

Sara Barquintero del Toro

# Kant y Kierkegaard sobre el sacrificio de Abraham

**RESUMEN:** El objetivo de este trabajo es analizar las interpretaciones de Kant y Kierkegaard sobre el fragmento bíblico en el que Dios pide a Abraham que sacrifique a su hijo. Para analizar por qué, nos adentraremos en el planteamiento de ambos autores sobre la religión.

**PALABRAS CLAVE:** Kant, Kierkegaard; Conflicto fe-razón; Abraham; Sacrificio

## Kant and Kierkegaard on Abraham's sacrifice

**ABSTRACT:** The main purpose of this article is to analyze how Kant and Kierkegaard approach the fragment of the Bible about Abraham's sacrifice. In order to understand why, we will get into their philosophy of religion.

**KEYWORDS:** Kant, Kierkegaard, Faith-reason conflict, Abraham, Sacrifice

---

Artículo [SP] | ISSN: 2386-3994 | Recibido: 28-febrero-2021 | Aceptado: 30-marzo-2021.

## Introducción

El objeto de este trabajo es la interpretación de Kant y Kierkegaard sobre el fragmento bíblico en el que Dios pide a Abraham que sacrifique a Isaac en lo alto del Monte Moriah. Dicha investigación se hará atendiendo a varias obras de Kant –La religión dentro de los límites de la mera razón, El conflicto de las facultades, KrV, KpV— y al texto de Kierkegaard Temor y temblor.

Comprender en profundidad por qué rechaza Kant el relato abrahámico como “superstición” implica hacerse cargo de la definición de religión que opera dentro de La religión dentro de los límites de la mera razón. De hecho, la breve consideración que Kant realiza en la última parte del texto al respecto de Abraham supone que el lector es capaz de entender por qué la petición de sacrificio de Dios resulta inaceptable para los límites que la religión debe tener.

Por otra parte, en Temor y temblor Kierkegaard propone una lectura

► **Barquintero del Toro, Sara** Grupo de Investigación naturaleza humana y comunidad, Universidad Complutense de Madrid. **Autor de correspondencia:** (✉) sarabarq@ucm.es— iD <http://orcid.org/0000-0001-8185-2245>

radicalmente distinta a la kantiana, tanto en la valoración del caso como en la comprensión de lo religioso y lo moral. En este sentido, lo que Kierkegaard plantea con su «irracionalismo» religioso —aceptar el absurdo de creer— es una enmienda a la Modernidad filosófica que Kant representa y al intento de conciliar fe y razón. Esto lo hace, además, partiendo de los mismos temas que preocupan a Kant en *La religión*— como la interpretación del génesis y el mal— y muy especialmente haciéndose cargo de los problemas o límites con los que Kant lidia en las «Observaciones generales». Pero, mientras que para Kant la religión tiene un carácter secundario frente al núcleo racional moral, sin que sean contradictorios, la relación «ética y religión» es, en Kierkegaard, una cuestión de opuestos, que también podría reformularse como «razón y paradoja» o «vida ética y vida auténtica».

### **La Interpretación de Kant**

Para acercarnos a la valoración que Kant hace del relato de Abraham debemos comprender qué significan una serie de términos para él, como son «religión», «fides estatutaria» o «clericalismo».

Comenzaremos con el término «religión», en oposición a «fe». Según *El conflicto de las facultades*, «religión» es aquello que hace que comprendamos en compendio de nuestros deberes en general como mandatos divinos y no es, por tanto, la referencia a ciertas creencias o doctrinas concretas con una serie de rituales asociados. En este sentido, la religión no se distingue de la moral por sus contenidos, sino que el distingo entre ambas es meramente formal.

Esta definición de «religión» concuerda con la tarea que Kant encomienda en el «Canon de la razón pura»: exponer la doctrina religiosa que cabe elaborar teniendo en cuenta la razón humana. En este texto Kant explica cómo las preguntas por Dios y la inmortalidad del alma remiten a condiciones sin las cuales no cabe esperanza de que cada hombre alcance la felicidad individual de que se ha hecho digno, y, por ende, dichas cuestiones expresan un interés constante y constitutivo de la razón humana que tiene un lugar sistemático en el marco de la razón pura práctica.

Esta religión, «religión natural», puede ser expuesta de dos formas: mediante el recurso de la sola razón o en diálogo con las religiones positivas, buscando una traducción racional de las creencias explicitadas por los cultos. Lo relevante aquí es

comprender que es la religión la que emana de la moral, y no viceversa:

«La Moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observar.» (Kant 1995, p. 19).

Sin que esto implique que sea algo accesorio, sino que se trata de una necesidad de la razón que tiene un lugar sistemático dentro de la razón pura práctica:

«Esta idea (considerada prácticamente, no es vacía, pues pone remedio a nuestra natural necesidad de pensar algún fin final que pueda ser justificado por la Razón para todo nuestro hacer (...)) La moral conduce ineludiblemente a la Religión,» (Id. 25-26)

En esa dirección, el diálogo con las profesiones de fe puede resultar altamente fructífero y es, de hecho, el camino que el propio Kant emprende en los Prólogos de La religión, planteando la imagen de los círculos concéntricos: en cada confesión hay un círculo pequeño que expresa el núcleo racional moral de esa fe, y uno más ancho, que presenta el un «sistema histórico» que rodea a este núcleo racional. No obstante, de este sistema histórico basado en la tradición y en la revelación el filósofo puede abstraer elementos para un sistema racional puro, como la doctrina del mal radical. Además, la razón puede aprobar ciertas costumbres por su utilidad en tanto que medio: en esta categoría entran los «misterios», como la «vocación». Del mismo modo, hay ciertos «suplementos admisibles», como la gracia, en tanto que no se descuide ese núcleo racional que hace que la religión sea lo que es. Sin embargo, algunos elementos son rechazables –como la resurrección de Cristo como carne o el sacrificio—. La razón es, en todos estos casos, el supremo exégeta antes que cualquier lectura basada tanto en la tradición como en la emoción: el pensamiento kantiano rechaza tanto la idea de autoridad de un prelado –pues la moral kantiana se basa precisamente en la autonomía del sujeto racional– como las doctrinas del sentimiento moral.

La doctrina cristiana con la que Kant dialoga en La religión tiene un núcleo de conceptos racionales, pero también una contraparte edificada sobre hechos o

historias que precisan de conocimientos o erudición de ciertos prelados o intérpretes. Éstos han sido puestos en base de una Iglesia y hacen que la doctrina cristiana deje de llamarse «religión cristiana» para ser simplemente «fe cristiana» (Cf. Kant 1995, pp. 159-164). En *El conflicto de las facultades* Kant también habla del carácter estatutario de ciertas confesiones y señala con claridad su problema, incluso aunque concuerden en sus mandatos con la racionalidad en la mayoría de los casos:

«Un código de la voluntad divina con carácter estatutario (...) que, a pesar de no haber sido sacado de la razón humana, viniese a coincidir perfectamente con ésta en relación con el fin final (es decir, la Biblia) constituye el órgano más eficaz para conducir tanto al hombre como al ciudadano hacia el bien temporal y el eterno, siempre y cuando pudiera acreditar fidedignamente que se trata de la palabra de Dios. Pero semejante testimonio tropieza con serias dificultades. Pues, aun cuando Dios hablase de hecho con el hombre, éste no puede saber nunca a ciencia cierta que es Dios quien le habla. (...) Sin embargo, sí puede llegar a convencerse de que, en determinados casos, esa voz que cree escuchar no puede corresponder a Dios, ya que, por muy majestuoso y sobrenatural que pueda parecerle el fenómeno en cuestión, si lo que se le ordena contraviene a la ley moral, habrá que tomarlo por un espejismo.» (Kant 2004, p. 88)

Esto no implica que Kant no valore el resto de contenido de una religión, o que niegue su existencia: el problema está precisamente en qué óptica es prioritaria para interpretar un fenómeno religioso, apostando por la teología racional basada en la razón y no por la teología bíblica estatutaria.

Según Kant, la fe estatutaria cae en lo condicionado, niega la libertad del ser humano y transforma el servicio a Dios en mero fetichismo o en imperativos hipotéticos. En última instancia esta transposición –que prioriza la labor del teólogo bíblico sobre el racional– cae en la ilusión religiosa y hace un falso servicio a Dios. La verdadera religión única y universal, de la que Kant hablaba en el «Canon de la razón pura» como tarea, no contiene más que leyes en tanto principios prácticos de necesidad incondicionada accesibles a todo ser humano libre, y por tanto reconocibles como mandatos. La fe estatutaria puede favorecer la llegada a estas leyes con sus narraciones, pero en ningún caso sustituir o contravenir a la religión racional. En la medida en la que lo haga caerá en un falso servicio a Dios, pues si «aparte de la buena conducta de vida, se figura el hombre poder hacer para hacerse agradable a Dios

[cae en la] mera ilusión religiosa y falso servicio de Dios.» (Kant 1995, p. 166)

A continuación, vamos a tratar de aplicar estas categorías al caso de Abraham para contraponerse así a la lectura de Kierkegaard. Abraham concurre en la obra de Kant en dos ocasiones: una de ellas es al final de *La religión*, cuando Kant habla del clericalismo y la ilusión religiosa. La otra es en una nota al pie de *El conflicto de las facultades*:

«Bien pudiera servir como ejemplo de lo dicho el mito del sacrificio que Abraham quiso llevar a cabo, degollando e incinerando a su único hijo (la pobre criatura, sin saberlo, llegó incluso a acarrear la leña para esa fogata) basándose en un mandato divino. Abraham tendría que haberle respondido a esa presunta voz de Dios, aun cuando descendiese (visiblemente) del cielo: “Que no debo asesinar a mi buen hijo, es algo bien seguro; pero de que tú, quien te me apareces, seas Dios, es algo de lo que no estoy nada seguro ni tampoco puedo llegar a estarlo”.» (Kant, 2004, p. 88)

Dios no se presenta en el mundo sensible dentro del sistema kantiano y, si concurre de alguna forma, es ejerciendo el derecho de interpretarse a sí mismo mediante la razón humana. Nunca podríamos estar seguros de la veracidad de una presunta aparición de Dios, y ante cualquier clase de conflicto entre razón y religión, la razón es el supremo exégeta. En cualquier caso, incluso atendiendo a la propia KpV, es evidente cómo la acción de Abraham contraviene las tres formulaciones del imperativo categórico, especialmente la segunda y a la definición del ser humano como fin en sí.<sup>1</sup> En el momento en el que Isaac es sacrificado como medio, la petición

---

<sup>1</sup> Partimos de que la definición positiva que da Kant de libertad es la de darnos a nosotros mismos la máxima de que rija nuestra acción, esto es, que solo nosotros mismos fijamos nuestros fines (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*). Teniendo en cuenta esto, no hay ninguna posible subordinación a fin superior alguno, común a todos los individuos, más que el hecho mismo de posibilitar esta autodeterminación de fines (*Probable inicio de la historia humana*). Ninguna instancia, ni tan siquiera Dios, puede imponer su propio fin a nadie. Solo desde esta autodeterminación de las máximas, siempre que concuerde con el imperativo categórico por respeto a la ley, tiene alguna posibilidad de triunfar el bien moral sobre la tierra. Y es por mor de defender esta posible victoria del principio bueno sobre el malo por lo que cada persona ha de ser defendida como un fin en sí mismo. Además, este ensalzamiento del valor de fin en sí misma de cada persona, habilita un espacio de sentido común político muy fructífero: permite un suelo común formal sin por ello imponer determinaciones materiales a cada sujeto, permitiendo con ello el mantenimiento de las diferencias.

de ese supuesto Dios contraviene la relación entre moral y religión de la que venimos hablando: la moral precede a la religión. Cualquier otro tipo de relación entre ambas o consideración es, precisamente, fanatismo. De acuerdo con Kant, el relato abrahámico responde precisamente a lo que acaba de caracterizar como «falso servicio a Dios» e ilusión religiosa. El mal que Abraham iba a ejercer sobre su hijo Isaac es injustificable, como lo es cualquier sacrificio humano u obra que responda a la escucha de un presunto Dios: si hay algo de Dios en mí, es la razón, y de ella emana la moral. Por esto mismo ofrecer a un hijo en sacrificio sería, en todo caso, una ofensa a Dios y una comprensión de la divinidad que peca de antropomórfica, cayendo en el fanatismo y en la ilusión religiosa.

### **La lectura de Kierkegaard**

Kierkegaard posee una comprensión del fenómeno religioso radicalmente distinta: para él, la fe es irracional. Esto se expresa con claridad en su teoría de los tres estadios. El concepto de «estadio» se refiere a diferentes actitudes ante la existencia. Aunque no poseen ninguna lógica evolutiva interna, sí están jerarquizadas teniendo en cuenta la autenticidad que muestran. Atendiendo a la obra de Kierkegaard, el primer –y menos auténtico– es el estético, definido por el goce, cuya figura representativa es el seductor. El segundo es el estadio ético, que se define por la elección definitiva de lo estable, cuya figura es el marido que elige el deber de corresponder siempre a ese primer amor.

El estadio religioso sería el de aquel que está transitado a la vez por el tiempo mundano y por la eternidad: la fe le hace reconocerse como singular, como una subjetividad que se dirige a Dios desde una interioridad no evaluable desde fuera. Tener fe es, hasta cierto punto, renunciar al mundo por esa relación absoluta para con Dios, una relación paradójica, absurda e incommunicable. El símbolo de esta actitud vital sería precisamente Abraham, para el que la ética es, de hecho, una tentación.

Kierkegaard destaca que si bien hubiese sido tentador para él preferir la ética — que le impele a amar a un hijo— en lugar de a una orden directa de Dios que pide un sacrificio, Abraham no duda ni por un momento y elige el absurdo de la orden divina sin ambages. El relato no es una contraposición de dos órdenes éticos distintos –lo que haría de Abraham un héroe trágico, aquel que contrapone unas máximas éticas a

otras—, ni una mera prueba; sino que Abraham es un caballero de la fe. El caballero de la fe es aquel creyente que lleva su amor a Dios hasta el final de forma insólita e inefable siguiendo dos pasos: la resignación infinita —paz y sosiego que aún no es fe como tal— y la fe en sí, la renuncia al mundo por el absurdo de una creencia.

Ante la historia de Abraham, Kierkegaard plantea tres cuestiones: la suspensión teleológica de lo ético, si existe el deber absoluto para con Dios y si es justificable el silencio de Abraham ante el resto. En el primero de los problemas, Kierkegaard parte de una concepción de la ética como la eticidad hegeliana: aunque el ser humano aprende a interiorizar ese hábito, no deja de ser algo externamente impuesto a él, siendo algo objetivo y fundado fuera del individuo. De acuerdo con él, en la fe el particular se aísla por completo de lo general en su condición de creyente, de caballero de la fe. Un héroe trágico no suspende lo ético, lo cuestiona con sus máximas; Abraham lo abole por el absurdo de creer.

El segundo problema es si existe un deber absoluto para con Dios, concluyendo que los intentos kantianos de que la religión se constituya como una suerte de emanación de la moral condenan a Dios a ser «un punto invisible que se disipa con el pensamiento.» (Kierkegaard 2001, p.26). Si la ética es lo general, y en tanto que general se acerca a lo divino, todo deber pasa a ser un deber directo con Dios. Y es que el Dios que Kierkegaard encuentra a él es el que exige un amor incondicional, sacrificial y paradójico, pues «o tenemos un deber absoluto para con dios y éste deber es paradoja o jamás ha habido fe.» (Id 209)

El tercer asunto del que se ocupa es del silencio de Abraham, que pone en juego el carácter público de la ética —que exige la manifestación y la claridad del deber—. Abraham sólo lo rompe en una ocasión, cuando Isaac le pregunta a su padre por el cordero a sacrificar: «Dios se proveerá de cordero para el Holocausto, hijo mío.» Sin mentir, esta sentencia sigue ocultando la verdad y muestra el doble movimiento de la resignación y la fe. Cuando Abraham levanta el cuchillo para clavarlo en el cuello de Isaac, realmente cree que va a matarlo allí, y a pesar de ello no duda, porque absurdamente sigue creyendo en esa voz divina que sólo él escucha y que le pide a su hijo en Holocausto.

La actitud de Abraham es tomada por Kierkegaard como única forma de

existencia auténtica en la medida en la que afirma el carácter único del individuo y no lo doblega ni a la volatilidad ni a la costumbre. Nos proponemos ahora contraponer y comparar las perspectivas de Kant y Kierkegaard y valorar la crítica de este segundo a la filosofía de Kant.

### **Contraposición y conclusión**

Hemos destacado que existen ciertas similitudes en los términos que manejan Kierkegaard y Kant: ambos se aproximan a la religión analizando textos bíblicos. Ambos entienden el pecado y el mal como algo que está fuera del orden del tiempo y se hacen cargo de esas dos órdenes –el tiempo fenoménico y el orden de la libertad— en sus explicaciones. Sin embargo, la valoración que ambos realizan del relato de Abraham es muy distinta, y ello muestra una divergencia en su concepción de la fe. La postura de Kant incluye a la religión en los límites de la razón: precisamente la fe libre es la fe racional. Kierkegaard, en cambio, plantea una escisión entre fe y racionalidad por la cual la primera suspende a la segunda. Por otra parte, Kant plantea la ley moral como autónoma, a priori y válida para toda la experiencia posible, mientras que Kierkegaard comprende a la moralidad como convención, y a la existencia ética como vida inauténtica, no del todo fiel a la libertad radical que constituye al ser humano. Por último, la cuestión de la publicidad también les hace divergir: la religión, en tanto que emanación de la moral, es algo público en Kant<sup>2</sup>, mientras que en Kierkegaard la relación con Dios es absolutamente privada e incommunicable, más cercana a la experiencia mística que a la comunidad religiosa.

Si bien la escisión entre razón y fe que Kierkegaard plantea es problemática — pues abre la vía al fanatismo religioso y no confía en la posibilidad de construir una comunidad ética—, también tiene ciertas virtudes. Para empezar, se hace cargo de un malestar común en el pensamiento post-kantiano: la religión, tal y como la plantea Kant, resulta insuficiente al creyente. Además, también pone sobre la mesa la

---

<sup>2</sup> Dado que en Kant la religión es emanación de la moral y no viceversa –primero viene la moral, luego Dios–; se ve que si la moralidad es pública la religión debe de serlo, pues tendrá que ver con la instauración del bien moral en el mundo, y no con rendir culto de forma privada y personal. En esto, claro está, hay una diferencia total con el cara-a-cara con Dios que Kierkegaard propone como lugar propio de la fe.

siguiente pregunta: ¿es posible una religión sin todos los elementos estatutarios que a Kant sólo le sirven en tanto que medio? Por ejemplo, ¿es comprensible sin el “misterio de la vocación” al que el propio Kant se refiere en la tercera de sus observaciones generales, y que tiene que ver con esa voz que Abraham obedece y le da el título de “Padre de la fe”? En este último sentido, es posible que Kierkegaard lidie con aquello que Kant se juega en los límites de su propio pensamiento y con esa particularidad experiencia humana que conjuga lo que entra dentro del mundo de los fenómenos y “lo divino que hay en ella”, que le impulsa a ir más allá.

**Conflicto de intereses:** El autor declara que no tiene ningún posible conflicto de intereses. **Aprobación del comité de ética y consentimiento informado:** No es aplicable a este estudio. **Contribución de cada autor:** S.B. desarrolló las ideas y escribió el artículo. Ha(n) leído y aprobado el manuscrito final. Contacto: Para consultas sobre este artículo debe dirigirse a: (✉) sarabarq@ucm.es

#### Referencias

- Kant, Immanuel. (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.
- Kant, Immanuel. (2003). *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires: Losada.
- Kant, Immanuel. (2004) *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires: Losada. Kant, I. (2013) *Crítica de la razón pura*, Madrid: Taurus.
- Kierkegaard, Søren. (1988) *Mi punto de vista*, Madrid: Aguilar.
- Kierkegaard, Søren. (2001). *Temor o temblor*. Madrid: Alianza.
- Kierkegaard, Søren. (2006). *O lo uno o lo otro: un fragmento de vida I*. Madrid: Trotta, 2006
- Kierkegaard, Søren. (2010). *Post Scriptum no científico y definitivo*. Salamanca: Sígueme.

#### Información sobre el autor

► **Sara Barquinero** es Investigadora en Formación en el Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid, España. Actualmente se encuentra realizando su Doctorado en Filosofía en esta misma universidad, en torno a la cuestión de lo sublime en la obra de Immanuel Kant. Su trabajo se centra en filosofía moderna y contemporánea, metafísica, estética y filosofía del arte y la literatura. Coordinó y editó el libro colectivo *La determinación de la humanitas del hombre en la «Crítica del juicio» y el humanismo clásico* (Guillermo Escolar Editor: Madrid, 2019) junto con Guillermo Villaverde. **Contacto:** Departamento de Lógica y Filosofía Teórica, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología, Avenida Séneca 2, 28040, Madrid, España — (✉) sarabarq@ucm.es — iD <http://orcid.org/0000-0000-0000-0000>.

#### Cómo citar este artículo

Barquinero, Sara. (2021). «La interpretación de Kant y Kierkegaard sobre el sacrificio de Abraham». *Analysis* 28: pp. 177-185