

LA DECISIÓ DE SER UN MATEIX

LA FUNCIO DE LA CULPA EN LA CONSTITUCIO DE LA IPSEÏTAT SEGONS S. KIERKEGAARD

Joan Carles Cànovas Miranda

J. Climacus és el pseudònim kierkegaardia amb més inclinacions especulatives. Però convé procedir cautament i no creure que la seva obra representa un parèntesi teòretic en la comunicació indirecta. El discurs de Climacus continua inscrit en la radial existencial dels altres pseudònims, això sí, amb una sonoritat més dialèctica, tractant d'apuntalar amb la llengua vernacle del discurs filosòfic les categories que els altres polínoms han exposat d'una manera menys conceptual. Kierkegaard en persona desvela les seves intencions en un passatge de *Synspunktet*:

Si tota l'obra escrita sota pseudònim, l'obra estètica, és la descripció d'un camí que una persona pot prendre per a arribar a ser cristià, això és, apartar-se d'allò estètic per arribar a ser cristià, aquesta [*Efterskrift*] descriu l'altre camí [*anden Vei*], això és, apartar-se del sistema, l'especulació, etc., per arribar a ser cristià.¹

Segons aquesta lacònica declaració, l'obra de Climacus és senzillament “un altre camí” (*anden Vei*), una ruta alternativa per a seguir reivindicant el primat de l'existència sobre l'abstracció, traçada sobre una més precisa elaboració conceptual. Amb el nou camí de Climacus, segons alguns crítics, s'inicia un altre cicle de l'opus kierkegaardia —un “intermezzo filosòfic”, l'anomena

(1) S.V. 18, pàg. 106.

l'especialista italià C. Fabro—,² i ens agradi o no aquesta classificació, és evident que els dos volums de Climacus, *Philosophiske Smuler* ('Engrunes filosòfiques') (1844) i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til Philosophiske Smuler* ('Postscriptum conclusiu acientífic'³ a 'Les engrunes filosòfiques') (1846), són els que presenten un estil més marcadament filosòfic.

La temàtica dels dos escrits està en perfecta continuïtat, malgrat la ironia antisistèmica de Kierkegaard consistent a atribuir al segon escrit la condició de "postscriptum" del primer quan en realitat és quatre vegades més extens. L'eix sobre el qual gira tota la reflexió climaquiiana queda anunciat en la primera línia del "Projecte de pensament" amb què s'inicia *Philosophiske Smuler*: "Fins a quin punt hom pot aprendre la veritat?"

La qüestió queda tot d'una contextualitzada per la immediata referència a la reminiscència socràtica, que insinua el rumb que seguirà tota la reflexió. Sòcrates és l'encarnació del pensador que no es despulla del seu existir concret en l'acte de pensar. L'atmosfera socràtica del text ens indica que no estam davant una interrogació suscitada per la mera curiositat intel·lectual. La pregunta de Climacus està animada per un desig d'establir una relació vital amb la veritat. El punt neuràlgic de l'interès de *Philosophiske Smuler* no és tant com pensar abstractament la relació entre la relativitat temporal i la veritat eterna, sinó destacar la importància cabdal de la realitat existencial de l'interrogador en el procés heurístic. Si la concreta realitat humana no s'ha de disgregar en una escàpola temporalitat ni tampoc confondre's idealment amb l'eternitat, llavors l'existència del subjecte ha de ser reivindicada i potenciada com la terra més apta per a concertar una cita entre allò etern i allò temporal, de tal manera que es puguin pensar reunits sense confondre's idealísticament.

Climacus estableix una sèrie de categories que configuren el *novum organum* de la seva lògica existencial que articula el pensament sobre com hom pot esdevenir subjectiu (cristià): 1) una nova decisió: l'"instant"; 2) un nou mestre: "Déu-en-el-temps"; 3) un nou òrgan: "la paradoxa"; i 4) una nova pressuposició: "la consciència del pecat".

El segon text de Climacus partirà d'aquesta premissa heurística que posa al centre del pensament l'existir real del subjecte i l'anirà desenvolupant seguint els diversos estadis que travessa la consciència existencial. A cada estadi li correspon un *pathos* determinat que es va elevat de nivell fins al *pathos* superior de la culpa. Aquí l'existent assoleix el punt més elevat de la consciència subjectiva immanent. A l'últim estadi, el transcendent, s'hi va per una ruptura de nivell, per l'acceptació d'allò que per a la raó es revela una paradoxa absoluta: Déu-entrant-en-el-temps.

(2) Cf. S. KIERKEGAARD, *Opere* (vol. II), Brescia 1995.

(3) L'adjectiu *uvidenskabelig* ('acientífic') és una referència sarcàstica a la *Wissenschaft* hegeliana.

Aquestes breus notes introductòries són suficients per a mostrar la continuïtat entre les dues obres de Climacus, que justifica un tractament conjunt, malgrat que hi hagi un lapse temporal de gairebé tres anys entre elles durant el qual apareguren altres publicacions importants. El nostre interès principal serà la consideració que fa Climacus de la culpa com a principi i motor de l'heurística de la subjectivitat, autèntica instància mediatadora entre el subjecte i la veritat, així com descriure la transformació que suposa el pecat respecte de l'anterior per a la recepció de la forma paradoxal en què s'ha revestit la veritat eterna.

1. EL PRIMER TEXT DE J. CLIMACUS, *PHILOSOPHISKE SMULER*: LA CONSCIÈNCIA DE PECAT (*SYNDSBEVIDSTHEDEN*) COM A NOU PRESSUPOST (*NY FORODSAETING*) PER A LA RELACIÓ AMB LA VERITAT

1.1. Contextualització de l'obra i presentació de les diverses categories de l'esdevenir subjectiu

Philosophiske Smuler aparegué el 13 de juny de 1844, pocs dies abans de *Begrebet Angest*. L'autor pseudònim és Johannes Climacus però el nom de Kierkegaard figura en qualitat d'editor. Climacus fou un asceta de finals del segle VI autor d'un llibre titulat *Scala paradisi*, un opuscle místic, que el nostre escriptor recordarà irònicament contra les pretensions idealistes de construir una escala lògica envers l'absolut.⁴ L'ús de l'expressió *Smuler*, "engrunes", tampoc no és casual. Probablement s'inspira en els textos bíblics de la dona cananea i el pobre Llätzer,⁵ a través dels quals evocaria les "engrunes filosòfiques" que no encaixen en els sistemes abstractes de pensament i són refusades pels grans pensadors, mentre que aporten tot l'aliment que necessita el pensador existencial.

Philosophiske Smuler s'organitza en cinc capítols, nosaltres ens detindrem sobretot en alguns textos del capítol tercer, titulat "La paradoxa absoluta. Un caprici metafísic". Per a penetrar en el text és interessant acudir al final del llibre; allà hi ha l'últim paràgraf al qual ens hem referit abans: "Indiscutiblement aquest projecte va més enllà de Sòcrates, com pot comprovar-se a cada punt [...], perquè aquí s'ha suposat un nou òrgan: la fe (*nyt Organ: Troen*), i un nou pressupost: la consciència de pecat (*ny Forudsætning: Syndsbevidst-*

(4) Cf. La introducció de R. Larrañeta a S. KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid 2001, pàg. 12.

(5) Cf. L'estudi introductori de S. Spera a S. KIERKEGAARD, *Briciole filosofiche*, Brescia 1987, pàg. 7.

heden); una nova decisió: l'instant (*ny Afgjorelse: Öieblikket*), i un nou mestre: Déu-en-el-temps (*ny Laerer: Guden i Tiden*).⁶ Climacus condensa la seva exposició en aquestes quatre categories; amb llur guiatge podem endinsar-nos en el contingut del seu pensament.⁷

a) L'instant⁸

En el capítol primer Climacus es confronta amb la idea grega de reminiscència. Segons la perspectiva socràtica, l'individu no ha de fer altra cosa per tenir accés a la veritat intemporal que superar l'oblit que el té fermat a la ignorància que aquella habita des de sempre dins ell. Per a l'hellenisme el punt de partida heurístic és contingent i el mestre simplement és algú que brinda l'ocasió (*Andledning*) de despertar la reminiscència del subjecte.⁹ En l'ordre de la reminiscència, segons Climacus:

Cada home és per a si mateix el centre, el món sencer se centralitza en ell, perquè l'autoconeixement és un coneixement de Déu (*hans Selvkerjendelse er en Guds-Erkjendelse*).¹⁰

Ara bé, si s'ha de mantenir la diferència i no confondre el cercador amb un moment de la veritat eterna, aleshores el cercador s'hauria d'entendre com la no-veritat (*usandheden*). A partir d'aquí, l'"instant" (*Öieblikket*) de l'encontre amb la veritat deixa de ser accidental i queda investit d'una enorme importància. A més, el mestre deixa de ser una simple "ocasió", puix que la pròpia no-veritat només la pot descobrir un mateix, i és solament en virtut d'aquest descobriment en primera persona, tot i que sigui una veritat sabuda per tots, que seria realment descoberta. Per altra part, si l'individu, que és la no-veritat, ha de relacionar-se amb la veritat, cal que el mestre la hi atansi, juntament amb la "condició" per a comprendre-la. A més, el fet que el deixeble sigui la no-veritat ha de tenir la causa en ell mateix, perquè en cas contrari la condició de la veritat no seria una condició essencial. Per tant, conclou Climacus: "la no-veritat no és solament estar fora de la veritat, sinó estar en polèmica amb la veritat." Això explica per què el deixeble ha perdut l'ocasió, en tant que l'acció del mestre és actuar d'ocasió perquè s'adoni del seu estat de no-veritat.¹¹

(6) S.V. 6, pàg. 99.

(7) Ens inspira en aquest recorregut A. CLAIR, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, París 1976, pàg. 147-168.

(8) Aquesta categoria serà objecte d'un estudi més complet en el capítol tercer de *Begrebet Angest*.

(9) La idea d'ocasió s'oposa a la de "condició" com allò que és el fonament d'alguna cosa segons la terminologia hegeliana. Cf. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* n. 146.

(10) S.V. 6, pàg. 17.

(11) S.V. 6, pàg. 20.

b) Un nou mestre

Una vegada determinada la importància de l'“instant”, Climacus considera la realitat del nou mestre que ha de fer arribar la condició i, amb ella, la veritat. Si l'home s'ha perdut a si mateix en la no-veritat, necessita que el mestre el salvi de si mateix, això és, que tingui la categoria de *Frelser* ('salvador')¹² i que ho faci alliberant-lo de si mateix, és a dir, que sigui un *Forløser* ('alliberador'); a més haurà de ser un *Forsoner* ('reconciliador') que el reconciliï de la culpa d'haver perdut la relació amb la veritat.

En rebre la condició i la veritat, l'home no es transforma en alguna cosa que era abans, sinó que es transforma en una altra qualitat d'home, un nou home (*nyt Menneske*), que canvia de direcció existencial (*Omvendelse*) i que experimenta una actitud de disgust i pena pel seu estat anterior, actitud que és qualificada per Climacus com a “penediment” (*Anger*). El canvi que s'ha operat és com un pas del no-ser al ser, un re-naixement (*Gjenfødselen*) en la condició d'“home singular” (*enkelt Menneske*).

En el capítol segon, Climacus reconstrueix la forma de l'encontre del mestre diví amb l'home servint-se d'una al·legoria. Què és allò que empeny Déu a mostrar-se? Climacus, remetent-se a la metafísica aristotèlica, afirma que no pot ser un mòbil extern sinó la motivació interna de l'amor. Gràcies a l'amor la diferència entre Déu i l'home és superada, en l'amor allò diferent s'igualava (*i Kjaerkigheden gjøres deet Forskjellige Lige*) i en la unitat hi pot haver intel·ligència. Ara bé, aquest amor és fonamentalment infeliç, puix que la diferència és massa gran. Aleshores es plantegen dues possibles solucions. En la primera, per amor, el mestre eleva al deixeble,¹³ com un príncep que esposa una al·lota humil. El problema és que tot d'una sorgeix una inquietud: serà feliç l'al·lota? Podrà oblidar que tot el que té li deu al rei? Això no mistificaria el seu amor? No seria preferible per a ella un altre amant més humil? I en aquest cas, què faria el rei amb el seu amor?

Aquesta primera via condueix a un amor infeliç, perquè l'ocultació suposa la mort de l'amant i la revelació, la mort de l'estimada. Així, la unitat s'ha de realitzar per una altra via que permeti que el deixeble ho degui tot al mestre sense que això l'anul·li; que possibiliti al deixeble el reconeixement de la seva “no-veritat” i que això no freni el seu anhel de veritat. Això només es pot realitzar per l'abaixament. Déu es fa semblant a l'home, es mostra en la figura de servidor, sense docetisme, en força de l'omnipotència de l'amor. Qualsevol altra revelació seria un engany per a l'amor. Aquesta kenosi de Déu romp la lògica de la igualtat pensada per l'home, perquè aquest podria concebre racionalment la seva igualtat amb Déu, pot concebre però no pot entendre que

(12) Sempre que l'autor introdueix una nova categoria ho fa anteposant la perífrasi “lad os kalde” ('diguem-li') per a distingir el terme objectiu de la recepció subjectiva del seu significat.

(13) Recordem que l'elevació amorosa de l'ànima és la via platònica exposada a *Symposi*.

“Déu s’imagini a si mateix en igualtat amb l’home (*Guden digtede sig selv i Lighed med Mennesket*)”.¹⁴

c) La paradoxa absoluta i la consciència de pecat

El capítol tercer arranca amb l’afirmació següent:

“La paradoxa és la passió del pensament [...], però la suprema potència de la passió és sempre voler la pròpia pèrdua [...]. Aquesta passió suprema consisteix a voler descobrir quelcom que ni tan sols pot pensar.”¹⁵

És a dir, el pensament es mou per una passió desbocada per pensar, l’agita un moviment insaciable de comprensió, una tendència d’abast infinit. Però el pensament es troba amb una frontera: el límit de l’impensable, més enllà d’aquí el pensament no hi pot anar. Ara bé, aquest confí no es revela com una infinita negativitat, és un límit que es deixa pensar, això sí, en la forma d’allò que és impensable. Tanmateix no és una pura nihilitat, un no-sentit absolut, sinó que instaura una relació dialèctica amb el pensament. És alguna cosa desconeguda, no forma part de l’univers humà, res que el pensament conegui. Climacus proposa un nom per a aquest “desconegut” (*Ubekjendte*): pot ser anomenat “Déu”, però, atenció, això solament és un nom, i la raó no pot justificar racionalment l’existència d’aquest desconegut. Climacus desacredita les proves de la teodicea, començant per la versió espinozista de l’argument ontològic, enunciat al principi de *L’Ètica demostrada segons l’ordre geomètric*: “*Essentia involvit existentiam.*” Aquesta idea implica per a Climacus, com sempre, que hom empra d’alguna de les formes de l’argument ontològic una noció ideal de l’existència que res no té a veure amb l’existència fàctica. Climacus distingeix entre parlar idealment del ser d’una cosa i el ser real. En el primer cas no es parla del ser sinó de l’essència, i la dificultat resideix a introduir dialècticament la idealitat de Déu en el ser fàctic. En l’ordre ideal, Spinoza té tota la raó, però no ha fet ni la mínima passa endavant en l’ordre de la facticitat per demostrar l’existència de Déu.

Tanmateix la intel·ligència no pot deixar d’evidenciar un conflicte que delata que hi ha algun tipus de relació amb el Desconegut. El moviment intel·lectiu no va més enllà, però tampoc no poc deixar d’arribar-hi. Està davant un límit (*Graendsen*) racional, o substituint la definició del moviment per la de repòs, davant quelcom absolutament diferent, tan diferent que no hi ha indicis racionals de cap mena. La raó no pot pensar la diferència absoluta, i si aquest límit no resta com a tal, aleshores se n’esmicola l’absolutesa en una

(14) La tesi amb què es confronta el nostre autor segurament és la de Feuerbach, que acabava de publicar *L’essència del cristianisme* (1841).

(15) S.V. 6, pàg. 38.

multitud de diferències relatives que situen el desconegut en una “diàspora”, on la igualtat i la diferència conviuen en una confusió permanent.

Perquè la raó pugui tenir notícies d'allò que és totalment diferent i que aquest coneixement no caigui en les xarxes de la diferència relativa, tal coneixement no pot tenir el seu fonament en allò que l'home deu al “desconegut” perquè, si fos així, s'hauria estès un pont epistèmic que negaria la diferència absoluta, així és que, per a entrar en relació amb allò absolutament diferent, el moviment relacional s'ha de fonamentar en allò que l'home es deu a si mateix, allò que el responsabilitza de la diferència, això és, la consciència de ser la no-veritat i de ser-ho per causa pròpia. Una consciència que li ha estat lliurada a l'home per aquell que ha volgut suprimir aquesta diferència en la igualtat absoluta (Déu-en-el-temps). Així tenim una “duplictat de la paradoxa” (*Paradox har den Dobbethed*) que fa palesa la condició absoluta de l'absolut: el moviment negatiu ressalta la diferència absoluta del pecat; el positiu suprimeix aquesta diferència en la igualtat.

En l'apèndix del capítol tercer, Climacus reflexiona sobre el caràcter ambigu de la paradoxa i les diverses reaccions que suscita en el pensament. Quan la relació entre la raó i la paradoxa no comporta una comprensió comuna de la seva diferència, la relació és infeliç i el resultat és l'“escàndol” (*Forargelse*).¹⁶ Aquesta és la reacció irada de la raó en nom de la versemblança racional que, no acceptant el caràcter essencial de la diferència, redueix la paradoxa a l'absurd,¹⁷ entestada a fer-la esdevenir comprensible. En canvi, quan es comprèn la mútua diferència, la col·lisió entre la raó i la paradoxa és un xoc feliç que reuneix els oposats en un tercer que els fa de síntesi, una “feliç passió” a la qual Climacus donarà en el capítol següent el nom de “fe” (*Tro*), malgrat que aquest nom, segons ell, sigui el menys important.

Fins aquí hem vist com la relació paradoxal amb l'“instant” és decisiva per a ubicar el problema de la veritat en l'espai de la subjectivitat. La paradoxa ha posat una comesa a la subjectivitat, o més ben dit, ha posat la subjectivitat com a comesa, reorientant la recerca heurística envers l'àmbit de l'autoapropiament. L'aprehensió de la veritat deixa de ser una maniobra estàtica d'apropiació teòrica d'uns continguts especulatius —siguin filosòfics o dogmàtics—, i es va modulant des de la praxi existencial com un “voler ser vertader”. La subjectivitat és, des d'aleshores, la veritat, però no ho és en el sentit grec, no ho és perquè l'individu hagi superat la ignorància de la veritat que habita

(16) En l'etimologia de la paraula *escàndol* hi ha implícita la idea d'un impacte, i és aquest sentit el que vol accentuar i reivindicar Climacus. Cf. S.V. 6, pàg. 49, nota 1.

(17) Kierkegaard distingeix entre “absurd” i “paradoxa”. En un fragment dels *Papirer* afirma: “[l'absurd] és la simple determinació personal de la fe existencial, [la paradoxa] és la fe en relació amb una doctrina [...]. L'absurd és el criteri negatiu d'allò que és més alt que la intel·ligència i el saber humans” (*Pap.* X 6 B 80).

dins ell, sinó gràcies que prèviament s'ha reconegut com a no-veritat. La condició de possibilitat del “voler ser la veritat” descansa, doncs, en últim terme en una disposició prèvia de “voler ser no-veritat” que predisposa la intenció de deixar de ser-ho. Sense aquesta decisió inicial que estableix una distinció radical entre ell mateix i la veritat, l'existent podria al·lucinatòriament confondre's amb aquella.

Els capítols quart i cinquè de *Philosophiske Smuler* no faran més que ratificar aquesta tesi per mitjà de la idea d'una nova relació de contemporaneïtat entre el mestre i el deixeble.

El mestre diví que ha entrat en el temps no té, objectivament parlant, res que el delati; si el deixeble creu per la informació dels sentits, diu Climacus, “segur que està enganyat”, perquè Déu no es deixa conèixer d'immediat, i com que no es deixa representar, ha entrat en el temps en la forma paradoxal d'un “servent”. La història no és un *medium* contingent, en el sentit doceta, del qual se serveix l'etern com una vestidura provisional, és el *modum* de l'etern-en-el-temps. Tota l'espessor de la història el preserva d'un reconeixement objectiu. Això exigeix al deixeble que abandoni les raons objectives i opti per una altra epistemologia, l'única apta per aprehendre les realitats històriques,¹⁸ és a dir, les realitats que han esdevingut i que, per tant, no tenen una necessitat racional. Aquest “òrgan” d'aprehensió d'allò històric ha de vèncer l'ambigüitat essencial dels esdeveniments per un acte de certesa que cancel·li la insuperable incertesa racional en què es presenten. Aquest acte epistèmic no és un coneixement objectiu, és un acte de la llibertat, una decisió de la subjectivitat de convertir en no dubtós, en cert, allò que és motiu de dubte objectiu perquè és contingent. Aquest òrgan és la fe. Per ella, el deixeble es fa “contemporani” dels esdeveniments històrics, malgrat que els tingui a molta distància en el temps. El creient no és mai un deixeble de “segona mà” (*anden Haand*), perquè la fe no existeix sense un acte resolutiu que vol veure enmig de l'opacitat històrica, sense una *autòpsia*¹⁹ (“veure amb els propis ulls”), com l'anomena Climacus, de cada individu, des dels més pròxims als esdeveniments històrics fins als més allunyats en el temps.

Totes aquestes pàgines tenen un rerefons, la idea hegeliana que la necessitat és la unitat de la possibilitat i la realitat efectiva,²⁰ idea que es vol recolzar en l'afirmació que l'absolut s'identifica amb la completa història del món. L'argumentació de Climacus mira de mostrar que la idea d'un esdevenir entès necessàriament és contradictòria i que precisament el fet que el passat sigui el que és, de manera definitiva i inesborrable, no confirma sinó que desmen-

(18) Les reflexions de Climacus sobre la forma del coneixement històric es troben a “L'interludi” (*Mellemspil*) de *Philosophiske Smuler*, entre el capítol quart i cinquè. Cf. S.V.6, pàg. 67-78.

(19) Cf. S.V. 6, pàg. 65.

(20) Cf. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, n. 147 .

teix el seu caràcter necessari. El passat no ha esdevingut necessari per haver esdevingut, al contrari, pel fet d'haver esdevingut ha deixat de ser necessari. El passat és la desaparició de la possibilitat per obra de la realitat i això comporta una nihilificació, un deixar enrere alguna cosa que no tornarà mai a ser. Aquesta immutabilitat del passat és molt distinta de la immutabilitat de la necessitat perquè ha estat produïda per una mutació, per la mutació de l'esdevenir, que és una immutabilitat essencialment diversa de la immutabilitat de la necessitat, perquè, a diferència d'aquesta, no exclou el mudament d'una manera essencial sinó en el fet concret de l'esdevenir.

Una exposició completa de les reflexions sobre les categories de possibilitat, realitat i necessitat que fa Climacus en les substancioses pàgines de l'interludi ens distanciarà excessivament de la nostra temàtica, serà suficient per al nostre objectiu concentrar-nos en les conclusions finals sobre el paper imprescindible que assigna Climacus a la llibertat en l'acte d'aprehensió de la veritat dins l'àmbit de l'esdevenir. Aquest rol destacat de la llibertat s'emporta directament amb el problema de l'esdevenir subjectiu i de la no-veritat de l'individu. Hi reflexionarem a través dels textos que tot seguit analitzam.

1.2. Aprofundiment sobre el valor heurístic del pecat a partir de l'anàlisi d'alguns textos rellevants de *Philosophiske Smuler*

Ja tenim plantejat el problema de Climacus. La pregunta per la veritat ha de ser reubicada en l'ordre de la subjectivitat, però no de qualsevol subjectivitat, sinó d'una subjectivitat que es decideix a acollir la consciència de no ser la veritat i de no ser-ho establement. No es tracta aquí d'un assabentar-se pacífic del propi estat d'ignorància, és una consciència escandalitzada, profundament saccada, confrontada amb el dolor d'estar allunyada estructuralment de la veritat. La consciència de no ser la veritat no és, en un primer moment almenys, una il·luminació de part de la veritat, seria més aviat comparable a prendre consciència d'haver errat la direcció, d'estar en plet amb la veritat. És clar, doncs, que reconduir el problema de la veritat a la no-veritat individual, com fa Climacus, vol dir reformular-lo des del problema de la llibertat, en definitiva, en termes existencials. Ens proposam ara desenrotllar aquesta qüestió a partir d'alguns textos concrets.

En la tesi de Climacus es poden observar dos temps distints. En un primer temps som portats fins a l'última frontera de la racionalitat, un *limes* estrany, en la qual l'individu s'assabenta immediatament que no està confrontat simplement amb els propis límits cognoscitius. N'hem fet una breu menció en l'exposició general, ara ens centrarem en un text clau. En el segon temps explanarem els motius subjectius del conflicte en vistes a una reubicació de l'interrogant heurístic en aquest ordre.

a) El Desconegut, més que un límit

Llegim en el capítol III:

La passió paradoxal de la raó xoca contínuament amb allò desconegut (*dette Ubekjendte*) que existeix en veritat però que també és desconegut i des d'aquest punt de vista no existeix. La intel·ligència no va més enllà, però tampoc no pot en la seva paradoxa deixar d'arribar-hi i ocupar-se'n, puix que voler expressar la seva relació amb allò que és desconegut, dient que no existeix, no encaixa, car aquesta declaració inclou justament una relació (*dette Udsagn netop involverer et Forhold*). Però què és allò desconegut? Perquè dir que és Déu, per a nosaltres significa simplement que és allò desconegut. Afirmar d'ell que és allò desconegut perquè hom no el coneix i que en cas que el conegués no podria expressar-se, això no satisfà la passió, tot i que aquesta hagi concebut correctament allò desconegut com un límit (*Graendse*). El límit és precisament el turment de la passió, malgrat que en sigui alhora l'esperó. En tot cas no pot anar més enllà, tant si hom intenta una sortida via negationis com via eminentiae.²¹

Climacus posa l'èmfasi en un fet decisiu: el pensament topa amb un límit que no pot deixar de conscienciar com a tal, es troba amb un reclam que no pot deixar de convertir en objecte de pensament, tot i fer-ho en la forma d'allò "desconegut". Tot apunta que l'autor s'inspira aquí en les lliçons berlineses de Schelling.²² En aquestes dissertacions, l'alemany parla de la divinitat en termes de "potència infinita del ser",²³ no la potència d'alguna cosa que no és encara, sinó la potència d'allò que ja és. Schelling, en un passatge de la 'Filosofia de la Revelació' l'anomena "Senyor del ser"²⁴ i afirma que és una *potentia universalis*, allò que fonamenta tota possibilitat, que fa possible la mateixa possibilitat, i consegüentment allò que és necessari. Però l'alemany fa una precisió, no s'ha de confondre l'Existent simplement necessari de Spinoza amb aquest Senyor del ser, perquè ell és a més "necessàriament l'existent necessari",²⁵ això és, ell és allò que no pot ser de cap altra manera que necessàriament. En les seves paraules: "Si Déu té el seu prius dins l'actus, ell tindrà la seva divinitat dins la potència."²⁶ Però allò que ens interessa especialment a nosaltres és que Schelling posa la "potència infinita" en relació amb el coneixement dient: "Com tot conèixer correspon a un ser, el conèixer efectiu a un

(21) S.V. 6, pàg. 44.

(22) Cf. V. MELCHIORRE, "Il paradosso come passione del pensiero" a NICOLETTI (a cura di), *Kierkegaard. Filosofia e teologia del paradosso*, Brescia 1999, pàg. 77-83.

(23) Per a les citacions de Schelling traduïm de la versió francesa SCHELLING, *Philosophie de la Révélation* (3 vol.), París 1989.

(24) Cf. SCHELLING, O.C. (Vol I), pàg. 186.

(25) Ídem.

(26) Ídem.

ser efectiu, així a la potència infinita de conèixer no pot correspondre altra cosa que la potència infinita de ser [...]. És a tal contingut immediat de la raó que la filosofia, o la raó en tant que es comporta en ella com a subjecte, es troba inicialment remesa”.²⁷

Aquesta és segurament la font d’inspiració de Climacus. Hi ha alguna cosa que és pura primitivitat del ser, fonament insondable de la raó, que eludeix qualsevol prova racional. La raó, com diu el text de Climacus, no pot deixar d’apuntar-hi amb el pensament. En l’acte de pensar, la racionalitat es fa conscient d’alguna cosa que és la condició impensable de possibilitat del pensament. Més enllà d’aquí la raó s’extravia, impotent per a donar justificació racional d’allò que la sobrepassa.

Allò desconegut amb el que topa la intel·ligència no és, doncs, la simple contingència, és quelcom distint; la raó topa amb la seva incomprendible raó de ser. Hi ha hagut un impacte real, en el qual la intel·ligència es relaciona amb quelcom altre i no amb un evanescent fantasma racional, amb una imatge infinititzada de si mateixa, o un indefinible postulat en la línia del kantianisme “Ding an sich”.²⁸

Donem pas al segon temps del discurs. Es tracta ara de saber com es garanteix la radical alteritat del desconegut exposat al perill de ser emboscat per la raó i confós amb una més de les seves possessions.

b) Alliberar el subjecte per a la veritat

Llegim en el capítol I:

Aquell que cerca ha de ser concebut com a fora de la veritat (no anant-hi com un prosèlit sinó fugint-ne) o com a no-veritat. Ell és la no-veritat (*Usandheden*) [...]. La no-veritat no és solament trobar-se fora de la veritat, sinó estar en polèmica amb la veritat (*polemisk mod Sandheden*), la qual cosa s’expressa afirmant que ell mateix ha perdut i perd l’ocasió [...]. Com podríem anomenar aquest estat de ser la no-veritat i ser-ho per culpa pròpia? Diguem-li pecat (*Synd*) [...]. Atès que el deixeble està en la no-veritat i hi està per si mateix (segons el que hem dit no hi pot estar d’un altre mode), podria semblar que era lliure, car la llibertat consisteix a ser si mateix. No obstant això, està captiu (*ufri*), encadenat (*bunden*) i exclòs (*udelukket*), perquè ser lliure per a la veritat és estar empresonat i estar-ho en si mateix equival a estar encadenat. Però si està encadenat a si mateix, no es podria desfermar per si mateix i alliberar-se’n? [...] Primer de tot, ho hauria de voler [...]. Suposem que ho vol, dic, que ho vol. En aquest

(27) *Ibíd.*, pàg. 84.

(28) Per al posicionament antikantià de Kierkegaard respecte a aquesta figura de l’ignot Cf. S.V. 9, pàg. 152.

cas, per haver restat encadenat en l'antic estat i haver esdevingut això, un estat passat desaparegut en l'instant de l'alliberament sense haver-ne deixat cap rastre, l'instant no tindria significat decisiu i ell hauria ignorat que abans s'havia encadenat i que ara s'havia alliberat per si mateix.²⁹

Parem atenció al nou horitzó en què Climacus situa el problema. El subjecte no sols no està en la veritat, com podria ser el cas puntual de l'ignorant subjecte socràtic, a més d'això, defuig la veritat, s'encamina en la direcció oposada. El text no ens diu si sempre ha estat així, simplement constata que aquesta és la situació actual. La via de sortida de l'estat no vertader del subjecte s'ha de cercar, doncs, en la incentivació de la receptivitat del subjecte. És a dir, es tracta de fer que el subjecte recuperi la llibertat perduda per a la veritat, que deixi de ser presoner de si mateix en l'esclavatge de la seva no-veritat. Notem que el problema de la transformació del si mateix no es proposa aquí ni psicològicament ni èticament, com en les altres obres pseudònimes, l'enfocament és netament epistemològic, àdhuc podríem dir que és ontològic. *Philosophiske Smuler* posa un altre punt de partida a l'interrogant sobre la veritat, localitzat en l'esfera de la llibertat. La porta d'entrada a la veritat coincideix amb la porta de sortida de la no-llibertat, i l'accés a la primera comença amb la renúncia a la darrera.

És molt difícil obviar les similituds del plantejament de Climacus amb l'hermenèutica que fa Heidegger de l'al·legoria platònica de la caverna a *Vom Wesen der Wahrheit*.³⁰ Traiem a col·lació algunes afirmacions destacables dels apartats quart i cinquè que orienten la reflexió en idèntica direcció i la il·luminen. En primer lloc, Heidegger fa notar que l'alliberament del presoner de la caverna fracassa perquè l'encadenat vol tornar a la seva situació anterior i apunta com a motiu del seu anhel de retorn que l'alliberament no ha esdevingut "sobtadament" —*exaiphnes*, en el text grec. Retirar les cadenes, continua declarant Heidegger, no és un alliberament real de l'home, no afecta el més propi si mateix, perquè hi manca l'essencial, la modificació del seu estat interior, la modificació del seu voler.³¹ La conclusió de Heidegger és que "l'existència del no-ocultament com a tal guarda relació amb l'alliberament de l'home", que consisteix a no voler tornar a les cadenes, adquirir una nova orientació, "posar-se envers la llum".³²

Heidegger i Kierkegaard estan d'acord a posar l'essència de la veritat en connexió amb la llibertat, però el darrer, deixant parlar Climacus, fa una

(29) S.V. 6, pàg. 20.

(30) Citam de la traducció castellana: M. HEIDEGGER, *De la esencia de la verdad*, Barcelona 2007.

(31) Cf. *Ibíd.*, pàg. 45.

(32) *Ibíd.*, pàg. 46.

altra passa més en una llarga nota a peu de pàgina de la qual recollim alguns fragments:

De la mateixa manera que hi va haver un temps en què l'home pogué comprar al mateix preu la llibertat i la no-llibertat i aquest preu era la lliure elecció de l'ànima i l'abandó en l'elecció, i escollí la no-llibertat. Suposant que anàs a Déu i li digués si podia canviar [l'elecció], segur que aquest li respondria: "És innegable que hi va haver un moment en què podies haver comprat allò que volguessis, però hi ha alguna cosa singular en la no-llibertat, car després de comprar-la deixa de tenir valor, àdhuc si l'has pagada molt cara."³³

El text acaba amb una citació de l'*Ètica a Nicòmac* que explicita la influència aristotèlica de tot el passatge. El fragment reportat és aquest:

"Ni el viciós ni l'impíu no tenen poder sobre llur condició moral, malgrat que abans sí que tingueren poder per a arribar a ser una cosa o l'altra, igual que algú que tira una pedra té poder sobre ella abans de llançar-la, però no una vegada que l'ha amollada."³⁴

Climacus apel·la a l'autoritat d'Aristòtil per recalcar que l'estat de la condició humana no és reversible pels propis mitjans, per si mateix l'home no reïx en l'empresa de posar proa en direcció a la veritat, necessita que algú l'alliberi de si mateix, que és, per a Climacus, el més terrible i difícil captiveri de tots:

"Ningú no està tan terriblement captiu i cap captiveri resulta tan impossible de trencar com aquell en el qual l'individu es retén a si mateix."³⁵

2. ELS GRAUS DE LA SUBJECTIVITAT DETERMINATS EN REFERÈNCIA A LA CULPA I AL PECAT I LLUR RELACIÓ AMB LA PARADOXA: EL SEGON TEXT DE J. CLIMACUS, *AFSLUTTENDE UVIDENSKABELIG EFTERSKRIFT*

2.1. El pensament d'*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til filosofiske Smuler*

'El postscriptum conclusiu no científic a Engrunes filosòfiques' (a partir d'ara *Postscriptum*) aparegué el 28 de febrer de 1846, uns 22 mesos després de la intensa activitat editorial que dona a la impremta els textos de *Philosophiske Smuler* ('Engrunes filosòfiques'), *Begrebet Angest* ('El concepte de l'angoixa') i *Forord* ('Prefacis'). Durant aquest interval, que no va estar buit de

(33) S.V. 6, pàg. 21.

(34) *Ètica a Nicòmac* III, 7, 1114.

(35) S.V. 6, pàg. 22.

publicacions,³⁶ Kierkegaard estava madurant la seva decisió d'abandonar la seva activitat d'escriptor per a dedicar-se a exercir com a ministre de l'Església luterana danesa en una parròquia rural.³⁷ Una inesperada polèmica amb la direcció d'un setmanari copenhaguès, *El Corsari*, va trastocar les intencions originals de l'autor, que renuncià finalment als seus plans.³⁸ En el mateix títol de l'obra queda reflectida aquesta voluntat de cloure la seva etapa com a autor quan qualifica el llibre de "conclusiu" (*Afsluttende*). Hom podria especular si la figura literària d'"Anticlimacus", pseudònim amb què firmarà els darrers escrits, no s'hauria encarnat, en el cas de complir els seus desitjos primers, en la figura d'un modest prevere de la ruralia de Sjaelland. Centrem-nos, però, en la figura de Climacus. El subtítol de *Postscriptum* ens dóna algunes pistes del seu contingut: "Composició mímico-patètica-dialèctica." Prescindint del presumible toc irònic en la utilització de la paraula "mímica", que voldria dir que el text vol parodiar els sistemes filosòfics, segons que deixa entreveure el mateix autor en un paràgraf de l'obra,³⁹ els termes complementaris *patètica* i *dialèctica* desvelen la intenció de conjuminar el *pathos* i la reflexió dialèctica en vista de crear un assaig de caràcter "existencial", com diu el final del subtítol. De fet, l'obra intersecciona contínuament els dos elements per tal de crear una atmosfera adequada a la reflexió sobre la subjectivitat.

Podríem dividir el text —sempre a efectes de la nostra comprensió, puix que tal divisió no s'explicita— en un doble "tempo". En el primer, Climacus assumiria les tesis de *Philophiske Smuler* que estableixen el requisit de posar el problema de la veritat en relació amb la subjectivitat. Els dos primers capítols aportarien els arguments en contra de la facticitat d'una aproximació històrica o especulativa a la veritat del cristianisme. En la segona secció, la lloança del pensador Lessing fa d'*incipit* a una extensa meditació sobre què vol dir esdevenir subjectiu, argument que es resoldrà, al final de la secció, en la cèlebre declaració que "la veritat és la subjectivitat". Però no és aquest, ni de molt, el punt d'arribada de Climacus. Que la subjectivitat sigui la veritat és únicament la premissa primera sobre la qual, en el segon "tempo", Climacus exposa a la consideració del lector els diversos graus de realització de la subjectivització i llur relació amb la veritat paradoxal de l'eternitat-en-el-temps.

En un primer grau o estadi existencial, la subjectivitat està exclosa, absent, és el nivell de l'individu "estètic", la via de l'autoapropiament de la ve-

(36) El gruixut volum d'*Stadier paa Livets Vei* ('Estadis en el camí de la vida') sortí a l'uníson amb els nostres discursos edificants l'any 1845, a més de tots els *Taler* publicats l'any anterior.

(37) En una nota del Diari del gener de 1846 escriu: "El meu projecte és, ara per ara, preparar-me per ser pastor [...] i veig des de fa molt de temps que he de deixar d'escriure, perquè o he de ser plenament escriptor o no ho de ser en absolut" (*Pap.* VII A 4).

(38) Per a la història del nostre text hom pot consultar la introducció de *Kierkegaards Writings* XII.2., New Jersey 1992, pàg. vii-xix.

(39) Cf. S.V. 9, pàg. 127.

ritat resta encara tancada per a ell. En un segon nivell existencial, al qual s'accedeix per una ruptura amb l'anterior, el jo es recull en el si d'una subjectivitat incipient fortament interessada en l'existència i afaïonada per la motivació ètica. En aquest segon grau, la subjectivitat és el resultat d'una autocreació de l'individu que es va treballant des de si mateix com a "síntesi" personal. Aquí ja tenim un cert grau de paradoxalitat, en tant que l'individu particular que viu en el temps beslluma l'eternitat dins ell. Segons Climacus, tanmateix, hi ha un estadi encara més elevat, en què l'home accepta que sigui un Altre el que perfeccioni la seva singularitat i elevi en grau eminent la seva subjectivitat, és l'estadi religiós B. En aquest últim grau existencial, la veritat és completament paradoxal, perquè l'individu "no es relaciona en el temps amb l'eternitat", com en l'estadi ètic o religiós A, sinó que es relaciona "en el temps amb l'eternitat-en-el-temps".

En tota aquesta dinàmica de subjectivització creixent, les categories de culpa i pecat tenen un lloc destacat en la teorització de *Postscriptum*, que posarà els fonaments epistemològics de l'antropologia filosòfica de *Begrebet Angest* ('El concepte de l'angoixa'), articulada sobre la primera categoria, i de l'antropologia d'orientació teològica de *Sygdommen til Døden* ('La malaltia Mortal'), organitzada sobre la segona categoria. La culpa, assevera Climacus, és "l'expressió decisiva del *pathos* existencial" (*den existentielle Pathos afgjørende Udtryk er Skyld*), expressió rotunda que confirma el paper transcendent de l'experiència antropològica de la culpa en l'edificació d'una personalitat singular de naturalesa ètica. Tanmateix la culpa no creua mai la frontera de la immanència, es limita a transcriure pateticodialècticament l'esforç d'ensenyoriment del si mateix sobre el jo. A l'altra riba hi ha el pecat, que és l'expressió del si mateix que reconeix la seva contradicció insoluble quan aspira a ser exclusivament per si mateix i surt a l'encontre del seu fonament, que no és una eternitat metafísica sinó la paradoxal presència de Déu entrant en el temps. Tota aquesta qüestió, bàsica per a la nostra investigació, tindrà una atenció preferent en l'anàlisi textual. Aprofundim, de moment, en aquest doble "tempo" de *Postscriptum*.

1) La veritat és la subjectivitat

En la comprensió que la veritat és la subjectivitat concorden l'existencialisme ètic socràtic —la figura de Sòcrates omnipresent a *Philosophiske Smuler* és substituïda a *Postscriptum* per la figura del pensador modern Lessing i l'existencialisme religiós. La diferència, explorada ja en el llibre primer de Climacus, és que per al primer la veritat sempre ha estat dins la subjectivitat i per al segon comença a estar-ho vertaderament en el moment decisiu en què s'assabenta de ser no-veritat i es decideix a sortir del seu estat. Ja hem comprovat la importància antropològica d'aquesta radicació en la no-veritat, no oblidem que aquesta és la causa que l'individu escapi de la ahistoricitat, posi

peu en la terra ferma de la temporalitat, i comenci a existir subjectivament en sentit estricte. El *Postscriptum* dona això per suposat però en deriva noves reflexions sobre l'essència de la veritat.

En la seva concepció de la veritat, Climacus se separa tant de l'abstracció idealista que pensa la veritat des de la sola objectivitat com de l'immediatisme subjectiu que fa de la veritat un objecte d'aprehensió emotiva; en tots dos casos no és respectada la diferència entre l'objecte i el subjecte.⁴⁰ La seva posició és que la veritat és una "reduplicació" (*Fordoblelse*) que ha de mantenir distints el ser i el pensament, la cosa i la relació del subjecte amb la cosa. La reduplicació especulativa fa del ser un ser pensat i això és una tautologia en què "ser i pensament signifiquen una mateixa i idèntica cosa" (*Taenken og Vaeren betyder Eet og det Samme*).⁴¹ Climacus hi oposa la reduplicació existencial, en la qual el subjecte i l'objecte no es fonen idealísticament, fent de l'existent una entitat fantàstica i de la veritat un objecte fantàstic per al coneixement.⁴² Però com sabem pel primer llibre de Climacus, en l'últim nivell hi ha una altra reduplicació de tipus paradoxal que és aquella que s'expressa dient que la subjectivitat és la no-veritat, en un sentit exactament oposat al de l'especulació, que afirma que l'objectivitat és la veritat. Aquesta reduplicació se sustenta sobre la subjectivitat de la reduplicació existencial, però la fa sortir del cercle viciós de la relació interna del subjecte amb si mateix, la desclou en la relació religiosa. La subjectivitat continua sent la veritat, això sí, ho és en la manera d'haver rebut l'encàrrec de ser-ho. Observem que en aquest nivell, la veritat no es redueix a la passió subjectiva de ser vertader, com succeiria si no superàssim el llindar de la reduplicació existencial. Segons Climacus el "com" (*Hvorledes*, allò subjectiu) de la veritat paradoxal té la propietat de posar el seu "què" (*Hvad*, allò objectiu),⁴³ en altres paraules, quan la veritat arriba al seu punt extrem de subjectivització per la relació religiosa, el seu "com", la manera en què es realitza interiorment, no "s'adapta més que a un sol objecte" (*dette hvorledes passer kun paa Eeen som Gjenstand*)⁴⁴, l'objec-

(40) Kierkegaard veu encarnada cada una d'aquestes posicions en una figura contemporània de la cultura danesa. L'idealisme en la forma del hegelianisme teològic estaria representat pel catedràtic de Teologia i futur bisbe de Copenhaguen, Martensen; la posició emocionalista l'encarnaria el folklorista i teòleg Grundvig, propugnador d'un cristianisme popular i emocionalista. Sobre la relació de Kierkegaard amb aquestes dues figures senyeres del pensament danès es pot consultar N. THULSTRUP (ed.), *Kierkegaard's Teachers*. Biblioteca Kierkegaardiana 10, Copenhaguen 1982, pàg. 15-70 També H. B. VERGOTE, *Lectures philosophiques de S. Kierkegaard*, Paris 1993, pàg. 133-149. Per a una més completa història dels corrents filosòfics i religiosos de l'edat d'or danesa Cf. B. KIRMMSE, *Kierkegaard in golden age Denmark*, Indiana 1990, especialment "Religious currents until 1820", pàg. 27-39.

(41) S.V. 9, pàg. 158.

(42) Cf. S.V. 9, pàg. 166.

(43) S.V. 10, pàg. 272.

(44) S.V.10, pàg. 275 nota.

te de la fe religiosa. Ara bé, aquest “com”, tot i ser una transcripció interior del “què”, no és comunicable objectivament com a tal, per això:

Si algú digués, ‘bé doncs es pot ensenyar de memòria el “com” de la fe’, li hauríem de respondre: això no es pot fer, perquè aquell que expressa això en mode directe es contradia a si mateix, en tant que el contingut de la declaració s’ha de reduplicar en la forma, i l’aïllament en la determinació s’ha de reduplicar en la forma.⁴⁵

La veritat com a subjectivitat determina, doncs, una forma de reflexió que fa interactuar dinàmicament l’element subjectiu, el *pathos*, amb l’element objectiu, dialèctic, en una tensió irreductible pateticodialèctica. Aleshores, pensar des d’aquí la subjectivitat en els seus diversos graus de realització existencial vol dir pensar-la en aquest doble mode, aquest és l’objectiu del segon “tempo” del *Postscriptum*.

2) Graus de la subjectivitat atenint-se al moment patètic i dialèctic

a) El moment patètic

En el primer grau existencial, anota Climacus, l’individu no disposa encara d’un *pathos*, no té interès, en el sentit ètic del terme, per si mateix, no ha constituït una vertadera interioritat de la qual hagi de responsabilitzar-se. El domina la immediatesa i viu la condició de jo en “diàspora”, descentradament, i tanmateix experimenta una despreocupada felicitat:

La immediatesa és felicitat (*Umiddelbarheden er Lykke*), perquè en la immediatesa no hi ha cap contradicció. L’home immediat és essencialment feliç i la concepció de la vida de la immediatesa és la felicitat.⁴⁶

Climacus ens revela el motiu de la felicitat: ens diu que està en el fet de no experimentar “contradicció” (*Modsigelse*). En la immediatesa no hi pot haver infelicitat perquè hom no viu dialècticament en relació amb si mateix, hom associa les contradiccions de l’existència a factors circumstancials que hom espera que tindran un final pròxim. Aquesta incomprensió del caràcter estructural de la contradicció humana fa que si la infelicitat persisteix l’individu es desespera, un estat que fa precisament de condició de possibilitat del pas a una comprensió distinta de la infelicitat com a “sofriment” (*Lidelse*).

El *factum* del sofriment indica que ha aparegut el *pathos* existencial. El jo ha deixat l’estat letàrgic, la seva consciència existencial s’ha fet dolorosament lúcida al fet que el seu ésser és un projecte a realitzar a partir d’elements contrastants (finitud i aspiració infinita, corporalitat i animicitat, etc.).⁴⁷ El

(45) S.V. 10, pàg. 275.

(46) S.V. 10, pàg. 121.

(47) Cf. S.V. 10, pàg. 122.

sofriment arriba portant un missatge transcendental. El sofriment anuncia negativament que la realització existencial, la felicitat humana, no s'ha de cercar en l'exterioritat. Es més, la persistència del sofriment interior unida amb la fortuna externa encara ho fa més patent:

Com més fortuna i felicitat hi ha en l'exterior, si hi ha no obstant això, el sofriment, més clar és que aquesta es troba en l'interior.⁴⁸

Girar l'esquena al sofriment, voler prescindir del seu anunci és, doncs, el pitjor dels enganys per a l'home, perquè el separa de la seva interioritat i el posa en la direcció equivocada de la realització personal. Per a Climacus hi ha una clara reciprocitat entre la recepció del sofriment i l'autorecepció de l'individu. Defugir el sofriment vol dir defugir-se com a subjectivitat, i, en conseqüència, separar-se del camí de la veritat.

Si el sofriment, en contrast amb la indolència de l'existir immediat, és el “*pathos* essencial” (*vaesentlige Pathos*) de l'existència eticoreligiosa, la culpa és el “*pathos* decisiu” (*afgjørende Pathos*). Per a Climacus, la consciència de la culpa és “el màxim aprofundiment possible en l'existència” i ja està manifestant una relació amb una felicitat eterna, però l'expressa “en forma de la desproporció de la relació” (*ved at udtrykke Misforholdet*).⁴⁹ Això significa que la culpa porta el si mateix humà fins als límits del si mateix teològic, però no els traspassa. L'individu, diu Climacus fent un intraduïble joc entre els mots danesos *relació* (*Forholdet*) i *desproporció* (*Misforholdet*), encara “no pot aconseguir la relació perquè la desproporció s'interposa sempre com a expressió per a la relació”. Sembla que aquestes paraules s'han d'interpretar en el sentit que el *pathos* de la culpa es redueix a reivindicar una aspiració a la transcendència que no pot curullar amb els propis mitjans. Quan la consciència de la culpa posa l'individu en el màxim punt de tensió entre les seves aspiracions infinites i la seva finitud, com més alt és el grau de la consciència de la responsabilitat que li reclama el seu jo, més intensament percep la flaqueza de les forces de la sola autodeterminació. Vet aquí la relació dissonant, negativa, amb la transcendència. Paradoxalment, en el punt més alt de la subjectivitat menor és la impressió d'autosuficiència, o dit inversament, més forta és la consciència de l'heterogeneïtat del jo respecte de la transcendència. Climacus prefereix dir que la consciència de la culpa és una relació de caràcter *repulsiu* (*frastødende*) i que el sofriment és la “reacció immediata d'aquesta relació repulsiu dins l'àmbit de la immanència”.⁵⁰

És aquí quan intervé una nova consciència que permet la ruptura amb la immanència, invertint la dinàmica de repulsió en dinàmica de relació positi-

(48) S.V. 10, pàg. 126.

(49) S.V. 10, pàg. 204.

(50) S.V. 10, pàg. 205.

va, que consisteix en la transformació de la “consciència de la culpa” (*Skyld-Bevidstheden*) en “consciència del pecat” (*Syndes-Bevidstheden*),⁵¹ fent mutar el subjecte en una altra realitat. Seguirem aquesta transformació en el tractament dialèctic.

b) La dialèctica

L'atmosfera patètica, abans descrita, constitueix el medi ambient del pensament paradoxal que el “moment dialèctic” anirà desplegant en l'última part de *Postscriptum*. Així com a cada estadi existencial li pertany una determinada expressió patètica, també li correspon una forma distinta d'entendre la relació paradoxal amb la veritat. Vegem la classificació de Climacus.⁵²

El primer grau és l'existir adialèctic, o més ben dit, amb la dialèctica fora de l'individu tenim aquí la concepció estètica. Quan la dialèctica és interioritzada en l'autoafirmació, és a dir, quan el jo que està en el fonament s'autodetermina a si mateix, tenim la concepció ètica. Quan l'individu està determinat en l'interior dialècticament, però no autoafirmativament sinó autonegant-se davant Déu, tenim la religiositat A. Finalment, hi ha l'individu que és dialèctic en mode paradoxal per haver eliminat tota resta d'immanència i haver-hi tallat tota connexió, aquest pertany a la religiositat de la paradoxa, en la qual hi ha la més gran interioritat possible, per haver-se sostret a la possibilitat de saltar enrere, retrocedint novament a la immanència.

En la classificació de Climacus⁵³ tenim exposada la correlació entre les formes existencials i la percepció de la veritat. L'existència immediata no disposa encara d'un continent interior en el qual pugui ressonar la contradicció existencial. Fins que l'existent no entra en contacte profund amb si mateix, no hi comença a haver un cert reflex de la veritat paradoxal, aquella que es manifesta en el fet que algú des del temps cerqui allò etern. Ara bé, la consideració de l'individu com un moment de l'eternitat (punt de vista de l'hellenisme i idealisme) fa que l'etern engoleixi el temporal i suprimeixi la dialèctica. Per tal que aquesta reaparegui i la identitat no anul·li la diferència, hi ha d'haver una intervenció de la paradoxa des de l'exterior de la immanència que trenqui amb la força de l'absurd la identitat dels oposats, posant la contradicció no “en” la immanència sinó “contra” la immanència. El transcendent-entrant-en-el-temps és aquest xoc de l'absurditat que allibera l'existent de l'obligació contreta amb la lògica immanent de la identitat, recomponent la diferència absoluta dels oposats que la raó es veia obligada a ajuntar. Però fixem-nos bé en allò que constitueix el “quid” de l'al·legat de Climacus, la diferència ab-

(51) S.V. 10, pàg. 205.

(52) S.V. 10, pàg. 238-239.

(53) Climacus de vegades separa la concepció ètica de la religiositat A, com en aquest cas, i d'altres les situa en una mateixa categoria.

soluta pot ser mantinguda perquè ara no és l'existent el que es posa en relació des del temps amb l'eternitat, autoeliminant-se així com a existent per a poder identificar-se amb l'etern, sinó que l'existent es posa en relació en el temps amb l'eternitat-que-ha-entrat-en-el-temps, això és, l'existent no ha de fer abstracció del seu existir temporal per a trobar-se amb l'etern, no s'ha d'identificar amb una eternitat que el nega com a realitat singular ni amb una temporalitat que, com a sola temporalitat, no el pot curullar. Ara pot dur amb ell tot el seu ésser real, fundat en una contradicció que li és essencial, per efectuar l'encontre, perquè la iniciativa de l'Etern-entrant-en-el-temps ho ha fet així possible.

Aquesta paradoxa absoluta és acceptada contra la raó.⁵⁴ Climacus fa una important puntualització sobre l'acte de creure contra la raó que el desmarca de qualsevol irracionalisme fideista. Per a creure contra la raó, amb plena consciència d'aquesta oposició —no amb la fe inconsistent del creient senzill—, s'exigeix una forta disciplina intel·lectual que procuri una lúcida comprensió de la impossibilitat de la comprensió. Si no fos així, l'acte de fe no seria en contra de la raó sinó en absència d'ella. En la penetrant aprehensió d'aquest "contra" de l'acte fiducial s'hi oculta, per tant, una densa racionalitat que és capaç d'advertir tota la força de l'oposició:

Qui ha abandonat vertaderament la seva raó, i creu contra la raó, conservarà sempre un respecte simpatètic (*en sympathetisk Aerbödighed*) per la facultat de la qual coneix perfectament la força pel fet de tenir-la en contra.⁵⁵

Per l'acollida de la paradoxa de l'etern temporalitzat, l'existent ja no necessita elegir entre eternitat i temporalitat, com li exigia la immanència, puix que en virtut de la mateixa paradoxalitat, l'eternitat i la temporalitat expresen màximament llur diferència —l'absurd racional s'encarrega de separar-los— i llur encontre —l'acceptació creient de l'absurd les reuneix. En resum, la paradoxa absoluta, l'Etern-entrant-en-el-temps per un costat, preserva la realitat de l'existent, la garanteix i la confirma, i per l'altra, resguarda la natura radicalment transcendent de l'etern de les temptatives indegudes d'apropiació intel·lectual per la seva absurditat racional. A més l'etern temporalitzat ha contret una relació de parentesc permanent amb la temporalitat, l'etern

(54) Tinguem present que l'absurd, per a Climacus, és quelcom que la raó no pot reduir a no-sentit, és una categoria negativa amb la qual la raó determina quelcom que no pot resoldre dins l'òrbita de la seva lògica, però que reenvia a una lògica distinta, la lògica paradoxal de la fe, en l'interior de la qual recupera la significativitat. El *credere quia absurdum* ho és solament en referència a la *fides qua creditur*, l'acte de creure, no a la *fides quae creditur*, al contingut de la fe, car la *fides quae* desplega tot el seu sentit quan hom ha realitzat contra la raó el moviment de la *fides qua*.

(55) S.V. 10, pàg. 233.

que entra en el temps ho ha de fer eternament, transformant allò que era temporal en etern, un fet insòlit per al pensament, que “hom pugui esdevenir etern sense abans ser-ho” (*at man kan blive evig, uagtet man ikke var det*). Així que l’existent esdevé etern, sentència Climacus...

Solament en l’existència (*i Existentsen først blive evig*); per tant, l’existir genera per si mateix una determinació que és infinitament més alta que l’existència.⁵⁶

2.2. Aprofundiment de la dialèctica culpa/pecat en vista de la comprensió de la transformació de la religiositat A en B a partir d’alguns textos escollits de *Postscriptum*

1) L’autoafirmació de l’individu en la culpa o la “camisa de força de l’existència”

Al començament de l’apartat tercer de la secció II del capítol quart llegim:

En l’existència l’individu és concreció, el temps és concret i l’individu, també quan reflexiona, té la responsabilitat moral de l’ús del temps. L’existència no és un producte abstracte de la frisor, sinó una aspiració i una espera perseverant [...], i precisament quan ell vol realitzar en un tres i no res la seva comesa amb gran estil —la qual cosa no es pot fer més que *in abstracto* i sobre el paper, perquè l’hàbit ample⁵⁷ de l’individu abstracte és molt distint del d’un d’existent: la camisa de força—[...], vet aquí que descobreix que és necessari un nou inici, l’inici d’un camí enorme que és morir a la immediatesa [...], i que l’inici s’ha de fer amb el ser-culpable i que des d’aquest instant la culpa total, que és decisiva, augmenta amb noves culpes.⁵⁸

La imatge de Climacus no pot ser més eloqüent. L’abstracció és un vestit ample que es porta en comoditat perquè facilita els moviments, dóna a les possibilitats infinites del pensament. Contràriament, l’existència suposa assumir la reclusió i l’encotillament en una individualitat concreta que et fa captiu com una “camisa de força” (*Tvangströie*). El problema és que l’abstracció, posant-se competències ideals, acaba vagant desnortada i no progressa més que quimèricament, mentre que en l’existència posa un nu al fil de l’especulació instigada per la consciència de la culpa que interpel·la el subjecte a ser més ell mateix. I és aquesta concreció la que posa el “des d’on” real que permet la relació amb la seva benaurança eterna (*evig Salighed*). Climacus desenvolupa aquesta idea en el passatge següent:

(56) S.V. 10, pàg. 239.

(57) Literalment *Spendeer-Buxerne*: “calçons amples”.

(58) S. V. 10, pàg. 200.

Però com pot la consciència de la culpa esdevenir l'expressió decisiva de la relació patètica d'un existent a una benaurança eterna de tal manera que aquell existent que no tingui aquesta consciència, *eo ipso* no es relaciona amb una benaurança eterna? [...] La resposta no és difícil. Precisament perquè aquell que s'hi ha de relacionar és un existent i la culpa és l'expressió més concreta de l'existència, la consciència de la culpa és l'expressió de la relació. Com més abstracte és l'individu menys es relaciona amb una benaurança eterna i més s'allunya també de la culpa; perquè l'abstracció posa l'existència en la indiferència, però la culpa és l'expressió de la més forta autoafirmació de l'existència (*Skyld er Udtrykket for Existentsens stærkeste Selvhaevdelse*), i és certament un existent el que s'ha de relacionar amb una benaurança eterna.⁵⁹

Heus aquí el nucli de la comprensió kierkegaardiana de la culpabilitat. La culpa és “la més forta autoafirmació de l'existència”. Analitzem detingudament aquest pensament. Climacus no diu que la culpa sigui la més forta afirmació de l'existència, és més, no trigarà a dir tot el contrari unes pàgines després. El que diu Climacus és que la culpa és el cim de l'autoafirmació (*Selvhaevdelse*) existencial, és a dir, el nivell més elevat al qual pot arribar el subjecte amb els propis recursos humans. Fent-se culpable, l'existent assoleix les més altes cotes de realització existencial a la seva disposició. I fixem-nos que diem “fer-se culpable”, perquè la culpabilitat és una acció del subjecte mateix, una forma reeixida de relació del subjecte amb el mateix subjecte, per la qual autodetermina la seva subjectivitat. El problema és en els confins últims d'aquesta autodeterminació, quan l'existència ha arribat al grau màxim de profunditat i des d'aquí decideix anar a l'encontre d'allò absolut, alguna cosa s'interposa i desbarata la iniciativa. Vegem com ho detalla el filòsof:

En el moment en què l'individu es disposa, amb la renúncia als fins relatius, a exercitar la relació absoluta, i ha de relacionar-se absolutament amb l'absolut, aleshores descobreix el límit, i l'*Anfaegelse* esdevé l'expressió del límit [...], perquè l'*Anfaegelse* és precisament la reacció contra l'expressió absoluta de la relació absoluta, [...] és la resistència mateixa de l'absolut (*det Absolutes egen Modstand*).⁶⁰

Climacus reintrodueix una expressió equivalent a la de Johannes de Silentio, l'*Anfaegelse*, que optam per conservar en la llengua original per a distingir-la en la formulació de l'autor de *Temor i tremolor*.⁶¹ És la determinació d'un *Stemning*, un estat anímic inquiet i neguitós, una forta tensió espiritual

(59) S. V. 10, 201.

(60) SV.10, pàg. 143.

(61) La temptació ètica és la inclinació a romandre en el territori del deure general de l'ètica universal. Cf., especialment el problema I dels “Problemata” de *Temor i tremolor*.

que sacseja la interioritat de l'individu que tempta únicament amb les seves forces de posar-se en relació absoluta envers l'absolut. Aquest estat anímic vol espantar l'individu, el retreu, quan tot just està en el darrer tram de la seva cursa existencial. Ara bé, segons Climacus, l'*Anfaegelse* "és la resistència mateixa de l'absolut", el ressò afectiu d'una repulsió. Com si en el punt en què l'escalfor de l'absolut es deixa notar amb més intensitat, emergís de la interioritat una por incontrolable de deixar-se abrandar, un desfici de conservar intacta la individualitat. De tal manera com el "cavaller de la resignació infinita" de *temor i tremolor*, davant la decisió absoluta de començar a existir exclusivament des de l'absolut, sucumbeix a la temptació d'arrecerar-se en la universalitat ètica, l'individu de la religiositat A de *Postscriptum* no es vol perdre a si mateix, s'aferra a la seva autonomia, per tant, observa Climacus:

Això significa que la consciència de la culpa consisteix encara essencialment en la immanència, diversa de la consciència del pecat. En la consciència de la culpa és el mateix subjecte el qui, posant-se en relació amb la benaurança eterna, esdevé essencialment culpable, tot i que la identitat del subjecte és tal que la culpa no transforma el subjecte en alguna altra cosa, això que és l'expressió de la ruptura. Però la ruptura que esdevé en l'accentuació paradoxal de l'existència no pot intervenir en la relació entre un existent i l'etern perquè l'etern abraça completament l'existent i la desproporció de la relació resta així en l'interior de la immanència. Si s'ha d'establir la ruptura, l'extern ha de determinar-se a si mateix com alguna cosa temporal, com a present en el temps.⁶²

La consciència de la culpa és l'expressió més completa de la relació relativa amb l'absolut, la consciència més diàfana, més radical, de la incommensurabilitat de la diferència ontològica, o dit distintament, l'agudització de la consciència de la pròpia finitud. El viatge en què la culpa havia embarcat la subjectivitat prometia un destí extraordinari, i quan tot feia presagiar un final de la singladura en les costes que es retallaven en l'horitzó, de sobte la subjectivitat s'adona que aquelles terres tornen a ser les seves, i que el periple que el portava orbicularment al punt inicial no havia fet més que constatar inequívocament la realitat del seu ser finit. El viatge de l'autoafirmació torna a deixar l'existent en el port del si mateix, això sí, hi torna enriquert amb la conscienciosa exploració dels seus límits.

2) L'autonegació transcendentalitzadora del pecat

En el tercer apartat de la secció II del capítol quart escriu Climacus:

Des del punt de vista religiós la comesa és a comprendre que hom és un no-res davant Déu (*er slet Intent for Gud*), o de ser un no-res i precisament per

(62) S.V. 10, pàg. 205.

això ser-ho davant Déu (*derived vaere for Gud*): i aquest no-poder de l'home religiós exigeix tenir-lo sempre davant de si, i la seva desaparició comporta la desaparició de la religiositat.⁶³

En aquest text se substitueix el guiatge de la consciència culpable, que replega l'individu sobre l'immanent cercle de si mateix, per una nova consciència capaç d'aventurar-lo en la transcendència. Si hom vol que la relació amb l'absolut, mediada per la sempre relativa subjectivitat, no finalitzi en la infel·liç constatació del desencontre entre la finitud i la infinitud, i es transformi en una relació efectiva, la "relació relativa" (*relative Forhold*) amb l'absolut s'ha de convertir en "relació absoluta" (*absolute Forhold*). L'existent haurà d'anar a l'encontre de l'absolut autosuprimint-se en qualitat de mediador de la relació. Hi haurà d'acudir amb una consciència de si mateix qualitativament distinta, determinada per la decisió d'evitar la interposició de totes les opacitats finites, la "contra-veritat"⁶⁴ que nia dins ell enfosquant la relació. Però això només és possible en la consciència del pecat, en el reconeixement de la pròpia nul·litat (no-veritat) "davant Déu" (*for Gud*). O més correctament, no és que hi hagi una inicial autonegació del subjecte que el situï posteriorment en una altra relació "davant Déu", és que en l'acte de posar-se en una relació immediata amb Déu, en disposició de fer-se totalment transparent a la seva presència, la consciència del subjecte queda transformada en consciència de ser un "no-res" davant Déu,⁶⁵ i és aquesta consciència precisament la que certifica que ho està. Novament estam davant la paradoxa, allò que en l'esfera de la immanència és una negació que anorrea l'existència, en l'esfera transcendent ("davant Déu") és la més potent afirmació que hom pugui imaginar. Com diu Climacus, és l'entrada en un nou "medi" existencial:

[La consciència del pecat] és l'expressió de la transformació paradoxal de l'existència. El pecat és el nou medi existencial (*nye Existents-Medium*) [...]; per això l'individu no pot obtenir per si mateix la consciència del pecat, perquè en la consciència de la culpa la identitat del subjecte amb si mateix es conserva i la consciència de la culpa és la mutació del subjecte a l'intern del subjecte mateix (*Skyld-Bevidstheden er en Forandring af Subjektet in-*

(63) S.V. 10, pàg. 145.

(64) J. Colette indica que l'estat de no-veritat al qual es refereix Climacus és més tost un estat de "contra-veritat". Recollim literalment les esclaridores afirmacions del gran especialista francès: "L'état de non-vérité est par conséquent un état de contre-vérité. Ce n'est pas parce que la vérité est l'objectivité que le sujet est non-vérité, mais au contraire c'est parce que le sujet est non-vérité que, l'intériorité s'intensifiant, l'itinéraire vers la vérité prend une importance inattendue en majorant la difficulté, en excitant la passion et en accentuant le comment, c'est à dire, l'existence subjective" (J. COLETTE, *Histoire et Absolu. Essai sur Kierkegaard*, Paris 1972, pàg. 73).

(65) *Slet Intet*, que en danès emfasitza la nihilitat del no-res, un "absolut no-res".

defor Subjektet selv), mentre que la consciència del pecat és una mutació del mateix subjecte (*Synds-Bevidstheden derimod er selve Subjektets Forandring*), la qual cosa mostra que s'ha de trobar fora de l'individu la potència que il·lumina el fet que en venir al món ell ha esdevingut un altre d'allò que era, ha esdevingut pecador. Aquesta potència és Déu en el temps.⁶⁶

En aquest punt podem fer intervenir el pare dels pseudònims acudint a un fragment del primer discurs de l'obra edificant de 1845, *Tre taler ved taenkte leiligheder* ("Tres discursos en circumstàncies suposades"), quan assevera que en la consciència de pecat hi ha una metamorfosi que transforma el cercador de l'absolut en el lloc mateix de la recerca, el lloc on aquell es pot fer present per l'espai interior que li obre el subjecte disposat a deixar de ser no-veritat.⁶⁷ Així que en la *metanoia* es realitza l'epifania. El subjecte, acceptant ser pecador i cremant les naus que l'autosuficiència reserva per a fer retorn a la immanència, trenca amb la inèrcia del seu aïllament i s'afanya en una relació incondicional que li donarà un plus insospitat de subjectivitat. Aleshores, aquell que ja sabia el que significava existir *qua* home reconeix que hi ha una expressió "més interior" (*inderligere Udtryk*) per a l'afirmació que la subjectivitat és la veritat:

Així, doncs, la veritat és la subjectivitat. Hi ha per això una expressió més interior? Sí, quan el discurs que la subjectivitat, la interioritat és la veritat, comença així: la subjectivitat és la no-veritat.⁶⁸

És a dir, en la consciència intensificada del desacord entre la subjectivitat i la veritat és quan l'individu viu una més plena consciència de si mateix, i de la seva vocació de realitzar la veritat en l'existència, fent contínuament el pas del no-ser al ser, un pas que el primer Climacus descrivia en la forma d'un "renaixement" (*Gjenfødselen*), perquè a través d'ell l'home ve novament al món com a "home singular" (*enkelt Menneske*):

El renascut no deu res a ningú —igual que algú que amb l'ajuda de la maieutica socràtica s'engendrà a si mateix, oblidant qualsevulla altra cosa i no dient res a ningú en el més profund sentit— el renascut, en canvi, tot ho deu al seu mestre diví, i així com aquest ho oblidà tot per ell, també ell ho ha d'oblidar tot per aquell mestre.⁶⁹

(66) S.V. 10, pàg. 250.

(67) Cf. S.V. 6, pàg. 262.

(68) S.V. 9, pàg. 173.

(69) S.V. 6, pàg. 23.