

Temor y temblor, o la singularidad del silencio

Oscar Parcero Oubiña¹

Recibido: 06/10/2021 // Aceptado: 23/11/2021

Resumen. El presente trabajo ofrece una lectura de la obra de Kierkegaard *Temor y temblor* en la que, por medio de los ejemplos de filosofía que en ella se contraponen, se pone de manifiesto cómo la reivindicación de la singularidad constituye el centro de gravedad del texto. Este contenido central de la obra debe entenderse juntamente con la dialéctica de palabra y silencio que formalmente la determina. A partir del reconocimiento de la centralidad de la voz frente a la imposibilidad de la visión, se muestra cómo el pseudónimo Johannes de silencio, en su encuentro con la figura de Abraham, acalla toda especulación sobre la fe del patriarca al tiempo que da la palabra a la filosofía para que esta pueda decir lo que comporta la paradoja de la fe, a saber, la singularidad del individuo, cuyo sentido es ético, si bien descansa sobre una transcendencia que remite a lo religioso.

Palabras clave: Kierkegaard; Temor y temblor; Singularidad; Silencio; Fe; Paradoja

[en] *Fear and Trembling*, or the Singularity of Silence

Abstract. This paper offers a reading of Kierkegaard's *Fear and Trembling* in which, by means of the two examples of philosophy that the work contrasts, it is exposed that the recognition of singularity constitutes the text's real center of gravity. This central content must be understood together with the dialectics of word and silence that formally determines the work. By recognizing the centrality of the voice opposite the impossibility of the vision, it is shown how the pseudonym Johannes de silencio, in his encounter with Abraham, quietens every speculation around the patriarch's faith while allowing philosophy to speak in order to say what the paradox of faith entails, namely, the singularity of the individual, which has an ethical sense, yet resting upon a transcendence that refers to religiousness.

Keywords: Kierkegaard; Fear and Trembling; Singularity; Silence; Faith; Paradox

Sumario: 1. Introducción. 2. Lírica dialéctica: la emergencia de una voz. 3. La filosofía toma la palabra. 4. Decir la singularidad. 5. Conclusión. 6. Obras citadas.

Cómo citar: Parcero Oubiña, O. (2023). *Temor y temblor*, o la singularidad del silencio. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 40 (1), pp. 83-93.

«lo que perece florece, y lo que florece
perece, pero lo que *es* no puede cantarse,
debe ser creído y debe ser vivido»
Las obras del amor

1. Introducción

Son bien conocidas las palabras con las que el propio Kierkegaard profetizaba, solo unos años después de haber publicado *Temor y temblor*, el enorme reconocimien-

to que esta obra tendría en el futuro. No menos conocida es la indicación, en esas mismas líneas, del carácter mistificador de la obra, condenada por ello –de acuerdo con el augurio– a ser malinterpretada². Dejando a un lado lecturas limitadoras, que querrían ver reducida esta ad-

¹ Universidade de Santiago de Compostela. oscar.parcero@usc.es. ORCID: 0000-0003-0694-6967.

² «Oh, cuando haya muerto –basta *Temor y temblor* para inmortalizarme como autor. Entonces será leído, y también traducido a lenguas extranjeras. El temible pathos que contiene el libro resultará casi estremecedor. Pero cuando fue escrito, entonces aquel que era considerado su autor deambulaba de incógnito como un *flaneur*, mostrándose como la diversión, la broma, la frivolidad en persona: entonces nadie podía captar bien la seriedad. Oh, insensatos, nunca fue el libro tan serio como entonces. La palabra correcta, exactamente, sería el espanto. Si el autor se hubiese mostrado serio, el espanto sería menor. Lo monstruoso del espanto es la reduplicación.

vertencia a una supuesta revelación del “significado oculto” en el texto (no tan oculto, en tal caso), a saber, la confesión y justificación del personal sacrificio de Regine Olsen (Isaac) por parte de Kierkegaard (Abraham)³, parece acertado el señalamiento de un contenido mistificador, en la medida en que la obra efectivamente engaña al lector –no puede sino engañarlo– al no decirle abiertamente su verdadero sentido; mas no porque este se le oculte desde una taimada estrategia de autor, sino porque por su propia naturaleza tal sentido descansa sobre el silencio de la obra, más que sobre su palabra.

En las páginas que siguen vamos a intentar apuntar cuál sea ese sentido al que *Temor y temblor* acaba conduciendo, en el que se resuelve la dialéctica de palabra y silencio que encierra la mistificación a la que el lector está llamado a enfrentarse.

2. *Lírica dialéctica*: la emergencia de una voz

Lírica dialéctica es el subtítulo que acompaña al título de *Temor y temblor*, completándolo. Como en otras obras de Kierkegaard, más allá de ser una prescindible ornamentación o de dar una mayor concreción de los contenidos de los que se ocupe el libro, el subtítulo constituye más bien lo que podríamos denominar una indicación de la naturaleza de la obra⁴. Será determinan-

te, por tanto, interpretar cuál sea el significado de esa «lírica dialéctica», de manera que nos podamos introducir en la obra de acuerdo con su propio carácter⁵.

Digamos en primer lugar que el lirismo de *Temor y temblor* no obedece a lo que vulgarmente se entiende por lírica, de acuerdo con la predominante concepción subjetivista romántica, a saber, una forma poética que expresa el sentimiento íntimo del autor. El de Johannes de silencio es más bien *otro* lirismo, que no solo contrasta con este, sino también, y muy particularmente, con la más específica elaboración de lo lírico que encontramos en Hegel. No quiere esto decir que el subtítulo de la obra constituya ya un primer gesto de confrontación con el racionalismo hegeliano, mas incorporar esta confrontación, que sí es manifiesta en su desarrollo, nos abre a una mejor comprensión del peculiar sentido de la «lírica» de la obra. Para Hegel, la poesía lírica se ocupa de «un objeto sobre todo del sentimiento interno» y así «[l]o particular en todo su alcance pasa a ser toda la individualidad de un sujeto, y en lo lírico aparece el individuo entero, el poeta. Él es el centro sobre el que se

Pero cuando haya muerto se creará una figura imaginaria de mí, una oscura figura – y entonces el libro será terrible.

Pero lo dicho es ya una verdad, en la medida en que llama la atención sobre la diferencia entre el poeta y el héroe. Hay en mí algo poéticamente reflexivo, y sin embargo la mistificación era justamente que *Temor y temblor* reproducía propiamente mi propia vida» (SKS 22, 235: *Journals* NB12:147 [1849]). Se cita por la edición crítica de los escritos de Kierkegaard, listada en la bibliografía final. Las referencias se simplifican por medio de las siglas, SKS, seguidas de número de volumen y página. La traducción es propia, excepto cuando existe versión al castellano en la correspondiente edición *Escritos de Søren Kierkegaard*, en cuyo caso es la que se emplea, incluyendo la referencia, de nuevo simplificada por medio de las siglas, ESK, seguidas de volumen y página.

³ No nos interesa entrar en la presumible dimensión personal de la obra. Por suerte, hemos ido pudiendo dejar atrás el reduccionismo biográfico (psicológico, sociológico), tan del gusto de algunos estudiosos hacia mediados del siglo pasado, que sometían las obras a –en ocasiones muy cuestionables– supuestos condicionantes íntimos del autor. Debe señalarse que este tipo de lectura caló muy particularmente en *Temor y temblor*, así interpretada, hasta con cierto respaldo por parte de la propia literatura kierkegaardiana. Como muestra de esta otrora frecuente tendencia, baste consultar la extensa nota que Gutiérrez Rivero introduce en su traducción, al inicio del texto, a propósito del epígrafe tomado de Hamann. En ella se llega a afirmar que «El hecho que S. K. escogiera esta cita como *motto* del libro indica que encierra un contenido secreto que sólo podrá ser descubierto por un lector determinado, es decir, su antigua novia Regina [sic] Olsen, con la que rompió dolorosamente para entregarse de lleno al “servicio de las ideas” y “al servicio del cristianismo”» (Kierkegaard 1976, 7). En descargo de Gutiérrez Rivero debemos añadir que él mismo advierte, más adelante, que no por ello debemos confundir la obra como una autobiografía y desatender su «riquísimo contenido» (*id.*). Valga no obstante la referencia para ilustrar una determinada orientación que, aunque ya débilmente, no deja de amenazar con distraer nuestra atención sobre lo que realmente constituye la materia del texto, que no es otra cosa que precisamente –digámoslo también así– un “contenido secreto”, si bien en un sentido muy diferente, a saber, como secreto en la obra llamado a ser revelado por el lector.

⁴ En la práctica totalidad de las obras que Kierkegaard firma con otros nombres se acompañan los títulos con subtítulos, que en todos los

casos orientan al lector en la naturaleza de cada obra; no es, en modo alguno, una peculiaridad de *Temor y temblor*, sino un trazo característico continuo en la obra kierkegaardiana. Así, *O lo uno o lo otro* es *Un fragmento de vida*; *La repetición* es *Un ensayo de psicología experimental*; *Migajas filosóficas* es *Un poco de filosofía* (o bien “una migaja de filosofía”, si quisiésemos conservar el juego del original); *El concepto de angustia* es –algo más compleja, como la misma obra lo es– *Una simple meditación psicológica-indicativa referida al problema dogmático del pecado hereditario*; *Prólogos* es una *Lectura ligera para ciertos estamentos según tiempo y ocasión*; *Estudios en el camino de la vida* son *Estudios de diversas personas*; la *Apostilla concluyente no científica a las Migajas filosóficas* es una *Compilación mimica-patética-dialéctica, contribución existencial*; *La enfermedad para la muerte* es *Un desarrollo psicológico cristiano para edificación y despertar*. También *Las obras del amor*, firmada como S. Kierkegaard, es presentada por medio de subtítulo como *Algunas consideraciones cristianas en forma de discursos*. «Discursos» son, de hecho, los que constituyen el grueso de la obra ortónima, y si las distintas series publicadas carecen de subtítulo orientador, no es porque en este caso no exista propósito de orientar al lector, sino simplemente porque este ya lo está, y no solo porque la propia denominación, «Discursos», identifique la naturaleza de los textos, sino porque todos ellos van precedidos de un prefacio que recursivamente llama la atención, orientativamente, sobre la peculiaridad de tales «Discursos». Podemos, pues, sintetizar afirmando que en su conjunto la obra kierkegaardiana se nos presenta por medio de un continuado y muy explícito señalamiento de la identidad singular de cada uno de los textos que la conforman. No debemos pasar por alto esta singularidad.

⁵ *El concepto de angustia* se abre con un *motto* que reclama la necesidad de recuperar «las distinciones», en una época que todo lo nivela en el discurso único de un pretencioso Sistema de la razón omnicompreensivo (*vid.* SKS 4, 310; ESK 4/2, 126). Distinciones, que deben ser recuperadas, lo son también las de las diversas obras que se entrelazan en la producción kierkegaardiana, las cuales demandan consecuentemente distintas disposiciones por parte del lector. En tal caso, el valor orientativo de los subtítulos, que acabamos de referir, puede ser muy significativo para una aproximación al texto kierkegaardiano. Esto mismo puede verse también en otros paratextos como son los prólogos antepuestos o los pseudónimos escogidos. En el caso de los primeros, estos ejercen la función de *disponer* al lector, si acreditamos en lo que Nicolaus Notabene explica en su propio «Prólogo» a *Prólogos*, muy especialmente cuando los caracteriza como «un estado de ánimo [disposición: *Stemming*; *vid. infra* nota 8]» (*vid.* SKS 4, 469; ESK 4/2, 283). Por su parte, los pseudónimos tienen también un claro valor significativo, como así lo ejemplifica la propia *Temor y temblor*.

actúa, el que se expone»⁶. En tal caso, deberíamos contemplar *Temor y temblor* como una obra que con su lirismo nos acercaría al sentimiento conmovido de su autor, arrebatado por la grandeza de Abraham, y por ella misma llevado a la composición de un canto de íntima exaltación del padre de la fe.

Nada de esto tiene lugar en *Temor y temblor*; su lirismo se resuelve de un modo muy distinto. Pensemos ante todo en su sentido más originario: el musical. Pues sí podemos interpretar el lirismo de la obra en el sentido de un canto, y así la lírica de Johannes de silentio no es otra cosa que (la posibilidad de) cantar a Abraham. Mas nótese: no cantar íntimas sensaciones que profundamente haya experimentado el autor ante la “gesta” —que no lo es— del patriarca, sino cantar, *manifestar*, lo que manifestamente tiene lugar en el episodio del sacrificio de Isaac, lo cual dará lugar a un muy peculiar canto, como veremos. La lírica de la obra, en fin, se substancia en la exterioridad de la palabra, no en la interioridad del sentimiento del sujeto. Después de todo, Johannes de silentio no es más que «un copista», que nada ha comprendido: ni el Sistema de la razón ni, mucho menos, a Abraham (SKS 4, 103; ESK 4/1, 109).

Antes de entrar a considerar más a fondo el sentido de esta peculiar lírica dialéctica, podemos ver cómo se proyecta sobre la propia estructura de la obra. Dejando por un momento al margen prólogo y epílogo⁷, las restantes secciones que conforman el libro son susceptibles de ser estructuradas en dos grandes bloques, correspondientes a lo lírico y a lo dialéctico, respectivamente. Así, lo lírico tendría su lugar en la «Entonación» y el «Elogio de Abraham», y lo dialéctico, en los tres «*Problemata*» precedidos por la «Expectoración preliminar».

Lo lírico: el «Elogio de Abraham» constituye un claro intento de cantar la figura del patriarca. Abraham debe ser elogiado, cantado, por la grandiosidad de esa acción singular que hace de él el padre de la fe. Ahora bien, para cantar es preciso antes preparar la voz, afinarla. Esto es lo que Johannes de silentio hace, musicalmente, entonando cuatro variaciones, que dan cuerpo a la sección así titulada: «Entonación»⁸, y que no buscan sino esa afinación necesaria al *disponerse* a cantar. En las cuatro variaciones (lo son, también literalmente), el episodio bíblico es alterado, lo que permite a nuestro autor realmente *entonar* cada una de esas melodías al-

ternativas, pues las cuatro resultan cantables, si bien ninguna de ellas constituye aún un canto a Abraham, ya que ninguna se corresponde con lo que este realmente llevó a cabo. Ahora bien, sí cumplen la función requerida de preparar la voz que se dispone a cantar lo que en verdad tuvo lugar en la salida hacia el monte Moriah. La «Entonación» es posible por medio de variaciones *cantabili*.

Sigue a esta «Entonación» el ya mencionado «Elogio de Abraham». Ya *dispuesto*, nuestro autor procede ahora a cantar aquello que *realmente* llevó a cabo Abraham. No por acaso se nos remite, en las primeras líneas, a la figura del poeta u orador, destinado a expresar admiración por los logros del «héroe» (SKS 4, 112; ESK 4/1, 115). Todo héroe espera su poeta/orador, como aquel que dará la palabra a lo que el héroe ejecuta. El poeta/orador reconcilia así la soledad y el silencio del héroe, cuya proeza heroica lo era justamente porque, en nombre de algo más alto, se apartaba de la comunidad para actuar contra toda expectativa inmediata, haciendo efectivo ese algo más alto y con ello elevando a él a la propia comunidad⁹. Johannes de silentio nos remitirá más adelante a Agamenón como paradigma de este heroísmo consistente en suspender un orden moral en nombre de otro orden que lo supera. Ahora bien, Agamenón puede ser cantado, y de hecho lo es; de ello se encarga el poeta. Pero de Abraham «no hay lamentaciones», «de Abraham no tenemos elegías» (SKS 4, 114; ESK 4/1, 117): no hay para Abraham una hora del poeta que pueda cantar su fe; no hay orador capaz de expresar aquello que constituye la fe de Abraham, ya que «Abraham fue más grande que todos, grande por el poder cuya fuerza es impotencia, grande por la sabiduría cuyo secreto es necesidad, grande por la esperanza cuya forma es locura, grande por el amor que es odio a sí mismo» (SKS 4, 113; ESK 4/1, 116). Como aquel que estaba *dispuesto* a hacerlo, Johannes de silentio solo puede acabar mostrando, en su impotente «Elogio», que no existe la posibilidad de cantar a Abraham, pues todo intento bate frontalmente con la paradoja que constituye su grandeza, y así no solo no puede ser cantado, sino que no lo requiere¹⁰, pues Abraham excede todo canto.

De este modo, la paradójica fe de Abraham da lugar a un paradójico resultado al llevar a cabo el canto al que uno se disponía. La voz enmudece, silenciada ante aquello que —repetimos— ni puede ni requiere ser cantado, ya que no pertenece al dominio del discurso. Lo lírico encuentra aquí su propio límite, y con ello, la lírica de Johannes de silentio queda interrumpida. Se hace así manifiesto el sentido último del pseudónimo, que ya desde la portada del libro apuntaba inequívocamente a

⁶ De acuerdo con las lecciones de Berlín, 1826, sobre filosofía del arte (Hegel 2015, 505).

⁷ Como así corresponde, pues ambos son en rigor márgenes que envuelven el texto, creando un marco que *contiene* la lírica dialéctica. Nos ocuparemos de esto en el siguiente punto del trabajo.

⁸ En danés: *Stemming*. Esta palabra, equivalente a la alemana *Stimmung*, nos ofrece distintas posibilidades de traducción. “Disposición” podría inicialmente parecer la opción más acertada, y sin duda resulta también una buena elección, si bien la musicalidad a la que apunta el lirismo de la obra nos sugiere “Entonación” (valdría incluso “Afinación”) como posibilidad más adecuada. El término ha dado lugar a soluciones muy diversas, entre las múltiples traducciones del texto. A modo de ilustración, recogemos las existentes en castellano: Jaime Grinberg (Losada, 1947) traduce «Atmósfera»; Vicente Simón Merchán (Editora Nacional, 1975), abandona el sentido del título de la sección en favor de un aparentemente gratuito y distanciadador «Proemio»; Demetrio Gutiérrez Rivero (Guadarrama, 1976) sobretraduce al volcar la palabra en «Preludios y variaciones»; por último, «Entonación» es ya la opción de ESK.

⁹ Así interpreta Hegel el episodio del sacrificio de Isaac: lo que Abraham expresaría sería el «espíritu de unidad» en nombre de un Todo al que se sacrifica el particular (Isaac) (*vid.* Hegel 2003, 226ss). En Kierkegaard, como veremos, es más bien la lectura inversa, si bien lo que se hace valer no es la particularidad, sino la singularidad, cosa bien distinta, como también veremos. Aunque parece que Kierkegaard no habría podido conocer esta lectura del episodio bíblico por parte de Hegel (*vid.* Stewart 2003, 306), esto no significa que no fuese sobradamente consciente de las implicaciones del Sistema de la razón hegeliano sobre el movimiento de la fe de Abraham.

¹⁰ *Cf.* SKS 4, 119; ESK 4/1, 121.

la centralidad del silencio en la obra¹¹. Nótese, por cierto, que la correcta grafía es “de silentio”, en minúscula, lo que nos indica que no se trata de un apellido, sino más bien de un epíteto: Johannes el del silencio, aquel cuyo dominio es el silencio¹².

Llegado a este punto, en que la lírica se ve de este modo interrumpida, nuestro autor reconsidera su voz, dando paso a la parte «dialéctica». Entre los «*Problemata*» y el anterior «Elogio de Abraham» adivinamos una elíptica cesura que divide la obra en dos partes. Ahora, en los «*Problemata*», no hay ya propósito (lírico) de cantar a Abraham, sino tan solo (dialéctico) de interrogarse por esa paradoja que acaba de arruinar el canto:

Es pues ahora mi intención extraer lo que de dialéctico hay en el relato de Abraham en forma de *problemata* [problemas], para ver qué enorme paradoja es la fe, una paradoja que consigue convertir un asesinato en una acción sagrada y placentera a Dios, una paradoja que devuelve a Isaac, cosa de la que ningún pensamiento se puede *apoderar*, porque la fe empieza precisamente allí donde el pensamiento termina. (SKS 4, 147; ESK 4/1, 143, énfasis añadido)

Se demarcan los límites del discurso de Johannes de silentio. Este, que no ha podido “cantar” a Abraham, pasa ahora a pensar; mas no pensar a Abraham, que está «donde el pensamiento termina», sino pensar el encuentro dialéctico entre lo que el relato del sacrificio de Isaac presupone y lo que implica. Lo que presupone es, dicho simple y brevemente, una ética, sobre la cual el mandato divino de matar a Isaac constituye un sacrificio (no ya sólo para Abraham, que como padre ama al hijo y no quiere perderlo, sino *universalmente*, pues como padre tiene un deber hacia el hijo, sobre el cual empuñar el puñal en obediencia a Dios constituye un sacrificio), y no una mera matanza; lo que implica es la fe, por la cual la obediencia de Abraham al mandato no es un mero asesinato (un acto contra la ética), sino un sacrificio (un acto sobre la ética), que incluye, además, la promesa de *obtener* a Isaac, *en esta misma vida*¹³. Así pues, lo repetimos: Abraham lleva a cabo un sacrificio, no una matanza, al margen de la ética, ni un asesinato, contra la ética. Mas tal sacrificio *desafía* la ética. Es lo que en el

texto Johannes de silentio desarrolla al hablar de «suspensión» de lo ético: lo ético queda en suspenso, a la espera de una respuesta al desafío, que no podrá ser sino una respuesta ética que reestablezca lo ético, de ahí que nuestro autor hable de una «suspensión *teleológica* de lo ético» (SKS 4, 148; ESK 4/1, 143, énfasis añadido)¹⁴.

Este encuentro dialéctico entre la ética y la fe es lo que lleva a considerar una serie de problemas, que serán los que constituyan ahora el discurso, reconfigurado ante la imposibilidad del canto. Mas de igual manera que ya antes la posibilidad lírica requería previamente una «Entonación», también ahora la voz debe primero disponerse. Para ello, de nuevo una sección dispositiva se antepone al discurso de nuestro autor: es la «Expectoración preliminar»¹⁵. ¿Qué encontramos en esta sección, que introduce los tres problemas que serán trabajados? Una afilada crítica al «insolente saber» que «pretende que sea suficiente conocer lo que es grande, que no se necesita ningún otro esfuerzo» (SKS 4, 123; ESK 4/1, 122-123); es decir, aquel saber que se satisface con reducirlo todo a concepto para, dando razón de ello, poder ya abandonarlo y avanzar. La alusión es obvia: se trata de un ataque directo a la filosofía especulativa; más concretamente, a aquella que en boca de predicadores pervierte¹⁶—para el caso— la pasión de la fe de Abraham, vendiéndola a precio de saldo¹⁷ a la filosofía¹⁸. Así

¹¹ Como el mismo Kierkegaard escribiría en *El punto de vista sobre mi actividad de escritor*, «[a] partir de aquí, es decir, ya con *Temor y temblor*, el observador serio, que dispone de presupuestos religiosos, el observador serio, con el cual puede uno entenderse en la distancia y al cual puede uno hablar en silencio (el pseudónimo: Johannes – *de silentio*) debería advertir que, no obstante, era un género propio de producción estética» (SKS 16, 22).

¹² Si se quiere, como Louis Mackey sugería, incluso en un sentido aristocrático (Mackey 1986, 41).

¹³ Es importante remarcarlo, tanto como la propia obra lo hace, reiteradamente: la fe de Abraham no se entiende desde un abandono del mundo; Abraham no está dispuesto a sacrificar a Isaac en esta vida porque así lo vaya a ganar para “la otra” (?). Tal cosa «no es fe, sino la más remota posibilidad de la fe que intuye su objeto al final del horizonte, si bien separado de él por un devorador abismo dentro del cual juega su juego la desesperación» (SKS 4, 116; ESK 4/1, 119). Muy por el contrario, la fe es «fe en esta vida» (*id.*, énfasis añadido), de ahí que constituya una paradoja: pues sacrificarlo todo *en esta vida* equivale, para la fe, a obtenerlo todo *en esta vida*. Insistimos en que este acento sobre la obtención de la propia finitud, la propia temporalidad, como aquello que explica el movimiento de la fe, es manifiesto y reiterado en *Temor y temblor*, además de decisivo (SKS 4, 131, 133, 143; ESK 4/1, 129, 132, 140 *et passim*).

¹⁴ Mark C. Taylor lo remarca al ocuparse de la peculiaridad del silencio religioso, en su distinción respecto del silencio estético y el ético: «*suspend* no significa “negar”» (Taylor 1981, 183), y así Abraham mantiene su responsabilidad ética respecto de Isaac, como por otro lado se hace patente en el propio significado de la fe, de acuerdo con lo que acabamos de ver en la nota anterior. Esto no es ajeno a esa peculiaridad del silencio de Abraham, que el propio Taylor acaba caracterizando como «un aterrador sonido del silencio» (*ibid.*, 186).

¹⁵ En danés: *Foreløbig Expectoration*. *Expectoration* es palabra culta, de uso infrecuente, que podría ser traducida por “efusión”, mas también más literalmente –y aquí más propiamente– de manera directa por “expectoración”. Volvemos a llamar la atención sobre la traducción de este título de sección, de nuevo refiriendo las distintas versiones al castellano de la obra: Grinberg opta por «Efusión preliminar»; Simón Merchán vuelve a neutralizar la expresión que emplea Kierkegaard substituyéndola por un simple «Consideraciones preliminares»; Gutiérrez Rivero acierta en trasladar la fórmula escogida por Kierkegaard mediante «Expectoración previa», completando la traducción con una nota explicativa en la que con acierto justifica, para un lector sorprendido por la expresión, el sentido de la misma, al vincular la expectoración a una «descarga [de] flema» contra el hegelianismo (Kierkegaard 1976, 34).

¹⁶ Más exactamente diríamos “prostituye”, pues es así como se describe en estas mismas páginas: «La teología se sienta pintarrajeada junto a la ventana y vende sus favores, ofrece sus placeres a la filosofía» (SKS 4, 128; ESK 4/1, 127).

¹⁷ «Liquidándola», como ya se dice al inicio del prólogo (*vid. infra*).

¹⁸ Entiéndase hegeliana, y entiéndase a su vez por esta un altivo racionalismo triunfante que se arrogaría la capacidad de dar razón *absolutamente* de todo. El estudioso de Kierkegaard está ya familiarizado con la siempre necesaria observación de que no es tanto el propio Hegel el blanco de las reiteradas críticas que encontramos en las obras kierkegaardianas como una particular versión del hegelianismo, por momentos excesiva en su ambición de consumir el racionalismo. En rigor, habría en la obra de Kierkegaard una mayor afinidad con Hegel de la que indica su constante confrontación con “Hegel”. No obstante la siempre necesaria observación, por lo que respecta a *Temor y temblor* es evidente que la crítica al pensamiento especulativo alcanza también a un Hegel más rigurosamente considerado. (Para la relación de Kierkegaard con Hegel es referencia obligada el completo estudio de Jon Stewart *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, 2003.)

pues, estas páginas que nos introducen a los *Problemata* tienen muy poco que ver con una “efusión” a la que se entregue apasionadamente nuestro autor; antes bien, constituyen, en sentido muy literal, una expectoración por la que se arrojan por la boca todo tipo de secreciones que contaminarían el discurso que —esa misma voz— se dispone a hacer. Tales secreciones son, en nuestro caso, las razones de una filosofía que con todo especula, y reduciendo todo a especulación, acaba por imposibilitar un verdadero filosofar, como ese «honesto» pensar cartesiano que se elogia en las primeras líneas de la obra. Johannes de silentio expulsa de su pecho todo aquello que podría contaminar la única posibilidad (una vez perdida ya la lírica) de hablar sobre Abraham, a partir de pensar lo que en relación a él se puede pensar.

Esa única posibilidad restante solo emerge una vez se ha asumido que ante Abraham solo cabe o bien sentenciarlo como un mero asesino, o bien, si es que no lo es, reconocer la paradoja que constituye el significado de su vida¹⁹ y, desde ahí, considerar las preguntas que arroja el reconocimiento de esa paradoja. Nótese que no decimos “el reconocimiento de esa excepción”, pues Abraham no es una excepción a la universalidad de la ética. Esta es la posición que Derrida adopta en *Dar (la) muerte*, obra en la que, a partir de la lectura de *Temor y temblor*, interpreta hiperbólicamente el texto kierkegaardiano, y con él el episodio bíblico, para acabar identificando «todo [en sentido adjetivo] otro», en tanto que «todo [en sentido adverbial] otro», con Dios (Derrida 2000, 86), y así «anudando la alteridad a la singularidad o a lo que se podría llamar la excepción universal, la regla de la excepción» (*id.*). Mas no hay realmente tal «regla de la excepción» en Abraham, sino «suspensión de lo ético», es decir, de la regla. Como sentencia el dicho popular, “la excepción confirma la regla”, es decir, lo excepcional lo es en virtud de que hay regla y se hace valer, no tanto *incluso* en sino más bien *en virtud de* aquello que se muestra como excepción (como por lo demás así indica el principio jurídico del que emana la expresión vulgar: la excepción *prueba* la regla). Ahora bien, en el caso de Abraham estamos ante la paradoja, que no supone un abandono de la regla en favor de una nueva, sino que pone y mantiene en suspenso la regla, lo que en el dominio de la universalidad ética se traduce en «desafío» (*Anfægtelse*)²⁰, y este no se puede resolver ni desde la ignorancia (esto es, insistiendo en hacer valer una regla que no se ve desafiada, pues puede ella misma asumir la *aparente* impugnación: tal sería el caso de la lectura hegeliana) ni desde el reconocimiento excepcional (esto es, todo intento fideísta de apelar a “otro orden” que no colisiona con este ni lo cuestiona, antes bien, como excepción, lo reafirma: tal sería el caso, por ejemplo, del *salto mortale* de Jacobi, *vid. infra*), como tampoco desde la instauración de una nueva regla, por muy paradójicamente que esta quiera ser formulada²¹. En definitiva, se trata de un «desafío», el cual, una vez experimentada la imposibilidad de *cantar* a Abraham, nos abre a una nueva posibilidad: la de *hablar* de él²²; la posibilidad dialéctica, que derivada de la imposibilidad lírica, continúa y

completa la «Lírica dialéctica», en la medida en que ambas partes se funden ya en unidad, y así el texto retoma su ambición original: Abraham acaba siendo cantado, después de todo; cantado en su imposibilidad de ser cantado, o cantado en el silencio. Es así como Johannes de silentio abraza la lírica con la dialéctica, revelándose como ese poeta imposible que la figura de Abraham reclama a la par que niega. El carácter paradójico de Abraham penetra la propia *Temor y temblor*, que después de todo logra cantar a Abraham, aunque sea (o mejor: precisamente por ser) paradójicamente.

Concluimos este punto destacando que, si lo que hemos denominado una primera mitad de la obra, *lírica*, se propone cantar a Abraham, y una segunda mitad, *dialéctica*, se propone hablar de él, en ambos casos se pone de manifiesto la centralidad que adquiere en la obra la voz, que se hace valer por contraposición a una imposible centralidad de la visión, incapaz de “vérselas” con Abraham. Ya en la misma «Expectoración preliminar», al considerar la posibilidad (especulativa²³) de capturar por medio de la «sagacidad» (*vid. SKS 4, 128; ESK 4/1, 126*) el significado de Abraham, leemos:

Si, por el contrario, he de pensar en Abraham, quedo como aniquilado. A cada momento advierto aquella enorme paradoja que constituye el contenido de la vida de Abraham, a cada momento soy rechazado, y mi pensamiento, a pesar de toda su pasión, es incapaz de penetrar en ella, no puede acercarse ni un pelo. Fuerzo cada músculo para *lograr la visión*, e instantáneamente me quedo paralizado. (*SKS 4, 128; ESK 4/1, 127*, énfasis añadido)

No es necesario recordar la íntima conexión que vincula la metafísica a la visión, mas sí merece destacarse cómo la inmediatez de la visión (asociada a una metafísica presencia)²⁴ desdeña el valor de la temporalidad, recuperada para lo ético desde el reconocimiento de la necesidad de la escucha. En nuestro caso, la imposibilidad de ver a Abraham frente a la exigencia de escuchar su silencio se corresponde con el rechazo de la metafísica, tildada por Kierkegaard de actitud «estética», en favor de la demanda ética²⁵. Por esta razón dábamos a este punto el anfibológico título de «la emergencia de una voz»: porque es una voz la que desde el silencio emerge, para hablar de Abraham, y porque urge que esa voz tome la palabra para acallar toda vana palabrería sobre Abraham.

3. La filosofía toma la palabra

Como ya anticipábamos, queremos ahora volver sobre el prólogo y el epílogo que enmarcan la «lírica dialéctica»

¹⁹ *Vid. SKS 4, 146; ESK 4/1, 142.*

²⁰ *Vid. infra* nota 46.

²¹ *Cf. supra* nota 14.

²² *Vid. SKS 4, 147; ESK 4/1, 143.*

²³ No olvidemos que “especulación” deriva de *specere*, cuyo significado es “ver”, “vislumbrar”.

²⁴ Nótese cómo ya al inicio de la «Entonación» se hace también manifiesta esta vinculación, al decir de aquél que había escuchado el relato de Abraham que «un único deseo albergaba su alma: *ver* a Abraham (...) Su deseo era estar *presente* en la hora en que Abraham alzó su mirada y vio a lo lejos el monte Moriah» (*SKS 4, 105; ESK 4/1, 111*; énfasis añadido).

²⁵ Esta crítica es desarrollada en diversos momentos de la producción kierkegaardiana. Puede verse pormenorizadamente en la *Apostilla concluyente no científica* (*vid. p. ej. SKS 7, 173ss*).

ca». A ningún lector se le puede escapar que ambos constituyen una unidad que encierra la obra, pues es obvio que las páginas del epílogo retoman y completan las del prólogo. Más particularmente, nos llama la atención el hecho de que ambos comienzan por hacer una misma explícita referencia: si en el prólogo se denuncia «*einen wirklichen Ausverkauf* [una verdadera liquidación]» del mundo de las ideas, que es así puesto en parangón con el de los negocios, el epílogo se inicia con una anécdota de comerciantes holandeses que habrían decidido aumentar el bajo precio de su producto por medio de una premeditada reducción de la oferta, para el caso mandando «hundir en el mar un par de cargamentos» (SKS 4, 208; ESK 4/1, 197), o lo que es lo mismo, liquidando existencias (ahora ya absolutamente) al deshacerse de fardos de especias con el fin de alterar el valor del producto en el mercado. En definitiva, una práctica especulativa.

No es otra cosa lo que sucede en el mundo de las ideas, y así la comparación que se utiliza, en prólogo y epílogo, tiene un alcance mayor del que en un principio podría parecer: tal como se nos explica al comienzo del prólogo, también en el mundo de las ideas todo está entregado a la especulación, y la necesidad de «ir más allá» supone rebajar todo al más «ridículo» de los precios; uno tal «que solo queda preguntarse si, a fin de cuentas, alguien está dispuesto a comprar» (SKS 4, 101; ESK 4/1, 107). En nombre de la «ciencia» se abandona «la tarea» propia de ese mundo de las ideas, y con ella, la filosofía: entiéndase una sincera filosofía, como búsqueda del saber, contrapuesta a una pretenciosa filosofía transmutada ya en ciencia: la *Wissenschaft* como saber constituido que deja atrás el amor por el saber, como la propia palabra alemana expresa y así se traduce en el Sistema de la razón hegeliano (cf. SKS 4, 102-103; ESK 4/1, 108-109).

La alusión a una lógica comercial nos pone así ante una contraposición de dos modos de concebir el quehacer filosófico: de un lado, el especulativo, que arroja por la borda el esfuerzo del filosofar para poder llegar, ligero, «más allá» (SKS 4, 101; ESK 4/1, 107); del otro, la honradez de un pensamiento que no se precipita en ese especulativo «más allá», sino que se entrega con honestidad a la tarea del pensar, sabiendo los límites que esta supone y sin pretender desestimarlos en nombre de una alegada superación.

Si del lado de la especulación encontramos al filósofo o al predicador hegelianos²⁶, de este otro lado se nos ofrece el ejemplo de Descartes, elogiado como «un pensador honorable, humilde, honrado, cuyos escritos ciertamente nadie puede leer sin la más profunda emoción, [que] hizo lo que dijo y dijo lo que hizo» (SKS 4, 101; ESK 4/1, 107, énfasis añadido). Son varias las razones por las que el padre del racionalismo moderno merece elogio²⁷: en primer lugar, por la importancia que

tiene en su pensamiento la duda²⁸; en segundo lugar, por ser no «un vociferante sereno sino un tranquilo pensador solitario» (SKS 4, 102; ESK 4/1, 108); en tercer lugar, por la honradez y la *coherencia* expresas en las líneas que acabamos de citar; y en cuarto lugar, porque Descartes «no dudó en lo que se refiere a la fe» (SKS 4, 101; ESK 4/1, 107), lo que entenderemos mejor si decimos que no llevó su racionalismo «más allá» hasta el extremo de someter a él la fe, o lo que es lo mismo, hasta el extremo de negar, racionalmente, toda trascendencia²⁹.

Descartes aparece en la obra como modelo de un racionalismo honesto que no solo no elude la responsabilidad de atender, ante todo, la propia realidad del pensador, sino que desenvuelve su pensamiento solo en la medida en que él mismo lo pueda acompañar. Bien es cierto que en el propio prólogo encontramos también la alusión a «aquellos antiguos griegos, que también sabían un poquito de filosofía» (SKS 4, 102; ESK 4/1, 108), mucho más familiar para el lector kierkegaardiano, pero esta se ve relegada a un segundo plano ante la privilegiada evocación de Descartes, que no parece aquí nada accidental; muy por el contrario, el destaque precisamente del (*primer*) racionalismo moderno adquiere un decisivo sentido en la obra, que se vuelve a insinuar más adelante cuando, en el tercero de los *Problemata*, otra figura del mismo racionalismo moderno es también destacada: «es siempre para mí una alegría agradecer a quien algo debo, agradecer a Lessing (...) como siempre me hace muy feliz cuando puedo tener ocasión de incluir a Lessing, lo hago sin vacilar» (SKS 4, 179; ESK 4/1, 170). El motivo de la elogiosa inclusión ahora del *Aufklärer* es mencionado en esas mismas líneas, y conecta directamente con aquel por el que se aludía inicialmente a Descartes, pues «[Lessing] tenía además un don del todo infrecuente para explicar lo que él mismo había entendido» (SKS 4, 179; ESK 4/1, 170; énfasis añadido).

En otra obra encontraremos una abierta y extensa expresión de agradecimiento a Lessing, debida al mismo mérito que se le reconoce en esta al pensamiento cartesiano³⁰. Como alguien que había ya dado la voz de

la necesidad de reconsiderar cómo se articulan fe y razón a la luz de la presente obra.

²⁸ De acuerdo con Jon Stewart, esta sería la verdadera motivación de la presencia de Descartes en el prólogo a la obra. Kierkegaard estaría indirectamente polemizando con H. L. Martensen, con quien ya había entrado en disputa en obras anteriores reprochándole su (ab)uso de la consigna cartesiana *de omnibus dubitandum est*, deturpada por el teólogo danés en una personal y algo disparatada refundición del racionalismo hegeliano (vid. Stewart 2003, 307ss).

²⁹ Véase el extracto de los *Principios de filosofía* citado en esas páginas (SKS 4, 101-102; ESK 4/1, 107-108). Por lo demás, añadimos a estas una quinta razón, especialmente importante a pesar de (o quizás por) no ser señalada en el texto: la apelación en Descartes a una «moral provisional» (vid. *infra* nota 52).

³⁰ Se trata de la *Apostilla concluyente no científica*, del pseudónimo Johannes Climacus. Aquí, el elogio a Lessing se debe al hecho de que este habría sabido dar respuesta a la demanda de Jacobi por un *salto mortale* de la fe. Podríamos afirmar que Lessing se antepone al discurso de Johannes Climacus en la *Apostilla* como Descartes lo hace al de Johannes de silentio en *Temor y temblor*, pues en ambos casos se trataría de ofrecer al lector un referente de una filosofía ya no solo ocupada honestamente en la interioridad, sino muy consciente de que en ello radica la tarea del filósofo, así como de que este debe ante

²⁶ Vid. *supra* nota 18.

²⁷ No debemos pasar sin destacar la sorpresa que debería producir, a quien se acerque a *Temor y temblor* desde el frecuente prejuicio de que la obra consistiría en una defensa de la fe contra la razón, el hecho de que, en la primera página de la obra, la primera mención elogiosa recaiga justamente sobre el padre del racionalismo moderno. Baste esto para exponer lo desacertado del prejuicio y, con ello,

alarma sobre los excesos de la razón moderna, Lessing nos ayuda a desentrañar el valor de ese racionalismo que Johannes de silentio reconoce en su obra. Y es que, no por casualidad, ya Lessing había empleado el mismo recurso que ahora encontramos en *Temor y temblor*, por el que la especulación filosófica es censurada vía analogía con la especulación comercial³¹. Se identifica así el extravío de la razón moderna con una ciega³² entrega a lo especulativo, lo que equivale a pretender tomar por asalto nada menos que aquello que por su naturaleza la trasciende³³, y así obsesivamente, «ir más allá» superando todo límite.

A esta obsesión se contraponen la interioridad como dominio en que el individuo puede hacer valer no ya su propia singularidad sino también su propio compromiso con la verdad. Este es sin duda el caso de la figura de Abraham, mas también lo es el de un racionalismo como el de Spinoza³⁴ (en el encuentro Jacobi-Lessing) o

todo, como tal, salvaguardarla, impidiendo que se vea pervertida como una categoría más en un fagocitador Sistema de la razón presuntuosamente impersonal.

³¹ En su *Nathan*, Lessing reflexiona sobre la verdad empleando una poderosa metáfora: la de las monedas, cuyo valor económico simboliza el valor de verdad por el que se interroga el judío Nathan, en la escena del monólogo previo al encuentro con el sultán Saladino. La contraposición será la misma que veamos en el prólogo y el epílogo de Johannes de silentio, en el caso de Lessing expresada por medio de la imagen de «monedas antiguas» frente a «monedas nuevas». Las primeras, claro está, representan a los mismos «antiguos griegos, que también sabían un poquito de filosofía», mientras que las segundas son las que copan el nuevo mercado de la Modernidad filosófica, que no será en Lessing precisamente aquella cartesiana, «honesta y humilde», sino ya la que, arrogante, cree ahora poder “asaltar los cielos” cargada de razón (en mente: muy particularmente el deísmo). De las «monedas antiguas» se nos dice que «se sopesaban a mano», o sea, que su valor estaba presente en ellas mismas, y no ausente, tan solo representado por su figura: tan solo figurado. Y así como el valor económico de la moneda antigua está ya en la propia moneda como valor propio (el valor de su metal), así también el valor de verdad de un pensamiento no especulativo está igualmente presente en las propias obras (acciones) del pensador, como es el caso por ejemplo de Descartes (cf. *SKS* 4, 102; *ESK* 4/1, 108). Por el contrario, las «monedas nuevas», «hechas por mera acuñación» y que «sólo sirven para pagar en el mostrador» (Lessing 2008, 52), asientan su aparente valor sobre la representación: valen solo aquello que representan y que en sí mismas no poseen o no son, y así el valor es ahora una ausencia; en rigor no se trata de que no esté, pues ello haría inoperativas las monedas, sino más bien que está representado, y así solo el crédito que «en el mostrador» se le concede a la representación puede hacer que se hagan valer las monedas. Lessing llama la atención sobre este determinante reemplazo: cómo lo representado toma el lugar de lo presente, haciendo de este un resto, accesorio ya para la operatividad del intercambio, que puede ahora hacerse valer *más allá* de toda presencia. Con otras palabras, se trata del afianzamiento del nuevo dominio de la especulación, que no solo será económica, sino también filosófica (o mejor, a la inversa).

³² Obsesionada con la visión de un sistema completado, diríamos que –de acuerdo con Johannes de silentio– la razón que domina la Modernidad triunfante, manifiesta en el Sistema hegeliano, acaba siendo cegada por sus propias luces, que no le dejan ver otra cosa, o lo que es lo mismo, lo otro de sí, a saber, la trascendencia, pervertida en el racionalismo hegeliano al confundir absoluto con totalidad.

³³ Es decir, aquello que se muestra como límite de un honesto pensar racional. Entiéndase este «su naturaleza» en ambos sentidos: tanto el correspondiente a la razón como a la trascendencia. Es la naturaleza de una y otra lo que supone una incommensurabilidad que no puede ser superada unilateralmente desde la razón.

³⁴ Recuértese que Spinoza titula *Ética* a su obra fundamental. En cuanto a Descartes, véase el siguiente punto.

Descartes (en *Temor y temblor*). En ambos casos se hace manifiesto cómo el verdadero exceso de la razón moderna no es el de un racionalismo entregado honesta y *plenamente* a su tarea³⁵, sino más bien el de aquel que la olvida en favor de la ilusión de un Sistema de la razón acabado, que como tal pueda dar razón *totalmente*³⁶.

En definitiva, la vuelta a la interioridad a la que ape-la *Temor y temblor* se encuentra y complementa con la urgente exigencia de una vuelta a la filosofía entendida como (legítimo y necesario) ejercicio no especulativo de la razón. Prólogo y epílogo acogen esta urgencia por medio de la denuncia de esa «verdadera liquidación», que es tanto la del valor del producto en el intercambio comercial como la del valor de la filosofía en el pensamiento racional. Y así, como ya decíamos al inicio de este punto, ambos conforman una unidad que enmarca (sitúa) la «lírica dialéctica» de Johannes de silentio, es decir, el discurso que tiene lugar a respecto de Abraham, el cual equivale al movimiento de una *otra* filosofía.

4. Decir la singularidad

De acuerdo con lo que hemos visto en los dos puntos anteriores, podemos afirmar que *Temor y temblor* lleva a cabo el ejercicio de dar la palabra a algo que la ilimitada especulación, como *hybris* del racionalismo moderno, habría acabado por acallar. Este movimiento, no obstante, no se traducirá en un nuevo discurso, pues de silentio ha entendido bien que es precisamente la ilimitación del discurso, su aspiración totalizadora, expresada en la idea de Sistema, lo que constituye el problema, y que esto es lo que se manifiesta paradigmáticamente en Abraham³⁷; más bien se traduce, pues, en un silencio-

³⁵ En la misma *Nathan*, la consigna es precisamente esta: entregarse, perseverante, a hacer valer la verdad de aquello que uno cree verdadero (*vid.* Lessing 2008, 55), ya sea una determinada confesión religiosa o esa misma razón ilustrada que en Lessing acaba siendo dialógicamente equilibrada con la fe, y no separada de esta en nombre de una alegada transcendentalidad (kantiana), que siempre será juez y parte.

³⁶ Cabe recordar que, de manera análoga a los límites que Descartes reconoce en el ejercicio de la razón, también Spinoza afirma de la substancia única, *Deus sive natura*, que tiene infinitos atributos, si bien nuestro entendimiento no alcanza tal infinitud. Nótese, además, cómo Spinoza define atributo como «aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia» (Spinoza 2000, 39), y no como aquello que realmente la constituye. Sin entrar a discutir uno de los pasajes más controvertidos de la *Ética*, parece que la elaboración de Spinoza sea congruente con lo que Johannes de silentio denomina un «honesto racionalismo», como por lo demás el propio Lessing consideraba. Contra esto, el *salto mortale* propuesto por Jacobi no sería sino una manifestación del desesperado intento de superar todo límite de la razón, por muy penosamente que fuese, en su caso. Recordemos que el propio Jacobi relata haber llegado a la necesidad de un *salto mortale* de la fe ante la angustiante experiencia de ver cómo la cadena spinoziana de razones causales se perdía en un abismal infinito. Es por tanto la desmesurada exigencia de hacer valer totalmente la razón la que demanda el *salto*, en tal caso cómplice de la propia razón, como Lessing habría entendido. No olvidemos que, como figura acrobática, el *salto mortale* consiste en dar una vuelta completa en el aire, por la cual uno acaba en la misma posición en la que estaba. (Véase además la crítica de Hegel a Jacobi en *Lecciones sobre la historia de la filosofía*: Hegel 1995, 406-417; en particular 414-415).

³⁷ Cf. *SKS* 4, 103; *ESK* 4/1, 109.

miento del discurso (el propio pseudónimo: Johannes de silencio) ante la presencia de aquello que se muestra imposible de decir y solo así se abre paso en la «lirica dialéctica». Se trata, en definitiva, de un silencio que es ahora, en contragolpe al movimiento especulativo, el que acalla aquel discurso empeñado en dar vueltas alrededor de Abraham³⁸, obstinado en comprender su incomprendibilidad, cuando en realidad lo incomprendible en él no es algo que invite a seguir pensando, sino algo que incita a actuar, en tanto que lo incomprendible no es otra cosa que el hecho de que Abraham actúa contra lo universal, en una acción singular que es de suyo irreductible a la universalidad³⁹.

Por ello, el silencio de Johannes de silencio no equivale a un simple mutismo que excluya a Abraham, como por lo demás la propia existencia de la obra evidencia. Estamos ante un *otro* silencio, vinculado a esa *otra* filosofía, que hace(n) resonar una *otra voz*: aquella que ha sabido aprender a horrorizarse de Abraham. La obra adquiere así un sentido ético⁴⁰ que se revela como su centro de gravedad y sobre el cual descansa este aprendizaje.

Mas ¿qué es exactamente lo que podemos aprender al horrorizarnos de Abraham? ¿Qué es lo que se expone⁴¹ en esa *otra* filosofía que surge del silencio ante la posibilidad de que Abraham no sea un asesino? La propia obra nos da abiertamente la respuesta:

que el individuo como individuo es superior a lo general, está justificado ante este, no está subordinado, sino que está por encima, si bien, nótese, de tal manera que el individuo, después de haber estado subordinado a lo general como individuo, deviene ahora, mediante lo general, el individuo que como individuo está por encima; que el individuo como individuo se encuentra en una relación absoluta con lo absoluto. (SKS 4, 149-150; ESK 4/1, 145)

Estamos ante la singularidad. Aquello que podemos aprender de Abraham no es en modo alguno “la fe”, que tiene lugar fuera del dominio universal del discurso y no puede exponerse en él. El discurso no puede positivamente incluirla, como tampoco puede negativamente excluirla, en la medida en que la fe exige el reconocimiento de un sentido que desborda el *dominio* discursivo (cf. SKS 4, 147; ESK 4/1, 143). Esta es la razón no solo de que el silencio que atraviesa la obra esté en abierto conflicto con el silenciamiento por el que la razón acalla todo lo que no puede integrar en el orden de su decir, sino también de que se haga valer como un silencio sonoro que deja oír otra voz.

³⁸ Lo expresa muy acertadamente Darío González cuando escribe que «se trata más bien de privar a la filosofía de todo acceso al lenguaje de la totalización y, en consecuencia, de enfrentarla a la necesidad de un cierto silencio» (González 1998, 125), de ahí que podamos hablar de «dos modalidades de relación con la palabra que son, por su parte, dos modalidades distintas del silencio: el silencio como simple ausencia de la palabra, y el silencio fundamental que hace la palabra» (*ibid.*, 135). También en este sentido lo interpreta Oliva Blanchette al hablar de silenciamiento de la filosofía (Blanchette 1993).

³⁹ Y por tanto también inexpresable, además de incomprendible. Cf. Mackey 1986, 53ss.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, 63. Es también lo que argumenta Joakim Garff, llevándolo un paso más allá al señalar que «el relato de Abraham exige repetición, reduplicación», y no comprensión (Garff 1996, 193).

⁴¹ Cf. *supra* nota 6.

Lo veíamos ya al inicio cuando explorábamos la lírica de la obra, ajena a la interioridad del sentimiento y entregada a la exterioridad del discurso: precisamente porque, como ahora podemos entender mejor, la interioridad se vuelve, ante el supuesto de la fe, inconmensurable con la exterioridad, por eso se hace presente como lo que no puede decirse. Así pues, lo que podemos aprender al horrorizarnos de Abraham, bajo ese supuesto inexplicable de la fe, es que haya algo de lo que no se puede dar razón, algo que la razón no puede asumir (*aufheben*) para seguir, sin más, «más allá» de aquello que, en tal caso, no sería sino un simple obstáculo, cuyo sentido propio es ser superado⁴². “La fe” se significa por *justificar* ese algo, ante lo cual la razón solo puede condenar o detenerse, mas ese algo no es, por supuesto, ella misma, sino aquello que, ante su posibilidad, se manifiesta como quiebra en el orden del discurso: la singularidad, el hecho de «que el individuo como individuo está por encima» del universal.

Aun no pudiendo decir a Abraham, Johannes de silencio sí alcanza a dar la palabra a la singularidad, que emerge ante el desafío que supone Abraham; una singularidad que se reconoce, justamente, en el silencio. Lo repetimos: en la medida en que el movimiento de la universalidad consiste en silenciarla, así como por su parte el suyo propio consiste en mostrarse irreductible a tal silenciamiento, aun no pudiendo (¡claro está!) dar razón de ello, decirse, como sucede con Johannes de silencio respecto de Abraham. Es así como, contra toda especulación, se hace valer una interioridad que no se ve anulada⁴³ por el movimiento especulativo, que todo lo diluye en la exterioridad del universal, si bien sí se juega en esa misma exterioridad, del mismo modo que la fe de Abraham se juega en este mundo⁴⁴. Y es que el individuo singular no es en modo alguno un prófugo de la realidad, sino aquel que se entrega enteramente a ella, sin substraerse a su propia responsabilidad; es más, en ello la asume radicalmente, porque solo en su singularidad puede el individuo ser pleno responsable de su acción ante el otro⁴⁵.

Sobre tal reconocimiento de la singularidad, que constituye el significado manifiesto de la vida de Abra-

⁴² Un límite impropriamente dicho: como mera limitación que, en su forma negativa, no es sino la expresión del carácter ilimitado de la razón, el cual se hace valer, justamente, en el ejercicio de superación (y reafirmación: *Aufhebung*) de toda expresión particular de una limitación. Para la noción de límite en Hegel y Kierkegaard véase: Perarnau Vidal, 2019.

⁴³ Por contraposición a la crítica de Hegel tanto a la limitada consideración de la razón como a la torpe apelación a la fe, en favor de su entrega a la *propia* sistematicidad de la razón, capaz de superar (*aufheben*) todo límite. Frente a la conocida ambivalencia de la *Aufhebung* idealista, “asunción” que tanto cancela como conserva, Kierkegaard entiende que la singularidad no puede verse conservada en una totalidad que *tan solo* cancela en la medida en que da razón de ella, en que la asimila para sí. La posibilidad de efectuar ambos movimientos en un mismo gesto es algo meramente especulativo; es, como el mismo Climacus dice en la *Apostilla*, como «tener la boca llena de harina y silbar al mismo tiempo» (SKS 7, 203).

⁴⁴ Cf. *supra* nota 13.

⁴⁵ Como se deja ver en las primeras líneas del Problema I, obrar de acuerdo con un deber universal equivale a anteponer la universalidad del deber a la propia individualidad y, en consecuencia, a desplazar la responsabilidad última de la propia acción a un universal que todo lo asume, sin que el propio individuo tenga él mismo que asumir más que la universalidad de la ley (*vid.* SKS 4, 148s; ESK 4/1, 143s).

ham, emerge así esa *otra* filosofía, ajena al propósito de pensar lo que no se deja pensar –pues no se trata en modo alguno de pensar “la fe”, y mucho menos “Dios”– y comprometida, en su lugar, con el *desafío*⁴⁶ de confrontar el pensamiento con su *propio* otro: la singularidad⁴⁷. Y así esta *otra* filosofía reproduce el «honesto racionalismo» cartesiano evocado al inicio de la obra, recuperando «la tarea», convocada esta vez radicalmente desde la otredad, que si bien no se deja ver, sí se hace oír.

Por esta razón debemos reconocer esa *otra* filosofía como en esencia una ética. Si para Hegel el individuo es siempre comprendido en la medida de lo universal, y si Johannes de silentio señala, al pensar a Abraham, el momento de impugnación (*desafío*) de esta medida, no es porque ahora vaya a ocuparse, en lugar de la universalidad de la ética, de una transcendencia que justificaría una nueva medida, y con ella un nuevo orden, sino para permanecer en el mismo plano ético. En él, el desafío que supone la suspensión del principio ético lleva al individuo a reconocer una ruptura entre la necesaria universalidad de la ética y su pretendida absolutez, transfigurando la propia exigencia ética. Estamos ante una *otra* ética (o ante la ética *otramente*), indisociable de la dialéctica palabra/silencio que atraviesa, determinándola, la totalidad de la obra⁴⁸.

Con otras palabras, el conflicto contra el hegeliano absolutismo racional que tiene lugar en la obra no pone en juego la (oculta) transcendencia de la fe, sino la (manifiesta) transcendencia del individuo, considerado ahora como singularidad irreductible al orden discursivo de la razón. Por ello lo religioso no es en la obra un objeto para la reflexión filosófica (filosofía de la religión) o ajeno a la reflexión filosófica (dogmática), sino una otredad que (re)configura la misma reflexión filosófica, y lo hace desde la gravedad de la

ética⁴⁹. Así nos lo hace ver Vigilius Haufniensis cuando, a respecto de la obra de su contemporáneo Johannes de silentio, escribe que este

hace varias veces que la anhelada idealidad de la estética encalle en la exigida idealidad de la ética, para que de ese choque surja la idealidad religiosa como aquella que es justamente la idealidad de la realidad y, por tanto, tan deseable como la de la estética y no imposible como la de la ética; ello, sin embargo, de tal manera que esta idealidad se abre paso en el salto dialéctico y en el talante positivo: “he aquí que todo es nuevo”. (SKS 4, 324-325; ESK 4/2, 138)

El supuesto de la fe de Abraham nos desafía a un espacio ético en el que, en efecto, «todo es nuevo». Ya lo hemos dicho: una *otra* ética⁵⁰. En primer lugar, porque surge precisamente del conflicto con la exigencia de universalidad de la ética, tal como de manera explícita se desarrolla en los problemas primero y segundo; y en segundo lugar, porque se presenta en el dominio del silencio (problema tercero), con lo que deviene una ética incapaz de decir su justificación, aun estando justificada⁵¹, y así solo puede mostrarse como posibilidad sustentada sobre una transcendencia que escapa por completo a toda razón. En este sentido, podríamos tal vez denominarla una ética por-venir⁵².

⁴⁶ «Desafío», que hemos venido refiriendo, traduce *Anfægtelse*, equivalente danés al término alemán *Anfechtung*, tan importante en la obra de Lutero. Si bien el sentido de la palabra está muy relacionado con el que tiene en este último, no es menos cierto que en *Temor y temblor* adquiere una dimensión muy particular, además de totalmente determinante para la obra. Como otros conceptos característicamente kierkegaardianos, *Anfægtelse* es anfibológico y ambivalente: presenta tanto un sentido negativo, de turbación, impugnación, como uno positivo, de pugna, por dar respuesta a esa impugnación ante la que se encuentra el individuo, en este caso a partir del supuesto de la fe de Abraham. «Desafío» intenta trasladar esta ambivalente acepción, como se explica en la correspondiente nota a la traducción (ESK 4/1, 202), y así debe ser también aquí entendido.

⁴⁷ Dios es absolutamente otro, y en consecuencia resulta absurdo pretender reducirlo a identidad por medio del pensar, como argumentará Johannes Climacus en *Migajas filosóficas*, obra solo unos meses posterior a *Temor y temblor* (vid. SKS 4, 251; ESK 4/2, 62-63). Mas la singularidad, revelada a partir de un pensar en relación a Dios, constituye un otro en el propio pensar; a fin de cuentas, no es sino el propio individuo quien está llamado a pensarse. Como ya hemos señalado antes, es en este punto donde la hiperbólica lectura de Derrida, quien se precipita a asimilar el otro a Dios, se separa de la de Kierkegaard.

⁴⁸ Como escribe Darío González, «se ve en qué medida el pliegue del lenguaje es al mismo tiempo el pliegue de la ética, la línea a partir de la cual la ética difiere de ella misma. Toda ética del discurso –la ética de la generalidad del discurso, la ética que debe ser “suspendida” en Abraham– será siempre una ética legislativa, una ética de la ley. La ética de la palabra dada [*donnée*], por el contrario, es una ética de la palabra que juzga sin expresarse» (González 1998, 133).

⁴⁹ Es evidente que hablamos de ética en el sentido que tiene en la obra de Kierkegaard, a saber, no como un sistema de principios morales, sino como la actitud que considera éticamente toda la dimensión humana, es decir, que observa toda acción en su medida moral. No estamos lejos del punto de vista de Lévinas, para quien la ética será una filosofía primera. En este sentido, es sin duda acertada la observación de Derrida, cuando afirma que Lévinas debería admitir que lo que él llama ética «es ya religión» (Derrida 2000, 83), y está además muy próximo a Kierkegaard, sin duda mucho más de lo que Lévinas piensa, cuando lo critica abiertamente, e incluso más de lo que el mismo Derrida cree, pues si este afirma que «Kierkegaard debería admitir, como recuerda Lévinas, que lo ético es también el orden y el respeto de la singularidad absoluta, y no solamente el orden de la generalidad o de la repetición de lo mismo. No puede por tanto distinguir tan fácilmente entre lo ético y lo religioso» (*id.*), nosotros debemos añadir que es claro que Kierkegaard *ya* lo admite, y es de hecho sobre esa *otra* consideración de lo ético (vinculada a lo que en otros lugares él mismo denomina «lo ético-religioso») que se sustenta la «lírica dialéctica» de Johannes de silentio, la cual –insistimos– tiene por objeto «aprender a horrorizarse» de lo que constituye el significado de Abraham, y en ningún caso una fe religiosa “más allá” de la ética.

⁵⁰ En danés: “*en anden Ethik*”, que es justamente la expresión que utiliza Vigilius Haufniensis en *El concepto de angustia* para referir lo que habitualmente se traduce como «segunda ética», pues *anden* significa tanto “otro/a” como “segundo/a”. La traducción habitual, «segunda ética», es sin duda la acertada, pues en esa misma obra se emplea la expresión para contraponerla, explícitamente, a la de «primera ética», que no admite otra traducción. No obstante, el sentido complementario de *anden* como “otra” es tal vez el que mejor expresa esta ética de la otredad que, anunciando la que se tratará en *El concepto de angustia*, tiene ya lugar antes aquí en *Temor y temblor*.

⁵¹ Cf. SKS 4, 149ss; ESK 4/1, 145ss.

⁵² Resulta evidente que la denominación tiene una manifiesta resonancia derridiana, pero preferimos en este caso privilegiar otra conexión que resuena igualmente en estas palabras, incluso –nos atrevemos a decir– con más fuerza: nos referimos a la «moral provisional» del mismo Descartes que es apelado en la obra. Si atendemos a la descripción que de esta se hace en el *Discurso del método*, veremos que también Descartes concibe la ética, propiamente considerada, desde un horizonte cuya garantía está en Dios (Descartes 1981, 18) y al que apenas podemos encaminarnos, mas no de acuerdo con máximas que

Si toda ética pasa por la exigencia de reconocer en el otro su otredad, en esta *otra* ética tal exigencia se ve redoblada ante el reconocimiento de la imposibilidad de reducir a identidad la otredad, es decir, ante la imposibilidad de imponer la necesaria universalidad por encima de toda contingente particularidad, una vez que esta ya no es ahora considerada como mera particularidad, evanescente en lo universal, sino radicalmente (*otramente*): como singularidad. Tal es el aprendizaje del horror de Abraham, una vez que el racionalismo es honesto consigo mismo y evita la tentación de asumir, en el pensar, lo que es inasumible para la experiencia. Estamos, en fin, ante lo opuesto a lo que Hegel establece en su consideración de lo singular reducido a particular, y este a concepto. Para Hegel, como leemos en el segundo volumen de la *Ciencia de la lógica*, «[I]a singularidad [*Einzelheit*], tal como ha venido a resultar, está puesta ya por medio de la particularidad [*Besonderheit*], que es la *universalidad determinada*; por tanto, ella es la determinidad que se refiere a sí, lo *determinado* que está *determinado*» (Hegel 2015, 170; 1969, 296). Si en alemán el propio adjetivo *einzel* tiene ya la connotación de “separado”, “aislado”, y en tal sentido remitiría a una totalidad completa que lo integra, Hegel no hace sino llevar hasta sus últimas consecuencias esta implicación, identificando lo singular como mera determinación del particular; un caso de la totalidad de la cual, por así decirlo, se desgaja. Identificar lo singular equivaldría a *dar razón* de en qué manera *se identifica* en un todo que lo asume, lo cual pasa por poner de manifiesto su propia universalidad. Y obviamente esta descansa sobre la universalidad manifiesta como lenguaje, en el momento en que se hace justicia a lo singular por medio de expresar su sentido⁵³.

En el Sistema de la razón hegeliano, esta exigencia de justificación es la que permite incorporar una ética⁵⁴. Por el contrario, en Johannes de silentio la denuncia de que tal exigencia comporta una laminación de la singu-

laridad, da lugar al cuestionamiento del sentido propiamente ético de tal ética. Al contemplar la figura de Abraham, disponiéndose a pensar lo que esta implica, Johannes de silentio pone en suspenso la ética y con ello acaba conduciéndola –casi diríamos: sin pretenderlo– hacia la más radical observación de su *propia* exigencia: el reconocimiento de lo otro.

Como ya hemos dicho, esto mismo es lo que desarrollará Vigilius Haufniensis en *El concepto de angustia* en nombre ahora de una segunda (*otra*) ética⁵⁵. Podemos, pues, afirmar que tal segunda (*otra*) ética se hace oír ya en el silencio que *toma la palabra* en *Temor y temblor*. No es otra cosa lo que determina la imposibilidad lingüística de hablar para justificar a Abraham, o sea, de mediar con la universalidad del lenguaje: la misma universalidad de la ética, por la que se podría justificar⁵⁶ lo que Abraham lleva a cabo.

Johannes de silentio nos explica que Abraham dejaría de ser quien es, el padre de la fe, si hiciésemos valer sobre él lo universal. Con otras palabras, si pretendiésemos hacer manifiesto, justificar universalmente, a Abraham, solo cabría sentenciarlo como asesino. Ante esto, nuestro autor, como aquel que está lejos de haber comprendido a Abraham, nos conduce hacia la interioridad oculta que podría justificarlo, sin por ello pretender desocultarla. No poder decir la interioridad de Abraham revela así el espacio silente en el que surge súbitamente otra interioridad, a saber, la del propio individuo, *todo* individuo, que se reconoce ahora, ante Abraham, de otro modo. Tal vez sea este quien haya de desentrañar el “secreto” de la obra, aquella mistificación anunciada ya en el *motto* tomado de Hamann. En tal caso: que la obra («el mensajero») no se ocupa en realidad de Abraham (¡cómo podría hacerlo!, es de hecho el lamento que la atraviesa), sino del propio individuo que, con la obra, está ante Abraham, y así: ante el desafío de la singularidad, de *su* singularidad – su desafío.

5. Conclusión

En una anotación en uno de sus cuadernos, contemporánea a la redacción de *Temor y temblor*, Kierkegaard daba vía libre a su imaginación para fantasear cómo debía haber sido el momento terrible en el monte Moriah en el que Abraham tomó a Isaac para sacrificarlo. En esas líneas, que se verían parcialmente reproducidas en la «Entonación» de la obra, se lamentaba de que no hubiese «un poeta en nuestros tiempos que atisbe semejantes conflictos» (SKS 18, 167: JJ:87 [1843]) como los que entonces habrían tenido lugar⁵⁷. Podemos afirmar

se deban hacer valer universalmente, sino condicionados por la naturaleza cambiante de la realidad en que nos encontramos (*ibid.*, 19). Llama también la atención que Descartes recalque –por así decir, kierkegaardianamente– que se debe prestar atención a lo que las personas hacen, no tanto a lo que dicen (*id.*), así como que estas mismas páginas que le dedica a la moral provisional concluyan celebrando haberse retirado a un pueblo «más preocupado de sus propios problemas que curioso de los ajenos» en el que así él ha «podido vivir tan retirado y solitario como en uno de los desiertos más apartados» (*ibid.*, 24). No hay duda de que la propuesta cartesiana, a pesar de algunos ecos muy notables, no equivale sin más a la que encontramos en *Temor y temblor*, aunque solo fuera porque Descartes recomienda conducirse siempre de acuerdo con las posiciones más sensatas y menos excesivas (*ibid.*, 18), mas tanto el hecho de que sustente una verdadera ética únicamente en Dios, como el de que esta solo pueda tener (¡por esa razón!) en su obra carácter provisional, lo acercan a esa ética de la diferencia kierkegaardiana, que no solo hace valer la otredad del otro, sino que denuncia el salto que lleva a cabo la razón moderna: de la filosofía cartesiana como método (*cf. ibid.*, 22) a la totalidad de un Sistema de la razón, en el hegelianismo.

⁵³ No olvidemos que Kierkegaard hace uso de la misma palabra (en su correspondiente danés: *Enkelte*) para señalar la irreductibilidad de lo individual a la totalidad, es decir, la singularidad; por otro lado, cuando de lo que se trata es de señalar una mera individuación, Kierkegaard emplea *Individ.* *Den Enkelte* es, por lo tanto, «el individuo» en su singularidad, o «el individuo singular», como en ocasiones es necesario traducir.

⁵⁴ Para el desarrollo ético de esta asimiladora concepción de la singularidad, véase p. ej. Hegel 2017, 845.

⁵⁵ «Si en la ética no hay trascendencia alguna, entonces es esencialmente lógica; si en la lógica ha de haber tanta trascendencia como la que necesariamente, por decoro, hay en la ética, entonces ya no es lógica» (SKS 4, 321; ESK 4/2, 135).

⁵⁶ Tómese la palabra en todo momento en su doble sentido: justificar es probar con razones y es también, por ello, hacer justo. La paradoja de Abraham consiste en que estando justificado (siendo justo) no puede estarlo (no se puede probar su justicia); su justificación permanece oculta.

⁵⁷ A quien quiera seguir aproximándose a *Temor y temblor* desde una perspectiva biográfica, diremos que en esta breve anotación Kierkegaard acaba advirtiéndolo que «quien explique este enigma habrá explicado mi vida».

que Johannes de silentio es, después de todo, ese poeta, así como que el conflicto entre palabra y silencio ocupa un lugar de privilegio en su aproximación a la «poética» y «magnánima» (*id.*) acción de Abraham.

Explorando el dialéctico encuentro de palabra y silencio en *Temor y temblor* podemos ver cómo en la obra se lleva a cabo un doble movimiento de acallar la palabrería de la especulación filosófica y dar la palabra a aquello que esta había silenciado. De aquí surge un manifiesto elogio de la filosofía o, dicho más precisamente, de un modelo de filosofía que, tomando ejemplo del «honesto racionalismo» cartesiano, lejos de despreciar la razón en favor de “la fe”, devuelve aquella a su verdadera tarea. Y esta no es otra que la de pensar, en este caso, lo que implica el supuesto de que Abraham no sea sin más un asesino, sino «el padre de la fe». Mas para la filosofía esto no se traduce en modo alguno en pretender “pensar la fe”, ya que esta pertenece al silente dominio de una interioridad inconmensurable con la exterioridad del discurso, sino en pensar la imposibilidad de conciliar el orden universal de la exterioridad del discurso con la interioridad del individuo que atiende otra voz distinta a la de esa universalidad. De este pensamiento emerge la singularidad, como aquello que no se deja ver en el propio discurso sobre Abraham y que no obstante sí se deja oír, en su silencio, reproduciendo

así la misma paradoja que tiene lugar en el caso del patriarca. Sobre esta singularidad, por su parte, se abre la posibilidad de lo que en la obra se nos insinúa como religión, si bien es en realidad una *otra* ética, pues se sostiene sobre una reivindicación de la responsabilidad del individuo ante su propia singularidad y, con ello, ante toda singularidad. Esta *otra* ética, lejos de equivaler a un encierro del individuo sobre sí mismo, constituye la posibilidad de un verdadero encuentro con el otro, una vez que este lo es ahora verdaderamente, radicalmente abierto al designio de eso que aquí se denomina fe. Y así *Temor y temblor* acaba retornando a su propio origen, pues la misma dialéctica de palabra y silencio sobre la que se elaboraba el discurso de Johannes de silentio es también la que sostiene la reivindicación de la singularidad: como aquello que por su propia naturaleza excede al discurso, y que solo en nombre del *desafío* de la fe de Abraham logra hacerse oír en el silencio del discurso.

Con ello, *Temor y temblor* completa su mistificación: presentándose como un libro sobre Abraham y la religiosidad de la fe, constituye en realidad una apelación directa al individuo, puesto ante su propia tarea, filosófica, de escuchar aquello que resuena en el silencio de Abraham y, a su vez, de hacerlo de nuevo resonar –hacerlo valer: *reduplicarlo*– en su propia acción ética.

6. Obras citadas

- Blanchette, O., “The Silencing of Philosophy”, en: R. Perkins, ed., *International Kierkegaard Commentary: Fear and Trembling and Repetition*, Macon, Mercer University Press, 1993, pp. 29-65.
- Derrida, J., *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Descartes, R., *Discurso del Método. Dióptrica. Meteoros. Geometría*, ed. y trad. G. Quintás, Madrid, Alfaguara, 1981.
- Garff, J., “Johannes de silentio: Rhetorician of Silence”, *Kierkegaard Studies. Yearbook*, Berlín, Walter de Gruyter, 1996.
- González, D., “La voix transfigurée”, en: J. Caron, ed., *Kierkegaard aujourd’hui*, Odense, Odense University Press, 1998, pp. 125-141.
- Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, en *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 6, ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt, Suhrkamp, 1969.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. 3, trad. W. Roces, México, F.C.E., 1995.
- Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, ed. y trad. J. M. Ripalda, Madrid, F.C.E., 2003.
- Hegel, G. W. F., *Filosofía del arte o estética (verano de 1826)*, trad. D. Hernández Sánchez, Madrid, Abada, 2015.
- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, vol. 2 *La Lógica subjetiva o la doctrina del Concepto (1816)*, ed. y trad. F. Duque, Madrid, Abada, 2015.
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ed. y trad. R. Valls Plana, Madrid, Abada, 2017.
- Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, trad. J. Grinberg, Buenos Aires, Losada, 1947.
- Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, ed. y trad. V. Simón Merchán, Madrid, Nacional, 1975.
- Kierkegaard, S., *Temor y temblor. Diario de un seductor*, ed. y trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Guadarrama, 1976.
- Kierkegaard, S., *Søren Kierkegaards Skrifter*, 28 vols., Copenhagen, GAD; Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 1997-2013.
- Kierkegaard, S., *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos (Escritos 4/2)*, ed. y trad. D. González y O. Parceró, Madrid, Trotta, 2016.
- Kierkegaard, S., *La repetición. Temor y temblor (Escritos 4/1)*, ed. y trad. D. González y O. Parceró, Madrid, Trotta, 2019.
- Lessing, G. E., *Natán el sabio*, ed. y trad. A. Andreu, Barcelona, Anthropos, 2008.
- Mackey, L., “The View from Pisgah: A Reading of Fear and Trembling”, en: *Points of View. Readings of Kierkegaard*, Tallahassee, University Presses of Florida, 1986.
- Perarnau Vidal, D., “A escritura do limite. Kierkegaard ante Kant e Hegel”, *Agora. Papeles de filosofía*, vol. 38, n. 1, pp. 183-205.
- Spinoza, B., *Ética*, ed. y trad. A. Domínguez, Madrid, Trotta, 2000.
- Stewart, J., *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Taylor, M. C., “Sounds of Silence”, en: R. L. Perkins, ed., *Kierkegaard's Fear and Trembling. Critical Appraisals*, Alabama, University of Alabama Press, 1981, pp. 165-188.