

La fundamentación trascendental de lo ético en Kierkegaard y Lévinas: un estudio comparativo a partir de *Temor y temblor* y *Totalidad e infinito*

Gabriel Leiva Rubio

Universitat de Barcelona

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.98738>

Recibido: 27/10/2024 • Aceptado: 01/03/2025

ES Resumen: Este ensayo se ocupa de determinar, a partir de un análisis hermenéutico-comparativo, cuál es el *fundamento de lo ético* en Kierkegaard y Lévinas. Para ello, el énfasis se pone en dos obras capitales del pensamiento contemporáneo: *Temor y temblor* de Kierkegaard, y *Totalidad e infinito* de Lévinas; esto con el deseo, no solo de entender cómo estos autores plantean dicho fundamento en dos obras imprescindibles de sus respectivos pensamientos, sino para contemplar si en sus propuestas existen o no elementos en común que sirvan para aproximarlos conceptualmente.

Palabras clave: Kierkegaard, Lévinas, Ética, Religión, *Temor y temblor*, *Totalidad e infinito*.

ENG The Transcendental Foundation of Ethics in Kierkegaard and Levinas: a Comparative Study of *Fear and trembling* and *Totality and infinity*

Abstract: Through a hermeneutic-comparative analysis, this essay aims to determine the *foundation of ethics* in Kierkegaard and Lévinas. To this end, the focus is placed on two seminal works of contemporary thought: *Fear and Trembling* by Kierkegaard and *Totality and Infinity* by Lévinas. The goal is not only to understand how these authors establish the foundation of ethics in two essential works of their respective philosophies but also to examine whether their proposals share common elements that might conceptually bring them closer together.

Keywords: Kierkegaard, Levinas, Ethics, Religion, *Fear and trembling*, *Totality and infinity*.

Sumario: Introducción. 1. El egoísmo y la violencia del Abraham kierkegaardiano (según Lévinas). 2. Omisiones en la lectura levinasiana de Kierkegaard. 3. Entre lo ético y lo religioso; 3.1. Lo ético-religioso kierkegaardiano. 3.2. Lo ético-religioso levinasiano. 4. La borrosa frontera entre lo ético y lo religioso. Conclusiones.

Cómo citar: Leiva Rubio, G. (2025). La fundamentación trascendental de lo ético en Kierkegaard y Lévinas: un estudio comparativo a partir de *Temor y temblor* y *Totalidad e infinito*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 42(3), 605-616. <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.98738>

Introducción

Este ensayo se ocupa de determinar, a partir de un análisis hermenéutico-comparativo, cuál es el *fundamento de lo ético* en Kierkegaard y Lévinas. Para ello, el énfasis se pone en dos obras capitales del pensamiento contemporáneo: *Temor y temblor* de Kierkegaard, y *Totalidad e infinito* de Lévinas; esto con el deseo, no solo de entender cómo estos autores plantean dicho fundamento en sus respectivos pensamientos, sino para contemplar si en sus propuestas hay o no elementos en común que sirvan para aproximarlos conceptualmente.

Para comprobar si es posible alguna proximidad entre estos autores, se desarrollan varios pasos. Primero, se analiza la crítica que Lévinas dirige contra Kierkegaard, donde el danés queda acusado de reducir la ética a una subjetividad aislada que sacrifica su relación con el Otro en favor de Dios. Luego, se discute la lectura levinasiana de *Temor y temblor* y de la filosofía de Kierkegaard en general. Posteriormente, en el tercer epígrafe se examinan lo ético y lo religioso a partir de las dos obras escogidas para la comparación. Y finalmente, se plantea la tensión que existe entre la manera de concebir la

ética y la religión en ambos autores, donde se sugiere que las distinciones que hacen uno y otro sobre ambas esferas (ética y religión) están plagadas de ambigüedad.

A través de esta comparación, podrá determinarse si el *fundamento de lo ético* en estos textos, elemento esencial para comprender el pensamiento de ambos autores, sigue un movimiento, si no idéntico, al menos semejante.

1. El egoísmo y la violencia del Abraham kierkegaardiano (según Lévinas)

Kierkegaard aparece mencionado ocasionalmente en la prolija obra levinasiana, pero cuando el lituano-francés se aproxima al danés lo hace a modo de alusiones breves y casi siempre con el objetivo de apoyar sus propios puntos de vista. Sin embargo, y a pesar de la desvaída presencia de Søren en la obra de Emmanuel, es posible detectar un par de críticas importantes que revelan el parecer de Lévinas con respecto a la obra del autor de Copenhague.

La discusión más larga que le dedica Lévinas a Kierkegaard aparece en un breve texto de 1963 titulado *Kierkegaard: Ética y existencia*¹. En este pequeño ensayo, Lévinas realiza un examen crítico del pensamiento de Søren que, coincidentemente, ubica su foco de atención en el Abraham de *Temor y temblor*. En este estudio, Lévinas comienza por mostrar su admiración por Kierkegaard, destacando del danés su capacidad de situar a la subjetividad y a la existencia humana 'por encima' de las pretensiones totalizadoras del idealismo alemán y, muy particularmente, de la filosofía hegeliana.² Es así como desde el mismo primer párrafo se puede leer:

La fuerte noción de *existencia* que el pensamiento europeo debe a Kierkegaard consiste en sostener la subjetividad humana —y la dimensión de interioridad que esta abre— como algo absoluto, separado, situado más allá del Ser objetivo. Sin embargo, también implica,

paradójicamente, defender la posición irreductible del sujeto frente al idealismo, a pesar de que este último le había otorgado un estatus filosófico, basándose en una experiencia prefilosófica. El idealismo llegaba al extremo de reducir al ser humano a un punto incorpóreo e impasible, y su interioridad a la eternidad de un acto lógico, o, en el caso de Hegel, de permitir que el sujeto humano fuera absorbido por el Ser que él mismo había desvelado. El idealismo afirmaba que el despliegue del Ser a través del pensamiento permitía al sujeto elevarse por encima de sí mismo y entregar sus últimos secretos a la Razón. Era como si un pintor, al completar su obra, quedara atrapado en la pintura bajo su propio pincel y fuera transportado a un mundo de su propia creación (EE, p. 66).

Como se evidencia, Lévinas coincide con Kierkegaard cuando este determina al existente como 'algo' que no puede quedar reducido o relativizado por lo lógico, lo ontológico o lo sistemático. En franca oposición al idealismo alemán, Lévinas detecta que Kierkegaard y su noción de *existencia* le aseguran a la subjetividad una *necesaria salida* del sistema y de su inherente tendencia a lo lógico-racional.³ Lévinas desarrolla este mismo argumento en dos o tres páginas, hasta que su discurso cambia de manera radical:

Pero podríamos preguntarnos si el retorno a una subjetividad que se aparta del pensamiento, es decir, que rechaza la verdad siempre triunfante —un pensamiento sospechoso de falsedad y distracción cuando pretende calmar nuestras angustias—, no nos conduce a otras formas de violencia. Debemos preguntarnos si la subjetividad, que es irreductible al ser objetivo, no podría entenderse a partir de un principio distinto de su egotismo, y si el verdadero estadio ético está correctamente descrito por Kierkegaard como generalidad y equivalencia entre lo interior y lo exterior. ¿No podría la existencia situarse fuera tanto del totalitarismo especulativo como de la no-filosofía kierkegaardiana? (EE, pp. 68-69).

El argumento que Lévinas objeta ahora contra Kierkegaard puede interpretarse de la siguiente

¹ Lévinas, Emmanuel. *Kierkegaard: Existence and Ethics*. En *Proper Names*, pp. 66-75. Aunque existe una traducción castellana de este texto (*Kierkegaard vivo, una reconsideración*, pp. 69-81), he tenido a bien traducir los fragmentos directamente de la versión anglosajona. De ahora en adelante esta obra se cita como: EE.

² "El pensamiento que el idealismo de Hegel introdujo en la subjetividad también partía de una orientación egocéntrica del sujeto como punto de partida. El esfuerzo notable de la dialéctica consistió en mostrar la necesidad de la conversión de ese egoísmo en Ser y Verdad y, al hacerlo, en revelar un pensamiento que yacía latente en la subjetividad del sujeto. En cierto momento, la tensión sobre sí mismo se relaja para convertirse en conciencia de sí; el yo se capta a sí mismo en una totalidad, bajo una ley general, sobre la base de una verdad que triunfa, es decir, que conduce al discurso. Esto marca, en efecto, el paso de la subjetividad a la filosofía. Pero discernir en ese discurso —en esa *posibilidad de hablar*, alcanzada como prolongación del pensamiento totalizador— una lejana *imposibilidad* del discurso, la sombra del atardecer en el sol del mediodía... percibir, a través de esa filosofía de la totalidad que relaja el egoísmo subjetivo (aunque sea tan sublime como la sed de salvación), el fin de la filosofía, que desemboca en un totalitarismo político en el que los seres humanos dejan de ser la fuente de su propio lenguaje y se convierten en meros reflejos de un logos impersonal o en roles interpretados por figuras: todo esto constituye el valor de la noción kierkegaardiana de existencia y su profunda protesta Protestante contra los sistemas" (EE, p. 68).

³ Una argumentación muy similar es la que sostiene Franz Rosenzweig al comienzo de su famoso ensayo *La estrella de la redención*. Este dato podría significar una mera coincidencia, pero Rosenzweig, y muy en particular su *Estrella de la redención*, es una obra que, en más de un aspecto, marcó e influyó profundamente la escritura de *Totalidad e infinito*. Esto queda declarado por el mismo Lévinas cuando indica: "La oposición a la idea de totalidad nos ha impresionado en el *Stern der Erlöstmg* de Franz Rosenzweig, demasiado presente en este libro como para ser citado" (Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 54) (De ahora en adelante: TI); Para consultar las palabras de Rosenzweig sobre Kierkegaard ver: Rosenzweig, Franz. *The Star of Redemption*, pp. 11-13; Existe también la posibilidad de que la crítica levinasiana a Kierkegaard tenga una importante influencia de Jean Wahl, autor al que Lévinas le dedica *Totalidad e infinito*. Para ver un estudio de esta posible influencia consultar el texto: Simmons, J. Aaron. *Existential Appropriations: The Influence of Jean Wahl on Lévinas's Reading of Kierkegaard* en *Kierkegaard and Lévinas: ethics, politics, and religion*. pp. 41-69.

manera: si bien el danés tiene el mérito de haber opuesto a 'la falsedad totalitaria' del sistema hegeliano y del idealismo alemán la afirmación de la singularidad irreductible (que en el caso de *Temor y temblor* queda encarnada por la figura de Abraham), el error del danés residiría, supuestamente, en que dicha singularidad se repliega de forma egoísta, *encerrándose a sí misma y separándose de toda relación ética con la comunidad*. En otras palabras, Lévinas piensa la singularidad del existente kierkegaardiano como si se tratara de una singularidad recogida en sí misma, que no comparte lazos de ningún tipo con la exterioridad y exiliada de la realidad por su propia voluntad.⁴

Pero la crítica levinasiana continúa, cuando a renglón seguido, le plantea un reclamo mucho más esencial que aquel de la subjetividad aislada y egoísta. Se trata de la preocupación de Lévinas por *la violencia* que existe en el pensamiento kierkegaardiano. Sobre esto apunta:

La violencia emerge en Kierkegaard en el momento preciso en que, al trascender el estadio estético, la existencia ya no puede limitarse a lo que considera un estadio ético y entra en el religioso, el dominio de la fe. Este último ya no se justifica en el mundo exterior. Incluso en el interior, es a la vez comunicación y soledad, y, por lo tanto, violencia y pasión. Así comienza el desprecio por la base ética del ser, la naturaleza de alguna manera secundaria de todos los fenómenos éticos que, a través de Nietzsche, nos ha llevado al amoralismo de los filósofos más recientes (EE, p. 72).

Este reproche —desbordado de una hostilidad discursiva poco común en Lévinas— apunta a señalar el tercer estadio de la dialéctica del existente kierkegaardiano, a saber, el estadio *religioso*, como una instancia que abandona lo ético y que, irremediablemente, se avoca a *la pasión y a la violencia*, trayendo consigo *el silencio y la creencia* a la que convida la fe. Además, este abandono o rechazo de lo ético del que Lévinas acusa a Kierkegaard, parece ser también el responsable del vacío moral de, al menos, una buena parte de la filosofía contemporánea. De ahí que, si se sigue la letra levinasiana 'en toda su extensión', habría que declarar a Kierkegaard como un pensador del egoísmo aislacionista y de la violencia.⁵

⁴ Este mismo señalamiento aparece en *Totalidad e infinito*: "El yo se conserva, pues, en la bondad, sin que su resistencia al sistema se manifieste como el grito egoísta de la subjetividad, aún preocupada por la felicidad o por la salvación, de Kierkegaard" (TI, p. 309).

⁵ Estos dos argumentos: los de la subjetividad aislada y el de la violencia presente en *Temor y temblor* que Lévinas asume como parte constitutiva del arribo al estadio religioso son los mismos que expondría en su polémica intervención en el coloquio que organiza la UNESCO para conmemorar los 150 años del nacimiento de Kierkegaard: "Lo que en él (Kierkegaard) me molesta se debe a dos puntos: el primero es el hecho de que Kierkegaard subrayase con tanta fuerza la subjetividad, lo único o lo singular, lo particular, y que, al margen de esta supresión de la subjetividad en lo universal, a la que él se opuso, haga nacer en nosotros el sentimiento de una subjetividad que resulta impúdica (...) La segunda cosa que me choca es la violencia de Kierkegaard. La que fue siempre la manera de actuar, la acción de los realistas, la acción de los que atacan la realidad con el martillo, se transforma después de Kierkegaard, como ocurrió con Nietzsche, en la filosofía con el martillo. En este escándalo

Para Lévinas, la violencia de lo religioso kierkegaardiano queda retratada en *Temor y temblor*, puesto que esta obra "describe el encuentro con Dios como una subjetividad que se eleva al estadio religioso: *¡Dios más allá de lo ético!*" (EE, p. 74). Para Lévinas, quien considera lo ético como la tarea primera y esencial del filosofar, no puede haber un 'más allá de lo ético', un 'abandono' o 'suspensión' de lo ético. De hecho, este autor considera que el relato abrahámico tiene su valor trascendental, no en su aspecto religioso, sino precisamente en su dimensión ética. Pues, aunque Abraham haya obedecido a la voz de Dios, lo que le resulta esencial a Lévinas del relato bíblico es que el patriarca fuera capaz, en medio de tan difícil prueba, de escuchar también a Isaac.⁶

Para un ensayo de esta envergadura se hace inviable presentar, incluso de modo sintético, todo el proyecto que Kierkegaard defiende en su *Temor y temblor*. Sin embargo, y antes de entrar a considerar si las dos objeciones que realiza Lévinas a Kierkegaard son efectivamente plausibles, desde un punto de vista teórico, es fundamental conocer, al menos brevemente, las ideas centrales que el danés defiende en esta obra.⁷ Esto se hace necesario si no se quiere emitir un veredicto obviando la defensa del propio 'acusado'.

lo permanente, en esta oposición a todo se encuentran los ecos anticipados de lo que luego serán ciertos filósofos que se imponen por su violencia. Y no me refiero al nazismo. Si me lo permiten, entraré en el fondo de la cuestión. Pienso que esta dureza de Kierkegaard nace en el preciso momento en que rechaza la ética. Toda la polémica entre Kierkegaard y la filosofía especulativa presupone la subjetividad tensa sobre sí misma, la existencia como una inquietud que un ser tiene por su propia existencia y como un tormento para sí. Para Kierkegaard la ética significa lo general. Para él la singularidad del yo se perdería bajo la regla válida para todos; la generalidad no puede contener ni expresar el secreto del yo. Ahora bien, no es totalmente cierto que la ética esté ahí. La ética es, por el contrario, la conciencia de una responsabilidad para con otro, (...); esta exigencia es finita, es la exigencia en que estamos llamados a la responsabilidad de una manera única, de modo que nadie puede sustituirnos; y esa exigencia es otra manera distinta de singularizarse, de afirmarse como individuo, como único, como yo. Kierkegaard parece no conocer esto, pues quiere superar el estadio ético, que es, para él, un estadio de lo general. Al evocar a Abraham, Kierkegaard describe el encuentro con Dios mediante la subjetividad que se eleva, por encima de la ética, al nivel de lo religioso. Su interpretación de ese relato puede ser tomada, sin duda, en un sentido distinto. Acaso la atención de Abraham para oír la voz que le conducía al orden ético y le prohibía todo sacrificio fue el momento más alto de este drama." (Intervención de Lévinas en el Coloquio organizado por la UNESCO en homenaje al 150 aniversario del nacimiento de Kierkegaard, en *Kierkegaard Vivo*, pp. 176-178; Para consultar una versión corregida y ampliada por el propio Lévinas de esta intervención consultar: "A Propos of Kierkegaard vivant" en EE, pp. 75-77).

⁶ "...la idea de que una verdad que sufre transforma toda búsqueda de la verdad —toda relación con la exterioridad— en un drama interior. A los ojos del mundo exterior, es indiscreción, escándalo. Su discurso dirigido hacia el exterior es ira e inyectiva. Es implacable. La verdad que sufre no abre al hombre hacia los demás, sino hacia Dios, en soledad. Esa existencia, cuya interioridad es demasiado grande para el mundo exterior y no puede ingresar en él, aparece así, a los ojos de muchos, como parte de la violencia del mundo moderno y su culto al Ardor y la Pasión. Lleva dentro de sí una irresponsabilidad, un fermento de desintegración" (EE, p. 70).

⁷ Este análisis lo he realizado en un artículo reciente: Leiva Rubio, Gabriel. *Lo ético y lo religioso en Temor y temblor de Kierkegaard*.

2. Omisiones en la lectura levinasiana de Kierkegaard

Después de lo hasta aquí comentado, es plausible aceptar que Lévinas, cuanto menos, no hace una lectura del todo precisa de *Temor y temblor*. De hecho, parece obviar un término esencial del vocabulario kierkegaardiano para describir ese arribo a lo religioso que tiene lugar por medio de esa suspensión de lo ético: lo *teleológico*. Y es que Kierkegaard no aspira a abandonar la esfera de lo ético oponiéndole lo religioso, sino renunciar a una determinación específica de lo ético, a saber: su carácter teleológico. Y dicho carácter consiste, precisamente, en adjudicarle un propósito preconcebido a la existencia singular, un designio universal que acota los fines de lo singular, sus modos de ser. En definitiva, Kierkegaard quiere abandonar lo general, lo objetivo, lo sistemático y salvar al existente del rol que dichos constructos le asignan a priori, no desechar lo ético como tal. Para el danés no es lo mismo abandonar la esfera de lo *general* que deponer las responsabilidades sociales y cívicas. Es más bien, todo lo contrario. A este respecto apunta Mark Dooley:

El objetivo de la *suspensión teleológica de lo ético* es reforzar el hecho de que nuestros códigos éticos están inevitablemente abiertos a la revisión, ya que son las formulaciones de individuos existentes que siempre están en proceso de devenir ellos mismos, sujetados a los caprichos del tiempo y a la contingencia. Esto no implica, sin embargo, que todo esté en juego, o que nuestros valores más sagrados y antiguos pierdan su valor. El objetivo fundamental de la suspensión teleológica de Kierkegaard no es arrasar con todo ni dejar que el caos arrase la tierra; más bien, es un medio por el cual tanto las leyes del Estado como aquellos principios éticos fundamentales que rigen nuestras acciones se aflojen lo suficiente como para evitar que se vuelvan dogmáticos, rígidos e insensibles a aquellos cuyo bienestar deben garantizar y salvaguardar.⁸

Y es que, si se sigue la letra kierkegaardiana con la fidelidad que esta demanda, es evidente que las leyes y las normas no se desarrollan de acuerdo con una suerte de plan divino, pues si así fuera, sería razonable suponer que aquellas leyes que han causado más daño que bien, o las dictadas para proteger los intereses de unos pocos frente a los de muchos, habrían sido dictadas por Dios. De lo cual podría inferirse que cualquier forma de injusticia perpetrada en nombre de la ley tendría una justificación divina. Kierkegaard no puede estar más en desacuerdo con esto. No es un simpatizante de la irresponsabilidad o de la descomposición social. Asume tan rigurosamente la existencia y su devenir, que la ‘verdadera responsabilidad’ requiere siempre mantener la ley y los códigos éticos (lo general-universal) abiertos a la revisión, para que sirvan a los intereses de los individuos y no a la inversa. En otras palabras, suspender teleológicamente lo ético es, para Kierkegaard, una

cuestión de privilegiar las necesidades de la singularidad por encima de las de lo universal, de “hacer que lo universal responda a lo singular.”⁹ Lo ético en función de lo humano y no lo humano en función de lo ético¹⁰.

Pero hay otra evidencia que respalda el hecho de que Kierkegaard no aspire a eliminar lo ético cuando el existente ha arribado al estadio religioso. Y es que, indistintamente, el danés utiliza lo ético y lo religioso a modo de una unidad conceptual: lo ético-religioso. De hecho, *El libro de Adler*, de las obras menos conocidas de Kierkegaard (y en la cual se ocupa de analizar la conflictiva relación entre los conceptos de *obediencia* y *autoridad* en el devenir de la existencia, tomando al pastor Adolph Peter Adler como ejemplo vivo de la dicotomía entre estos conceptos), lleva por subtítulo *Un ciclo de ensayos ético-religiosos*.¹¹ Agréguese que este binomio de lo ético y lo religioso como unidad aparece también en otro título de Kierkegaard: *La dialéctica de la comunicación ética y ética-religiosa*,¹² un texto donde se clasifican y contraponen diversos tipos de comunicación, poniendo especial énfasis en la denominada *comunicación de poder*, gracias a la cual se pueden despertar tanto la conciencia ética como la conciencia de la experiencia religiosa.

En definitiva, Kierkegaard emplea el constructo de lo ético-religioso a lo largo de su obra. Mas esta cuestión, sumamente importante, Lévinas la obvia en su lectura, analiza críticamente *Temor y temblor* sin contemplar que este texto se inscribe en el contexto de la voluminosa obra de Kierkegaard, un contexto que, por evidentes razones, tiene que estar presente en cualquier ejercicio crítico que se asuma como riguroso. De haberlo hecho, Lévinas se hubiese percatado de que en la literatura kierkegaardiana sobresale la preocupación permanente de cómo liberar a lo ético de la ‘esclerosis del dogma’ para mantenerlo centrado en lo esencial y primario: el individuo, el singular, el existente. Lo paradójico de la crítica levinasiana al concepto de “suspensión teleológica de lo ético” es que Kierkegaard se sitúa conceptualmente más cerca de él de lo que éste supone.

⁹ Dooley, Mark. *The Politics of Exodus: Søren Kierkegaard's Ethics of Responsibility*, p. 19.

¹⁰ Es por medio de una analogía como Kierkegaard desarrolla esta idea de la primacía de lo humano sobre lo ético: “En este mundo de las apariencias visibles las cosas pertenecen a quienes las poseen, y están sometidas constantemente a la ley de la indiferencia; basta poseer el anillo para que el genio que en él mora obedezca a su propietario (...); quien posee las riquezas de este mundo es dueño de ellas, sin que importe la forma en que las consiguió. Pero en el mundo del espíritu no ocurren las cosas del mismo modo. Impera en él un orden eterno y divino; no llueve allí del mismo modo sobre justos e injustos, ni brilla allí el mismo sol sobre buenos y malos” (Kierkegaard, Søren. *Temor y temblor*, p. 19) (De ahora en adelante se cita como TT).

¹¹ Kierkegaard, Søren. *El libro sobre Adler. Un ciclo de ensayos ético-religiosos*; En 1998, Howard V. Hong y Edna H. Hong presentan la traducción inglesa de esta obra bajo el título *The Book on Adler* [El libro de Adler].

¹² Kierkegaard, Søren. *La dialéctica de la comunicación ética y ética-religiosa*.

⁸ Dooley, Mark. *The Politics of Exodus: Søren Kierkegaard's Ethics of Responsibility*, pp. 14-15.

3. Entre lo ético y lo religioso

3.1. Lo ético-religioso kierkegaardiano

Para Kierkegaard la ética ha de estar completamente aplicada a la existencia. Es el *singular*, el *individuo*, el *existente* como tal, el único que tiene como posibilidad fundar una *relación simultáneamente positiva*, esto es: consigo y con los demás. De ahí que para Kierkegaard vivir éticamente sea una forma superior de la existencia que une al individuo de un modo responsable con la comunidad. Ello resulta posible gracias a que lo ético no es, para él (para el individuo), algo extraño que regula su vida desde 'un afuera' haciendo del humano un particular abstracto, sino una forma de vida de la que este se apropia. Lo ético desempeña un papel tan fundamental en la determinación y desarrollo de la propia vida, precisamente porque el singular lo concretiza en su propia existencia.

Y dicha *concretización de lo ético* es entendida por Kierkegaard como una participación —activa— del individuo, desde la perspectiva del *yo* y del *no-sotros*, en lo *general*. Lo que equivale a decir que, concretar o aplicar la ética, no es sino el deseo de expresar lo general, lo válido para todos y en todo momento. Pero este deseo no viene dado o asignado por lo general o lo universal, sino que es una exigencia que nace y termina en el singular, quien, tratando de apropiarse de lo general descubre que tiene deberes, y responsabilidades. Es por ello que Arne Grøn asegura que:

...la ética de Kierkegaard no significa una exigencia general, sino una exigencia dirigida al individuo. En este sentido la ética aísla al individuo en cuanto individuo: la ética "singulariza". El individuo está determinado éticamente a ser irreductiblemente este individuo, a saber, este agente humano. Por tanto, la subjetividad implica asumir responsabilidad.¹³

De ahí que con Kierkegaard no sea posible esa otrora pretensión kantiana de fundamentar una praxis que prescinda de toda determinación empírica u objetiva postulando un principio ético supremo que funja como origen y fundamento correctivo a toda acción. Pues para Kierkegaard, el individuo entraña la base de la praxis ética, *la existencia se escoge y decide en todo su valor*, no al revés.¹⁴ Dicho de otra forma, lo que importa al danés es el individuo, la existencia que se juega en la elección de lo ético y no la exigencia que presupone esto en la forma de su acción (el imperativo categórico). No obstante, hay que decir que Kierkegaard coincide con Kant en dos asuntos bien fundamentales: primero, en la necesidad de *presuponer una conciencia moral en el sujeto*; y segundo, en que *toda consideración ética debe estar, en principio, libre de todo análisis empírico*.¹⁵ Aun

así, el danés no se conforma con dar por sentada esta conciencia *a priori*, por lo que dirige su análisis a la constitución de esa *conciencia del deber*, es decir, *la autocomprensión ética del individuo*, o más bien: el problema de la existencia en dicha conciencia y autocomprensión.

Para ello, Kierkegaard parte del problema de la existencia ética, del escollo que encierra la pregunta: ¿cómo se puede existir éticamente? Siendo esto así, no es de extrañar que el danés no solo muestre un particular interés en resaltar el cómo puede ser fijada y asegurada la idealidad ética de modo abstracto (Kant), sino también, y, sobre todo, cómo puede ser adquirida. Y lo que aún es más importante: realizada, concretada. En resumen: lo ético debe ser aplicado, concretizado en la existencia para evitar el riesgo de que se convierta en una pirueta formal y abstracta que nada tiene que ver con la seriedad y la responsabilidad del individuo.¹⁶

Hasta aquí, la decisión fundamental en la existencia ética kierkegaardiana parece ser la de *escogerse a uno mismo* en lo general y hacer prevalecer el carácter consciente de sus responsabilidades y deberes: expresarse como individuo en lo general. No obstante, esta esfera, estadio o etapa de lo ético en Kierkegaard, como es sabido, tiene un momento superior: lo religioso. Y es que, aunque en algunos escritos éticos (*O lo uno o lo otro I y II*, *Las obras de amor*, *El concepto de angustia* o *La repetición*) Kierkegaard asume lo ético como un aspecto esencial de la existencia en su relación con lo general, en la obra objeto de este estudio (*Temor y temblor*) no ocurre lo mismo. La seriedad (*Alvor*) y la responsabilidad (*Ansvar*), conceptos esenciales de la ética de la existencia, se asoman ahora a un nuevo estadio: lo religioso.

Y es esto lo que causa temor y temblor: la irrupción de lo religioso. Donde lo que apunta a todo fin ético tiene, necesariamente, que quedar *en suspenso*, pues ya no se trata de la consecuente responsabilidad

¹⁶ Hay que decir que ni remotamente se pretende aquí reducir o circunscribir todo 'el problema de lo ético' en Kierkegaard a estas líneas. De hecho, el asunto es tan complejo que incluso varios autores han llamado la atención sobre la posible existencia de más de una ética en Kierkegaard. Sobresale, al respecto, el ensayo de Yésica Rodríguez (*Las éticas de Kierkegaard: apropiación y abandono de Kant*), donde se apunta a la posible existencia de *dos éticas* en el pensamiento kierkegaardiano: una, defendida y encarnada por Vigilius Haufniensis (el pseudónimo que usa Kierkegaard en *El concepto de angustia*) y por el juez Guillermo en la segunda parte de *O lo uno o lo otro*; Y otra —la segunda ética—, que "...abandona la concepción metafísica para edificarse a partir de una concepción *dogmática* del hombre. Dicho entendimiento de lo humano tiene su fundamento en una idea central: ese individuo al cual *la primera ética* le dirige su demanda no está en condiciones de cumplir lo que de él se pretende, pues se trata de un sujeto que está atravesado por un poder que excede su capacidad de autodeterminación racional. Por este motivo, el movimiento que la segunda ética tiene en mente debe ser de carácter ascendente, se trata de *eleva la realidad a la idealidad*" (p. 33); Laura Llevadot también habla de la posible existencia de una ética segunda, aunque, igual que Yésica Rodríguez, entiende que dicha ética solo puede fundarse, en última instancia, sobre lo que antecede y explica cualquier posible relación con uno mismo y con los demás: lo religioso. Así afirma: "Si en Kierkegaard la ética es segunda es porque hay algo que la precede, y lo que la precede es la dogmática cristiana a partir de la cual es pensable nuestra relación con el otro" (Llevadot, Laura. *Kierkegaard y la cuestión de la metafísica: El lugar de lo ético en el pensamiento existencial*, p. 106).

¹³ Grøn, Arne. *Kierkegaard: Ethics of Subjectivity*, p. 4.

¹⁴ "Si lo ético desempeña un papel tan fundamental en la determinación y desarrollo de la propia vida, es porque el individuo participa verdaderamente de lo ético, porque lo concretiza en su propia existencia" (Muñoz Fonnegra, S. *La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant*, pp. 81-109).

¹⁵ Para consultar un buen estudio comparativo entre Kant y Kierkegaard tomando como referencia la educación en el proceso de elección ética ver: Rodríguez, Yésica. *Kierkegaard y Kant: educación para la ética*, pp. 125-154.

derivada de la elección de uno mismo, ni de una acción que se funda y explica, en, y desde una generalidad que la dota de sentido, sino de una *elección absoluta*. En palabras del propio Kierkegaard: “una elección anclada en lo absoluto.”¹⁷ Pero lo paradójico aquí es que, si bien esa elección absoluta se desmarca de lo general dejando al existente en el territorio de lo religioso, no por ello lo ético desaparece de la fórmula. *Lo ético permanece*, mas no en la irrestricta idealidad de la subjetivo, o en los rígidos límites de lo universal-general; sino bajo la forma de una *ética trascendental* donde el Otro no constituye un igual, sino una *alteridad absoluta*: Dios¹⁸. El danés apunta la forma en que se da una relación de este tipo de la siguiente manera:

Una suspensión teleológica no es una reducción. No dice que X es nada más que Y. Dice que X sólo puede entenderse adecuadamente en relación con Y, que X no es una sustancia en el sentido de Spinoza, algo que “es en sí mismo y se concibe por sí mismo” (*Ética* I, Def. 3). Su ser, y por tanto su comprensión es relacional. Una suspensión teleológica no elimina, sino relativiza. El objeto de una suspensión teleológica es negado en su pretensión de autonomía, de autosuficiencia y plenitud; pero es afirmado en relación con lo que es más alto, lo que lo atrae a un todo mayor del que no es el primer principio.¹⁹

Sucede que donde la reflexión fungía como mediación imprescindible de la praxis ética, Kierkegaard coloca en su lugar el *absurdo de la fe*. Claro que la posible realización de una ética de este tipo supondría antes esa suspensión teleológica de lo ético, o lo que es lo mismo, *la paradoja de la fe*, que ‘pone en suspenso’ tanto al singular como a lo general, desechando así la exponencial preponderancia de lo racional en el discurso ético tradicional. Sin embargo, esta presuposición o condición de una *alteridad absoluta* como cimiento fundante de la praxis ética es uno de los mayores embrollos conceptuales que supone la obra de Kierkegaard. Pues si esa *suspensión teleológica de lo ético* fuese un tipo de ética que de manera clara estuviese determinada, probablemente no habría un conflicto teórico y práctico tan mayúsculo como el que representa ‘la irrupción de lo religioso’ en el terreno de lo ético.

No es de extrañar que de esta complejidad hayan surgido lecturas y conclusiones bastante graves.

Por ejemplo, Patricia C. Dipp en un artículo dedicado precisamente a *Temor y temblor* afirma lo siguiente:

Desde mi punto de vista, la apelación al orden sagrado es insatisfactoria para el orden estrictamente ético, en cuyo contexto la acción del patriarca (Abraham) *no puede ni debe ser justificada*. La sujeción absoluta de la voluntad individual a la divina, fenómeno inexpresable e inexplicable, produce, sin embargo, consecuencias en el terreno ético puesto que éste queda suspendido “teleológicamente” en virtud de una supuesta “superioridad” de la esfera religiosa. ¿Sobre qué base pueden discutirse los presupuestos de la religión si se renuncia a la autonomía de la razón? Es decir, ¿cuál es el criterio a partir del cual puede evaluarse la relación ética-religión desde una perspectiva no dogmática? Si pensamos a partir de un contexto dentro del cual ni el Libro ni la revelación son condiciones necesarias y suficientes de la justificación, entonces nos enfrentamos a la necesidad de cuestionar las pretensiones absolutas del “orden sagrado”.²⁰

Esta crítica llama la atención sobre un hecho bastante evidente, y es que, “desde el punto de vista de la razón, del entendimiento o el mero sentido común, Abraham, o es un fanático religioso dispuesto a cualquier atrocidad en nombre de sus creencias, o encarna un burdo y descarnado asesino. Pero nunca alguien digno de ser evocado con emoción, y mucho menos, como un ejemplo digno de seguir”.²¹ En otras palabras: sus actos nos tienen justificación. Y no, no la tienen, y es precisamente esto lo que maravilla a Kierkegaard y acentúa inmensamente su interés por el patriarca. Este mismo elemento de ‘irreductibilidad a lo racional’ responde a las preguntas de la autora en la cita anterior: no existe *base* ni *criterio* para pensar lo religioso, pues en esa esfera de la existencia la razón no tiene autonomía. Sí, con el arribo a lo religioso, desaparece la mediación del carácter general de lo ético. No hay, como probablemente sabía la autora incluso antes de escribir su ensayo, un *logos* a partir del cual establecer una *intencionalidad*, un *principio de responsabilidad*, o una *ética de la convicción*, sino más bien una absoluta deposición del elemento intelectual, un avocamiento absurdo y paradójico que subordina, obediente, su capacidad desiderativa a una voz divina que le comanda y convoca. Como es evidente, no hay nada lógico allí.

Pero, aun así, Kierkegaard no deja de venerar a Abraham.²² Porque para él lo ético —lo verdaderamente ético— tiene que ver con Dios. Y la paradoja de la fe no está para explicar cómo se juntan y conservan sin mediación lo ético y lo religioso, sino para hacerlo posible.

¹⁷ Kierkegaard, Søren. *El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad en O lo uno o lo otro*, p. 192.

¹⁸ Esta conclusión, a saber, que la religión tiene que partir de lo ético, está contenida también en Hegel: “La verdadera religión y religiosidad procede únicamente de la eticidad y es la eticidad pensante, es decir, la eticidad que se hace consciente de la universalidad libre de su esencia concreta. Sólo a partir de ella y desde ella deviene sabida la idea de Dios como espíritu libre; fuera del espíritu ético se buscará en vano verdadera religión y religiosidad” (Hegel, F. W. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 572: §552). Y es que Kierkegaard toma ‘prestado’ de Hegel mucho más de lo está dispuesto a afirmar. Para consultar un estudio que encuentra similitudes importantes entre ambos consultar: Leiva Rubio, Gabriel. *Espíritu y dialéctica: apuntes para una comparación entre La fenomenología del espíritu de Hegel y La enfermedad mortal de Kierkegaard*, pp. 363-384.

¹⁹ Wesphal, Merold. *Lévinas and Kierkegaard in dialogue*, p. 47.

²⁰ Dip, Patricia C. *La paradoja del juicio de responsabilidad moral en Temor y Temblor*, p. 194 (Paréntesis y cursivas añadidas).

²¹ Leiva Rubio, Gabriel. *Lo ético y lo religioso en Temor y temblor de Kierkegaard*, p. 260.

²² “¡Venerable padre Abraham! ¡Segundo padre del género humano!” (TT, p. 18); “...puedo comprender al héroe trágico, pero a Abraham no lo puedo comprender, aun cuando yo —por motivos ajenos a la razón— lo admire más que a nadie en el mundo” (TT, p. 47); “Hubo quien fue grande a causa de su fuerza y quien fue grande gracias a su sabiduría y quien fue grande gracias a su esperanza, y quien fue grande gracias a su amor, pero Abraham fue todavía más grande que todos ellos” (TT, p. 12).

No obstante, se pudiera argüir que esto no es más que una *petitio principii*, y no se estaría equivocando, pues, en buena medida, el tema central de *Temor y temblor* es esto mismo: fundamentar el deber a partir de algo que dote de sentido toda praxis posible. Y de esto, en el pensamiento kierkegaardiano, no puede ser responsable el sujeto mismo y sus fuerzas desiderativas, sino un poder absoluto (Dios) con el que cualquier intención, decisión, acción y responsabilidad no pueda quedar nunca relativizada, esto es: sujeta a mediación racional alguna. Pero si el deber ‘viene’ de lo absoluto (ya sea como revelación o mandato), tiene que darse bajo la forma de un perfecto hermetismo que haga irreducible la acción a cualquier formulación lógica. Es por ello, quizás, que Abraham hace todo su viaje a Moriah, en compañía de su hijo Isaac, embargado por un silencio que no busca “entender ni ser entendido”.²³

No se trata entonces de una base o criterio para discutir lo ético, lo religioso o su mixtura definitiva, sino de un *deber absoluto* que desaparece en su cumplimiento todas las contingencias y principios que demanda la razón. De ahí que cualquier exigencia ética que se funde en principios como autonomía, intencionalidad o disposición fracasa en explicarse siempre la absoluta demanda del sacrificio abrahámico.²⁴

No obstante, hay que hacer una aclaración importante al respecto. El danés no habló jamás de ‘suspender la ética’, sino de suspender el carácter teleológico que la razón le imputa a esta. En lo religioso, en esa última y absoluta instancia de devenir existencial kierkegaardiano, sí que se sostiene el deber, solo que éste, está ‘impregnado’ de la misma sustancialidad de la que ha emanado. El deber, en este estadio definitivo de la existencia kierkegaardiana, no puede sustentarse ni dirige ya a fines particulares, puesto que su devenir está sostenido en el terreno de lo *absurdo*, donde la recompensa, el fin, en suma, lo teleológico, no puede sostenerse ya. Pero, además, *el salto definitivo* a lo religioso no es una decisión cualquiera, sino la condición de posibilidad de que lo humano ingrese en la ‘raigambre metafísica’ que lo explica y dota de sentido. De ahí que existir en lo religioso sea siempre *escogerse en su valor eterno*, o lo que es lo mismo: singularizar lo universal en ese originario y primigenio presupuesto que tiene su base explicativa en la determinación infinita del sí mismo.²⁵ Siendo así, mediante el arribo a lo religioso

tienen que quedar explicitados y determinados enteramente lo singular y lo universal, aunque hay que decir que a esta inferencia también se arriba por la insuficiencia potencial (tanto teórica como práctica) de lo singular y lo universal, carencia que revela consigo la necesidad del arribo a lo religioso.

3.2. Lo ético-religioso levinasiano

Tal y como he apuntado en un artículo reciente,²⁶ lo ético para Lévinas es un acto de protesta contra la *Totalidad*, un concepto que se determina esencialmente a partir de su carácter inmanente. Lo ético levinasiano aparece entonces como un ‘algo’ exterior a lo inmanente; un algo que se resiste a ser categorizado, definido, reducido a un límite; cuya cualidad esencial es, paradójicamente, *contener más de lo que es capaz*. A su vez, este ‘algo’ necesariamente desborda ese efecto totalizador del pensamiento, pues si se le puede pensar, ya se le puede definir. Y es esta la función que Lévinas le confiere *al rostro del Otro*: ser evidencia de que el infinito inconmensurable que lo dota de sentido es, a la vez, la determinación esencial e inabarcable de su más íntima naturaleza. Por eso, el *Otro* no es un otro cualquiera, sino un *Absolutamente Otro*, un enigma con el que nada puede hacer el pensamiento.

Habría que coincidir, en consecuencia, que para Lévinas lo ético no es un sistema de ideas que regulan la conducta y la responsabilidad del hombre desde fuera. No toma tampoco a la pura subjetividad como un fundamento de lo ético (*Autonomie* en Kant),²⁷ ni a un espíritu finito objetivado en instituciones y leyes políticas (*Sittlichkeit* en Hegel).²⁸ Para este autor, lo ético no se regula, ni desde ‘adentro’, ni desde ‘afuera’, porque, sencillamente, no es regulable; más bien se circunscribe a la expresión rotunda e irreducible del infinito manifestándose en el *rostro del Otro*. De ahí que lo ético, más que un punto de vista resulte una *óptica* o una *visión sin imagen*. Lo ético rompe con lo dual, suspendiendo tanto lo teórico como lo práctico en una trascendencia metafísica que acontece a partir de la inconmensurable presencia del Otro.

Donde lo ético —en los términos de la filosofía tradicional de occidente—, reducía o relativizaba la alteridad a un sistema que ponderaba al ser como

²³ Como bien indica Oscar Oubiña: “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 Abraham, 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 irreducible a la universalidad” (Oubiña, Oscar Parcero. *Temor y temblor, o la singularidad del silencio*, p. 90).

²⁴ Laura Llevadot señala algo parecido cuando apunta que: “responder al otro con un heme aquí, tal y como lo hace Abraham con Dios, (...) sólo es posible cuando se suspende la ética, es decir, cuando se suspende el razonamiento y el deber, cuando se decide actuar no ya por deber, sino por creencia y amor, o por lo que Kierkegaard llamaba deber absoluto” (Llevadot, L. *¿Por qué Abraham no puede hablar?: Kierkegaard, Derrida y la justicia por-venir*, p. 37).

²⁵ Para esto consultar el artículo Leiva Rubio, Gabriel. *La desesperación o el extravío del sí mismo en La enfermedad mortal de Kierkegaard*, pp. 63-77.

²⁶ Leiva Rubio, Gabriel. *La idea de infinito: un desfundar lo total y fundar lo ético*.

²⁷ ... la autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conforme a ellas; toda heteronomía del albedrío, en cambio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad” (Kant, I. *Crítica de la razón práctica*, p. 52: § 8); Esta noción de autonomía debe ser vinculada con otro supuesto: *la ley fundamental de la razón práctica*, donde Kant explica su famoso imperativo categórico: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal” (Kant, I. *Crítica de la razón práctica*, p. 49: § 7).

²⁸ La expresión alemana *Sittlichkeit* no tiene una traducción directa al castellano, pero en el ámbito académico se creó el término: *eticidad*. En ocasiones, el término se ha traducido al francés y al inglés como *vida ética*. De Zan propuso traducir “eticidad” como *mundo ético*. J. M. Ripalda planteó la traducción *ética comunitaria*. Las dificultades de traducción han obligado a mantener esta nueva palabra y conferirle significado. En referencia a la “vida ética” o “mundo ético” consultar: De Zan, Julio. *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, p. 171.

la quintaesencia del todo, Lévinas imprime un 'giro' que hace de lo ético lo preponderante, lo esencial y primigenio. *La filosofía primera como ética y la ética como filosofía primera*. Pero este giro no supone un nuevo sistema de ideas que abarque y explique el anterior. No se trata de un logos más omniabarcante que su antecesor, sino de un enigma inextricable del cual la razón no puede dar parte. En definitiva, Lévinas no quiere explicar al Otro sino *salvarlo* del esquema totalizador del pensamiento, ese que termina siempre decantándose por la guerra. Se propone, en definitiva, salvar al Otro de la guerra. De ahí que la relación ética entre el Yo y lo Otro no sea una relación conceptual o intelectual entre mismidades y sí una relación entre alteridades absolutamente infinitas e irreducibles a cualquier esquema de pensamiento. Es por esta vía que Lévinas llega a *la idea de infinito*, una idea que no puede ser pensada, esto es, reducida, y frente a la cual el propio pensamiento no puede sino reconocer su inoperancia. La idea de infinito desborda cualquier definición que sobre ella se haga.²⁹ Aún y con todo esto, permanece aún por aclarar una cuestión imprescindible, a cuyo vértice han conducido estas reflexiones: ¿cómo y por qué esa idea del infinito, que hace de lo humano algo irreducible al pensamiento, ha llegado a estar 'alojada' en lo humano?

Bien pudiera deducirse —intentando una cierta sinonimia— que cuando Lévinas designa la relación entre el Yo y el Otro bajo el nombre de religión,³⁰ la determinación infinita que esencialmente caracteriza al Yo y al Otro puede tener un origen divino. Pero esta sería una interpretación bastante parcial. Porque si bien Lévinas pondera la relación con Dios como una instancia fundamental, entiende que dicha relación solo puede darse bajo la condición previa de un *ateísmo*, que lo "purifique de la violencia de lo sagrado" (TI, p. 100). Ahora, esta *violencia de lo sagrado*, según Lévinas, emerge de la insondable separación infinita que existe entre Dios y el hombre religioso, haciendo de la *revelación* —al menos bajo la forma en que la asumen las religiones positivas— un milagro que excluye la *participación* de lo Uno y lo Otro. Es por ello que "solamente un ser ateo puede remitirse al Otro y ya *absolverse* en esa relación" (TI, p. 100). Pues para recibir dicha revelación, ha de haber antes una *separación* que permita la intercomunicación. Y el ateísmo es eso, la condición de posibilidad de tal separación a partir de la cual puede alcanzarse "una relación verdadera con un verdadero Dios" (TI, p. 100). Porque en caso de relacionarse con Dios, solamente a través de su perfecta e infinita inteligencia, implicaría hacer patente la imposibilidad de la *participación*, cualidad determinante de cualquier relación, solo posible en el *cara a cara*, que es "la rectitud misma" (TI, 101).

No obstante, Lévinas hace un aporte decisivo para dirimir si la idea del infinito está anclada en lo humano por Dios o no:

Es necesario obrar con justicia —la rectitud del cara-acara— para que se produzca la brecha que lleva a Dios; y la *visión* coincide aquí con esta obra de justicia. Por esto, *la metafísica se desenvuelve ahí donde se desenvuelve la relación social: en nuestra relación con los hombres*. No puede haber ningún «conocimiento» de Dios separado de la relación con los hombres. El Otro es el lugar mismo de la verdad metafísica e indispensable en mi relación con Dios. No desempeña el papel de mediador. El Otro no es la encarnación de Dios, sino que precisamente por su rostro, en el que está descarnado, la manifestación de la altura en la que Dios se revela (TI, pp. 101-102).

Es decir, a Dios se llega a partir del rostro del Otro y no a la inversa. Lo que se nos *revela* no es Dios como tal, sino el infinito, manifestándose en la absoluta alteridad del rostro del Otro. Ello significa que la relación con el Otro conduce a Dios, y no viceversa. Siendo así, la relación entre los hombres, cuya participación se hace posible por la potencia infinita de lo Absolutamente Otro, es condición de posibilidad de lo divino.³¹ Se deriva de ello que lo absoluto, lo metafísico, tiene que darse a partir de lo ético, porque, de lo contrario, serían conceptos teológicos sostenidos en un sistema, conceptos cuya naturaleza, generarían una totalidad que, a la postre, los vaciaría de sentido y fundamentación.³² Sobre tan importante aspecto, Eduardo Lostao señala:

Llevada al extremo, o quizás vista desde sus supuestos, la posición de Lévinas respecto de la teología significa que hay una diferencia entre que Dios sea el Bien supremo, lo cual es un «cuadro vacío y formal» (es decir, lo cual es una cuestión puramente lógica y de definición, porque es necesario que la realidad sea insuperable, al margen de lo que eso signifique respecto del destino de los millones de sujetos humanos que fueron, son y serán. Es decir, lo cual es verdadero, pero no dice nada acerca de qué tiene que ver esa bondad con el modo, tan precario como insustituible, con el que los millones de sujetos humanos hablamos de lo bueno y utilizamos unos determinados criterios que regulan nuestra vida ética), que hay, repito, una diferencia entre, por una parte, ese Bien, formal y supremo, y, por otra, que ese Bien tenga algo que ver con la justicia, al modo como la justicia rige entre los hombres. Que el *Ipsum Esse Subsistens* es bueno, es una cuestión de definición, lógica pura. Que tenga algo que ver con mi responsabilidad respecto del hambre del Otro, o, principalmente, con el hambre del Otro y con el destino de ambos, es otra cuestión: y que la primera no englobe la

²⁹ "La idea de lo infinito tiene esto de excepcional: que su *ideatum* deja atrás su idea, ya que, para las cosas, la coincidencia total de sus realidades, objetivas y formales, no está excluida" (TI, p. 72).

³⁰ "Proponemos llamar religión a la ligadura que se establece entre el Mismo y el Otro, sin constituir una totalidad" (TI, p. 64).

³¹ Según señala Merold Wesphal: "el Dios de Lévinas no es el Dios de la Biblia. Porque el Dios de la creación y de la alianza no está restringido de esta manera. El Dios de la Biblia es claramente un interlocutor, un Dios invisible que es a la vez creador y hacedor de pactos" (Wesphal, Merold. *Lévinas and Kierkegaard in dialogue*, p. 47).

³² "La metafísica se desenvuelve en las relaciones éticas. Sin su significación sacada de la ética, los conceptos teológicos siguen siendo cuadros vacíos y formales" (TI, p. 102).

segunda le da la razón a Lévinas: La metafísica es ética: la dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano.³³

Pudiera entonces concluirse que Lévinas, en buena medida, lleva a cabo el mismo movimiento que Kierkegaard, pero en sentido contrario. En una suerte de esquema cabría resumir las propuestas de uno y otro autor de la siguiente manera:

Kierkegaard:

1. El interlocutor del Yo es Dios.
2. En dicho interlocutor se manifiesta el Yo.
3. A lo verdaderamente ético se llega a partir de lo divino.

Lévinas:

1. El interlocutor del Yo es el Otro humano.
2. En dicho interlocutor se identifica a Dios.
3. La diferencia entre lo humano y lo divino se disuelve, reduciendo así la religión a la ética.

Siendo esto así, puede decirse que donde Kierkegaard habla de una *suspensión teleológica de lo ético*, Lévinas apuesta por una *suspensión teleológica de lo religioso*. Lo cierto es que ambos pensadores hacen, desde sus respectivas propuestas, una crítica a esa reducción de lo Otro a lo General-Universal o de la Alteridad a la Totalidad. Encaminan así sus apuestas por un mismo derrotero, cuya aspiración es hacer saltar en pedazos la distancia insalvable que instaura el sistema sobre lo humano.

4. La borrosa frontera entre lo ético y lo religioso

Como hasta aquí ha quedado expuesto, para Kierkegaard prima Dios sobre lo ético, pues es este quien fundamenta y hace posible al existente, ante sí mismo y ante los demás. Concibe a Dios como condición de posibilidad de lo singular, lo ético y, por supuesto, de lo religioso. Por su parte, Lévinas sitúa lo religioso y lo divino (no lo sagrado) como una instancia secundaria, derivada de la relación que se establece entre el Yo y la infinita alteridad del Otro expresada por medio del rostro. Es decir, el rostro del Otro entendido como condición de posibilidad de una relación con Dios. Tal dicotomía entre los objetivos de uno y otro pensador queda resumida por Jeffrey Dudiak de la siguiente manera:

Kierkegaard opina que la ética, o al menos la ética más elevada, sólo es posible si se deriva, o tiene como condición de posibilidad, nuestro amor previo a Dios; Mientras que Lévinas opina que la insistencia en una responsabilidad previa hacia Dios bloquea precisamente la responsabilidad ilimitada por el prójimo a la que se refiere como ética. Para Kierkegaard, la relación con Dios ha de ser anterior y ha de regir mi relación con el prójimo, mientras que para Lévinas es mi relación ética con el otro la que pone sobre la mesa cualquier cosa que pueda hacer de mi relación con Dios.³⁴

Todo parece indicar que, si bien la operatividad de los conceptos es similar, las conclusiones no pueden parecer más opuestas. Sin embargo, nótese que hay un objetivo supremo que sirve de puente a la bifurcación que tiene lugar entre los planteamientos de ambos: *El Otro*. Para los dos autores, el Otro fundamenta lo Uno, lo ético, lo singular y también para los dos la alteridad resulta trascendental, absoluta, irreductible, fundante. Sin embargo, el Otro, en mayúsculas para Kierkegaard, es Dios, mientras que para Lévinas, es el Otro humano. No obstante, lo que liga, relaciona y explica la constitución del sí mismo sigue siendo la alteridad, lo único que parece cambiar es el lugar donde se encuentra esta: para Kierkegaard, en *la absurda verticalidad de Dios*; y para Lévinas, en *la recta horizontalidad del Otro*. Las coordenadas de estas relaciones convergen en un punto inseparable, tanto de lo ético como de lo religioso: lo humano.

Esta importante similitud o punto de encuentro entre la relación que liga al Yo a una alteridad absolutamente otra en los respectivos pensamientos de Kierkegaard y Lévinas, queda enunciada en *Dar la muerte*, un libro cuya aparición reavivó el interés por los estudios de Kierkegaard y de *Temor y temblor* particularmente. En este texto, Jacques Derrida se propone interpretar el sacrificio abrahámico a partir de una serie de modificaciones progresivas que varían el eje central del libro original, elaborando así una propuesta novedosa de lectura de la obra del danés. En uno de los apartados del volumen de Derrida, cuyo nombre resulta particularmente curioso *Cualquier/Radicalmente Otro es Cualquier/Radicalmente Otro*, aparece una alusión a Lévinas que ha servido de referencia para los principales estudios comparativos entre ambos autores. Según Derrida, se trata de dos lecturas aparentemente diferentes:

(...) una que se reserva la posibilidad de reservar la cualidad de lo radicalmente otro, dicho de otro modo, de *infinitamente otro*, a Dios, a un único otro en todo caso (Kierkegaard). Por otra parte (Lévinas) atribuye o reconoce esta alteridad infinita de lo radicalmente otro a cualquier otro: en otras palabras, a todos, a cada uno, por ejemplo, a cada hombre o mujer, incluso a todo ser vivo, humano o no. Hasta en la crítica hecha a Kierkegaard respecto de la ética y de la generalidad, el pensamiento de Lévinas se mantiene en el juego —juego de la diferencia y de la analogía— entre el rostro de Dios y el rostro de mi prójimo, entre lo infinitamente otro como Dios y lo infinitamente otro como hombre. Si cada hombre es cualquier/radicalmente otro, si cada otro, o cualquier/radicalmente otro, es cualquier/radicalmente otro, entonces ya no se puede distinguir entre una pretendida generalidad de la ética, que sería necesario sacrificar en el sacrificio, y la fe que se vuelve hacia Dios único, como cualquier/radicalmente otro, volviéndole la espalda a los deberes humanos. Mas, como Lévinas no renuncia tampoco a distinguir entre la alteridad infinita de Dios y la “misma” alteridad infinita de cada hombre, o del otro en general, no puede tampoco decir simplemente nada distinto de lo que dice Kierkegaard. Ni uno ni otro

³³ Lostao B, Eduardo. *La metafísica de Levinas en Totalidad e infinito*, p. 140.

³⁴ Dudiak, Jeffrey. *The Greatest Commandment? Religion and/or Ethics in Kierkegaard and Levinas*. En *Kierkegaard and Levinas: ethics, politics, and religion*, p. 100.

pueden asegurarse un concepto consecuente de lo ético ni de lo religioso ni, sobre todo y, por consiguiente, del límite entre ambos órdenes. 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. Pero, por su parte, tomando en cuenta la singularidad absoluta, es decir, la alteridad absoluta en una relación con el otro hombre, Lévinas ya no puede distinguir entre la alteridad infinita de Dios y la de cada hombre: *su ética ya es religión*. En ambos casos, la frontera entre lo ético y lo religioso se hace más que problemática, como ocurre con todos los discursos referidos a ella.³⁵

Según plantea en su análisis Derrida —amigo íntimo de Lévinas—, el límite que separa lo ético de lo religioso es apenas algo imperceptible. De ahí que ambos filósofos hayan caído en ciertas ambigüedades: lo mismo estableciendo el primado ético a partir de Dios, que a partir de lo humano. En consecuencia, y siguiendo al ‘maestro de la deconstrucción’, pudiera afirmarse que ambos autores (Kierkegaard y Lévinas) tienen y no tienen razón a la vez. Por un lado, la ambigüedad del danés estaría precisamente en ese *absurdo de la fe*, que si bien no tiene por qué derivar en violencia como pensaba Lévinas, sí le entrega la llave de la responsabilidad y el cuidado del Otro a una entidad que, aunque fundamental para el reconocimiento del Yo y del Otro, no es capaz de hacer prevalecer lo ético en un marco de aplicabilidad o de concreción; y la ambigüedad de Lévinas estaría, ni más ni menos, que en esa misma *alteridad infinita que resplandece en el rostro del Otro*, que por el mismo valor de su determinación esencial —no dejarse aprisionar por las especulaciones racionales que totalizan—, aporta cualidades al humano que lo hacen indistinguible de Dios.³⁶

En resumen, coinciden ambos filósofos en que el movimiento de reconocimiento se da en una alteridad radicalmente absoluta (Dios en Kierkegaard y el Otro en Lévinas), alteridades cuyas determinaciones esenciales son las de ser irreductible e incommensurable por y para el pensamiento. Coinciden también ambos autores en que el sí mismo, el Yo, y toda ipseidad comparten una misma estructura ontológica que le demanda, por su misma naturaleza, salir de sí para retornar a ella misma a partir de haberse reconocido en lo Otro.

Habría que calificar como otra similitud el hecho de que tanto para Kierkegaard como para Lévinas la determinación esencial de lo Otro y del Yo es *lo infinito*, cuya capacidad, no solo hace saltar la mediación de lo general o el esquema de la totalidad, salvaguardando así a lo humano del terreno de las

relativizaciones³⁷, sino que coloca en lo humano —lo mismo bajo la forma de un absurdo paradójico (Kierkegaard) como el de un enigma incommensurable (Lévinas)— la posibilidad de una trascendencia en el seno mismo de la immanencia. Consideraciones como estas habrían podido condicionar que la Dra. María J. Binetti afirmara: “si hubo un tiempo en que la filosofía pretendió instaurar el reino de Dios en la historia universal, hoy parece ser el tiempo de ese instante, en que cada individuo singular existente abre el espacio de lo divino.”³⁸

Y es esto mismo lo que hacen Kierkegaard y Lévinas, fundamentar la relación entre los seres humanos a partir de su valor absoluto, de esa incommensurable cualidad infinita que los mantiene a salvo de la racionalización y sus desgracias.³⁹ A este respecto hay dos fragmentos de los autores escogidos para esta contrastación que puede servir perfectamente para reflejar esta idea que ambos comparten:

Si se comienza con “el sujeto que conoce” sin el peso de *la responsabilidad ético-religiosa*, no hay forma de incluirla más tarde, salvo por arbitraria, y la tentación de hacerlo se reducirá drásticamente por el hecho de que el punto de partida sitúa la discusión en un círculo hermenéutico en el que en el que ya se presupone que en nuestra esencia más profunda somos conocedores. El criterio del sujeto es la Verdad y no el Bien, la libertad y no la responsabilidad, la objetividad y no la subjetividad. En resumen, aunque la epistemología no es un pecado, el fetichismo epistemológico de la filosofía moderna, a pesar de todas las apariencias en contra, no nos pone en el camino real de la ciencia sino en la vía rápida del nihilismo, un camino pavimentado con buenas intenciones sobre el análisis intencional.⁴⁰

Por otro lado, y de cuasi idéntica manera, Lévinas apunta en *Totalidad e infinito*:

³⁷ “Lévinas y Kierkegaard coinciden en apelar a una trascendencia que interrumpe y pone en primer plano a la realidad humana” (Wesphal, Merold. *Lévinas and Kierkegaard in dialogue*, p. 53).

³⁸ Binetti, M. J. *Kierkegaard-Derrida y la reconstrucción del sujeto*, p. 130.

³⁹ En esta línea de razonamiento se ubica también M. Jamie Ferreira, quien, en un interesante ensayo, entiende que en Kierkegaard y Lévinas hay un deseo compartido: *salvaguardar a la alteridad del otro a partir de la constatación de su irreductibilidad*: “Es evidente que, para Lévinas, el ataque al amor propio es su manera de enfatizar la alteridad del otro, evitando así su reducción al yo o su asimilación a lo mismo. Aunque inicialmente no se piense en Kierkegaard como un defensor de la alteridad del otro, esta interpretación de su ataque al amor propio se vuelve plausible si consideramos, al mismo tiempo, la feroz crítica que tanto Kierkegaard como Lévinas dirigen contra las diversas formas en que disfrazamos el amor propio y los sutiles mecanismos mediante los cuales intentamos reducir al otro al yo (lo mismo). Así, la lógica del planteamiento de Lévinas nos alerta sobre ciertos compromisos más profundos que Kierkegaard podría compartir con él; sugiere que es posible interpretar el énfasis kierkegaardiano en la deuda infinita como un intento similar de salvaguardar la alteridad y la irreductibilidad del otro” (Ferreira, M. Jamie. *Love’s Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard’s Works of Love*, p. 127).

⁴⁰ Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript*, Vol. I, p. 119; p. 121.

³⁵ Derrida, Jacques. *Dar la muerte*, p. 83.

³⁶ A este respecto, y en franca consonancia con Derrida, Dooley apunta: “Si Lévinas acusa a Kierkegaard de haber acentuado lo religioso sobre lo ético, Lévinas no es menos culpable por haber hecho indistinguibles *la alteridad infinita de Dios y la de todo humano*” (Dooley, M. *The Politics of Statehood vs A Politics of Exodus: A Critique of Lévinas’s Reading of Kierkegaard*, pp. 206-207).

Nuestro empeño consiste concretamente, en mantener, en la comunidad anónima, la sociedad del Yo con el Otro, lenguaje y bondad. Esta relación no es pre-filosófica, pues no violenta el Yo, no le está impuesta brutalmente desde fuera, a pesar de él o a sus espaldas como una opinión; más exactamente le está impuesta más allá de toda violencia, por una violencia que lo cuestiona totalmente. La relación ética, opuesta a la filosofía primera de la identificación de la libertad y del poder, no está contra la verdad, va hacia el ser en su exterioridad absoluta y lleva a cabo la intención misma que anima la marcha hacia la verdad (TI, p. 71).

En definitiva, lo que hay en ambos autores es la necesidad de fundar, más que un saber, una experiencia ético-religiosa a partir de la cual lo humano, y la imprescindible e irreductible relación que lo anuda al Otro, tenga un valor insondable.

Conclusiones

Luego de haber analizado los puntos de convergencia y diferencia que existen entre los discursos de S. Kierkegaard y E. Lévinas en las obras escogidas para su comparación, es pertinente afirmar que, para ambos autores, *la alteridad absoluta funge como la fundamentación trascendental de lo ético*. De ahí que, en respuesta a la pregunta que ha guiado este empeño investigativo (¿Qué revela el análisis comparativo de *Temor y temblor* y de *Totalidad e infinito* con respecto a la fundamentación trascendental de lo ético?) es posible aseverar que: para ambos autores la alteridad absoluta del Otro (*Dios* en Kierkegaard y el *Absolutamente Otro* en Lévinas) constituye la fundamentación primera y trascendental de lo ético.

También se constata, como consecuencia del análisis hasta aquí realizado, que este fundamento trascendental de lo ético se explica y realiza bajo la forma de *una relación absoluta que desborda la potencia intelectual del pensamiento*. Es en este sentido, que ambos autores realizan una *crítica a la filosofía tradicional de occidente*; pues donde aquella fundaba la relación con lo Otro, o bien como una separación dicotómica de términos cuya relación solo cobraba sentido en un sistema que la fundamentaba y explicaba, o bien ‘sumergía’ al Otro en la potencia irrestricta de una subjetividad omniabarcante, Kierkegaard y Lévinas, en franca oposición a tales posturas, fundan una relación absoluta con lo Otro a partir de un elemento o determinación que resulta inabarcable a las solas fuerzas del entendimiento, desaprobando así cualquier relativización que sobre la alteridad se pretenda ejercer. Pues, lo mismo el movimiento que distingue y afirma a *la suspensión teleológica de lo ético* como el aspecto radical del dinamismo de la fe, que el *desbordamiento* del que es capaz *la idea de lo infinito expresada en el rostro del Otro*, son evidencias claras de que, para ambos autores, lo más recóndito de lo condición humana se encuentra en una instancia a la que le resulta imposible acceder al más preciso y riguroso de los razonamientos.

Habiéndose determinado dicha convergencia entre los autores escogidos para esta comparación, resulta imprescindible entonces constatar que la alteridad opera para ambos autores bajo determinaciones

esencialmente similares, esto es: como condición de fundamento ético; pues, aunque como se ha justificado, para Kierkegaard la alteridad absoluta se haya en *la absurda verticalidad de Dios* y para Lévinas en *la recta horizontalidad del Otro humano*, dicha alteridad es comprendida, en ambos autores, no solo como fundamento de lo humano, sino como el acto mismo que religa y dirige lo humano hacia sí mismo.

Según y como se verificó, para Kierkegaard, *la suspensión del elemento teleológico de lo ético* supone el arribo al *estadio ético-religioso*, donde los *propósitos* que prescribía la razón finita y objetiva de la sustancialidad ética al existente quedaban suspendidos en una instancia radicalmente absoluta conducida por el inexplicable y paradójico movimiento de la fe.

De igual manera se pudo comprobar que el concepto de *Totalidad* y las determinaciones esquemáticas que Lévinas le atribuye, condicionan que este pensador imprima a su discurso un *giro* que le lleva a sustituir lo metafísico por lo ético, adjudicando a este segundo saber el rótulo de *filosofía primera*. Ocurre que para Lévinas la única forma de romper con el *hermetismo* de la *totalidad* y su *inherente propensión a la guerra* es hacer de lo humano ‘algo’ que desborde aquellos límites de lo total que instaura el pensamiento. Es con tal propósito, y mediante *la idea de lo infinito*, que el francés hace del *rostro humano* la presencia inconmensurable de ese ‘algo’ que desborda cualquier conceptualización o sistematización posible. Finalmente, quedó evidenciado que, incluso a pesar de las críticas que Lévinas hace a Kierkegaard y a su *Temor y temblor*, para ambos filósofos la distancia que separa a lo ético de lo religioso es apenas ‘algo borroso’ y ambiguo que, más que alejar sus discursos, los aproxima positivamente.

En resumen, lo que acerca los pensamientos de estos dos autores es la necesidad de *fundamentar el valor de lo humano y el acto de relacionarse entre sí más allá de lo sistemático*, de ahí que para ambos exista cierta ‘apertura trascendental’, una ‘brecha’ que rompe el hermético inmanentismo de lo ideal y haga del hombre y su humanidad un absoluto que nada ni nadie pueda relativizar, vejar o suspender en detrimento de cualquier idea o proyecto que tome a lo humano como una instancia secundaria en la resolución de su cumplimiento. De ahí que, si existe algo a lo que innegablemente apuntan los pensamientos de Kierkegaard y Lévinas, es a esa *restitución del valor infinito de lo humano*, a la innegociable conservación de la trascendencia de su fundamento contra cualquier matriz reduccionista o totalizadora como una suerte de ‘expresión de resistencia’ ante todo pensamiento que aspire a hacer de lo humano un medio y no un fin en sí mismo.

Referencias

- Binetti, M. J. “Kierkegaard-Derrida y la reconstrucción del sujeto”. *Daimon. Revista de Filosofía*, n.º 40 (2007):119-130. URL: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/21221/>
- De Zan, Julio. *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2009.
- Derrida, Jacques. *Dar la muerte*, Trad. Cristina de Peiretti y Paco Vidarte, Paidós: Barcelona, 2000.

- Dip, Patricia C. "La paradoja del juicio de responsabilidad moral en Temor y Temblor". *Revista de Filosofía* (Madrid) 28 (1), 2003:172-195. <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF0303120172A>
- Dooley, Mark. *The Politics of Exodus: Søren Kierkegaard's Ethics of Responsibility*. New York: Fordham University Press, 2001.
- Grøn, Arne. "Kierkegaard: Ethics of Subjectivity". Trad. Leticia Valadez H. *El Garabato*, n.º 12, México, 2000. URL: <https://studylib.es/doc/4610740/kierkegaard-etica-de-la-subjetividad>
- Hegel, F. W. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Sigüeme, 1994.
- Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript*, 2 Vols., Trad. Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Kierkegaard, Søren. *Temor y temblor* (Título original: *Frygt og Bæven*), Traducción, Estudio preliminar y Notas de Vicente Simón Merchán. Ediciones Altaya, 1997.
- Kierkegaard, Søren. *El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad en O lo uno o lo otro*. Madrid: Trotta, 2008.
- Kierkegaard, Søren. *La dialéctica de la comunicación ética y ética-religiosa*, Introducción de Francesc Torralba, Trad. José García Martín. Barcelona: Herder Editorial, 2017.
- Kierkegaard, Søren. *El libro sobre Adler. Un ciclo de ensayos ético-religiosos*, Edición y traducción del danés de Eivor Jordà Mathiasen. Madrid: Editorial Trotta, 2021.
- Leiva Rubio, Gabriel. "La desesperación o el extravío del sí mismo en La enfermedad mortal de Kierkegaard". *XLinguae*, (13) 3, 2020: 63-77. DOI: 10.18355/XL.2020.13.03.07; URL: https://www.xlinguae.eu/2020_13_03_07.html
- Leiva Rubio, Gabriel. "Espíritu y dialéctica: apuntes para una comparación entre La fenomenología del espíritu de Hegel y La enfermedad mortal de Kierkegaard". *Tópicos*, (64), 2022: 363-384. <http://doi.org/10.21555/top.v640.2015>
- Leiva Rubio, Gabriel. "Lo ético y lo religioso en Temor y temblor de Kierkegaard". *Diálogo Filosófico*, n.º 119, 2024: 251-275. <https://www.dialogofilosofico.com/index.php/dialogo/article/view/1105/1149>
- Leiva Rubio, Gabriel. "La idea de infinito: un desfundar lo total y fundar lo ético". *RECERCA. Revista De Pensament I Anàlisi*, 29(1), 2024. <https://doi.org/10.6035/recerca.7207>
- Lévinas, Emmanuel. "Existencia y ética". En *Kierkegaard Vivo, una reconsideración*, Trad. Jesús Marí Ayuso, Madrid: Ediciones Encuentro, 2005: 69-81.
- Lévinas, Emmanuel. "Kierkegaard: Existence and Ethics". En *Proper Names*. Ed. Werner Hamacher y David E. Wellbery, Trad. Michael B. Smith. Stanford: Stanford University Press, 1996: 66-75.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Trad. Daniel E. Guilloit, Salamanca: Sigüeme, 2002.
- Lostao B, Eduardo. "La metafísica de Levinas en Totalidad e infinito". *Thémata: Revista de filosofía*, n.º 24, 2000:137-150. URL: <http://hdl.handle.net/11441/27496>
- Llavadot, Laura. "¿Por qué Abraham no puede hablar?: Kierkegaard, Derrida y la justicia porvenir". *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 67 (251), 2013: 33-55. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/1646>
- Llavadot, Laura. "Kierkegaard y la cuestión de la metafísica: El lugar de lo ético en el pensamiento existencial". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* Vol. 41, 2008: 87-107. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM0808110087A>
- M. Jamie Ferreira. *Love's Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Oubiña, Oscar Parceró. "Temor y temblor, o la singularidad del silencio". *Anales Del Seminario de Historia de la Filosofía* 40 (1), 2023: 83-93. <https://doi.org/10.5209/ashf.78281>
- Muñoz Fonnegra, S. "La elección ética. Sobre la crítica de Kierkegaard a la filosofía moral de Kant". *Estudios de Filosofía*, n.º 41, 2010: 81-109. DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.11605>
- Rodríguez, Yésica. "Kierkegaard y Kant: educación para la ética". *Revista Trilhas Filosóficas*, Caicó, año 11, n.º 1, 2018: 125-154. URL: <http://hdl.handle.net/11336/176596>
- Rodríguez, Yésica. *Las éticas de Kierkegaard: apropiación y abandono de Kant*. Buenos Aires: Te-seo, 2022.
- Simmons, J. Aaron y Wood, David (Eds). *Kierkegaard and Levinas: ethics, politics, and religion*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- Rosenzweig, Franz. *The Star of Redemption*. Trad. Barbara E. Galli, Madison: University of Wisconsin Press, 2005.
- Wesphal, Merold. *Levinas and Kierkegaard in dialogue*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.