

SOBRE EL SIGNIFICADO DE ANFÆGTELSE EN KIERKEGAARD

OSCAR PARCERO OUBIÑA
Universidade de Santiago de Compostela

RESUMEN: En la obra de Kierkegaard *Temor y temblor* el término *Anfægtelse* tiene una decisiva centralidad, hasta el punto de que cabría afirmar que, si no todo, buena parte del libro descansa sobre su significado. Es, no obstante, una palabra de muy problemática traducción (en rigor: un intraducible), que exige una consideración a fondo de su sentido. Queriendo responder a esta exigencia, el presente trabajo se presenta como una revisión del significado de *Anfægtelse* en la obra de Kierkegaard, orientada particularmente a la propia *Temor y temblor*. Para ello, se investigará, primero, la conexión existente con el correspondiente término alemán, *Anfechtung*, que es también central en Lutero; en segundo lugar, se hará un recorrido por las distintas acepciones que adquiere *Anfægtelse* en la obra kierkegaardiana, para poder valorar todo el alcance de su significado; y en tercer lugar, se considerará ya el sentido específico que este término adquiere en *Temor y temblor*, sobre el cual se podrá justificar su problemática traducción.

PALABRAS CLAVE: *Anfægtelse*; *Anfechtung*; Kierkegaard; desafío; tentación; impugnación; tribulación; intraducible.

About the Meaning of Anfægtelse in Kierkegaard

ABSTRACT: The term *Anfægtelse* has a decisive centrality in Kierkegaard's *Fear and Trembling*, to the extent that it could be said that, if not the whole book, a good part of it rests upon its significance. It is, however, a very problematic word to translate (strictly speaking: untranslatable), which requires a deep consideration of its meaning. Aiming to respond to this requirement, the present paper consists of a revision of the meaning of *Anfægtelse* in the work of Kierkegaard, focusing particularly on *Fear and Trembling*. To this end, it will be firstly considered the connection between *Anfægtelse* and its German corresponding term, *Anfechtung*, which is also central in Luther; secondly, the different acceptations of the word in Kierkegaard's writings will be covered, so that the whole scope of its meaning can be assessed; and thirdly, the specific meaning that the term gets in *Fear and Trembling* will be evaluated, which will also allow to explain its problematic translation.

KEY WORDS: *Anfægtelse*; *Anfechtung*; Kierkegaard; Trial; Temptation; Tribulation; Untranslatable.

Nos aburrimos cuando no sabemos qué será lo que estamos esperando. Ya creamos saberlo o lo sepamos, al final casi siempre es expresión de nuestra propia superficialidad o de nuestra falta de atención. El tedio es el umbral de grandes hechos. Mas lo importante sería descubrir el polo opuesto, dialéctico, del tedio.

(Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*)

INTRODUCCIÓN

En 1843 Kierkegaard publica, bajo el nombre de pluma de Johannes de silencio, la que con el tiempo se convertirá en una de sus obras más leídas, comentadas y admiradas, o sencillamente la que más impacto tendrá de toda

su producción literaria: *Temor y temblor*¹. Este texto, tan breve como denso y complejo, dominado por un «terrible pathos»² que de alguna manera aspira a llevar al lector a «horrorizarse» ante Abraham³, está en muy buena medida determinado por un intraducible: la palabra danesa *Anfægtelse*. Este término, a priori equivalente al alemán *Anfechtung*, de incuestionable importancia en Lutero, adquiere en el texto kierkegaardiano un significado peculiar y, más aún, se revela como determinante para comprender la obra en su conjunto, hasta el punto de que podríamos sin miedo afirmar que todo el libro descansa sobre ese significado. A pesar de lo dicho, no es el propósito de estas páginas presentar una lectura de *Temor y temblor* a partir de la centralidad de este término; se trata, antes, de aclarar el significado del mismo, lo cual podrá servir tanto de paso previo a la lectura de esta obra en particular como de una primera aproximación a un concepto cuya importancia en la producción del autor danés va más allá de la que demuestra en ese texto.

1. UN PRECEDENTE INEXCUSABLE: LA ANFECHTUNG EN LUTERO

Cualquier lector con una mínima familiaridad del contexto teológico de la obra de Kierkegaard tiene presente que *Anfægtelse* traduce directamente (*iparece* traducir!) la *Anfechtung* luterana. En la medida en que, de un lado, este término tiene en la obra de Lutero una enorme importancia y, de otro lado, la propia teología luterana está también presente en la obra de Kierkegaard⁴, parece inexcusable partir de aquí en nuestra aproximación a la *Anfægtelse* kierkegaardiana⁵. Se trata, en definitiva, de un ineludible precedente que de al-

¹ Es muy conocida la anotación que el propio Kierkegaard dejaría en uno de sus cuadernos profetizando la relevancia que la obra habría de adquirir en el futuro: «Oh, cuando haya muerto —basta *Temor y temblor* para inmortalizarme como autor. Entonces será leído, y también traducido a lenguas extranjeras.» (vid. SKS 22, 235: NB12:147, 1849. Se cita por la edición crítica de los escritos de Kierkegaard, recogida en la bibliografía final. Se simplifican las referencias por medio de las siglas SKS, seguidas de número de volumen y página. En el caso de los cuadernos y papeles sueltos, se incluye la referencia concreta del documento y el año. La traducción es propia, siempre que no exista versión al castellano en la correspondiente traducción y edición crítica, *Escritos de Søren Kierkegaard*, en cuyo caso es la que se emplea, referenciada también de manera simplificada por medio de las siglas ESK, seguidas de volumen y página).

² Vid. SKS 22, 235: NB12:147, 1849.

³ Vid. SKS 4, 146; ESK 4/1, 142.

⁴ Aunque no tanto como se podría sospechar, como así defienden Kim y Rasmussen en su estudio (2009), que puede consultarse como una primera aproximación a relación de Kierkegaard con Lutero.

⁵ Escribimos «la» *Anfægtelse* como también escribiremos «el». No es inconsistencia ni descuido. En castellano los sustantivos pueden tener género masculino o femenino, y ocasionalmente neutro, pero el danés solo distingue entre género común y neutro. Optar por masculino o femenino (el neutro sería absurdo) para la traducción de *Anfægtelse* (por cierto: género común) solo podría justificarse desde el género de la palabra castellana que se escoja

gún modo nos orienta, aunque solo sea preliminarmente, hacia una posible comprensión del significado del término que nos ocupa, y con él, de su traducción desde el danés.

Diremos, en primer lugar, que *Anfechtung* traduce el latino *tentatio*. Sucede, no obstante, que ya en Lutero este término adquiere un sentido peculiar, diríamos que de modo semejante a como en Kierkegaard *Anfægtelse* se va también a distanciar de la *Anfechtung* luterana, igualmente por medio de su propia peculiaridad. Debemos ver inicialmente, por lo tanto, cuál es esa primera coloración que adquiere en Lutero la *tentatio*, teniendo además presente que esta está muy relacionada con cómo después en Kierkegaard tomará su propio sentido, lo cual hace altamente problemático traducir directamente *Anfægtelse* por «tentación», que por lo demás sería, a priori, la opción más obvia y simple⁶.

El término hebreo *nissâh*, del que se origina el latino *tentatio* (vía el griego *peirasmós*), significa poner a prueba con el fin de hacer manifiesto algo que no aparece (*vid.* Lacoste 2007, 1176s), y así, más sencillamente, probar, en todo el alcance de la palabra. Por medio de la prueba se puede conocer la realidad más profunda que permanece fija más allá de las cambiantes y conflictivas apariencias. En el caso paradigmático de Abraham, que es también el que ocupará todo *Temor y temblor*, la prueba pone en juego la unidad de la ley (mandato divino) y el don (Isaac) (*ibid.*). Esto se hace manifiesto por medio de la propia persona de Isaac, pues él es a un mismo tiempo, para Abraham, un don («hijo en su ancianidad», Gn 21,27) y un mandato («coge a tu hijo... y ofrécemelo allí en holocausto», *ibid.*). Si el don remite a la promesa de Dios, el mandato remite a la ley divina, y la prueba no hace sino probar que promesa y mandato, don y ley, van de la mano. Mas esta unidad descansa sobre la suprema soberanía divina, y con ello sobre la fe, ya que humanamente es inasumible que uno y otra se puedan encontrar; en la medida en que su encuentro (o la prueba, como manifestación del mismo) consiste, de hecho, en que Abraham obtiene ahora su don (Isaac) *en virtud de* la obediencia al mandato (sacrificarlo). Esto es lo que *Temor y temblor* reconocerá en el episodio bíblico, y se encargará de recalcar con toda radicalidad.

En este sentido, es necesario observar que esta tentación difiere de aquella otra que viene dada, ahora, por la intervención de un tercero (un *tentador*): el

para su traducción. En la medida en que no hay una única traducción, satisfactoria, optamos premeditadamente por confundir masculino y femenino como una primera muestra de su complejidad.

⁶ Es, no obstante, una de las soluciones por las que se ha optado, entre las numerosas traducciones de *Temor y temblor*. Nos ocuparemos más adelante de los problemas que conlleva esta traducción en particular.

⁷ Un don, además, por ser recibido contra toda expectativa: se trata de una promesa que desborda toda probabilidad, todo cálculo humano. Ello da lugar a que tanto Abraham como después Sara se echen a reír ante la promesa (Gn 17,17; 21,6), y de ahí el nombre de Isaac, cuyo significado expresa justamente esto. (Empleamos para las referencias bíblicas la versión de Nacar-Colunga, especificando otras traducciones cuando es el caso que también se refieren.)

diablo. Es lo que pondría de manifiesto Santiago, al inicio de su Epístola, al afirmar: «Nadie en la tentación [*peirazomenos*] diga: “Soy tentado [*peirazomai*] por Dios”. Porque Dios ni puede ser tentado [*apeirastos*] al mal ni tienta [*peirazei*] a nadie» (St 1,13). Aquí la tentación es ya entendida desde otro horizonte, el de un tentador, cuya tentación (el mal) consiste precisamente en corromper la prueba, quebrando la unidad que esta constituye al introducir la posibilidad de negarla, en una especie de huida hacia lo que, en tal caso, deviene ya un polo en una alternativa excluyente⁸.

Debemos tener presentes estos dos sentidos de la tentación pues, sin entrar a considerar una muy compleja cuestión teológica que desborda por completo los límites de este trabajo, solo desde esta distinción podremos entender el significado de la luterana *Anfechtung*, así como, después, la peculiaridad de la kierkegaardiana *Anfægtelse*.

En Lutero la *Anfechtung* está inseparablemente ligada a la condición del pecado, que no es una falta moral, sino una tendencia a afirmarse frente a Dios⁹. De ahí nace una visión de la realidad humana sostenida sobre la realidad exterior de Cristo, y con ella el reconocimiento de que solo la fe puede salvar, no así las obras, pues la Gracia no es una virtud del alma¹⁰. Esto se complementa con una comprensión de la *Anfechtung* que la hace indisociable de la propia experiencia de Lutero como creyente. Como ha sido destacado en numerosas ocasiones, la *Anfechtung* no tiene en la obra del reformador alemán un sentido exclusivamente teológico, sino que está en íntima conexión con la experiencia de la fe de Lutero, es decir, el proceso por el que, una vez reconocida

⁸ Cf. St 1,12: «Bienaventurado el varón que soporta la tentación [*ypomenei peirasmon*], porque, probado [*dokimos*], recibirá la corona de la vida que Dios prometió a los que le aman» (la *Biblia de Jerusalén* traduce aquí «soporta la prueba» y «superada la prueba», respectivamente).

Cabe señalar que, curiosamente, Lutero traduce «*ypomenei peirasmon*» por «*die Anfechtung erduldet*» para solo unas líneas más adelante (ST 1,13) traducir el «*peirazó*» griego por el alemán «*versuchen*» (así: «*Niemand sage, wenn er versucht wird, daß er von Gott versucht werde. Denn Gott ist nicht ein Versucher zum Bösen, er versucht Niemand*») (LUTERO 1889, II, 244). Quede abierto el interrogante de hasta qué punto el significado de la *Anfechtung* luterana pueda ser lo que explique esta aparente inconsistencia en la traducción.

⁹ Cf. Lutero 1977, 440. Esta distinción será también esencial para comprender *Temor y temblor*, como luego podremos ver.

¹⁰ «En eso consiste la gloria divina: en salvarnos graciosamente por su palabra de gracia, por su pura misericordia, y no por obras nuestras»; «la gracia de Dios... es la única que por la fe justifica y salva» (LUTERO 1977, 167). Esta distinción fundamenta la reforma llevada a cabo por Lutero. Por ello mismo, Lutero se distancia de la epístola de Santiago, que venimos de citar, pues esta contiene una doctrina de la justificación por las obras antitética con la teología luterana. En el prólogo que antepondría a su traducción del Nuevo Testamento (1552), Lutero calificaría el texto de Santiago como «una verdadera epístola de paja [*eine rechte stroherne Epistel*]», en una aparente desconsideración que ha dado lugar a mucha literatura, entre la que cabe mencionar aquellas lecturas que han querido matizar este supuesto desprecio, reivindicando una influencia positiva de la epístola de Santiago en la tradición exegetica abierta por Lutero (vid. LANE 2017).

la condición del pecado, el creyente se enfrentaría a una desesperada ansia de redención, que solo se hallaría en el Evangelio. Así la *Anfechtung* deberá entenderse, antes que otra cosa, como una vivencia propia. Si la Ley de Dios condena, la fe en Cristo salva¹¹, y *en medio* de esta muy simplificada contraposición se habrá de entender la *Anfechtung*: como el resultado de una lacerante experiencia de verse ante Dios, sabedor, por un lado, de la condenación que supone la condición de pecador sin, por el otro, llegar aún a verse redimido por la fe en la Palabra de Cristo.

Remarcamos la expresión *en medio* porque la *Anfechtung* está muy relacionada con la liminaridad que supone para Lutero la condición de cristiano. A respecto de esta escribe al inicio de *La libertad del cristiano*:

Para que nos resulte posible un conocimiento a fondo de lo que es un cristiano y de la forma en que se tiene que actuar en relación con la libertad que Cristo le ha conquistado y donado —y de la que tanto habla San Pablo— comenzaré por establecer estas dos conclusiones:

- el cristiano es un hombre libre, señor de todo y no sometido a nadie;
- el cristiano es un siervo, al servicio de todo y a todos sometido.¹²

En el caso de Lutero, esta experiencia de *Anfechtung* se dilataría durante años, atormentando su alma —como en tantas ocasiones se ha escrito— desde sus años en Erfurt hasta que más tarde, ya como profesor en Wittenberg, llegase al reconocimiento de la doctrina de la justificación por la Gracia y, con ella, a una redención de esa tormentosa y dilatada experiencia¹³.

Por todo ello, la *Anfechtung* ha sido frecuentemente referida, más allá de como una tentación, como asaltos de duda, de terror, como prueba, tribulación, como aflicción o incluso desesperación por esa situación en el umbral de la fe¹⁴. Podemos en tal caso interpretar que si la tentación tiene un sentido más propiamente teológico, la *Anfechtung* orientaría ese sentido hacia su dimensión vivencial, personal, o existencial, si se quiere; hacia la propia experiencia del individuo, traspasado por el pathos de una tentación que se hace manifiesta en él, hasta el extremo de arrebatar toda su existencia en su orientación a la fe¹⁵.

De todo esto nos interesa destacar aquí un aspecto que será determinante para la comprensión del kierkegaardiano *Anfægtelse*: la compleja diversidad de

¹¹ Vid. p. ej. LUTERO 1977, 159.

¹² LUTERO 1977, 157.

¹³ Cf. STROHL 2003, 163.

¹⁴ Un recorrido pormenorizado por todos los sentidos de la palabra en Lutero se puede consultar en SCAER, 1983.

¹⁵ Así se entendería la célebre tríada luterana *oratio, meditatio, tentatio*. La introducción de la *tentatio* equivaldría al acento puesto en la centralidad de la fe y el sentido que ello adquiere en Lutero respecto de una concepción previa de la teología como teoría y práctica, es decir, comprensión de la fe y consiguiente programa de acción (vid. BAYER, 2007, 33s). La *tentatio*, o *Anfechtung*, como culminación de la tríada, se entiende además desde la «teología de la cruz» que Lutero contrapone a la «teología de la gloria». De esta primera es reconocido como una referencia fundamental el texto de la «Controversia de Heidelberg» (LUTERO 1977, 74-85).

sentidos que adquiere en Lutero la *Anfechtung* es susceptible de ser sintetizada en dos grandes orientaciones, siendo una indicativa de un abajamiento del individuo en su propia indigencia, como pecador, y otra la que por el contrario indicaría la elevación hacia la bienaventuranza¹⁶. En ambas direcciones debe ser contemplada la *Anfechtung*, y solo en la complementariedad de una y otra —o en la lucha de una y otra— se puede entender el fenómeno en todo su alcance. No procede ahora especular hasta qué punto la propia experiencia personal de Lutero, él mismo cautivo entre una y otra orientación, pueda ser determinante en la consideración de la *Anfechtung*; lo que sí debemos es destacar que la ambivalencia que esta adquiere es decisiva para comprender su sentido. Ambas cosas no solo están detrás de la complejidad del término (y de sus dificultades de traducción), sino que son también las que nos permiten esa necesaria primera aproximación a la correspondiente *Anfægtelse* que encontramos en la obra de Kierkegaard.

2. BREVE APUNTE SOBRE LA CRÍTICA DE KIERKEGAARD A LA ANFECHTUNG DE LUTERO

Por todo lo dicho, parece que podría pensarse que la *Anfechtung* no sea más que un elemento puramente biográfico en la experiencia personal de Lutero; algo por lo que circunstancialmente este habría pasado, pero que puede entonces ser tomado ya simbólicamente como un postulado de la fe y así entender el cristianismo presuponiéndolo. No es así, y esto es precisamente lo que Kierkegaard denuncia; lo hace explícitamente en una nota de entre los papeles sueltos redactada bajo el encabezamiento «Lutero». En ella, se pregunta si Lutero no habría dado lugar a una cierta confusión, «aun siendo inocente, como este honesto hombre lo fue». La confusión habría consistido en que el «prodigio» de transformar «este temor y temblor» en «la más beatífica confianza y alegría» se habría desvirtuado, en el protestantismo, como «lo general»; un universal abstracto desde el cual el cristianismo sería ya (*solo*) visto como esa «beatífica confianza y alegría» superadora de un «temor y temblor y *Anfægtelse*» meramente presupuestos, en lugar de ver el cristianismo como comprendiéndolos *también* a estos (SKS 27, 568: Papir 456, 1853). En consecuencia, un «individuo único en su generación», como lo fue Lutero, habría servido para dar confianza a quien ya no tendría que padecer la «mortal angustia», el «temor y temblor y *Anfægtelse*», toda vez que habría dado el fraudulento paso de «hacer de esto un principio general, como nosotros granujas [literalmente: bandidos] hemos hecho al beneficiarnos de L[utero]» (SKS 27, 569: Papir 456, 1853)¹⁷.

¹⁶ Cf. KELLY 1993, 17s; Scaer 1983, 20; 28; Strohl 2003, 150. Se puede ver también esta dualidad de una forma especialmente elocuente en los escritos más marcadamente «personales» de Lutero, como es el caso de las cartas o de las «Charlas de sobremesa [*Tischreden*]» (vid. p. ej. LUTERO 1977, 412; 429).

¹⁷ En este mismo sentido escribe Kierkegaard (en *Para autoexamen. Recomendado para la época presente*) sobre Lutero como «un hombre solitario», afirmando al respecto que esto

Si así fuese, las «luchas espirituales» de la fe ya habrían sido combatidas por el reformador, y uno podría, sin mayor «tribulación», avanzar con paso firme en una especie de certeza de la fe. Tal sería el sentido del acento que adquiere, en Lutero, la dimensión personal o existencial de la *Anfechtung*. Mas para Kierkegaard esto constituye un grave error, pues la fe es «una tarea para toda la vida» (SKS 4, 102; ESK 4/1, 109), y de poco sirve que otros hayan realizado el esfuerzo de confrontarse a lo que ello supone¹⁸. Por esta misma razón extiende Kierkegaard su crítica al propio Lutero para denunciar que este no habría sabido ver que el encuentro entre el bien y el mal debe entenderse ya en la propia existencia. Con otras palabras, Lutero no habría sabido reconocer el elemento esencialmente dialéctico de la existencia:

El proceder de Lutero es como cuando a un niño se le enseña a referir todo lo bueno a Dios —lo malo viene de malas personas, de un hombre malvado, etc. No es dialéctico.

Así también con la concepción del cristianismo de Lutero, él divide: lo bueno corresponde al cristianismo, todos los sufrimientos, *Anfægtelse*, etc. provienen del diablo. Dialécticamente debe decirse: tanto el consuelo como el sufrimiento vienen con el cristianismo, pues este es la dialéctica del absoluto, y el cristianismo es lo absoluto.

En realidad, Lutero evade la objeción. El entendimiento humano dice, muy acertadamente desde su punto de vista: para qué una doctrina, o una ayuda, que vuelve el asunto peor de lo que era antes. Y a ello responde Lutero: que tonterías, el cristianismo es la ayuda, puro consuelo y cura; todo desorden viene del diablo. (SKS 21, 93-94; NB7:35, 1848)

«Todo desorden», y muy especialmente la *Anfægtelse*, no «viene de diablo», como Lutero habría entendido, sino que es constitutivo de la propia existencia de *todo* individuo, siendo esto mismo lo que particularmente pone de manifiesto el cristianismo. Kierkegaard se distancia así de Lutero, y lo hace precisamente por medio de un énfasis en lo que hemos denominado su dimensión personal o existencial, si bien desplazando el acento por completo fuera del elemento

«es la verdad», y contraponiendo: «Es la no verdad lo que estos tiempos han inventado; que es el número (lo numérico), la multitud, o el honorable y honorable público culto, de donde parten las reformas —es decir, las reformas religiosas, pues en el alumbrado de la ciudad, en el servicio de transportes, sí que quizás estas parten mejor del público; pero que una reforma religiosa habría de partir del público es la no verdad y, cristianamente entendido, una no verdad insurgente» (SKS 13, 48). Todo ello se desarrolla en el texto a partir de una sentenciosa afirmación: «Sí, la fe es algo inquietante» (SKS 13, 47), la cual tiene mucho que ver con el sentido de *Anfægtelse*.

¹⁸ De manera análoga, en *El concepto de angustia* la realidad del pecado es considerada en su relación con la angustia para señalar que el pecado no entra al mundo de una vez por todas con Adán, sino que «[m]ediante el salto cualitativo vino el pecado al mundo, y así sigue viniendo» (SKS 4, 413; ESK 4/2, 221). Y de igual modo la realidad de la angustia permanece para todo individuo que se enfrenta, siempre por vez primera, a la posibilidad de la libertad. Todo ello está muy relacionado con lo que se desarrollará en *Temor y temblor*, donde no por acaso se señala también la centralidad de la angustia en relación a la fe (*vid.* SKS 4, 126; ESK 4/1, 125).

puramente biográfico (una experiencia personal del propio Lutero, como en ocasiones es presentado). Con ello, la *Anfægtelse* obtiene en Kierkegaard su sentido esencial, en su vínculo con la comprensión tanto del cristianismo como de la existencia.

3. EL COMPLEJO SENTIDO DE ANFÆGTELSE EN LA OBRA KIERKEGAARDIANA

Como decíamos, de igual manera que la *tentatio* latina adquiere un sentido peculiar en la *Anfechtung* de Lutero, también esta adquiere su propia singularidad al ser trasladada al danés en la obra kierkegaardiana, y esta está relacionada con la crítica que Kierkegaard hace a Lutero, que acabamos de ver. Por ello, *Anfægtelse* no es sin más traducción de *Anfechtung*, a pesar de que, evidentemente, el término esté en continuidad con este último.

Para poder entender el significado que tiene en Kierkegaard *Anfægtelse* es necesario profundizar en su ambivalencia. Y es que, si bien ya para comprender la *Anfechtung* luterana habíamos destacado la importancia de considerar su sentido ambivalente, ahora este se ve redoblado en Kierkegaard, en la medida en que se vincula al carácter dialéctico con el que se identifica su concepción del cristianismo.

En continuidad con lo visto anteriormente, lo primero que debemos decir es que *Anfægtelse* no es «tentación». Por supuesto que existe un vínculo entre ambas, pero la complejidad del sentido teológico y filosófico de la «tentación» (o «prueba»), que es justamente lo que trabaja Kierkegaard en diversos momentos de su obra (destacadamente en *Temor y temblor*), hace que resulte inviable identificar directamente una con otra, y así también traducir *Anfægtelse* por «tentación»¹⁹. Más aún, esto se hace evidente en la medida en que «tentación» tiene su inequívoco equivalente en danés: *Fristelse*. Y a este respecto, el propio Kierkegaard, de manera explícita, las diferencia. Lo podemos ver en un fragmento de la *Apostilla concluyente no científica* del pseudónimo Johannes Climacus, muy valioso, además, para comprender el significado de nuestro término:

Dentro del sufrimiento religioso radica la determinación: *Anfægtelse*, y solo ahí se puede determinar (...) En cuanto intento mostrar a la *Anfægtelse* su lugar me viene al recuerdo que hoy en día casi nunca se oye hablar de *Anfægtelse* o, si se habla, es mezclado con tentaciones, o incluso con adversidades (...) [*Anfægtelse*] es en la esfera de la relación con Dios lo que la tentación es en la esfera de la relación ética. Cuando lo máximo del individuo [*Individ*] es la relación ética con la realidad, entonces la tentación es el máximo peligro. Por eso es perfectamente adecuado que se excluya la *Anfægtelse*, y es solo una ulterior negligencia el que se la utilice como idéntica a la tentación. Pero no solo en esto se diferencia la *Anfægtelse* de la tentación; también la posición del individuo es diferente. En la tentación es lo inferior lo que tienta, en la

¹⁹ Del problema de la traducción nos ocuparemos más adelante. Por el momento, seguiremos manteniendo sin traducir el original danés mientras trabajamos su sentido.

Anfægtelse es lo superior; en la tentación es lo inferior lo que quiere seducir al individuo, en la *Anfægtelse* es lo superior, que como si tuviese envidia del individuo, quiere amedrentarlo. Así, la *Anfægtelse* solo comienza en la esfera propiamente religiosa, y solo en su último tramo, y aumenta exactamente en proporción a la religiosidad, porque el individuo ha descubierto el límite, y la *Anfægtelse* expresa la reacción del límite contra el individuo finito [*det endelige Individ*] (...) El individuo es sin duda inocente en la *Anfægtelse* (mientras que no es inocente en la tentación), mas a pesar de ello su sufrimiento seguramente sea terrible —pues no sé nada al respecto—, y si alguien desea un dudoso consuelo, entonces yo preferiría comunicarle que cualquiera que no sea muy religioso tampoco estará expuesto a *Anfægtelser* [plural]; pues la *Anfægtelse* es precisamente la reacción contra la expresión absoluta de la relación absoluta. La tentación ataca al individuo en su momento de debilidad; la *Anfægtelse* es la Némesis del momento fuerte en la relación absoluta. La tentación depende por ello de los hábitos éticos del individuo, por el contrario la *Anfægtelse* carece de continuidad y es la propia oposición [*Modstand*] a lo absoluto. (SKS 7, 416-417)²⁰

Esta diferencia entre *Anfægtelse* y tentación no solo nos evita confundir ambas, sino que nos orienta en el sentido de la primera. Lo aquí visto debe ser considerado juntamente con lo antes señalado, a saber, que el término está inseparablemente ligado a la dialéctica de la existencia, que Kierkegaard entiende desde la óptica del cristianismo, siendo este mismo esencialmente dialéctico. Hemos visto, al principio, que la tentación, como prueba, puede ser entendida bien como una manifestación de la unidad del don y la ley, *probada* en la prueba²¹, bien como la posibilidad de un quebrantamiento de esta unidad a través de un tercero (el diablo) que *pone a prueba*. En ambos casos, no obstante, la tentación se entiende en un sentido fundamentalmente pasivo: Dios tienta

²⁰ Por esto mismo anota Kierkegaard en otro lugar: «Aquí se ve la diferencia entre cómo se debe combatir con la tentación y con la *Anfægtelse*: en relación a la tentación puede ser muy válido combatir huyendo. En relación a la *Anfægtelse* hay que enfrentarse. De la tentación se puede huir; esforzarse por no ver u oír lo tentador. Si se trata de *Anfægtelse* entonces hay que ir directamente contra ella en confianza [*Tillid*] en Dios y en Cristo.» (SKS 22, 193-194; NB12:94, 1849).

Complementaria a esta diferenciación, y ayudándonos a entenderla más a fondo, distingue también Kierkegaard *Anfægtelse* de pecado: «La diferencia entre pecado y *Anfægtelse* (pues la condición en ambas puede ser engañosamente parecida) es que la tentación del pecado es con el deseo [*Lyst*], la de la *Anfægtelse*, contra el deseo. Así pues, debe emplearse la táctica opuesta. Aquel al que tienta el pecado con el deseo hace bien en evitar el peligro, pero en relación a la *Anfægtelse* lo peligroso es justamente esto, pues cada vez que evitando el peligro pretende salvarse, el peligro se vuelve mayor la vez siguiente. El voluptuoso hace bien en eludir la visión o el encanto, pero aquel para quien el deseo en modo alguno es lo tentador, sino que lo es, por el contrario, una angustia por entrar en contacto con él (él está en *Anfægtelse*), hace bien en no eludir la visión o el encanto; pues lo que la *Anfægtelse* quiere es justamente en todo momento agujonear su vida mediante un pavor y mantenerlo en angustia» (SKS 20, 119-120; NB:203, 1847).

²¹ Dios prueba al hombre porque conoce el fondo de su corazón, y permite de este modo que se manifieste (*vid.* p. ej. 2 Cro 32,31).

al hombre / el diablo tienta al hombre, y así el hombre es sujeto paciente en el movimiento de una tentación; «es tentado». La *Anfægtelse*, por el contrario, tiene un sentido fundamentalmente activo: el hombre es aquí agente; él es quien combate²², al reconocer el conflicto que supone su propia realidad liminar y enfrentarse abiertamente a él. La liminaridad es *entre* la conciencia del pecado y la posibilidad de la fe; o entre la clausura sobre la finitud y la apertura a lo infinito, para expresarlo con otros términos²³. De ahí que no se trate de una tentación que sobrevenga, sino de aquello en que el mismo individuo se reconoce, en tanto que esta *tremenda*²⁴ apertura es apreciada como algo constitutivo de la propia realidad existencial.

Debemos destacar que esto que venimos de señalar es lo que confiere a *Anfægtelse*, en Kierkegaard, su sentido más decisivamente ambivalente. Ahora bien, esto mismo, que ya podíamos destacar con Lutero, adquiere ahora otra dimensión, pues la ambivalencia conceptual es nota distintiva de lo que podríamos denominar el léxico kierkegaardiano, es decir, de aquellos términos que ocupan un lugar central en su obra, sirviendo como ejes sobre los que gira su pensamiento²⁵.

Podemos ayudarnos de un par de rápidos ejemplos, ninguno de ellos problemático, al contrario del caso que nos ocupa. El primero es *Lidenskab*. Su traducción, simple y clara, es «pasión». Aquí no hay problema, pues también en castellano «pasión» es palabra ambivalente: de un lado, expresa un padecimiento, del otro, apasionamiento; sentidos negativo y positivo en una misma palabra, que debe ser entendida desde la dialéctica complementariedad de ambos. Un segundo ejemplo, igualmente nada problemático, es *Ironi*, cuya traducción es más que sencilla: «ironía». Una vez más, el concepto comprende un sentido negativo y uno positivo, y también de nuevo ambos de manera simultánea, o alternada, o dialéctica, o comoquiera que se prefiera entender²⁶,

²² At *anfægte* significa, como primera acepción, «luchar», «combatir», así como «disputar», «impugnar», o también «perturbar» (*Ordbog over det danske Sprog. Historisk Ordbog*, accesible on-line: <https://ordnet.dk/ods>).

²³ Sobre la liminaridad de la condición humana puede verse la paradigmática definición de ser humano [*Menneske*] que ofrece el pseudónimo Anti-Climacus en *La enfermedad para la muerte* (SKS 11, 129-130).

²⁴ En el sentido literal de que hace temblar, al enfrentar al individuo al abismo de una posibilidad absoluta que sacude por completo su realidad. A esto mismo nos remite el propio título *Temor y temblor*.

²⁵ La ambivalencia del «concepto kierkegaardiano» puede entenderse desde el punto de vista de la relación dialéctica que se establece entre el concepto y aquello que lo sobrepasa, sin que por ello el concepto se vea abandonado en favor de una suerte de «superación» de la filosofía ni, por el otro extremo, lo que lo sobrepasa acabe siendo fagocitado por él. En este sentido, constituye una manifestación privilegiada de la característica de la filosofía kierkegaardiana. *Anfægtelse* es sin duda uno de estos casos, y así no vacilaremos en señalarlo como «concepto kierkegaardiano».

²⁶ De cómo se deba entender la ambivalencia de la ironía da el propio Kierkegaard respuesta en su trabajo de doctorado *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates* (vid. KIERKEGAARD 2000).

de modo que, de nuevo, comprender el significado del término en Kierkegaard exige tener presente esta dialéctica ambivalencia²⁷.

Pues bien: este es también el caso de *Anfægtelse*, palabra de dialéctica ambivalencia, o «concepto kierkegaardiano», si así podemos llamarlo. Debemos tener presente que también aquí hay un sentido que señala hacia abajo, o hacia lo negativo, y otro que señala hacia arriba, o hacia lo positivo, todo ello desde la liminaridad que acabamos de referir.

Mas antes de pasar a *Temor y temblor*, donde este término adquiere ya máximo protagonismo, conviene echar un vistazo a algunos otros pasajes de la producción kierkegaardiana en los que se nos habla de *Anfægtelse*. Un primero es especialmente reseñable, por cuanto incluye un ensayo de definición del término (que por supuesto seguiremos, por el momento, absteniéndonos de traducir):

antes de lograr llegar al convencimiento cristiano, [el cristiano] se encuentra con muchas luchas, con muchos sufrimientos del alma, al surgir la duda. Cuando finalmente lo alcanza, entonces se encuentra con *Anfægtelse*, esto es: el entendimiento hace valer de nuevo sus exigencias antes de hundirse por completo (...) La razón por la que estas dudas podrían de nuevo presentarse (pues aquello que ahora aparece de nuevo bajo el nombre de *Anfægtelse* es lo que en la primera posición llamamos duda) es porque en la primera ocasión no fueron desestimadas por medio de una discusión sino porque un otro poder o germen las echó a un lado. La razón por la que estos *Anfægtelser* no persistieron durante toda la vida del cristiano no es porque fuesen combatidos, pues vimos que no se dejaban abordar [*de ikke ville indlade sig med dem*]; pero uno puede adormecerse en cierto sentido, puede volverse espiritualmente sordo de un oído, de manera que resulte imposible llamar su atención. (SKS 17, 32-22: AA:14, 1835)

Lo que bien pensado casi podría considerarse un oxímoron, la fórmula «dudas espirituales» —empleada en ocasiones—, podría valer para indicar el sentido del término, al menos en la medida en que sepamos tener bien presente (y mantener) el conflicto que late bajo esa forma de oxímoron. «Dudas», porque es el entendimiento el que intenta hacerse valer ante ellas, si bien no puede, y nunca podrá, al tratarse de algo, «espirituales», que sobrepasa el dominio del propio entendimiento, aunque —nótese— no es en absoluto indiferente a este, ya que eso que surge lo hace *ante* el entendimiento, y es en su confrontación con él que se comprende el intento de hacerse valer o, cuando menos, la *Anfægtelse* como inherente a tal intento. La *Anfægtelse* se sitúa así en medio de la dialéctica entendimiento / fe²⁸; sin resolverse unilateralmente en uno de los dos extremos, pues en tal caso dejaría de ser lo que es; y sin prescindir de ambos, en cuyo caso también dejaría de ser lo que es.

Por otro lado, y como acabamos de señalar, la *Anfægtelse* no es tampoco ajena a la voluntad; muy por el contrario, solo surge por mediación de la

²⁷ Sobre esta misma cuestión se centraba un trabajo previo: *vid.* PARCERO OUBIÑA 2006.

²⁸ Cf. SKS 18, 202: JJ:193, 1844.

voluntad²⁹. Así pues, no se decide ni al margen del entendimiento ni puramente más allá del entendimiento. Se trata más bien de una pugna (sin quererlo entramos ya en posibilidades de traducción) que pone en juego al entendimiento y aquello que lo sobrepasa y que, al sobrepasarlo, deviene objeto de la voluntad. Leemos en otro lugar:

Sobre *Anfægtelse*

Precisamente porque lo cristiano, en el sentido más propio, se relaciona de muchas maneras como lo contrario a lo genéricamente humano, el amor cristiano es, humanamente hablando, como la crueldad, como la compasión, un género superior de rigurosidad y por lo tanto a su vez compasión, pero de manera que se da aquí una determinación intermedia, pues si no lo cristiano y lo sencillamente humano desembocan en una misma cosa; precisamente porque esto es así, el horror de la *Anfægtelse* es que en cuanto el ser humano se siente débil, se vuelve inversamente sobre lo puramente humano, y así no dista de ser él quien se debería arrepentir de lo más cristiano en sentido decisivo, como si fuese puramente la crueldad, puramente la rigurosidad, puramente el orgullo, etc.

Así tiene Dios al cristiano en su poder. La escuela de la *Anfægtelse* es una temible escuela. La *Anfægtelse* puede también expresarse de tal manera que es como si uno tuviese que arrepentirse como de un pecado, que uno se ha aventurado a tal extremo, que uno entró en contacto con la *Anfægtelse*. Pues aquel que no se implica con Dios en un sentido decisivo está *eo ipso* libre de *Anfægtelse*. En el instante débil es como si fuera a aventurarse tanto que sería orgullo. Y del orgullo debe uno arrepentirse. Y sin embargo el cristianismo es precisamente que uno deba implicarse decisivamente con Dios.

Temible es la *Anfægtelse*. Mas en honor a la verdad debo atestiguar que permanentemente arde en ella un presentimiento de una comprensión más alta y dichosa. Es casi como el sufrimiento de tener en la punta de los labios la palabra que no se puede decir. Se presiente la dicha — pero por el momento se expresa solo en el más terrible tormento. (SKS 22, 353: NB14:17, 1849)

Podríamos en tal caso decir que la *Anfægtelse* se entienda como la determinación de un encuentro entre aquello que el propio entendimiento reconoce como propio, un mundo propio, y la apertura a lo que el mismo entendimiento es capaz de reconocer como desbordando ese mundo, a la vez que se le presenta como perteneciendo a él, como *propio*, de otro modo propio. Se trata, en fin, de un reconocimiento de aquello que desborda, si bien solo en la medida

²⁹ «[P]ues en realidad la *Anfægtelse* solo surge propiamente con lo “voluntario”» (SKS 24, 460: NB25:25, 1852; la misma idea se repite en SKS 22, 242: NB12:164, 1849). Quien no puede voluntariamente disponerse a lo cristiano desconoce lo que es la *Anfægtelse*. Kierkegaard lo destaca en contraposición con aquel para quien, estando sumido en desgracia, la redención que ofrece el cristianismo no supone ningún tipo de conflicto; sí lo entraña, por el contrario, para quien goza de dicha y favores, en cuyo caso la posibilidad del cristianismo pasa antes por hacerse desgraciado «humanamente hablando» (*id.*). En la misma línea se define en otro lugar *Anfægtelse* como «la expresión de una concentración en lo cristiano como el único objeto», a lo que se añade que «por eso la mayoría no tiene *Anfægtelser* [plural]» (SKS 20, 104: NB:159, 1847).

en que desborda. Lo vemos en otro pasaje, también bajo el mismo rótulo del propio término:

Anfægtelse

La mayor parte de la gente vive bien esencialmente sin religiosidad, o como mucho tienen religiosidad en el mismo sentido en que de vez en cuando van al teatro, lo cual es cero religiosidad. En relación a ellos, por lo tanto, no se puede en modo alguno hablar de *Anfægtelse*.

Hay algunos individuos que sí tienen algo de religiosidad, viven diariamente bajo ideas religiosas. Estos viven del siguiente modo: Dios es aquel en cuyo auxilio confían, de manera que todo debe irles bien solo con que ellos mismos se preocupen, sean inteligentes, se cuiden de todo peligro, etc. Aquí no se puede hablar en modo alguno de *Anfægtelse*.

Y está la verdadera religiosidad cristiana —si existe alguien en este sentido religioso o no, lo ignoro, yo no he visto ninguno. Esta religiosidad sigue el N. T. [Nuevo Testamento], donde mantenerse en verdad cerca de Dios equivale a sufrir en este mundo, en que la religiosidad es querer testificar la verdad, sufrir, hacer sacrificio —todo, naturalmente, sin la presunción de mérito. Pero el que se aventuren de este modo es ya para ellos señal indicativa de la relación con Dios: oposición del mundo, persecución, sufrimiento. Esto es espíritu, y el testimonio del espíritu los mantiene en lo alto. Pero en cualquier momento de amargura se hunden de esta potenciación —y entonces todo cambia para ellos, de manera que la oposición del mundo quizás sea una prueba de que están equivocados, que es una soberbia por su parte haberse aventurado de ese modo, y así no están lejos de arrepentirse y renegar como una culpa lo que constituía su más probo esfuerzo. Esto es *Anfægtelse*. La persona natural se mueve en la dirección: la marca de la relación con Dios es que a uno le va bien; el «espíritu» marca la relación con Dios de manera contraria, en el sufrir, confía plenamente en una interminable polémica como esta, como cuando Lutero demuestra muy acertadamente que él es la verdadera Iglesia porque ellos son un pequeño pueblo despreciado, que la verdadera Iglesia se reconoce siempre en el sufrimiento, que por el contrario, como él afirma en algún lugar, aquellos que temen sufrir devienen la falsa iglesia victoriosa, que en lugar de sufrir siguen a la verdadera iglesia (...) Pero en cualquier momento de amargura se hunde lo espiritual en lo naturalmente humano, y entonces viene la *Anfægtelse*.

Aquel que egoístamente solo quiere pasar bien los días y tener a Dios en su ayuda para su provecho no puede nunca tener *Anfægtelse*. Pues si logra lo que quiere, estará tan fascinado que nada notará de su verdadera condición. Si no lo logra, tal vez esto le ayude a advertir su verdadera condición, y entonces se arrepienta de la anterior: y esto no es *Anfægtelse*; pues en ello hay una muy simple intención de arrepentirse de algo malo. La *Anfægtelse* radica en que es como si uno debiese arrepentirse de lo mejor. Y es como perder el entendimiento. Pues Dios en su palabra se presenta como tentando [*lokker*], o mandando aventurarse a alguien —y así cuando este por un momento se desliza, todo se le vuelve del revés. (SKS 24, 424-425: NB24:158, 1851)

En definitiva, la *Anfægtelse* es comprendida en relación a una posición liminar: como apertura a un dominio indómito, si lo podemos expresar en forma

paradójica; pues en él el individuo se ve abocado a la pérdida de sus dominios, en un horizonte, el de lo absoluto, que revoluciona por completo la lógica de los acontecimientos. Un horizonte en el que todo es nuevo³⁰, y así la voluntad (de acceder) pierde el auxilio del entendimiento, que no puede ser ya otra cosa que resistencia; una resistencia necesaria, no obstante, pues no se trata de abandonarse en ese horizonte («fideísmo»), sino de esforzarse hacia él³¹. Como experiencia liminar, la *Anfægtelse* hace recaer todo el peso de este paso sobre el propio individuo. Lo expresa Kierkegaard refiriendo su propia experiencia:

Mi superioridad en relación a lo humano en general se reconoce inmediatamente en los conflictos [*Collisioner*] de mi vida por el hecho de que cuando colisiono con algo [*faaer en Collision*] resulta siempre de tal manera que obtengo «*Anfægtelse*». *Anfægtelse* radica en que soy yo mismo el que actúa, yo mismo el que debe dar el paso decisivo, yo mismo el que debo exponerme al sufrimiento. Pero precisamente esto espontáneo deviene *Anfægtelse*, que dice siempre así: ¿no fue arriesgarse demasiado? Esto es, en cada conflicto [*Collision*] mío hay también un conflicto con Dios, o una lucha con Dios. Precisamente esto es lo que por su parte hace, en el conflicto, que resulte terriblemente serio en relación a mi sufrimiento. (SKS 21, 348: NB10:179, 1849)

Concluamos recalcando esta relación de la *Anfægtelse* con lo conflictivo: el conflicto de encerrarse sobre uno mismo, volviendo a refugiarse en las propias certezas, o abrirse a aquello que solo se ofrece como radical otredad. De esto se ocupa *Temor y temblor*.

4. ANFÆGTELSE EN TEMOR Y TEBLOR, O LA TRADUCCIÓN DE UN INTRADUCIBLE

Llevamos páginas hablando de *Anfægtelse* sin haber en ningún momento ofrecido siquiera una propuesta de traducción de la palabra. Nos toca ahora aventurarnos a escoger una, aunque con cierta inquietud, por saber que estamos ante un intraducible³². Para ello, vamos a limitarnos a esa obra, central en

³⁰ «De suerte que el que es de Cristo, se ha hecho criatura nueva y lo viejo pasó, se ha hecho nuevo» (2 Cor 5, 17). Estamos así ante un otro dominio, en el que el gobierno está en manos de un otro soberano: un divino gobierno (Providencia). Sobre este horizonte orientará Kierkegaard su lectura de la ambivalente ironía (*vid. supra* nota 27; *cf.* nota 26).

³¹ Así lo habría sabido ver Lutero, y por ello Kierkegaard lo elogia: «es uno de los méritos inmortales de Lutero, y el más seguro testimonio de lo ejercitado en *Anfægtelse* que estaba, el que inventase esta categoría: bobada [*Sludder*], como la única respuesta que se debe dar a la duda, a no ser que uno prefiera decir, con Hamann: ¡bah! Pero yo prefiero la de Lutero, que de modo bien distinto expresa el ímpetu del esfuerzo, que en temor y temblor no quiere oír —ninguna bobada» (SKS 22, 24: NB11:29, 1849).

³² Remitimos al *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles* (CASSIN 2004) para la noción de intraducible. Suscribimos por completo las palabras de Cassin, que tan adecuadamente describen las vicisitudes de nuestro particular intraducible:

la producción kierkegaardiana, en la que el término tiene una centralidad decisiva: *Temor y temblor*. Si bien es cierto que Kierkegaard escribe sobre *Anfægtelse* en diversas ocasiones, como hemos visto, es sin duda en esta obra donde el término adquiere una relevancia absolutamente determinante, hasta el extremo en que no dudaremos en afirmar que todo el libro puede interpretarse sobre el sentido que este tiene en él³³.

Decimos que *Anfægtelse* es un intraducible. Una de las notas distintivas de los intraducibles es que acostumbran a dar lugar a soluciones muy diversas, en ocasiones aparentemente distantes unas de otras, y sin embargo ligadas en el sentido único que el intraducible solo manifiesta en su expresión original, manteniéndose disperso, si no oculto, para otras lenguas³⁴. Así, si tuviésemos que traducir *Anfægtelse* en, por ejemplo, los distintos fragmentos que hemos citado anteriormente, lo haríamos sin duda recurriendo a palabras distintas para cada caso («tribulación», «crisis», «prueba», «impugnación», etc.). Ahora bien, en *Temor y temblor* la importancia que este «concepto kierkegaardiano» adquiere en la obra impide que pueda volcarse en un conjunto de alternativas, variadas en función del contexto, pues esto llevaría al lector a dejar de reconocer la continuidad del término y, con ello, a perder de vista el *pathos* que atraviesa la obra, el cual —insistimos— se manifiesta privilegiadamente en esta expresión. Es, pues, necesario enfrentarse a la palabra y decirla en castellano; o sea: traducirla³⁵, y hacerlo, además, unívocamente.

Antes hemos visto que «tentación», aunque podría ser una traducción, no nos vale, pues traduce directamente *Fristelse*, que como también hemos visto tiene otro sentido, que debe ser preservado. De igual manera, tampoco nos valdría «prueba», pues también aquí tenemos una correspondencia directa, *Prøvelse*, que de nuevo debe ser respetada, por las mismas razones³⁶. Kierkega-

«Hablar de intraducibles no implica en absoluto que los términos en cuestión, o las expresiones, los giros sintácticos y gramaticales, no sean traducidos y no puedan serlo; el intraducible es más bien aquel que uno no cesa de (no) traducir» (CASSIN 2004, xvii).

³³ Y así es un término en el sentido más pleno, revelándose como *terminus a quo* y como *terminus ad quem* del discurso de la obra. Por lo demás, el vínculo de *Temor y temblor* con la *Anfægtelse* ya era apuntado por el propio Kierkegaard (*vid. supra*; SKS 27, 568; PAPIR 456, 1853).

³⁴ O digamos mejor idiomas, pues lo idiomático es precisamente la expresión de la peculiaridad de la lengua, universal en su esencia pero fragmentada en su realidad.

³⁵ Podemos comprender, pero no compartir, la (no) solución de Simón Merchán en su traducción de la obra (KIERKEGAARD 1975): dejar la palabra sin traducir, incorporando una nota explicativa en su primera aparición para después mantenerla en el original danés siempre que vuelve a aparecer. Cabe señalar que, curiosamente, Scaer también sugiere, a respecto de la *Anfechtung* de Lutero, que lo mejor sería dejar la palabra sin traducir (SCAER 1983, 15). Creemos, por el contrario, que la tarea del traductor es traducir, aun cuando en ocasiones la responsabilidad (y la impotencia) pesen demasiado.

³⁶ *Fristelse* y *Prøvelse* son, de hecho, las soluciones que encontramos para la traducción al danés de la tentación (la prueba) de Abraham (Gn 22,1): «Gud fristede Abraham [Dios tentó a Abraham]» y «Gud satte Abraham på prøve [Dios puso a prueba a Abraham]» (esta última, muy próxima a la traducción de Lutero: «versuchte Gott Abraham [probó Dios a Abraham]»).

ard hace uso de ambas palabras en *Temor y temblor* para decir algo diferente de lo que dice escribiendo *Anfægtelse*.

¿Qué es, pues, lo que dice esta palabra, que si bien se relaciona con la tentación/prueba de Abraham no se identifica con ella? Hagamos un rápido repaso de la obra³⁷: Johannes de silencio, el pseudónimo que firma el texto, toma como motivo el episodio bíblico del sacrificio de Isaac. Su propósito inicial es cantar a Abraham como padre de la fe; este es el sentido de la «lirica» que se menciona en el subtítulo de la obra, «lirica dialéctica». Para ello nuestro autor hace primero una «Entonación» de la voz y así ya, seguidamente, su «Elogio de Abraham»: su canto... frustrado; pues no es posible cantar el movimiento de la fe. Es en ese momento cuando el lector descubre el verdadero sentido del pseudónimo, Johannes de silencio, o Johannes *el del silencio* (pues no es apellido, sino epíteto), siendo el silencio el que envuelve el movimiento de Abraham, o el lugar donde se hunde el (pretendido) canto.

Mas la obra no concluye aquí. Hay aún dos secciones más que dan cuerpo a lo que podremos reconocer entonces como la parte «dialéctica» de esta «lirica dialéctica», siguiendo el sentido del subtítulo³⁸. La primera de ellas, «Expectoración preliminar», vuelve a ser una preparación de la voz, que por segunda vez se dispone, si bien ya no a cantar a Abraham, sí a hablar de él, pues aún es posible hacerlo, después de todo (*vid.* SKS 4, 146; ESK 4/1, 143). Ese otro discurso sobre Abraham tendrá ahora por propósito

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

Lo que se proponía inicialmente la obra, cantar al patriarca, elogiarlo, acaba siendo reducido a silencio porque Abraham, como padre de la fe, no puede tener acogida en el lenguaje; su paradoja, obtener a Isaac en virtud de sacrificarlo (SKS 4, 143; ESK 4/1, 140; *cf.* SKS 4, 161; ESK 4/1, 155), es inasumible en la exterioridad de un discurso que encuentra en tal paradoja su propio límite. La tentación de Abraham se entiende como prueba de la unidad (don y ley), de la que no se puede dar razón, en tanto que la prueba constituye una paradoja. Por eso la obra se desplaza, en su segunda parte, dialéctica, a pensar *otra cosa*. Y es ahí en donde aparece la *Anfægtelse*.

En consecuencia, entender el significado de este término ha de pasar por comprender esa segunda parte de la obra en la que se presenta (no lo

³⁷ Para una lectura más detenida puede consultarse el trabajo previo: PARCERO OUBIÑA 2023.

³⁸ Los subtítulos son siempre en Kierkegaard muy orientadores, y merece la pena prestar buena atención a ellos, así como a los pseudónimos y otros elementos marginales del texto, que en la obra kierkegaardiana adquieren enorme importancia.

encontramos en la primera parte, «lírica»). Y si atendemos a esta segunda parte comprobamos que su contenido no tiene ya por objeto la fe, ahora sumida en el silencio, sino la ética. Los tres *problemata* que desarrolla la obra son interrogantes éticos: «¿Existe una suspensión teleológica de lo ético?», «¿Existe un deber absoluto para con Dios?», «¿Era éticamente defendible que Abraham callase su propósito ante Sara, Eliezer e Isaac?». «Lo que de dialéctico hay en el relato de Abraham» no es otra cosa que lo que surge del diálogo que Johannes de silentio establece entre la posibilidad de la fe y la realidad de la ética. ¿Que podemos «extraer» de ello, bajo el supuesto de que Abraham sea el padre de la fe, es decir, si no lo condenamos sin más como un vulgar asesino? Y adviértase que estamos ante un supuesto «horrorizante»³⁹, pues si Abraham es el padre de la fe, lo es porque desde la fe obedeció el mandato divino de sacrificar a su hijo⁴⁰.

Este aprendizaje explica el *Anfægtelse*; una palabra, por tanto, que debere-mos entender desde la perspectiva del conflicto⁴¹ ético que da cuerpo a toda esta segunda parte de la obra. La posibilidad de la fe (Abraham) colisiona con la universalidad de la ética: ahí radica la *Anfægtelse*. El término aparece por vez primera en el problema I, sobre la suspensión de lo ético. La posibilidad de la fe deja en suspenso la ética, al igual que Abraham parece dejar en suspenso su responsabilidad como padre, ante la presencia del mandato divino. Ahora bien, como Abraham, que recupera a Isaac *en virtud de* esa suspensión, también así la ética habrá de ser recuperada —o podrá serlo— después de haber quedado (*por* haber quedado) en suspenso⁴². Se trata, en definitiva, de que la posibilidad de la fe haga posible una *otra* ética⁴³. Este es el aprendizaje del «horror» que supone Abraham, y desde él se entiende ahora el *Anfægtelse*.

³⁹ «O bien borramos a Abraham, o bien aprendemos a horrorizarnos de la enorme paradoja que constituye el significado de su vida» (SKS 4, 146; ESK 4/2, 143). Si Abraham no es un vulgar asesino que deba ser borrado del recuerdo, pues en modo alguno merece ser recordado, entonces hay algo que aprender de él. Es lo que Johannes de silentio denomina «extraer lo que de dialéctico hay en el relato de Abraham».

⁴⁰ Y no simplemente «lo mejor». Kierkegaard denuncia la confusión que se produce al substituir a Isaac por la «expresión indeterminada» «lo mejor», abriendo la posibilidad a considerar el relato de manera meramente especulativa, omitiendo «la angustia», que es lo que realmente concentraría el significado del relato (*vid.* SKS 4, 124; ESK 4/1, 123) (*cf. supra* nota 18).

⁴¹ Conflicto o colisión, en el sentido en que se explica en la cita que recogíamos al concluir el anterior punto del presente trabajo.

⁴² Pues «*suspendere* no significa “negar”» (TAYLOR 1981, 183).

⁴³ En *El concepto de angustia* el pseudónimo Vigilius Haufniensis introduce la noción de «segunda ética» (SKS 4, 330; ESK 4/2, 143), contrapuesta a una «primera ética», aquella que «ignora el pecado», lo que equivaldrá a decir una ética de la inmanencia, por contraposición a la ética de la transcendencia que supone la «segunda ética». Cabe mencionar que, si bien aquí la traducción es inequívoca, por la contraposición que se establece entre «primera» y «segunda», la expresión original danesa «*anden Ethik*» podría ser también traducida como «otra ética»; y esta es de hecho una traducción, si no más correcta —que no lo es— sí más clara, pues esta «segunda ética» no es sino una «otra ética», o una ética de la otredad. Esto es

Si estamos ante un cuestionamiento de la ética a partir del cual lo ético se pueda *de nuevo* hacer valer, estamos ante un *desafío*. Este es el sentido de *Anfægtelse* en la obra, determinado por la manifiesta orientación ética que adquiere en ella algo que, por lo demás, sobrepasa este sentido (como buen intraducible, y de acuerdo con lo que hemos visto en la sección anterior). Porque lo que los *problemata* nos muestran es cómo la ética se ve desafiada, al tiempo que la ética (como *otra* ética, o como la misma ética *otramente*)⁴⁴ responde al desafío. Esta palabra, de hecho, contiene la necesaria ambivalencia que procuramos (“concepto kierkegaardiano”, lo hemos denominado), dado que desafío significa tanto «retar, provocar a singular combate, batalla o pelea» como «contender, competir con alguien en cosas que requieren fuerza, agilidad o destreza» y «enfrentarse a las cosas con decisión»⁴⁵. Es esta ambivalencia la que marca el sentido de la expresión en la obra⁴⁶.

precisamente lo que reconocemos ya en *Temor y temblor*, obra un año anterior a *El concepto de angustia*, y muy relacionada con esta, siquiera solo fuera porque la angustia define a Abraham: «Abraham no es quien es sin esta angustia» (SKS 4, 126; ESK 4/1, 125).

⁴⁴ Porque lo ético no se ve abandonado. *Temor y temblor* no nos invita al fanatismo, sino todo lo contrario: nos invita a reconsiderar lo ético desde la posibilidad de una plenitud de su sentido; un sentido que solo desde la apertura al supuesto de la fe se puede reconocer en toda su dimensión. Esta es la lectura que haría Derrida en *Dar (la) muerte*, si bien en su caso quedándose en una denuncia de la (primera) ética como ocultamiento del deber y la responsabilidad; como cohartada que justificaría una conducta inmoral, pues «no soy responsable ante el uno (es decir, el otro) sino faltando a mis responsabilidades ante todos los otros, ante la generalidad de la ética o de la política» (DERRIDA 2000, 72). Claro que Derrida lee *Temor y temblor* hiperbólicamente, desplazando los *problemata* fuera de la posibilidad de la fe, que es en Kierkegaard lo (¡único!) que da lugar a ellos. Y así para Derrida se volatiliza la posibilidad de una «segunda (otra) ética» que lo sea *plenamente*, como es el caso del caballero de la fe (paradigmáticamente Abraham), quien —recordemos— «obtiene la finitud» (SKS 4, 135; ESK 4/1, 133), y no un «más allá» (cf. SKS 4, 119; ESK 4/1, 121), de igual manera como Abraham obtiene a Isaac «en esta vida» (SKS 4, 116; ESK 4/1, 119).

⁴⁵ Acepciones 1, 2 y 4 del *Diccionario de la lengua española* (edición del tricentenario, accesible on-line: <https://dle.rae.es/>). Evitamos la tentación de jugar con la acepción 6, «romper la fe y amistad que se tiene con alguien».

⁴⁶ Recogemos la nota explicativa que hemos incluido en nuestra traducción de ESK, en la que empleamos este término: «Este comprometido término, que tiene en esta obra una presencia determinante, puede ser traducido como “pugna” (en un sentido más activo) o “turbación” (en un sentido más pasivo), o también “zozobra”, en el sentido de un vuelco, una pérdida de firmeza o desasosiego espiritual que pone al individuo ante la necesidad de recuperar la estabilidad impugnada mediante una lucha espiritual. Es utilizado repetidamente a lo largo del texto para referirse a la situación que supone la posibilidad de la excepción de la fe respecto de la universalidad de lo ético, así como la consecuente crisis y “pugna espiritual” a la que se ve abocado el individuo ante esta. Optamos por traducirlo por “desafío” en la medida en que esta palabra comprende tanto la dimensión pasiva, de verse retado, como la activa, de entrar en contienda en respuesta al reto. Para trasladar al castellano la significativa continuidad del término en la obra, decidimos mantener en todo momento la misma traducción, si bien el lector advertirá que en alguna ocasión otras fórmulas, como las aquí referidas, pueden convenir más al texto. Cf. ESK 5, p. 71, n. 13.» (ESK 4/1, 202). Si lográsemos ver simultáneamente en la palabra *impugnación* la *pugna* que contiene, esta sería también una buena traducción (todo lo buena que lo permita un intraducible).

Mas nótese bien: el desafío no es especulativo. Como ya hemos visto antes, si bien el entendimiento está presente, y determinantemente, el desafío no lo es para el entendimiento, sino para la voluntad. Es un desafío a enfrentarse, a contender, o sea, a hacer valer lo ético, actuando (en obediencia: como Abraham); y no a reconsiderarlo en una ulterior reflexión. Este es el aprendizaje que se adquiere ante el horror de Abraham y lo que explica el desafío. Porque de Abraham se aprende que lo ético, otramente considerado, supone anteponer, a los principios elaborados desde la universalidad ética, la obediencia al imperativo (*ético*) que se presenta desde la otredad (en Abraham es Dios, como absolutamente otro, el que ordena). Mas esto conlleva reconocer que se pierde el suelo firme de la universalidad. Supone, en fin, un desafío: el de, sin ese fundamento, hacer valer la ética *de nuevo*⁴⁷.

Debemos además destacar cómo en este desafío ético adquiere una decisiva centralidad la palabra. Señalábamos al comienzo, ya a respecto de Lutero, que la *Anfechtung* se entiende desde el desgarrador conflicto que supone reconocerse condenado estando al mismo tiempo ante la posibilidad de la redención de la fe en la palabra de Cristo. Pues bien, en este mismo sentido la palabra es también central en *Temor y temblor*, y así igualmente determinante para la experiencia del *desafío*. Johannes de silencio lo señala en más de una ocasión: estamos ante aquello que no se deja ver, pero sí se hace oír⁴⁸. De igual modo que lo que define a Abraham es que, ante Dios, *responde*: «heme aquí» (Gn 22,1; SKS 4, 117; ESK 4/1, 120), también así lo que definirá esta otra ética será la respuesta dada, sin el sustento de un porqué, sin una justificación que sostenga la respuesta; mas, adviértase, no porque la respuesta carezca de justificación, sino porque esta está *en la misma respuesta*, (solo) en el responder mismo, y no fuera de ella, en la universalidad del principio ético.

Es importante recordarlo: contra toda lectura de *Temor y temblor* que querría ver en la obra una alternativa excluyente religión/ética, Johannes de silencio nos recuerda que, en la fe, el individuo no solo actúa justificadamente, sino que está además justificado ante lo general, o sea, éticamente justificado: «La fe es precisamente esta paradoja: que el individuo como individuo es superior a lo general, *está justificado ante este*» (SKS 4, 149-150; ESK 4/1, 145; énfasis añadido). Este es el sentido de lo que Kierkegaard denomina en otros momentos lo «ético-religioso», con un uso del guión entre palabras que expresa su unidad. Por eso responder supone un desafío, en toda la ambivalencia del término.

Debemos hacer una última observación al respecto de este sentido ético desde el que considerar el desafío. Hemos visto cómo lo específicamente religioso, la fe de Abraham, es en *Temor y temblor* sumido en el silencio, aunque no por ello la obra se resuelve en un mutismo al respecto, sino que hace que

⁴⁷ Ya lo hemos dicho: *de nuevo* tanto en el sentido de volver a hacer valer como en el de que todo ahora «se ha hecho nuevo» (*vid. supra* nota 30).

⁴⁸ *Vid.* SKS 4, 128; ESK 4/1, 127. A la imposibilidad de la visión, de manifiestas resonancias metafísicas, se contraponen en la obra una continuada remisión a la voz, de manifiestas resonancias éticas.

ese silencio religioso dé la palabra a un otro sentido de lo ético y de la responsabilidad. Pero no por esto la obra es ella misma de naturaleza ética. Nos lo indica el propio Kierkegaard, en *El punto de vista sobre mi actividad de escritor*, al afirmar:

Ya con *Temor y temblor*, el observador serio provisto de presupuestos religiosos, el observador serio con el que uno puede entenderse de lejos y al que puede uno hablar en silencio (el pseudónimo: Johannes —de silencio) debería advertir que, no obstante, se trataba de un género propio de producción estética. (SKS 16, 22)

¿Por qué un género de producción estética, después de todo? Sencillamente, porque por su naturaleza, lo ético tiene (su) lugar fuera de la obra, y esto es algo que el lector no debe confundir. Lo vemos claramente en una contraposición que Kierkegaard desarrolla en uno de sus cuadernos. Bajo el revelador rótulo «¿Puedo comprender? —¿Quiero comprender?», se explica en ella la dialéctica de voluntad y entendimiento desde la que se entiende tanto el sentido de lo ético como el desafío que comporta:

Todo el dominio del entendimiento y todo lo que a este pertenece se puede reconocer por la fórmula de que en relación a él debo preguntar: ¿puedo comprenderlo? La tarea es aquí comprender. Aquí hay diferencias entre una persona y otra, en la medida en que una persona es capaz de comprender más de lo que otra puede comprender, de comprender más fácilmente, más rápidamente, etc. —genio y talento— y si no poseo esta distinción, no hay más que decir al respecto.

Lo ético y lo ético-religioso pueden reconocerse por la fórmula: ¿quiero comprender? Así aquí no hay diferencias.

Por encima de todo, lo ético y lo ético-religioso no deben incluir nada respecto de lo que deba preguntar: ¿puedo comprenderlo? En ese mismo instante lo ético se transforma en lo peor; ha perdido autoridad; entra en juego la postergación.

Por ello, no se puede servir a lo ético, como sucede intelectualmente, diciendo: trabaja en ello, y seguro que llegarás a comprender —tómame tiempo y seguro que saldrá, etc. No, no, lo relacionado con todo aquello que es realmente cuestión de mi capacidad para comprenderlo, realmente no es lo ético —este tipo de cosa no es parte de lo ético. Por ello lo ético solo puede verse auxiliado por lo que hace la policía cuando dice: sinvergüenza, que no quieres comprender, hipócrita, etc. O por la ironía, que opera con astucia diciendo: puedes comprender bien, pero no quieres comprender.

¡Qué profunda astucia, pues, establecer una ciencia de lo ético o lo ético-religioso! Qué profunda astucia cuando se dice que un sermón tiene que haber comprendido la más reciente filosofía para satisfacer la demanda de los tiempos. Sí, ciertamente, porque la demanda de los tiempos consiste precisamente en liberarse del requerimiento ético —y así lo mejor es traer el saber científico, que opera educadamente en la dirección del entendimiento: poder comprender. (SKS 24, 460-461: NB25:37, 1852)

En *Temor y temblor* Johannes de silencio *habla* de lo que supone, éticamente, la posibilidad de la fe⁴⁹, mas por supuesto no es algo que realice en la obra. El sentido ético, que se señala en ella, consiste en la exigencia de actuar, de responder, como Abraham hizo, de ahí que, en rigor, sea para la obra un afuera; su señalamiento *en* la misma obra, por el contrario, constituye un *desafío*: ahora ya desplazado, éticamente, al propio lector. Por esta razón afirmamos que toda la obra descansa, en realidad, sobre el *desafío*: porque este no solo articula el encuentro de lo religioso con lo ético que tiene lugar en el texto, sino también el encuentro de este con el lector, desafiado a responder como Abraham: «heme aquí».

OBRAS CITADAS

- Bayer, O. (2007). *Theology the Lutheran Way*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . (2020). *Biblia bilingüe. Tomo II, Nuevo Testamento*, ed. J. L. Albares, J. Ferrer, J. A. Mayoral, J. P. Monferrer. Estella: Verbo Divino.
- . (1998). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Cassin, B. (2004). «Présentation», en: *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. París: Le Robert-Seuil.
- Derrida, J. (2000). *Dar la muerte*, trad. C. de Peretti, P. Vidarte. Barcelona: Paidós.
- . *Diccionario de la lengua española. Edición del tricentenario*, ed. on-line: <https://dle.rae.es/>
- . (1889). *Die Bibel, oder, Die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers*. Berlín: Britische und Ausländische Bibelgesellschaft.
- Kelly, R. A. (1993). «Oratio, Meditatio, Tentatio Faciunt Theologum: Luther's Piety and the Formation of the Theologians», en: *Consensus*, vol. 19, n. 1, pp. 9-27.
- Kim, D. Y.-J.; Rasmussen, J. D. S. (2009). «Martin Luther: Reform, Secularization, and the Question of his "True Successor"», en: J. Stewart, ed., *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 5, tomo II. Londres: Ashgate, pp. 173-207.
- Kierkegaard, S. (1975). *Temor y temblor*, ed. y trad. V. Simón Merchán. Madrid: Nacional.
- Kierkegaard, S. (2000). *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía (Escritos 1)*, ed. y trad. D. González, B. Sáez. Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (1997-2013). *Søren Kierkegaards Skrifter*, 28 vols., ed. N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, T. A. Olesen, S. Tullberg. Copenhagen, GAD; Søren Kierkegaard Forskningscenteret.
- Kierkegaard, S. (2016). *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos (Escritos 4/2)*, ed. y trad. D. González y O. Parcero. Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2019). *La repetición. Temor y temblor (Escritos 4/1)*, ed. y trad. D. González y O. Parcero. Madrid: Trotta.
- Lacoste, J.-Y., dir. (2007). *Diccionario crítico de Teología*. Madrid: Akal.

⁴⁹ «Por lo tanto, sí que se puede hablar de Abraham, pues lo que es grande no puede nunca ser pernicioso si es tomado en su grandeza; es como una espada de doble filo, que mata y salva» (SKS 4, 127, ESK 4/1, 125-126). Nótese, una vez más, la ambivalencia, aquí señalada de manera explícita.

- Lane, J. D. (2017). *Luther's Epistle of Straw: The Voice of St. James in Reformation Preaching*. Berlín: Walter de Gruyter.
- Lutero (1977). *Obras*, ed. y trad. T. Egido. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- . *Ordbog over det danske sprog*, ed. on-line: <https://ordnet.dk/ods/>
- Parcero Oubiña, O. (2006). «“Controlled Irony” ... Are you Serious? Reading Kierkegaard's Irony Ironically», en: *Kierkegaard Studies Yearbook*, vol. 2006. Berlín: Walter de Gruyter, pp. 241-260.
- Parcero Oubiña, O. (2023). «Temor y temblor, o la singularidad del silencio», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 40, n. 1.
- . (1944). *Sagrada Biblia. Versión directa de las lenguas originales, hebrea y griega, al castellano*, ed. y trad. E. Nácar, A. Colunga. Madrid: B.A.C.
- Scaer, D. P. (1983). «The Concept of Anfæchtung in Luther's Thought», en: *Concordia Theological Quarterly*, vol. 47, n. 1, pp. 15-30.
- Strohl, J. E. (2003). «Luther's Spiritual Journey», en: D. McKim, ed., *The Cambridge Companion to Martin Luther*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 149-164.
- Taylor, M. C. (1981). «Sounds of Silence», en: R. L. Perkins, ed., *Kierkegaard's Fear and Trembling. Critical Appraisals*. Alabama: University of Alabama Press, pp. 165-188.

Universidade de Santiago de Compostela
oscar.parcero@usc.es

OSCAR PARCERO OUBIÑA

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2023]