

Kierkegaard:
Sobre el proceso
y la paradoja en
Temor y temblor

Kierkegaard:
About the Process
and Paradox in
Fear and Trembling

Alison Assiter*

BRISTOL UNIVERSITY, SOMMERVILLE COLLEGE,

SUSSEX UNIVERSITY, GRAN BRETAÑA

alison.assiter@uwe.ac.uk

Traducción de Anna Fioravanti**

Resumen

Aunque es imposible explicar una paradoja, este trabajo trata de dar sentido a lo que ella significa y a lo que Abraham cree “en virtud del absurdo”. Antes que nada, se resumirán diversas interpretaciones de reconocidos autores. Luego, se detallarán algunos lineamientos marcados por Friedrich Schelling, como su filosofía del proceso y su visión del tiempo; y por Immanuel Kant, como las antinomias planteadas en la *Crítica de la razón pura*, su intento de pensar más allá de los límites posibles para los seres humanos finitos, lo cual conduce a la paradoja y a la conformación especial de un agente libre. Finalmente, a partir de estos fundamentos, expondré mi propia interpretación de la fe de Abraham y algunas conclusiones a partir de allí.

PALABRAS CLAVE: Kierkegaard, paradoja, fe, absurdo, proceso, Abraham, sacrificio.

Abstract

Despite being impossible to explain a paradox, this work attempts to make sense of what it means, and what Abraham believes “by virtue of the absurd”. First of all, various interpretations of renowned authors will be summarized. Then, some guidelines set by Friedrich Schelling will be followed, such as his philosophy of the process and his vision of time, and set by Immanuel Kant, such as the antinomies raised in the *Critique of Pure Reason*, his attempt to think beyond the possible limits to finite human beings, leading to the paradox and to a special conformation of a free agent. Finally, based on those foundations, I will present my own interpretation of Abraham’s faith and some conclusions from it.

KEYWORDS: Kierkegaard, paradox, faith, absurd, process, Abraham, sacrifice.

Recepción 21-05-20 / Aceptación 15-07-20

* Obtuvo el diploma de Licenciada en Filosofía en Somerville College, Oxford, y su Doctorado en Filosofía en Sussex University, en 1984. Es investigadora en las siguientes áreas: filosofía feminista, teoría feminista, filosofía política y temas sobre enseñanza y aprendizaje. Escribió libros y artículos sobre Kant y Kierkegaard, entre ellos: *Kierkegaard, Eve and Metaphors of Birth* (Londres/Nueva York: Rowman and Littlefield International, 2015); *Kierkegaard, metaphysics and political theory unfinished selves* (Londres/Nueva York: Continuum International Publishing Group, 2009) y Kant and Kierkegaard on freedom and evil, *Royal Institute of Philosophy Supplement* 72 (2013): 275-296.

** Es Licenciada en Ciencias Sociales y Humanidades por la Universidad Nacional de Quilmes. Realizó estudios de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires. Es integrante y cofundadora de la Biblioteca Kierkegaard Argentina y co-organizadora de talleres de lectura y de las Jornadas Kierkegaard desde 2005 hasta ahora. Fue co-traductora de los libros *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo* y *El instante*, de Søren Kierkegaard (Madrid: Trotta, 2011/2012), y tradujo del danés *El libro sobre Adler* (Buenos Aires: Docta Ignorancia Editorial, 2020).

I. Introducción

En el famoso texto de Kierkegaard, *Temor y temblor*, Johannes de Silentio¹ parece apelar a la autoridad de Dios expresada a través de la exigencia hecha a Abraham. Lo que Dios exige a Abraham es simplemente, según De Silentio, paradójico. La exigencia no sólo es incomprensible para nosotros, como un perro volador o un unicornio, sino que es literalmente paradójica. Implica, como lo dice De Silentio una y otra vez en *Temor y temblor*, creer “en la fuerza del absurdo” (o “creer en la contradicción”²). “Lo que me ofrecen —escribe— es una paradoja”.³ La contradicción en cuestión no parece ser lógica. Entonces, la pregunta que surge es: ¿qué tipo de paradoja es?

Ha existido muchos intentos por tratar de dar sentido a lo que significa y me gustaría, en lo que sigue, ensayar otra explicación. Por supuesto, por su propia naturaleza, una paradoja no puede hacerse comprensible. De hecho, el texto trata, en parte, sobre el silencio y se refiere a la imposibilidad de hablar sobre ciertos asuntos éticos profundamente significativos.

Dada la importancia de las afirmaciones en el texto y la seriedad con que las principales religiones toman la historia de Abraham, desde luego también aquellas resueltamente seculares pero que pueden creer en asuntos mágicos o espirituales de una forma u otra, nos corresponde intentar dar sentido a la noción. Para el Kierkegaard de *Temor y temblor*, el significado de la verdadera existencia religiosa se encuentra en un dominio que está más allá de lo ético; parece plantear la hipótesis de una posición individual en una relación directa con Dios o lo Absoluto. De Silentio

¹ Seudónimo con el cual Kierkegaard publicó su obra *Temor y temblor* en 1843. Todas las citas del presente artículo están traducidas del inglés según el original: Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, traducido por Alistair Hannay, trad. (Londres: Penguin, 2003).

² Kierkegaard, *Fear...*, 70.

³ Kierkegaard, *Fear...*, 77.

describe el amor de Dios como “inconmensurable con toda la realidad”.⁴ Si Abraham sacrificara a Isaac porque de hacerlo evitaría una tragedia horrible, entonces Abraham sería simplemente un héroe trágico. Una vez más, Abraham sacrificaría a Isaac porque ha sido la orden de Dios, que actuara de tal manera sugiere que él creía que algún día, en el futuro, volvería a ver a Isaac; entonces sería simplemente un caballero de la resignación infinita. Al sacrificar a Isaac, al creer que su hijo le será arrebatado, pero también devuelto, Abraham se convierte en el caballero de la fe. El caballero de la fe no se limita a resignarse, a creer que se reconciliará con Isaac en algún momento próximo, como el caballero de la resignación infinita, sino que cree que todo está bien en el presente.

Me gustaría intentar una explicación en el contexto de que Abraham “cree en virtud del absurdo” que tiene algún tipo de sentido para aquellos que pueden no estar convencidos por la afirmación de que la fe es simplemente incomprendible para los humanos y ahí se termina el asunto. Busco ofrecer alguna explicación que brinde un poco más de significado para aquellos que tienen una inclinación filosófica y no están persuadidos de que es suficiente decir que la fe está más allá de los límites de la comprensión. Sugiero que una noción de filosofía de proceso, inspirada en Schelling,⁵ presenta la mejor explicación de la paradoja.

Me parece que la mayoría de los intentos de elucidación aquí considerados ofrecen explicaciones metafóricas (o metonímicas), donde no quedan claras dichas metáforas y de ninguna manera se proporciona lo que significa ser paradójico en el sentido preciso de Abraham. Quisiera, en la primera sección de este documento, considerar algunas de las explicaciones proporcionadas sobre Abraham y luego pasar a ofrecer la propia.

⁴ Kierkegaard, *Fear...*, 63.

⁵ Ver Friedrich Schelling, *Ages of the World*, Jason Wirth, trad. (Nueva York: Suny Press, 2000).

2. Interpretaciones existentes sobre la paradoja

Varios comentaristas han argumentado que la noción de paradoja o absurdo radica en que Johannes de Silentio se enfrenta a Abraham y no a la visión real, sea lo que fuere que esto signifique. Johannes o cualquier caballero de la resignación se equivoca al interpretar la característica definitoria de la existencia del caballero de la fe en términos de lo absurdo o lo imposible. Simplemente porque ninguno de ellos es un verdadero creyente que se encuentre en esa posición. En este sentido, se encuentra el pensamiento de Mooney, quien sugiere que así es simplemente como las cosas le parecen a *alguien fuera de la esfera de la fe*, lo cual deja abierta la posibilidad de que el caballero de la fe rechace las descripciones en términos de lo absurdo. Mooney sugiere que lo que aparece como una esperanza salvaje o una contradicción ininteligible en las creencias,⁶ y por lo tanto absurdo, puede entenderse de manera diferente. Señala, citando los *Diarios*: “Cuando el creyente tiene fe, lo absurdo no es lo absurdo: la fe lo transforma [...] La pasión de la fe es lo único que domina lo absurdo”.⁷ La creencia de que la princesa (para el chico que encarna el caballero de la resignación infinita) está perdida —ese amor es imposible— “mide una capacidad de reconocer la pérdida real, sin la cual el propio cuidado sería trivial y débil”.⁸ Mientras que la creencia de que la princesa será devuelta —ese amor es posible— “mide la capacidad de recibir con alegría lo que se puede dar: la capacidad de reconocer las bendiciones de la existencia, al aparecer maravillosamente, sin advertencia ni justificación”.⁹ Esta dimensión de la capacidad de ser lastimado,

⁶ E. F. Mooney, *Knights of Faith and Resignation: Reading Kierkegaard's Fear and Trembling* (Albany: State University of New York Press, 1991).

⁷ Søren Kierkegaard, *Papers and Journals: A Selection* (Harmondsworth: Penguin, 1996), 1:10.

⁸ Kierkegaard, *Papers...*, 1:24.

⁹ Kierkegaard, *Papers...*, 1:25.

argumenta Mooney, podría cancelarse renunciando a lo que él llama los “reclamos de propiedad”.

Mooney nos pide que consideremos un antiguo reloj por el que tuvimos cuidado y que, de pronto, nos lo roban. La probable respuesta es pena y rabia a la vez. No sólo estaríamos tristes por su pérdida, también enojados de que haya sido hurtado, en lugar de simplemente perdido. Este coraje está inextricablemente vinculado al hecho de que alguien ha violado nuestros derechos de propiedad. Como apunta el autor, el cuidado está vinculado a los derechos de propiedad y se entrelaza, además, con la capacidad de herir, en caso de que se violen los derechos relacionados con la posesión. Desde este punto de vista, lo que distingue al caballero de la fe del caballero de la resignación infinita es que el primero renuncia a todo reclamo en tanto retiene su cuidado, mientras que el último, no.

¿Qué constituiría exactamente la renuncia a los “derechos de propiedad” en el caso de Abraham? El punto es que no debe renunciar a su amor por Isaac —a su derecho a Isaac, ya que ésta es la característica precisa del caso que lo marca como peculiar—, Abraham adora a Isaac de un modo que va más allá de toda descripción, a pesar de ello, está dispuesto a renunciar a su derecho a él.

La noción de propiedad es irrelevante. Abraham no compró a Isaac en una tienda local o a través de Amazon, de la forma en que una persona podría comprar y, por lo tanto, poseer un reloj. El único momento en que los humanos han sido poseídos fue cuando fueron esclavos y un dueño no ama a su esclavo del modo en que Abraham amaba a Isaac. Luego, esta explicación no parece tener éxito en sus propios términos. Además, como señala Lippitt:¹⁰ ¿qué significa exactamente señalar que, mientras Abraham empuña el cuchillo, sigue cuidándolo?

¹⁰ John Lippitt, *The Routledge Philosophy Guidebook to Kierkegaard's Fear and Trembling* (Londres: Routledge, 2003).

Como sugiere Lippitt, una explicación alternativa es que el relato es simplemente alegórico. Sin embargo, a mi parecer, la dificultad reside en que esto implicaría un fracaso, al asumir lo que es importante acerca de la narración. Además, uno podría simplemente quedarse con la idea de que es incomprensible *per se* y ahí se termina el asunto. La suposición que subyace en el argumento de Mooney es la que me gustaría desafiar. Lippitt respalda este aspecto, sugiere que Mooney tiene razón al afirmar que Abraham es paradójico sólo desde la perspectiva de Johannes de Silentio.

Según otro comentarista, C. Stephen Evans,¹¹ al llamar la atención sobre la respuesta de Kierkegaard a un panfleto escrito por el teólogo islandés Eiriksson,¹² publicado con el seudónimo Theophilus Nicolaus, basado en una lectura de *Temor y temblor*, había criticado la ostensible posición de Kierkegaard sobre la relación entre fe y razón. Incluida en la respuesta de Kierkegaard está la exigencia de que: “Cuando el creyente tiene fe, lo absurdo no es lo absurdo —la fe lo transforma [...] La pasión de la fe es lo único que domina lo absurdo”.¹³ Me parece, por contraste, que esto es precisamente lo importante y distintivo en el caso de Abraham —que la creencia es paradójica— para todos y no sólo para Johannes de Silentio. Una dificultad central con la concepción de que sólo para Johannes la fe es paradójica continúa siendo que no proporciona ninguna explicación para la posición de Abraham. Se podría citar el *Post Scriptum* de Climacus, donde la persona que cree esto se compara con un niño travieso que “quiere entrar en el consejo de Dios gritando sin cesar que desde el punto de vista de lo eterno, lo divino, lo teocéntrico,

¹¹ C. Stephen Evans, *Kierkegaard's Ethic of Love* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

¹² Magnus Eiriksson fue un teólogo islandés, contemporáneo de Kierkegaard, que en 1850 publicó el libro *¿Es la fe una paradoja y “en virtud del absurdo”?*, precisamente en contra del principio del absurdo utilizado por Kierkegaard en *Temor y temblor*.

¹³ Kierkegaard, *Papers...*, 1:10.

no hay paradoja”.¹⁴ Además, “la única comprensión posible de la paradoja es que no puede ser comprendida”.¹⁵ Ustedes podrían objetar, entonces, que lo que trato de hacer es contradecir esta exigencia. Esto lo responderé más adelante.

3. La interpretación de Lippitt

En su excelente guía sobre *Temor y temblor*, John Lippitt ofrece algunas explicaciones acerca de Abraham como representación del caballero de la fe. Sugiere, por ejemplo, que la diferencia entre la dificultad de “comprender” a Abraham *versus* la de comprender a Hegel es que la segunda es un desafío para el intelecto, mientras que la primera es una dificultad de la imaginación. Resulta difícil para nosotros, simples seres limitados y finitos, imaginar a alguien como Abraham; se extiende más allá de los límites de la imaginación. Comprender a Hegel es complicado y quizá imposible para muchos de nosotros. Sin embargo, esta forma de dificultad implica un desafío intelectual profundo. En cambio, entender a Abraham es de un orden radicalmente distinto. Es imposible de una manera incomparable, ya que la fe es de otro mundo; es interior, de un modo que no tiene ningún sentido en el modo intelectual. El sentido de “creer en virtud de lo absurdo”, para Lippitt, no equivale a una imposibilidad lógica. Sin embargo, todavía es imposible para nosotros. Lippitt cita a Patterson, quien ha argumentado que el Deer Park¹⁶ que Abraham disfruta en Copenhague, al mismo tiempo que está dispuesto para cum-

¹⁴ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, vol. 1, Howard V. Hong y Edna H. Hong, trads. (Princeton: Princeton University Press, 1992), 214.

¹⁵ Kierkegaard, *Concluding...*, 218.

¹⁶ El Deer Park es en realidad el Dyrehaven, un parque muy conocido, con bosque y ciervos, en la ciudad de Copenhague, que es confundido aquí con una feria de diversiones.

plir el mandato de Dios, es una nueva atracción, similar a una feria de diversiones actual. Estas dos creencias, mantenidas en simultáneo, son aquello que nos parece incomprensible.

La dificultad con esto es similar a mis reservas sobre las consideraciones de Mooney. ¿Qué significa exactamente afirmar que el problema, en el caso de Abraham, es un desafío para la imaginación, en contraste con el reto, por ejemplo, de leer a Hegel, que parece una dificultad para el intelecto? En mi opinión, esto es, una vez más, agregar una metáfora a lo que ya puede ser una metáfora, de modo que no explica qué es lo distintivo de la naturaleza paradójica del acto de Abraham.

Hay otro tipo de crítica, a saber, que el mensaje del texto es peligroso y preocupante. Ésta es la interpretación que da John Caputo, quien afirma: “el libro es una alarma roja intermitente que señala problemas en el camino por delante. Cada libro es tan problemático como lo es el trabajo de un genio. El libro, en una primera lectura, parece ser una receta para el fanatismo...”¹⁷ Tal respuesta es tratada, en realidad, por Silentio, quien rechaza explícitamente la noción de que cualquiera, en particular los sacerdotes desde el púlpito, lo tome como un llamado para matar a un niño.

En *Dar la muerte*, Derrida¹⁸ afirma que el mensaje es que los sistemas éticos basados en reglas son inapropiados para decisiones éticas reales, de hecho, cada situación es singular y única para la persona. Simpatizo con esto, pero no con el relativismo posmoderno de que no hay nada en común entre las singularidades. Además, no explica la paradoja.

¹⁷ John Caputo, *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction* (Indiana: Indiana University Press, 1993), 51.

¹⁸ Ver Jaques Derrida, *The Gift of Death* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

4. La interpretación de Kosch

Hay un tipo de relato bastante diferente presentado en un texto magistral sobre Kierkegaard, de Michelle Kosch, ella nos presenta un dilema: “O renunciamos a Abraham como un paradigma de rectitud o admitimos que el punto de vista ético (constituido como la ética de la costumbre y el deber social, o la ética de los principios morales no oficiales) puede o debe ser abandonado en favor de algún punto de vista religioso superior”.¹⁹ Para llegar desde este dilema a la conclusión de que existe una limitación en el punto de vista ético, necesitamos saber si Abraham es un paradigma de la justicia. Para saberlo, debemos seguir la revelación de las Escrituras, o bien, apelar a alguna característica de Abraham que sea generalizable. El primer enfoque es la mendicidad de preguntas: sólo es aceptable para alguien que ya ha adoptado un punto de vista religioso.

Kosch argumenta que la falta de una explicación en esta premisa, sobre por qué el caballero de la fe debe ser aceptado como eso, llevó a Kant a rechazar la historia de Abraham. En *El conflicto de las facultades*, Kant sostiene que la aparente manifestación directa de la voluntad de Dios no puede ser una guía de acción. Esto se debe a que presupone la ley moral, por lo que la noción es redundante, o contradice la ley moral, en cuyo caso no debemos seguir la voluntad de Dios.²⁰

Como señala Kosch, en *Temor y temblor*, Kierkegaard demuestra que está al tanto de este argumento, afirma que, en términos éticos, Abraham es un simple asesino. Además, argumenta en contra del voluntarismo teológico, al presentar los casos de los “sub Abrahams” (como los llama

¹⁹ Michelle Kosch, *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 156.

²⁰ Ver Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, traducción de Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

Lippitt), los cuales están dispuestos a sacrificar a Isaac (para cumplir el mandato de Dios) pero ninguno de ellos constituye el caballero de la fe.

Kosch afirma que no hay ninguna consideración en *Témor y temblor* que justifique la premisa de Kierkegaard. En otras palabras, sugiere que en el texto simplemente se asume la fe y no se justifica. No estoy segura de si Kosch tiene razón sobre el texto; sin embargo, me gustaría intentar una explicación propia de la noción de “creer en virtud del absurdo” o “creer en la contradicción”, basada en Kant.

5. Mi propia interpretación

Mi intención es ofrecer una nueva interpretación de la noción de paradoja reconsiderando las antinomias de Kant en la primera *Crítica*, en la sección “Dialéctica”.²¹ ¿Qué hace Kant aquí? Intenta desplegar sus sentidos hasta los límites de lo que se puede pensar. Ha completado su proyecto de explicar cómo son posibles el conocimiento o la ciencia natural, y ahora se embarca, en parte, en un proyecto ético; pero también en la idea de pensar lo que él imagina como el alcance completo para seres como nosotros. Se imagina que cada científico, para adentrarse en la comprensión de algún aspecto del mundo, en los pequeños componentes o poderes del mundo, o sus límites exteriores en el espacio y el tiempo, se ve obligado a expandir sus horizontes cognocibles. Sugiere, en efecto, que los humanos están “constitucionalmente dispuestos” a hacer esto. Hay cuestiones filosóficas, como la naturaleza de la libertad, que no se pueden resolver de la manera que él llama “científica”. No se pueden abordar igual que las preguntas dentro de la física newtoniana. Al hacer esto, se toparán con

²¹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Norman Kemp Smith, trad. (Londres: Macmillan, 1970).

el límite de lo que seres como nosotros pueden conocer. Imaginemos, por ejemplo, una pregunta: ¿puede tener el mundo un comienzo en el tiempo o límites en el espacio? Si bien la respuesta no puede constituir conocimiento, a la manera de una solución al problema de la gravitación, puede plantearse de cierta manera que tenga algún tipo de sentido para seres racionales como nosotros. Hay un principio que subyace a tal pregunta y es que, si se da lo condicionado, también debe darse lo incondicionado. Esperamos completud en nuestras investigaciones.

La búsqueda de completud puede no resolverse como se dispondría a hacerlo un metafísico en el siglo XXI. Ahora alguien podría objetar que la de Kant es una pregunta equivocada, hoy en día se formularía si uno tuviera en cuenta los límites del conocimiento. De hecho, Quentin Meillassoux²² ha objetado la explicación kantiana sobre la base de que la ciencia contemporánea ha demostrado la existencia de un mundo antes del advenimiento de seres como nosotros. Incluso se podría afirmar que la teoría darwiniana ha demostrado la falacia de la especulación: como si los límites del mundo conocidos por seres como nosotros constituyeran los límites del mundo en sí mismo. Aunque válidos en sí mismos, estos puntos no socavan la concepción de Kant. Lo que señalan es que hay límites; de hecho, necesariamente hay límites a lo que seres como nosotros podemos conocer. Quizá un mejor ejemplo contemporáneo de lo que señala Kant es el libro de David Roden²³ sobre el post-humanismo, donde argumenta que, contra aquellos que especulan sobre el

²² Quentin Meillassoux, nacido en 1967, es un filósofo francés, discípulo de Alain Badiou, autor de *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* (París: Seuil, 2006). “L’ordre philosophique”, y *Le Nombre et la sirène. Un déchiffrement du Coup de dés de Mallarmé* (París: Fayard, 2011). “Ouvertures”. Su filosofía se presenta como una alternativa al pensamiento kantiano.

²³ David Roden en su libro *Posthuman Life*, editado por primera vez en 2014, postula la existencia de seres humanos cuyas capacidades pueden ser modificadas e intensificadas por medios tecnológicos (lo que, por ejemplo, daría lugar a los *cyborg*, mezcla de cibernética y organismo).

progreso humano, simplemente no podemos saber cuáles son las implicaciones, para la raza humana, de la modificación genética o tecnológica del cuerpo y la mente.

También es una característica de nuestra humanidad, una vez más según Kant, que nos comprometamos a pensar hasta los límites de lo conocible, en virtud de que somos seres racionales. De hecho, la raza humana dejaría de existir si la capacidad de hacerlo llegara a su fin. Podemos pensar más allá de nuestras propias vidas; pensar en el pasado lejano, anterior a que viniéramos al mundo. Pero la cuestión kantiana es más grande que estas afirmaciones. Incluso éstas se limitan a nosotros mismos como individuos. Él trata de pensar más allá de los límites de aquello posible para seres como nosotros. Su cuestión es, además, que cuando hacemos esto, llegamos a la paradoja.

La primera antinomia de Kant, como algunas de las otras, procede de una reducción al absurdo. Se propone probar que el mundo tiene un comienzo en el tiempo y límites en el espacio. Entonces, usando el argumento de reducción al absurdo, supone lo contrario: que el mundo no tiene principio en el tiempo ni límites en el espacio. Si éste fuera el caso, razona entonces, hasta el momento presente se debe haber completado una serie infinita. Pero una serie infinita no se completa nunca. Por lo tanto, el mundo debe tener un comienzo en el tiempo y límites en el espacio.

La antítesis procede de manera similar, aunque comienza con la suposición opuesta, demostrar que el mundo no tiene un comienzo en el tiempo, asume lo contrario, que tiene un inicio en el tiempo. Si éste es el caso, debe haber existido un tiempo vacío antes de que el mundo llegara a la existencia. Pero nada puede surgir del tiempo vacío. Por lo tanto, el mundo no tiene principio en el tiempo.

No consideraré si los argumentos son buenos o no: ha habido muchas objeciones al respecto. Tampoco discurriré la solución a esta paradoja, a saber, que cada conclusión es falsa. El punto que señala Kant es impor-

tante. Cuando nosotros, seres limitados, finitos y razonamos hasta los límites que no son posibles, alcanzamos la paradoja. Quizá es el mismo caso que el de los físicos contemporáneos que defienden la teoría del caos. La fuerza de Kant radica en que expone cómo este intento de llegar más allá de los límites de nuestra experiencia lleva a la paradoja. Despliega argumentos con una estructura lógica que podemos seguir. Los argumentos son comprensibles racionalmente, a pesar de que la conclusión es paradójica.

En la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*, Kant describe una forma diferente de paradoja. Ésta toma la apariencia de una creencia que, por un lado, aplica el principio de causalidad universal, por lo tanto, no hay libertad; y por el otro, afirma que hay libertad. En el argumento de esta antinomia, Kant defiende la noción de una primera causa o una espontaneidad absoluta —una causa que comienza desde sí misma—. Si suponemos la noción de una serie causal aplicada a la universalidad ilimitada, estamos ante una autocontradicción. Si el principio de causalidad universal tuviera que adjudicarse de tal modo, entonces no habría ningún comienzo de las series y, por lo tanto, ninguna completud. Por esta razón, debe haber una primera causa o una absoluta espontaneidad.

En la antítesis de esta antinomia Kant argumenta lo opuesto. Si hay un comienzo de las series, entonces debe haber una causa incausada y eso contradice el principio de causalidad universal. En este caso, tesis y antítesis pueden ser verdaderas. El principio de causalidad universal puede aplicarse en el mundo fenoménico y la noción de una espontaneidad absoluta, en el nouménico. Kant afirma, en la primera *Crítica*, que yo tengo libertad en este último sentido: “Por libertad, en su sentido cosmológico, entiendo el poder de comenzar un estado espontáneamente”.²⁴ Como un yo noumenal o, según escribe en *La religión dentro de los límites*

²⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, A533/B561.

de la mera razón, como una persona, puedo ser moldeado por mi voluntad. El yo como persona, en este sentido, se encuentra fuera del dominio de funcionamiento del principio universal de causalidad, defendido en la segunda analogía. Junto con la noción de libertad de la voluntad existe una concepción fundamental de todo el mundo fenoménico. Hay una especie de fundamento nouménico del todo, en el mismo sentido que es aplicable a las acciones libres de seres como nosotros.

Ahora se puede plantear la hipótesis de una interpretación de Abraham en estos términos. Por un lado, como ser fenoménico Abraham es un asesino: está dispuesto a matar a Isaac. Como agente causal, entre una serie de razones, Abraham provoca la muerte de Isaac. De alguna manera, él no es estrictamente libre para hacerlo, ya que está obligado a actuar por algún tipo de orden que emana de fuera de él. Por otro lado, como un ser nouménico, representa la causalidad espontánea; él actúa como actúa Dios, como causa del mundo entero, como un agente absolutamente libre y, como tal, puede elegir devolver a Isaac a la vida. Abraham, como el Padre de las Naciones, opera efectivamente como el representante de la generación espontánea de todo el mundo, y posee un tipo especial de libertad que le permite reproducir a Isaac, tal como Dios produce el mundo entero. Esto brinda una explicación que ofrece más que una declaración de que Abraham cree en Dios y Dios puede devolverle la vida a Isaac, ya que proporciona argumentos, en la línea de Kant, para ambas perspectivas. En otras palabras, tiene más plausibilidad que las otras explicaciones.

Hay una razón inmediata para cuestionar esto como una interpretación de Abraham. Por *Temor y temblor* sabemos que la historia de Abraham “contiene tal suspensión teleológica de lo ético”.²⁵ En lugar de estar en lo ético, Abraham, el particular, tiene una relación absoluta con lo

²⁵ Kierkegaard, *Fear...*, 85.

Absoluto. Sin embargo, se argumenta que el dominio ético que debe suspender Abraham es, en realidad, la ética kantiana o hegeliana. ¿Cómo puede ser kantiana la ética que se suspenderá, si mi interpretación es correcta? Estoy sugiriendo que mientras Abraham permanezca dentro de lo ético, entonces él es un asesino. La ética kantiana, por supuesto, se encuentra fuera de lo fenoménico, en el dominio de la libertad. Entonces, usar a Kant de esta manera pone las cosas al revés y, por lo tanto, falla como explicación.

Una posible respuesta a este punto, si será de valor para los seres reales, finitos y limitados que viven, como lo hace Abraham, en el mundo de la vida cotidiana —esperan su cena, se fijan en los nuevos autobuses de Copenhague— es que la ética kantiana debe aplicarse en el mundo fenoménico. Los comentaristas kantianos han ofrecido potenciales explicaciones para su noción de lo ético, que se supone nouménico, que podrían aplicarse en el dominio fenoménico.

Allen Wood²⁶ intenta conceder tal explicación. Señala que Kant distingue la libertad metafísica de la libertad práctica. Una causa “trascendentalmente libre” es una primera causa, puede ser efectiva independientemente de cualquier causa anterior. La libertad práctica, en cambio, es aquella que nos atribuimos a nosotros mismos como agentes. Sugiere Wood una reconstrucción de Kant centrada en la libertad práctica. Es importante señalar, como requisito —aunque esta consideración esté presente en los escritos de Kant—, que no se puede eliminar fácilmente la noción metafísica sin negar un componente crucial de la teoría de la libertad kantiana —su aspecto libertario—.

En respuesta a esto, Wood considera que la libertad es la capacidad de actuar de acuerdo con las normas racionales. Afirma que, al actuar

²⁶ Allen Wood, nacido en Estados Unidos en 1942, es un filósofo especializado en el pensamiento de Immanuel Kant y el idealismo alemán.

libremente, el agente lo hace desde un tipo especial de causalidad. Una voluntad actúa no sólo de acuerdo a las leyes, también según la representación de esas leyes. La ley de una causa libre debe representarse a sí misma. El yo libre, en esta lectura, es una disposición para elegir alguna ley. Esto traería el ámbito ético al mundo fenoménico.

Por tal motivo, Abraham permanecería, en ambas esferas, como un yo fenoménico. Sin embargo, al actuar de manera habitual, se vería obligado a hacerlo por acontecimientos previos en el mundo fenoménico; y cuando actuara éticamente, lo haría desde una disposición que lo enmarca a él mismo. ¿No podríamos, entonces, si fuéramos capaces de responder a las dificultades con el relato de Wood, plantear una hipótesis de una interpretación siguiendo estas líneas kantianas revisadas? Abraham, como un ser fenoménico —según la versión revisada— sería, como dice Johannes de Silentio, un simple asesino. Pero, como ser religioso, en una nueva forma de lo nouménico, sacrificaría a Isaac sabiendo que habría alguna causa libre, fuera del mundo fenoménico, que lo traería de regreso.

Han surgido muchas críticas a esta noción de “disposición”. Una es que, como señala Michalson, “Kant es capaz de salvar una teoría de la libertad sólo si la aísla de la temporalidad”, y el libre albedrío es una “facultad puramente inteligible que no está sujeta a la forma del tiempo ni, por consiguiente, a la condición de sucesión en el tiempo”.²⁷ ¿Dónde reside, entonces, la disposición?, ¿está también fuera del tiempo, o en parte en el tiempo y en parte fuera de él? Si está fuera del tiempo, ¿cómo puede Kant dar sentido al cambio moral: una conversión o simplemente un cambio de corazón que ocurre en términos secuenciales? En estas circunstancias, un hombre podría convertirse en uno nuevo por una especie

²⁷ Ver Gordon Michalson, *Fallen Freedom: Kant on Radical Evil and Moral Regeneration* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

de renacimiento. Lewis White Beck²⁸ ha notado que si el alma, el yo racional, no está sujeto a condiciones temporales, entonces resulta difícil para nosotros dar sentido a la noción de progreso infinito. Existe también la cuestión de que la noción puede comprometer demasiado a Kant con dos yo. La disposición se convierte en una suerte de tercer elemento que no es ni fenoménico ni nouménico. Puede haber, entonces, tres yo: el yo psicológico fenoménico, el yo nouménico disposicional y, en tercer término, la elección de disposición del sujeto. Alternativamente, este tercer yo puede volverse problemático de una manera diferente. Puede ser un punto ciego que une lo nouménico y lo fenoménico.

Quedan otras dificultades con estos argumentos: ¿cómo podría provocar Abraham el renacimiento de Isaac en el mundo fenoménico?, ¿los dos aspectos de Abraham no se vincularían entre sí, y las acciones de uno no repercutirían en el otro aspecto?

Además, hay una dificultad más profunda en la explicación kantiana que se trasladaría a la historia de Abraham. Kant vio la libertad como equivalente a seguir el imperativo categórico; sugirió una vinculación entre ser libre y seguirlo. En otras palabras, para él, ser libre equivale a actuar bien. Implica seguir un tipo de causalidad —la del imperativo categórico—. Cuando uno es libre, actúa como si fuera un tipo particular de yo —nouménico—. Uno actúa como si poseyera un yo trascendental, ya que no se ve afectado por la naturaleza corporal sujeta a la ley de causalidad. Como ser corporal y fenoménico, no soy libre. La libertad no sólo está separada del yo como un ser encarnado, sino que también se equipara con la libertad de actuar bien. Este argumento tiene una larga y

²⁸ Lewis White Beck (1913-1997), filósofo estadounidense, especialista en filosofía alemana. Tradujo algunas obras de Kant al inglés y le dedicó, además, varios de sus libros: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (1961), *Studies in the Philosophy of Kant* (1965), *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors* (1969), *Essays on Kant and Hume* (1978), *Mr. Boswell dines with Professor Kant* (1979).

respetada genealogía: se ajusta a la visión de Platón de que el mundo de las formas es el mundo supremo, y la forma más perfecta es la del bien. Para Kant, a pesar de considerar que la historia de Adán y Eva ofrece una explicación plausible del origen de la libertad en los humanos, no funciona.

No existe una conexión necesaria entre la noción de que el yo libre está separado, de algún modo, del yo corporal determinado, y la idea de que el primero es necesariamente bueno. Pero el vínculo es relevante para Kant, ya que el ser corporal está determinado por sus instintos, mientras que el ser libre se conforma por la ley moral. El yo libre es causado por la ley moral. La persona moral de Kant es intrínsecamente buena.

Sin embargo, únicamente los seres humanos son capaces del mal extremo. Como seres encarnados, también son capaces de pensar racionalmente, los únicos que actúan de tal manera. Es la única combinación: la capacidad de acción intencional y la presencia de los instintos corporales que conduce a la persona a cometer errores. Este instinto corporal siempre está presente en los humanos, pero se entrelaza con creencias e intenciones que pueden dirigirse hacia fines mutuamente buenos y beneficiosos. Por otro lado, como es posible asegurar en el caso de una versión de Abraham, podría dirigirse hacia la destrucción de otro.

La imagen kantiana de la libertad se identifica —específicamente la libertad humana— con la libertad de hacer el bien o de actuar bien. Entonces, ¿no sería Abraham, por este motivo, en suma malvado como el asesino de Isaac y sólo bueno en un sentido radicalmente diferente? Esto, sin duda, constituiría una paradoja aún más profunda que la que pretendía Kierkegaard.

6. Una explicación alternativa

Lo que me gusta del concepto de Kant es que demuestra la naturaleza del tipo de pensamiento paradójico aplicado al caso de Abraham. Explica, cuando uno piensa hasta los límites de lo que es posible para nosotros, cómo se llega a la paradoja. Pero la solución, en las formas sugeridas, es limitada. Se podría obtener una perspectiva más plausible sobre la naturaleza de la libertad, que conserve las ventajas de la consideración de Kant para entender las acciones de Abraham, si se entendiera que la libertad es tanto continuidad con el resto del mundo natural, como el hecho de que emerge de él. Schelling y Kierkegaard, ahora el Kierkegaard o, más bien, el Haufniensis²⁹ de *El concepto de la angustia*, juntos, ofrecen tal argumento. He sugerido, con base en sus explicaciones, que la libertad surgió en Eva y Adán, quienes ya existían como seres naturales, cuando Eva comió del fruto prohibido. Según esta visión del yo libre, capaz de acción intencional —radicalmente separado del yo encarnado—, el yo es un ser natural que se vuelve libre en el sentido específicamente humano. Ésta es la explicación del sentido del sí mismo en los humanos dada por Kierkegaard. Esta definición tiene la libertad emergida de un ser natural preexistente, y la libertad como un sentido de sí mismo, por lo tanto, es continuidad del sí mismo como ser natural. El ser natural ya tenía la capacidad rudimentaria, compartida con otros animales, de tomar una decisión. La libertad, entonces, es experimentada por otros seres naturales, pero toma una forma diferente en los humanos. El ser humano es un animal con intenciones que podrían dirigirse a actuar bien, o podrían no serlo. Esta explicación alternativa no identifica la libertad con la capacidad de seguir alguna ley moral idealizada. Más bien, el ser humano tiene una libertad existente, en alguna forma rudi-

²⁹ Vigilius Haufniensis es el seudónimo con el que Kierkegaard publicó *El concepto de la angustia* en 1844.

mentaria, en toda la naturaleza. También he sugerido que la naturaleza se basa en algo parecido al modo propuesto por Schelling: un ser que contiene en sí mismo la semilla tanto del bien como del mal.

En una lectura de Kierkegaard que tiene cierta semejanza con esto, Žižek ha sugerido que Kierkegaard, al contrario de las interpretaciones de su trabajo hechas por muchos, tiene un sistema, compuesto de procesos en lugar de sustancias o cosas. De hecho, hay otros comentaristas de Kierkegaard como, Pattison, que lo han considerado un pensador que enfatiza los procesos. Pattison se refiere a la realidad como que, para Kierkegaard, “contiene potencialidad o posibilidad dentro de sí mismo”.³⁰ El mundo está impregnado de temporalidad o devenir. Para ellos, como para muchos estudiosos de Kierkegaard, él no es un filósofo o un sistematizador en absoluto. La razón por la cual sacan esta conclusión puede ser porque ven la filosofía bajo una luz particular —tal vez para ellos excluye la referencia a un mundo que contiene movimiento y proceso, pero también asombro, lo sublime y la paradoja—. Quizá están influenciados también por las propias referencias críticas y satíricas de Kierkegaard al filósofo o al sistema. No obstante, es probable, como ha afirmado Stewart, que los comentarios satíricos de Kierkegaard se refieran a los hegelianos daneses que ejercieron una fuerte influencia sobre los contemporáneos de Kierkegaard, en lugar de a Hegel en particular o a los filósofos en general.³¹

La evidencia del sistema de procesos de Kierkegaard surge en muchos lugares. Uno es su referencia positiva de Heráclito,³² quien ofrece una ontología de proceso, de movimiento. En el epílogo de *Temor y temblor*,

³⁰ George Pattison, *The Philosophy of Kierkegaard* (Chesham: Acumen, 2003), 40.

³¹ Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 237-253.

³² Heráclito de Éfeso (540 a.C.-480 a.C.) fue un filósofo presocrático que sostenía que el cambio era el principio fundamental del universo.

De Silentio menciona al seguidor de Heráclito, Cratilo, que “va más allá” de Heráclito. En relación con la afirmación de que uno no puede entrar dos veces en el mismo río, Cratilo escribió que ni siquiera puede hacerlo una vez. Cratilo fue demasiado lejos e imposibilitó tanto el movimiento como la estasis, los tradujo a una doctrina eleática que niega por completo el movimiento. En una nota del *Diario*, Kierkegaard escribe: “Un discípulo que quería mejorarlo dijo: Uno ni siquiera puede pisar el río una vez. De ese modo se corta el nervio; en la medida en que tiene un sentido, la declaración se convierte en lo opuesto, una frase eleática, y niega el movimiento”.³³ También en el *Postscriptum*, Kierkegaard elogia a Heráclito y critica la noción hegeliana de movimiento.³⁴ Otras notas positivas a Heráclito aparecen en *Migajas filosóficas*.³⁵ Entonces, hay evidencia de que Kierkegaard, como Marx, vio al mundo en proceso, en constante cambio.

Como Jason Wirth ha señalado en la “Introducción” a su traducción de *Ages of the World* de Schelling, la visión del tiempo de Kierkegaard se basa en la de Schelling.³⁶ En *El concepto de la angustia*, Kierkegaard escribió: “Así entendido, el instante no es propiamente un átomo de tiempo sino un átomo de eternidad. Es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo, su primer intento, por así decirlo, de detener el tiempo”.³⁷ No podemos capturar el instante, tan pronto como intentamos hacerlo, se ha ido. En otras palabras, es imposible para nosotros, los seres limitados, capturar realmente la estasis. Experimentamos el mundo como en proceso, como temporal. Cuando intentamos captar el instante, desaparece.

³³ Kierkegaard, *Papers...*, JP, 3290/PAP IV, A 20.

³⁴ Kierkegaard, *Concluding...*, 307 (SKS 7 263).

³⁵ Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments: Johannes Climacus*, Howard V. Hong y Edna H. Hong trans. (Princeton: Princeton University Press, 1985), 167 (SKS 4, 146).

³⁶ Jason Wirth, “Introducción”, en: Schelling, *Ages of the World*, xxix.

³⁷ Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, Reidar Thomte trad. en colaboración con Albert B. Anderson (Princeton: Princeton University Press, 1980), 88 (SKS 4, 358).

En *Las edades del mundo*, Schelling se propone capturar en el lenguaje el exceso o el fundamento de la razón. El mundo entero, escribe, parece estar atrapado en la razón, pero plantea la pregunta: ¿cómo llegó a ser así? Schelling sugiere, de forma metafórica, que el origen de lo inteligible es Dios convertido en tiempo. A su vez, esta noción se relaciona con el *Timeo* de Platón, la “materia salvaje rebelde” o la potencia dentro del ser.³⁸ Dios convirtiéndose en tiempo permite que el poder —que sería Dios— se manifieste como el fundamento tanto del bien como del mal.

Se podría leer la historia de Abraham a la luz de esto. Aunque en ciertos aspectos era único como individuo, en el sentido de que se suponía que era el Padre de las Naciones, Abraham, en otros aspectos, era como el resto de nosotros. Nació en este mundo, el mundo de los seres limitados finitos. Junto con su esposa, engendraron a Isaac. Ella lo dio a luz de manera similar a los nacimientos de otros bebés, aunque también de manera muy diferente, ya que era demasiado mayor para hacerlo de la misma manera que otras mujeres. Pero ella misma nació en el mundo. Por este motivo, la libertad podría emerger en Abraham de modo paralelo al surgimiento de la libertad en Eva y Adán. Sin embargo, Abraham ejemplificaría la libertad de formas especiales e inusuales, diferentes a la libertad de la mayoría de nosotros. Abraham tiene la capacidad, a diferencia del resto de nosotros, de devolverle la vida a Isaac. Así que él es como el resto de nosotros, es libre, y difiere de nosotros en que es libre de maneras especiales y únicas.

Este relato de Abraham conserva la ventaja de su lectura kantiana, en la medida en que ejemplifica las características de un tipo especial de agente libre. Abraham, como Padre de las Naciones en esta lectura, tiene la capacidad de representar el mal, por un lado, pero también de personificar el bien extremo. Como un ser humano único, que tiene algunas

³⁸ Schelling, *Ages of the World*, 3-8.

características que podrían pertenecer a figuras divinas, sería capaz, en simultáneo, del sacrificio de Isaac, pero también de traerlo de vuelta. En *Temor y temblor*, De Silentio escribe que “se necesita un coraje paradójico y humilde para aferrar toda la temporalidad sobre la fuerza del absurdo”.³⁹ El tipo de paradoja que involucra a Abraham es aquella en la que “una paradoja monstruosa [que es] capaz de convertir un asesinato en un acto sagrado”,⁴⁰ agrada a Dios; una paradoja que devolverá a Isaac a Abraham. Entonces, Abraham es un ser temporal real, que vive en este mundo y, como tal, está dispuesto a sacrificar a Isaac. Pero, él también es más que esto. Es el Padre de las Naciones y representa una cualidad divina que puede estar presente en todos nosotros hasta cierto punto, pero en él se expresa como una habilidad para traer de vuelta a su hijo. Igual que Adán y Eva, Abraham representa el pináculo de la moralidad. La libertad surgió por primera vez en Adán. Abraham describe, de forma extrema, la naturaleza paradójica de la moralidad humana —los humanos son los únicos capaces de maldad extrema, pero también los que pueden vencer el mal con el bien—. Los extremos absolutos del bien y del mal están más allá de lo que los humanos son capaces de imaginar o pensar; por lo tanto, en forma de una paradoja clara, Abraham ejemplifica estos dos extremos. Pero, en cierto sentido, no se diferencia de todos nosotros.

Estas consideraciones ofrecen una explicación a la paradoja: Abraham representa el fundamento del proceso de creación y, como tal, encarna una noción del comienzo de todo el proceso. Pero también es un ser humano común y corriente que actúa como el resto de nosotros. Ambos aspectos, a diferencia de los dos yo de Kant, son dos lados de la misma persona. La explicación ofrece, entonces, una lectura de cómo Abraham es lo infinito en lo finito. Dado que siempre hay una brecha en la noción de

³⁹ Kierkegaard, *Fear...*, 77.

⁴⁰ Kierkegaard, *Fear...*, 82.

proceso, existe invariablemente la potencialidad, en cualquier sistema, de que las cosas hayan resultado de otra manera de como lo hicieron; como subraya De Silentio, permanece un elemento de incertidumbre en la expresión de la paradoja, que lleva a Abraham a permanecer en silencio sobre el concepto.

7. Conclusión

En *Temor y temblor*, Kierkegaard o De Silentio podrían estar haciendo una cuestión particular con la historia de Abraham. Kierkegaard podría sugerir que las preguntas morales profundas son difíciles para todos nosotros, no del mismo modo en que son únicamente difíciles para Abraham, sino en formas implícitas en su historia. A Abraham se le exige que haga lo que, para la mayoría de nosotros, sería lo más difícil de todo: sacrificar a su amado hijo, concebido muy tarde en la vida. ¿La cuestión no sería que las preguntas morales reales requieren exactamente ese tipo de dificultad para nosotros? Cuando Sartre planteó el problema del personaje que tenía que elegir entre quedarse para cuidar a su madre enferma o unirse a la resistencia contra los nazis, planteó un dilema moral que ningún imperativo categórico o cálculo utilitario podría resolver. Es una elección simple y profundamente difícil para nosotros y, de alguna manera, ambas opciones son correctas, pero no es posible ejecutar las dos. Por supuesto, esto no es lo mismo que el cruel dilema de Abraham, pero hay paralelos. Además, los humanos, como se señaló, y como ejemplifican los casos de Hitler, Sade y muchos más, son capaces de maldad en extremo. Pero también somos capaces de un bien radical. Un caso que me gustaría mencionar es la posibilidad de un perdón profundo y completo. Nicholas de Warren ha sugerido que el verdadero perdón para mí debería aplicarse de todos modos, incluso si nadie me ha perjudicado. El extremo del perdón sería, como él lo dijo: “estar dispuesto a amar a la

persona que te ha perjudicado profundamente”,⁴¹ en el sentido incluso de matar a lo más querido. Esto es, de hecho, paradójico, no desde la lógica, sino desde la moral.

Por lo tanto, se deduce que esta consideración no censura el elemento subjetivo que Climacus toma tan en serio en el *Postscriptum* —que interioridad y subjetividad son la verdad— porque su énfasis está en la pasión y la dificultad de convertirse en un yo. La interioridad socrática, señala Climacus: “es una expresión de la incertidumbre objetiva; la interioridad de la persona existente es la verdad”.⁴² Sócrates apostó toda su vida a la cuestión del conocimiento y esto es lo importante para Climacus; no la naturaleza del conocimiento o de sus creencias. Entonces, me parece que lo que objeta Climacus no es el “conocimiento especulativo”, sino la facilidad con que algunos de los contemporáneos de Kierkegaard lanzaban una versión del hegelianismo sin notar la dificultad, la naturaleza paradójica de las preguntas éticas profundas.

⁴¹ Ver Nicholas de Warren, *Phenomenology and Forgiveness* (Londres: Rowman and Littlefield, 2018).

⁴² Kierkegaard, *Concluding...*, 205.

Referencias

- Caputo, John. *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. Indiana: Indiana University Press, 1993.
- De Warren, Nicholas. *Phenomenology and Forgiveness*. Londres: Rowman and Littlefield, 2018.
- Derrida, Jaques. *The Gift of Death*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Evans, C. Stephen. *Kierkegaard's Ethic of Love*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Traducción de Norman Kemp Smith. Londres: Macmillan, 1970.
- _____. *The Conflict of the Faculties*. Edición y traducción de Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- _____. *Critique of Judgment*. Traducción de Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing, 1987.
- _____. *Critique of Practical Reason*. Edición y traducción de Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Kierkegaard, Søren. *The Concept of Anxiety*. Edición y traducción de Reidar Thomte y Albert B. Anderson. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- _____. *Philosophical Fragments: Johannes Climacus*. Traducción de Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- _____. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, vol. 1. Edición y traducción de Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- _____. *Papers and Journals: A Selection*. Harmondsworth: Penguin, 1996.
- _____. *Fear and Trembling*. Traducción de Alistair Hannay. Londres: Penguin, 2003.

- Kosch, Michelle. *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Lippitt, John. *The Routledge Philosophy Guidebook to Kierkegaard's Fear and Trembling*. Londres: Routledge, 2003.
- Michalson, Gordon. *Fallen Freedom: Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Mooney, E. F. *Knights of Faith and Resignation: Reading Kierkegaard's Fear and Trembling*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- Pattison, George. *The Philosophy of Kierkegaard*. Chesham: Acumen, 2003.
- Schelling, Friedrich W. J. *Ages of the World*. Traducción de Jason Wirth. Nueva York: SUNY Press, 2000.
- Stewart, Jon. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.