menos, y está dispuesto a dar

su consentimiento; pero “demasiado es demasiado” [*for Meget er for Meget*]<sup>37</sup>. Es fácil concluir. La paradoja cristiana (*sensu strictissimo*) no es lo imposible; es la posibilidad *que no puedo captar*, que no *puedo querer* captar (la posibilidad de mi propia no-verdad). Sin embargo, es precisamente Dios el único que puede dar al yo la “condición de verdad”, es decir, la capacidad de captar esta posibilidad como posibilidad, porque “para Dios todo es posible”<sup>38</sup>.

*Traducción: Isabel Pincemin*

---

<sup>37</sup> OC XVI 242 / SKS 11, 201.

<sup>38</sup> OC XVI 195 / SKS 11, 153.