

KIERKEGAARD, Søren (2012)

*Temor i tremolor*

Edició i traducció de Begonya Sáez Tajafuerce

Barcelona: Marbot, 150 p.

ISBN 978-84-92728-37-4

Kierkegaard va deixar escrit als seus diaris (X2 A 15): «Quan jo hagi mort, n'hi haurà prou amb el meu llibre *Temor i tremolor* per convertir-me en un escriptor immortal. El llegiran, el traduiran a d'altres llengües. El lector amb prou feines podrà suportar el seu *pathos* espantós». Ara podem dir que la posteritat no ha traït del tot el filòsof que va gosar desafiar-la i que els anys han anat restituint a poc a poc a la profecia de Kierkegaard la seva veritat i, al seu nom, la pàtina d'immortalitat que demanava —perquè, finalment, la mena d'immortalitat a què Kierkegaard fa al·lusió en el seu diari no és cap altra que aquella que només el temps sap concedir. Enguany, cal celebrar, justament, que el vaticini sobre les traduccions acaba de fer-se bo també per al lector català, el qual havia quedat força al marge, fins ara, del «*pathos* espantós» de què parlen els diaris. Marbot Ediciones acaba de publicar, dins la seva col·lecció «Marbot Clàssics», la primera versió al català de la petita obra danesa, de la mà d'una experta coneixedora de l'obra del filòsof, Begonya Sáez Tajafuerce, professora de filosofia de la Universitat Autònoma de Barcelona, que, a més de ser l'autora d'una de les escasses traduccions de Kierkegaard al català, *La repetició* (Barcelona, Edicions 62, 1992), és també la responsable, juntament amb Darío González, de les curoses traduccions al castellà que l'editorial Trotta està duent a terme al llarg dels darrers anys i que ja disposa d'uns volums importants.

Kierkegaard va publicar l'obra l'any 1843 i la va subtitular *Lírica dialèctica de Johannes de Silentio*. El pseudònim, expressiu, recull i anuncia ja un dels conceptes principals del llibre. L'obra adop-

ta com a nucli central la història bíblica d'Abraham, el pare de la fe, sobre la qual es proposa descabdellar «la terrible paradoxa que és el contingut de la vida d'Abraham» (p. 42). La primera part, més lírica que no pas dialèctica, sobretot en els apartats «Disposició» i «Elogi d'Abraham», introdueix el lector en la història d'Abraham; n'evoca el dolor, ressaltant com s'hi fa present la fe i comença a fer-hi despuntar tot allò que té de paradoxal. Conforme a una manera de procedir que llavors retrobarem a la part més dialèctica de l'obra, Kierkegaard no en presenta mai una versió definitiva, no n'estabilitza mai el sentit; hi entra i en surt, hi ve i se'n va. Presentant-la elàsticament, la declara infinita. El gruix de l'obra s'agrupa entorn del títol «Problemata» i es desenvolupa, després d'un llarg i important pòrtic anomenat «Expectoració transitòria», en tres apartats: «Problema I», «Problema II» i «Problema III». Fer emergir la paradoxa que conté la figura d'Abraham i defensar el caràcter espinós de la fe contra tots aquells que «la volen vendre a preu de saldo» (p. 60), aquesta és la comesa de Kierkegaard. Però la mateixa noció de paradoxa ja anuncia que aquesta comesa no podrà ser duta a terme conforme a les regles d'una presentació convencional. La paradoxa, per més que quedi instantàniament retratada en les diverses fórmules que l'obra ofereix, no deixa de moure's ni de produir, inquieta, significats nous.

Al pòrtic, s'hi ha anat dreçant la figura del *cavaller de la fe* i s'hi ha descrit cadascun dels moviments que hi condueixen. L'accent s'ha posat sobre l'últim moviment, el de la fe, el més difícil de tots, perquè es duu a terme més enllà dels

límits de l'enteniment, i del qual Abraham ha estat erigit en símbol. A «Problemata», s'hi mesuren els estralls d'aquesta irrupció de la fe i s'hi recullen les conseqüències principals de la paradoxa de què Abraham és portador, «una paradoxa que té la capacitat de convertir un assassinat [el sacrifici d'Isaac] en una acció sagrada i complaent amb Déu» (p. 66). En primer lloc («Problema I»), la fe provoca una suspensió teleològica de l'ètica; l'acció d'Abraham no pot ser explicada per cap de les disposicions que preveu l'ètica i ha de ser compresa a partir d'uns altres paràmetres. En segon lloc («Problema II»), si l'ètica ha hagut de ser suspesa, és perquè s'ha descobert un ordre més alt d'obligacions, que la depassa. La història d'Abraham il·lustra que hi ha un deure absolut que lliga l'individu singular amb Déu i que el situa per sobre de l'ordre ètic general. Per últim («Problema III»), aquest deure absolut que ha col·locat Abraham, l'individu singular, per sobre de l'ordre ètic l'envolta necessàriament de silenci i solitud.

Si bé una part de l'obra (la «Disposició» i l'«Elogi d'Abraham») és més lírica que no pas l'altra, i l'altra, al seu torn, conté els desenvolupaments més dialèctics (tot l'apartat de «Problemata», i potser també l'«Epíleg» i el «Pròleg»), en cap de les dues lírica i dialèctica no es deixen separar mai netament. Aquí reposa una de les dificultats principals de tota empresa de traducció d'aquesta obra i que demana una perícia especial per part del traductor, que alii sensibilitat i intel·ligència. El llenguatge s'ha d'obrir al poètic sense que s'afebleixi el pols conceptual i, alhora, ha de saber-se omplir de força especulativa sense fer desaparèixer el pols poètic. Per aquesta tensió passa la sort de tota traducció i també la de la professora Sáez, excel·lent a l'hora de capbussar-se en el català per extreure'n aquells recursos que permeten fer sentir totes les vibracions i els timbres d'aquesta tensió. En efecte, comparada amb les versions francesa (traducció de Charles Le Blanc,

París, Payot & Rivages, 2000) i castellana (traducció de Vicente Simón Merchán, Madrid, Alianza Editorial, 2005), a les quals havia pogut recórrer eventualment el lector català fins ara, la traducció catalana sembla que aposta per accentuar la tensió, per estrènyer les cordes de la paradoxa, per fer cruixir el cuir de la llengua. Valgui'n com a petit exemple el fragment següent: a la versió catalana, Kierkegaard declara, al final del llibre, després de demanar-se «Com va actuar [Abraham]?», que s'ha «embardissat en tota la investigació precedent per ensopegar-hi» (p. 135), mentre que, a la versió castellana, hi llegim: «[...] me he dado a las consideraciones precedentes con el solo fin de arrojar luz sobre la conducta de Abraham» (p. 182) i, a la francesa, hi diu, al seu torn: «[...] c'est à ce propos [comprendre la *conduite* d'Abraham] que je me suis laissé aller à toutes les considérations précédentes» (p. 191). La traductora no dubta tampoc a utilitzar les possibilitats pròpies que ofereix el català quan aquestes ajuden a vehicular determinats moviments conceptuals: «Només quan un plega Faust en el seu interior, només aleshores es pot desplegar poèticament el dubte» (p. 131).

Però la pedra de toc de tota traducció és l'aparat de conceptes tècnics del llibre. Al costat d'aquells termes, la traducció dels quals genera un consens folgat —com ara *paradoks* ('paradoxa'), *troen* ('fe') o *det almene* ('el general'), per citar-ne només alguns—, cal destacar-ne dos, cabdals, capaços de modificar la fesomia filosòfica de l'obra, que generen divergències entre les diverses traduccions. Fem al·lusió a *anfægtelse* i a *den enkelte*. Vegem-los.

El concepte més esmunyidís és, sens dubte, el d'*anfægtelse*. El lector acostumat a la versió castellana (que optava per conservar el terme danès sense traduir) o francesa (més psicologista i menys tècnica, que oferia una traducció diferent en cada cas, *idée fixe*, *obsession*, *anxiété*, *hantise*) se sorprendrà primer de la proposta

de la traducció catalana: «pugna de l'esperit» és la fórmula bàsica a partir de la qual es modelen diverses variants segons el context: «el seu esperit pugna», «el seu esperit està en pugna», «pugna espiritual». En una nota a peu de pàgina, la traductora assabenta el lector que «*angfægtelse*, del verb *at anfægte*, vol dir 'pugnar' o 'lluitar' o 'batallar' i, alhora, 'impugnar'» i que «la pugna de l'esperit remet a la resistència a l'absurd des de l'ètica» (p. 41). L'*angfægtelse* és, en efecte, allò que indica que l'individu singular s'ha situat al llindar de la paradoxa i que està a punt de depassar el territori de l'ètica; l'esperit pugna cada cop que l'individu trenca el vincle que el relligava amb el general (l'ètica) i l'estén vers l'absolut (Déu). En convertir l'*angfægtelse* en una pugna i fer-la recaure sobre l'esperit, però, la traducció la connecta pertinentment amb un altre concepte clau del pensador danès, l'esperit, i apel·la, tot servint-se'n, a la dimensió conflictiva d'aquest últim. En efecte, a *La malaltia mortal* (1849), després de definir l'home com una «síntesi d'infinitud i finitud, de temporal i etern, de llibertat i necessitat», l'esperit es defineix com «allò que en la relació fa que aquesta es relacioni amb si mateixa», és a dir, allò que li dóna vida, que l'anima, que posa el conflicte en moviment.

A *Temor i tremolor*, el concepte *den enkelte* s'articula sempre conjuntament amb dos altres, *det almene* i *det absolutte* o *Gud*. L'ètica prescriu a *den enkelte*, 'l'individu singular', que cancel·li la seva singularitat i s'emmotlli a *det almene*, 'el general', i el commina a ser un bon ciutadà, un bon marit, un bon pare. En aquest joc de relacions, *det absolutte* o *Gud*, 'l'absolut', 'Déu', queden en un segon pla. Però quan la paradoxa fa irrupció, el joc de relacions queda desgavellat; el general queda desplaçat i l'ètica, suspesa. És llavors quan l'absolut s'adreça a l'individu en la seva singularitat i, situant-lo per sobre del general, el fa ingressar en una esfera en la qual els deures

ètics ja no tenen força. La traducció catalana subratlla encertadament, doncs, que és la singularitat de l'individu el que hi ha en joc i que, o bé ha d'avançar cap a la cancel·lació o bé ha de tendir a l'exacerbació en el vincle amb l'absolut. Les versions castellana i francesa optaven, menys expressives, per *el particular* i *l'individu*, respectivament.

Si bé existeixen lectures que fan de Kierkegaard un autor estrictament religiós, el sentit en què la contemporaneïtat ha llegit la seva obra no hi ha quedat restringit ni de bon tros. Jacques Derrida n'és un dels exemples il·lustres i la lectura que realitza de *Temor i tremolor a Donar la mort* (1999) és una mostra excel·lent sobre com es pot estirar el fil de la singularitat de l'obra del pensador danès. Abraham no és tant, per al francès, el pare de la fe —un model brillant i excepcional, que resplendeix des de la seva difícil llunyania— com la figura inquietant en la qual hem de trobar xifrat el secret de la nostra responsabilitat més quotidiana: Moriah, la muntanya horrible en què Abraham ha de sacrificar Isaac, «és el nostre hàbitat de cada dia i de cada segon» (Derrida, 1999: 99). El secret que amaga Abraham i que continua mantenint tota la seva virulència per a nosaltres és, segons Derrida, el següent: «Jo no puc respondre a la crida, a la demanda, a l'obligació, ni tan sols a l'amor d'un altre sense sacrificar-li l'altre altre, els altres altres» (Derrida, 1999: 98).

Potser hauríem d'apropar-nos a *Temor i tremolor* amb un esperit semblant a aquell amb què presumeixo que llegim *La genealogia de la moral*, de Nietzsche. Hi ha un parentesc paradoxal que les uneix. Coincideixen i es repel·leixen en la mateixa mesura. S'agermanen pel to —adés acusador, polèmic, adés poètic—, per l'estructura formal, la forma interna de l'obra —un pròleg i una part central desenvolupada en tres moviments—, i per un dels efectes més grans que se segueix de la seva comesa. Totes dues obres, en efec-

te, desallotgen la moral de la posició de privilegi que s'havia atorgat i l'obliguen a reconèixer el seu secret; el secret que, per al danès, consisteix en el fet que hi ha quelcom superior a ella, quelcom a què l'individu es deuria molt més que no pas

a ella; secret, per a l'alemany, que consisteix a fer reconèixer a la moral mateixa a qui i a què es deu realment.

Celebrem que el lector català pugui, des d'avui, fremir amb el *pathos* d'aquesta obra brillant en la seva pròpia llengua.

Roger Fusté Suñé

Université Lumière Lyon 2

<http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.26>



PRAT, Joan (coord.); ANGUERA, Montse; CAUDET, Felip R.; DITTWALD, Dominika; RECHE, Jose; TOMÀS, Inés; VIVANCOS, Iolanda (2012) *Els nous imaginaris culturals: Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics* Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, 106 p. ISBN: 978-84-695-6293-2

Organitzats com a Grup de Recerca sobre Imaginaris Culturals (GRIC), els autors d'aquest llibre, procedents majoritàriament de la Universitat Rovira i Virgili, s'han endinsat, amb la mirada pròpia dels antropòlegs, en el món de les teràpies alternatives i de les espiritualitats orientals, que, de fa un temps, són ben presents a les nostres societats. Fa uns quinze anys aproximadament, a les llibreries habituals sobre esoterisme presents a Barcelona, se n'hi va afegir una de nova, molt gran i en un dels carrers comercials més cars, que oferia llibres d'autoajuda a la planta inferior, mentre que la superior es dedicava al màrqueting. Des d'aleshores, han proliferat els tallers, els cursos, les estades, els temples, els llibres, els concerts i les conferències, com també tot tipus d'activitats, pràctiques i objectes, ofertes d'un nou benestar espiritual que no pot ser assolit amb els mitjans tradicionals. Quan, avui, es parla de la fi de la ideologia de la secularització, hom sol referir-se al fet que les grans religions monoteistes no han perdut la vitalitat d'antuvi i que,

per tant, ja no té vigència la idea que la religió desapareixerà i serà substituïda per un món il·lustrat en què els individus viuran de manera autònoma, emancipats dels déus. Hi ha hagut, evidentment, força estudiosos que, des de la sociologia i l'antropologia, han inclòs també la creixent espiritualització de molts individus occidentals com un tret que calia prendre en consideració per qüestionar la veritat de la tesi secularitzadora. En aquest llibre col·lectiu, hi trobem motius nous per preguntar-nos fins a quin punt la secularització és un procés inevitable o si, per contra, cal replantejar-se tot l'entramat conceptual i tota la història progressiva que ens veu com a agents i pacients de la desaparició dels déus. Ho esmenta el coordinador del volum a la primera pàgina de la introducció: «Si bé és cert que les religions hegemòniques han perdut el paper polític, cultural i simbòlic que havien tingut fins als anys setanta del segle xx (procés conegut a les ciències socials com a *secularització* o *desencantament del món*),