

SØREN KIERKEGAARD: LA *SEDUCCIÓ ÈTICA*.

**Tesi doctoral a càrrec de Begonya Sàez Tajafuerce
dirigida per la Dra. Victòria Camps Cervera**

Departament de Filosofia

Facultat de Filosofia i Lletres

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

Gener 1.997

ÍNDIX

PRÒLEG	i
ABREVIATURES	xii
PRIMERA PART	1
CAPÍTOL I. L'ètica	1
1. La perspectiva de Wilhelm	7
1.1 La perspectiva ètica de la tria	10
1.1.1 L'alternativa a l'heteronomia	12
1.1.2 La perspectiva de l'auto-relació	19
1.1.3 La perspectiva de l'auto-determinació	22
1.2 La perspectiva ètica de la transparència	27
1.2.1 La crítica de l'apragmosine	31
1.2.2 La perspectiva de l'auto-coneixement	33
1.2.3 La perspectiva de l'auto-composició	36
2. La crítica de l'ètica de Wilhelm	45
2.1 Inconsistències formals	48
2.2 Inconsistències conceptuals	52
3. El problema de Climacus	63
SEGONA PART	71
CAPÍTOL II. La seducció	71
1. Models de seducció kierkegaardiana	74
1.1 <i>Don Juan</i> o la seducció musical	75
1.2 <i>Faust</i> o la seducció lingüística	83
1.3 <i>Johannes</i> o la seducció literària	90
2. L'estètica i l'acció	101
2.1 Johannes i A l'acció estètica	101
2.2 L'acció estètica i l' <i>actio(nes) in distans</i>	106
3. Kierkegaard i la seducció ètica	113

CAPÍTOL III. La comunicació.123

1. La concepció de la comunicació.	125
1.1. La comunicació dialèctica - Lectura de les <i>Lliçons sobre la dialèctica de la comunicació ètica i ètico-religiosa</i>	126
1.2 La comunicació indirecta.....	129
1.2.1 La ironia, fòrmula literària.....	138
1.2.1.1 La ironia i l'art.	138
1.2.1.2 La pseudonímia.	142
1.2.2 La ironia, exigència existencial.	145
1.2.2.1 La ironia, mètode psicològic.	148
1.2.2.2 La ironia, moviment existencial.	150
1.2.2.3 La ironia com a deure: crítica a la ironia Romàntica.	151
1.2.3 La ironia i l'humor.	154
1.3 La dialèctica de la comunicació, la dialèctica de l'existència.	159
1.4 Significació estructural en l'obra de Kierkegaard.....	163

CAPÍTOL IV. La textualitat i el llenguatge.168

1. L'ètica i la textualitat.	171
1.1 Llenguatge i ètica.	172
1.1.1 El llenguatge de l'ètic(a).	175
1.1.2 L'ètica del llenguatge.....	182
2. L'ètica com llenguatge.	186
2.1. El llenguatge i la consciència de realitat.	187
2.2. El llenguatge i la (re)construcció de la realitat.	196
3 L'estètica deficitària.	202
3.1 Llenguatge i estetització de l'existència.	203
3.2 Llenguatge i engany en la possibilitat.	205

TERCERA PART	209
CAPÍTOL V. L'instant	209
1. La <i>realitat</i> de l'instant.....	215
1.1. Realitat objectiva i realitat subjectiva.....	215
1.2. Realitat immanent i realitat transcendent.....	220
2. L'instant, una concepció dialèctica.....	227
3. L'instant: dogma de fe?.....	229
3.1 La dogmàtica i el pecat.....	229
3.2. L'existència i el pecat.....	235
4. La realitat <i>temporal</i> de l'instant.....	243
4.1. Realitat temporal i realitat subjectiva.....	245
4.2 La temporalitat: el temps.....	248
4.3 La temporalitat: l'eternitat.....	254
5. Fenomenologia del pecat.....	261
5.1. L'angoixa.....	262
5.2. La desesperació.....	267
6. Guia per a la identificació de la segona ètica.....	272
Annex: Les obres de l'amor o l'amor cristià	290
BIBLIOGRAFIA	305
APÈNDIX PSEUDÒNIMS	313

"Existir és un art" (10, 52)

"Hom ha d'estar estèticament desenvolupat per tal de poder copsar els problemes ètics estèticament, sinó va malament amb l'ètic" (Pap. IV A 92, 1.843)

"Què és l'ètic? De fet, d'ençà que m'ho plantejo en aquests termes, la pregunta sobre l'ètic esdevé no ètica" (Pap. VIII 2B 81, 10), 1.847)

"Pel que fa a l'ètica, ningú no pot tenir autoritat respecte d'una altra persona, car èticament, només Déu és el mestre i qualsevulla, un aprenent" (Pap. VIII 2B 81, 16)

PRÒLEG

Ben aviat, quan tot just Søren (Aabye) Kierkegaard havia fet una trentena d'anys i sospitava que no en faria gaire més, profetitza al seu *Diari* que després de la seva mort,

"ningú no trobarà en els meus papers (i aquest és el meu consol) la més minça informació sobre què ha omplert pròpiament la meva vida, ni l'escrit que hi ha en el meu interior que ho explica tot (...) quan m'endugui la nota secreta que ho explica". (Pap. IV A 85, 1.843)

Kierkegaard sembla dibuixar amb aquests mots el fracàs hermenèutic a què tothom qui es proposa, cofoi, accedir als seus textos, està condemnat. Així, Kierkegaard fa finta de confiar, absent de les discussions filosòfiques i de la teoria literària contemporànies entorn de la qüestió de la *intenció*, que essent ell l'únic *propietari* dels seus propòsits íntims també ho és automàticament de la clau de comprensió amb què abordar-ne la producció. A banda de l'encert o malencert d'aquestes profecies, gairebé fa la impressió que podem sentir Kierkegaard riure enllà del temps i l'espai, amb la sorna de qui sap,

com el jove esteta A ho declama a l'últim Diapsalma, que els déus han volgut concedir-li el vell desig de tenir sempre el riure del seu costat.

Tanmateix, i, en certa manera, precisament com a conseqüència de la desaparició de “la nota secreta que ho explica tot”, de la clau hermenèutica de la producció kierkegaardiana, cal emprar la força, per endinsar-s'hi. Hom se sent certament com aquell pseudònim kierkegaardia, Frater Taciturnus, qui acompanya a pescar un amic seu biòleg a un llac del nord de l'illa de Sjælland, el llac de Søborg. Sense gaire perspectives d'èxit, Taciturnus s'adona que la canya és sacsejada; i, sorprès, extreu de l'aigua un cos ben pesant, que no és, en canvi, marí. Taciturnus es troba una refinada capsa que no pot obrir, puix que està tancada amb clau. Les seves impaciència i curiositat, però, l'atracció que sent per aquell objecte, el duen a forçar la capsa, a violentar-ne la tanca amb vehemència. I una vegada oberta, descobreix que al seu interior hi ha la clau per obrir-la.

No discutiré ara si i de quina manera tota lectura d'un text literari és sempre una violentació vehement: de ben segur, això fóra matèria d'una altra tesi i d'una altra disciplina. Nogensmenys, sí em sembla adient palesar que la lectura de la producció kierkegaardiana n'és una violentació, de la producció. L'experiència de la lectura de l'obra de Kierkegaard, sense excepció, posa vegada rere vegada de manifest que hom no disposa de cap clau hermenèutica per endinsar-s'hi i que si algú creu fer-ho, la lectura i el text prenen prou cura de rebutjar la clau que mai no hi entra. Podríem aventurar-nos a considerar que la producció kierkegaardiana disposa de més d'un pany, tot resseguint la metàfora de Victor Eremita al pròleg d'*O bé això, o bé allò altre*, que qualifica la xarxa de textos i autors de “joc de capsetes xineses”. Així, fóra del tot presumptuós considerar que hom disposa de la clau hermenèutica, aquella que obriria “la nota secreta que ho explica tot”.

En qualsevol cas, les properes planes són, fins a cert punt, l'exemplificació d'una violentació del text kierkegaardia, que s'hi arrisca amb una clau hermenèutica que és, sobretot, una clau *formal*. És l'experiència d'una atracció estranya, com la de Frater Taciturnus per la capseta embolcallada d'algues i llot, sota què s'hi entreveien les formes delicades i ornamentals d'un treball pacient i costós. És en aquest sentit que parlo d'una

clau formal, car fou l'*embocall* de la producció kierkegaardiana que atirà el foc del meu interès, foren la seva configuració estructural i la seva estratègia textual que em seduïren. I, així, la meua lectura, per bé que parlarà esment en el contingut de la producció kierkegaardiana i que serà, per tant, una lectura *exclusivament interna*, tot mirant d'aprofitar al màxim la seva primera estratègia formal, la xarxa de veus pseudònimes que hi configuren una mena de coral conceptual, posarà l'accent, sobretot, en la forma i faisó que aquell contingut hi adopta. Per dir-ho amb els termes que, tal vegada, haurien de ser considerat arquetípics de tot acostament al text kierkegaardian: la meua lectura parlarà esment al *què* de la producció, per bé que en posarà l'accent en el *com*. I encara cal filar un xic més prim, puix que tant el *què* com el *com* faran referència al *què* i al *com* de l'*ètic en la producció kierkegaardiana*.

" L'ètica es concentra en el si de l'individu i, en termes ètics, és tasca de tots i cadascun dels individus esdevenir una persona completa, atès que el pressupòsit de l'ètica és que tothom neix en situació de poder esdevenir-ho. Que ningú no ho aconsegueixi no implica res; el fet cabdal és que l'exigència hi és, mal que tants individus covards, mediocres i obcecats s'apleguin per abandonar-se a si mateixos per *la massa*, per esdevenir quelcom amb l'ajut de la generació: l'ètica no hi regateja" (10, 28)

Aquests són mots de Johannes Climacus, un dels pseudònims kierkegaardians explícitament interessats en l'*ètic*, per bé que l'únic en els termes suara citats. I és que l'altre pseudònim interessat explícitament en l'*ètic*, el jutge Wilhelm, remitent de les cartes incloses al segon volum d'*O bé això, o bé allò altre* al jove esteta A, tractarà ben altrament l'*ètic*.

Aquest treball s'endega amb la consideració que *no és només possible, sinó obligat, recórrer almenys a una segona clau per obrir la capseta xinesa que guarda la concepció de l'ètic en la producció kierkegaardiana (cfr.vi)*. I que cal violentar-hi dos panys per accedir-hi. La segona clau és la clau de l'*ètic* que jau, sota vigilància, a *El Concepte de l'Angoixa*, el text de Vigilius Haufniensis, és la clau del *què* s'hi anomena *segona ètica*. I

els panys que han de ser forçats són, en primer lloc, pel que fa al *què* de l'ètic en la producció kierkegaardiana, el d'accés al segon volum d'*O, O*, obra considerada continent privilegiat de l'ètic en la producció kierkegaardiana. En segon lloc i fonamental, pel que fa al *com* de l'ètic, cal forçar el pany d'accés a un text no publicat amb l'obra completa, sinó pòstumament als *Diaris i Papers* de Kierkegaard, i que es titula *Lliçons sobre la dialèctica de la comunicació ètica i ètico-religiosa*. Una vegada obertes, veurem amb sorpresa que, a dins, no només hi jauran les claus, sinó noves capsetes amb què caldrà reempredre la gosadia.

És necessari fer una advertència, i és que, així com Taciturnus, una vegada violentada la capseta que troba al fons del llac de Søborg, o sia, una vegada consumada la primera passa de la seva actuació, i, per tant, una vegada superada, descobreix, *en segon lloc, allò que és fonamental*, així també palesarem al llarg de les planes que segueixen que caldrà una violentació, una vehement passa prèvia, per assolir una aproximació de confiança al text kierkegaardianà. I, d'igual manera, veurem com el *què* d'aquest mateix text, el *què* de l'ètic, constituirà una passa prèvia abans de copsar el *com* de l'ètic, que en la perspectiva de la *segona ètica* apareixerà com a fonamental, per bé que només podrà aparèixer en segon lloc, una vegada superada la violentació del *què*.

Les parts en què ha estat subdividit aquest treball indiquen, en certa manera, l'itinerari recorregut. (1) En primer lloc, ha estat temptat un accés a la perspectiva ètica del jutge Wilhelm al segon volum d'*O bé això, o bé allò altre*. Hi han estat considerats els dos conceptes que hi semblen nuclearitzar l'ètic, la *tria* i la *transparència*, així com les determinacions de l'ètic que semblen brollar de cadascun d'aquests conceptes i que en serien, respectivament, determinacions del contingut i determinacions formals. Sigui com sigui, la perspectiva ètica de Wilhelm es revela inconsistent a la llum de les declaracions de Johannes Climacus a la primera part de la *Postilla conclusiva i no científica*, en un text força singular, dedicat a la consideració de la tasca creadora d'altres autors que hi són coetanis; tots ells, per suposat, pseudònims kierkegaardians.

De fet, aquest excurs de pretesa i, en aparença, crítica i teoria literàries dut a terme per Climacus a la *Postil·la conclusiva i no científica*, per extensió, l'obra de Climacus, que inclou també *EF*, amagava el joc de claus emprades en aquest treball per a la doble consideració de l'ètic, suara descrita. Climacus fa constants referències a la significació de la forma en la constitució de l'ètic, de què fa protagonista a la *Postil·la* el "pensador subjectiu". Aquest té un *estil* particular d'existir i de comunicar la seva existència, en l'ètic. És a saber, el pensador subjectiu comunica l'ètic tot existint-hi.

Precisament, al text de Climacus, aquest segon aspecte, el de la *comunicació* de l'ètic, és motiu de reflexió continuada, encara que succincta, en referir-se a la perspectiva de Wilhelm, suara esmentada. Climacus que acabarà, fins a cert punt, refutant la perspectiva de Wilhelm, també a causa de la seva desconsideració del punt de vista formal, el de la *comunicació* de l'ètic.

(2) Sota la succincta però ferma reflexió de Climacus de *l'estil de l'ètic, de la seva comunicació, de la seva forma, i, finalment, de la seva expressió lingüística*, s'extén un paisatge molt frondós i fructífer alhora, en l'obra de Kierkegaard. Aquella reflexió esdevé, certament, la clau formal de lectura de l'ètic en la producció kierkegaardiana des d'una doble perspectiva, a més.

(2a) En primer lloc, sembla encaixar dins del pany per accedir a la lectura de la comunicació de l'ètic com a projecte propi; d'aquest angle estant, *la producció kierkegaardiana haurà de ser accentuada èticament*, puix que es conforma com a projecte filosòfico-literari que té com a objecte primordial l'ètic, per bé que no en tant que *objecte* sotmès a consideracions de gènere divers, sinó en tant que *projecte de l'existència a què tot individu ha de ser conduït*. Al bell mig d'aquestes coordenades de lectura, *l'obra de Kierkegaard es mostra com un esforç de seducció ètica, envers l'ètic i de caire ètic*.

(2b) En segon lloc, i primordial, la clau 'oferta' per Climacus sembla encaixar dins del pany per accedir a la lectura de l'ètic com a projecte filosòfic, en general, puix que s'hi arrisca una *exigència formal, una prescripció d'estil* que tota reflexió sobre l'ètic i, així, tot missatge ètic, hauria de tenir en compte. La proposta kierkegaardiana, per tant,

depassa el marc en què es desenvolupa i en què cualla com a pràctica estricta, i esdevé una proposta per a tot intent de *comunicació de l'ètic*.

Aquesta proposta estatueix de manera ben punyent la tesi que *la comunicació de l'ètic no ha de transcórrer pels camins lingüístics a què sembla tenir-nos acostumats la història del pensament, sinó que ha de transcórrer pels camins suggerits des de la retòrica i, especialment, des de la poètica clàssiques, que són, fonamentalment, uns camins de seducció. La comunicació de l'ètic, finalment, no implica parlar-ne, de l'ètic, sinó conduir-hi i, així, es configura sobre una perspectiva que, lluny de conformar-se amb l'aspecte cognoscitiu, de comprensió de l'ètic, en persegueix l'actualització i es troba, aleshores, fonamentalment connotada pragmàticament.*

En aquest sentit, considero que la clau trobada en l'obra de Climacus és ultra clau formal, *clau mestre* per a la comprensió de l'ètic, no solament en l'obra de Kierkegaard, sinó també enllà dels seus límits. D'aquesta manera, la lectura de l'obra de Kierkegaard sembla convidar a forjar una nova clau amb què violentar altres concepcions i, sobretot, altres configuracions de l'ètic en la història de la filosofia. Aquest és precisament el cas de la lectura soterrada de l'ètic en l'obra de Hegel - i, sobretot, en la versió que n'ofereixen els Hegelians coetanis de Kierkegaard al Copenhaguen de mitjans de segle XIX, tant a dins com a fora de l'àmbit eclesiàstic - per part del mateix Kierkegaard, en base a què Kierkegaard és llegit, com és ben sabut, com a *crític de l'ètic*, ben bé en els mateixos termes en què Climacus esdevé, com comentava més amunt, crític de la perspectiva de Wilhelm.

El *pointe* d'aquesta crítica, tanmateix, brolla de la consideració que *l'objecte de l'ètic ha estat malentès, maltractat i anihilat, finalment*. L'objecte de l'ètic, que, en la perspectiva de Climacus, oposada a la de Wilhelm, és "romandre, existir en la tensió, en la contradicció que hom és" ha estat malentès, puix que hom n'ha malentès les determinacions conceptuais i, en concret, puntualitza Climacus, la determinació que fa de l'ètic una *exigència pragmàtica universal*. Aquesta determinació és "l'etern" no considerat "abstractament", o sia, sense cap mena d'incidència en l'existència individual, altra que la merament i lògicament "reguladora", com a *lei*.

(3) Climacus ofereix ara una altra de les claus del joc (cfr.iii), aquesta per accedir a la noció de la *segona ètica*, així anomenada, per bé que no tematizada, per Vigilius Haufnienis a *El Concepte de l'Angoixa*. Es tracta de la clau hermenèutica del *què* de l'ètic, o sia, la noció d'eternitat perspectivada des de *la concepció de l'instant, que serà la concepció del pecat*. El mateix Kierkegaard havia afirmat a les *Lliçons sobre la dialèctica de la comunicació ètica i ètico-religiós* que *la comunicació de l'ètic i de l'ètico-religiós no podia fer cas omís d'allò que és comunicat, del seu objecte* i Climacus havia especificat que aquest objecte no és "la veritat del Cristianisme", sinó "la relació que l'individu hi estableix". Així, lluny de ser configurada de manera casual i/o contingent, *la comunicació de l'ètic està determinada pel seu objecte i, aquest objecte, el què de l'ètic, ha de ser perspectivat des del religiós*. La clau del text de Climacus s'endinsa, d'aquesta manera, en el pany de la darrera capseta del nostre itinerari.

Així considerada, la lectura de l'obra de Kierkegaard i, en concret, de la seva proposta de la comunicació de l'ètic, encara que no permet afirmar ni de bon tros que qui s'anomenava a si mateix "poeta de la religiositat" sigui exponent del *gir lingüístic*, puix que Kierkegaard no du a les darreres conseqüències el fet de considerar el llenguatge com a praxi i, encara més, com a praxi ètica, sí permet fer-ne un anticipador. Adorno té raó quan, en la seva tesi sobre Kierkegaard, ancora el danès en l'oposició cabdal de l'Idealisme Alemany, és a saber, l'oposició conceptual *subjecte-objecte*, a què es veu sotmesa tota consideració del món, àdhuc una consideració ètico-moral. La visió del llenguatge de Kierkegaard, certament, en brolla, hi remet i hi roman esclerotizada.

Tanmateix, la proposta kierkegaardiana sobre el discurs entorn de l'ètic és una proposta de *pragmàtica lingüística* puix que el llenguatge no ha de servir per a *dir l'ètic*, o en termes de Kierkegaard, per *ensenyar l'ètic*. No ha de ser, per tant, un instrument per a la docència de l'ètic, per a la seva comunicació directa, per a la seva explicitació en un discurs, sinó que, ben al contrari, el llenguatge ha de *mostrar l'ètic*. I aquest *mostrar*, al seu torn, ha de ser entès de manera encara més radical que el *mostrar* wittgensteinià, atès

que és considerat un *mostrar* no per a pensar l'ètic sinó *per a fer fer l'ètic*; és a dir, és configurat com una *seducció per a l'acció connotada èticament*.

Així, les disquisicions de Kierkegaard sobre el llenguatge, superen la crítica al llenguatge que en caracteritza la concepció al segle XIX, on, tot i considerar la relació entre el llenguatge i el món, o entre la parla i l'acció problemàtica, hom roman en aquella distinció. Kierkegaard *concep el llenguatge com una acció* i, per tant, com una forma de ser de qui parla, de qui comunica i, en conseqüència, de qui escriu; el subjecte lingüístic, que comunica l'ètic, s'hi veu compromès a nivell pragmàtic, amb l'existència, en termes del mateix Kierkegaard, i no únicament a nivell cognoscitiu, amb el pensament. És sota aquesta llum que cal entendre que arreu als seus *Diaris i Papers* fins l'any 1.850, si fa o no fa, Kierkegaard insisteix a descriure la tasca d'escriptor com una acció. Però, ai las! Kierkegaard no aconsegueix desempallegar-se de les amarres històriques, i quan semblava que era a punt de fer el salt, enlloc de fer-lo endavant el fa enrere.

Kierkegaard recupera la sospita que el llenguatge no és, malgrat tot, el món, i encara menys acció, i s'afanya a denunciar-ne les deficiències que, finalment, seran deficiències de l'estètic. És per això que, a la seva darrera obra, mai publicada en vida, sinó pel seu germà gran, bisbe d'Aalborg, que vol reconciliar el petit diable amb els seus conciutadans, fa l'exposició d'una reconciliació, aparentment amb si mateix, però, decididament sense voler, amb la història del pensament i amb l'Idealisme.

Kierkegaard rebutjarà, almenys així ho palesarà amb la seva ploma, en darrera instància i en oposició a tot el precedent, atorgar cap mena d'accent pragmàtic al llenguatge; el considerarà seu potencial per a la fugida del cràpula covard de l'existència. Fins al punt que Kierkegaard acabarà afirmant que l'única manera de donar missatges ètics és la *revelació*, única comunicació legítima de l'ètic inassolible per a cap ésser humà. El missatge ètic té el seu indret justificat i adequat enllà de la parla, en *les obres de l'amor* i, en darrera instància, en plena 'fol·lia' pragmàtica, en l'*imitatio Christi*. L'única possibilitat de comunicació de l'ètic serà *el martiri*, de què K. mateix se sent i es fa exponent.

Nogensmenys, tot i considerar-hi també el desenvolupament del tractament del llenguatge que ha de comunicar l'ètic, àdhuc després de l'any 1.850 en l'obra de Kierkegaard, l'accés que és ofert al llarg d'aquest treball i que ha estat considerat *clau formal i hermeneùtica, n'accentua la visió pragmàtica que depassa la concepció idealista del XVIII i la crítica que s'hi fa al XIX. O sia, para esment en els aspectes de la concepció del llenguatge de l'ètic i, així, de la comunicació de l'ètic, que sedueixen envers l'acció ètica.*

Fóra injust i imperdonable obviar la referència a textos i/o persones que han contribuït d'una o altra manera a la inspiració i la concepció d'aquest treball.

Pel que fa als textos i, així, als exponents de la bibliografia segona amb una significació clau per al meu acostament a l'obra de Kierkegaard, aquells que m'han guiat en l'aventura de la recerca i de la violentació del text, he de fer menció de l'obra de Sylvia Walsh, *Living Poetically. Kierkegaard's existential aesthetics*, que em conduí a la perspectivació necessària de l'ètic des de l'estètic, però, sobretot, al convenciment que l'estètic no és un estadi que ha de ser superat sinó una pràctica que ha de ser recuperada.

Joakim Garff, al seu torn, en part mitjançant la seva tesi doctoral sobre Kierkegaard, centrada en la figura de "l'insomniac", i en part, mitjançant múltiples converses, em feu considerar no solament la *inquietud* inherent a la producció kierkegaardiana, seu sens dubte de les seves pluri-formitat i pluri-validesa, sinó que em feu comprometre'm amb aquesta inquietud i, finalment, amb la *sospita* que ha d'alimentar tota lectura d'aquella producció.

Per altra banda, he de fer menció d'Arne Grøn com a reivindicador de la concepció de *la segona ètica* en l'obra de Kierkegaard i de la necessitat d'ésser tematitzada. Ell em conduí al text de Vigilius Haufniensis i alimentà l'interès per resseguir-ne les petjades a la resta de l'obra pseudònima i no pseudònima de Kierkegaard. Ell em conduí a la perspectivació de l'ètic des del religiós.

Agraïxo de debò la inspiració que l'obra, en el doble sentit del mot, d'aquest textos i persones han suposat per a l'elaboració d'aquestes planes.

Per que fa al cas, vull agrair també a en Gerard Vilar l'oportunitat de contrastar algunes de les idees fonamentals d'aquest treball en un seminari de Tercer Cicle, organitzat per ell al Departament de Filosofia de la U.A.B. durant el curs 95/96, en què em va ser permès, al llarg d'algunes sessions, tematitzar la noció d'*autonomia* des de la perspectiva de la creació artística, en tant que *auto-possessió literària*. També vull agrair a la *Søren Kierkegaard Bibliotek*, a Copenhaguen (Dinamarca) i a la *Hong Kierkegaard Library*, a Northfield, MN (Estats Units) i als seus directors, Arne Grøn -aleshores- i Gordon Marino, respectivament, les facilitats atorgades i les consideracions tingudes en relació a la meva tasca.

En un altre ordre de coses, vull expressar el meu agraïment en primer lloc a la CIRIT i a la Caixa d'Estalvis de Sabadell, gràcies a qui vaig poder endegar les meves lectures de Kierkegaard a Dinamarca, a la Universitat d'Aarhus, entre els anys 1.990-1.992. També vull agrair a la U.A.B. haver-me permès dur a terme la tasca de recerca tant aquí com a l'estranger, mitjançant la concessió d'una beca de Formació de Personal Investigador, durant el període de quatre anys de 1.993-1.996 i també a la Fundació Bofill, per l'ajut atorgat per a la finalització de la tesi doctoral.

Finalment, vull agrair el suport logístic i d'altres sorts a na Cynthia Wales Lund i a en Daniel Gamper; i a na Victòria Camps, agraeixo una direcció pacient d'aquesta tesi.

Atesa la dificultat que comporta seguir la pista de veus i de textos en el corpus kierkegaardian, reflectida en aquest treball, he considerat oportú incloure-hi un full separat, que pugui acompanyar-ne la lectura de manera immediata, amb les abreviatures de les obres de Kierkegaard que hi són citades, corresponentment detallades i acompanyades del nom del pseudònim sota què foren signades i de la data en què foren publicades.

Ara ja només em manca demanar disculpes per tots aquells errors de forma, d'estil i d'expressió que, a desgrat dels esguards que han escorcollat amb cura aquestes planes, sens dubte hi resten.

D'aquests errors només és responsable qui signa aquestes línies; algú qui, de ben segur, és 'víctima' de l'obstinada rebel·lió descrita en aquests termes per Anti-Climacus a *La malaltia per a la mort*

"És, per a descriure-ho visualment, com si un escriptor cometés un error d'escriptura i aquest esdevingué conscient de si mateix com a tal (...) i succeiria com si ara, aquest error d'escriptura es volgués rebel·lar contra l'escriptor, a causa de l'odi que hi sentiria per voler-lo esborrar. En una esbojarrada obstinació, li diria [l'error a l'escriptor]: no, no vull que m'esborris, vull restar aquí com un testimoni en contra teva" (15, 128)

Begonya Sàez Tajafuerce

Cerdanyola del Vallès, Gener de 1.997

ABREVIATURES

Aquest és el llistat d'abreviatures mitjançant què he fet referència a les obres de Kierkegaard citades en aquest treball, acompanyades del nom de l'obra en català, en danès - entre parèntesis - i de l'autor(s) pseudònim(s) que hi apareixen i ordenades cronològicament, per data de publicació.

- PA:** *Els Papers d'algú que encara és viu (Af en endnu Levendes Papier)*. Søren Kierkegaard. 1.838.
- CI:** *Sobre el Concepte d'Ironia (Om Begrebet Ironi)*. Søren Kierkegaard. 1.841.
- O,O:** *O bé això, o bé allò altre*, vols I i II (*Enten-Eller I, II*). Victor Eremita, A i el jutge Wilhelm (també anomenat B). 1.843.
- EV:** *Estadis en el camí de la vida (Stadierne paa Livets Vej)*. Frater Taciturnus - únic autor citat d'aquesta obra. 1.845.
- EF:** *Engrunes filosòfiques (Philosophiske Smuler)*. Johannes Climacus. 1.844.
- R:** *La Repetició (Gjentagelsen)*. Constantin Constantius. 1.843.
- CA:** *El Concepte de l'Angoixa (Begrebet Angest)*. Vigilius Haufniensis. 1.844.
- TT:** *Temor i tremolor (Frygt og Bæven)*. Johannes de Silentio. 1.843.
- Postil·la:** *Postil·la conclusiva i no científica (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift)*
Johannes Climacus. 1.846.
- MM:** *La malaltia per a la mort (Sygdommen til Døden)*. Anti-Climacus. 1.849.
- EC:** *Exercitació en el Cristianisme (Indøvelse i Christendommen)* Anti-Climacus. 1.850.
- OA:** *Les Obres de l'amor (Kjærlighedens Gjerninger)*. Søren Kierkegaard. 1.847.
- Lliçons:** *Lliçons sobre la dialèctica de la comunicació ètico-religiosa (Forelæsninger over den ethiske og den ethisk-religieuse Meddelelses Dialektik)* Søren Kierkegaard; redactat l'any 1.847 i publicat pòstumament.
- PV:** *El punt de vista sobre la meua obra com a escriptor (Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed)*. Søren Kierkegaard; redactat l'estiu de 1.848 i publicat pòstumament.
- J:** *Jutja per tu mateix! (Dømme selv!)*. Søren Kierkegaard; redactat els anys 1.851-52 i publicat pòstumament.

PRIMERA PART

CAPÍTOL I. L'ètica.

En la discussió entorn de l'ètica kierkegaardiana al llarg dels darrers anys, sembla haver mantingut i sostingut la prioritat conceptual i temàtica una obra de joventut de Søren Kierkegaard, publicada¹ per Victor Eremita: *O bé això, o bé allò altre (O,O)*². Efectivament, aquesta obra, apareguda l'any 1843, recull elements conceptuais primordials per a una comprensió de l'ètic en Kierkegaard i, no solament de l'ètic, sinó de l'estètic i del religiós, si és que hom considera la qüestió des de la perspectiva de l'així anomenada, per consens hermenèutic, "teoria dels estadis"³. Ara bé, *O,O* no pot

¹ Almenys així ens ho fa saber Victor Eremita al pròleg de l'obra, segons el qual, a l'interior d'un moble secreter, que ell mateix adquireix d'un antiquari, empès per una atracció sobre-natural, apareixen misteriosament uns manuscrits que decideix publicar per motius econòmics; Eremita explica així la troballa: "de sobte s'obre una porteta que jo mai abans no havia vist. Aquesta porteta tancava un amagatall que, evidentment, jo tampoc no havia descobert. Allí vaig trobar un munt de papers, aquells papers de què és resultat el contingut dels textos que segueixen (...) Tot allò que em queda per afegir entorn d'aquesta història és en qualitat d'editor" (2, 12 i 15) - veurem més endavant (cfr. cap. II) el caràcter retòric d'aquesta darrera afirmació.

² Resultaria certament en excès exhaustiu i segurament innecessari fer una referència a tots els textos en què és, si més no implícitament, assumida la prioritat, a voltes l'exclusivitat, d'aquesta perspectiva per a l'estudi de l'ètic en l'obra de Kierkegaard, tot reduint-ne així el seu divers i complex caràcter a l'exemplificació d'un "estadi" de l'existència. Tanmateix, voldria citar alguns textos en què, malgrat llurs diferents referències cultural i temporal, aquella perspectiva hi és comú. Em refereixo a *Kierkegaard's way to the truth* (Inter Editions: Montreal, 1.987), on Gregor Malantschuk, autor cabdal en la difusió del pensament de Kierkegaard, dedica el capítol a la introducció sobre l'ètic en l'obra de Kierkegaard fonamentalment a la segona part d'*O,O* i a *Estadis en el camí de la vida (EV)*, amb l'argument que "through the person of Judge William, Kierkegaard informs us of the next levels of the ethical stage. Judge William's two discourses on the ethical life, besides serving as descriptions of the next levels of the ethical stage, demonstrate how this stage of human existence is developed and re-formed within the same person" (pl. 45). Un tarannà similar, àdhuc menys matissat, adquireix el text de Manuel Maceiras Fafian, *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión* (Cincel: Madrid, 1.985³) al llarg de tot el capítol dedicat a (11.3) "El estadio ético" (pl.169 a 173).

³ Val a dir que Kierkegaard només fa breu ús d'aquesta expressió sota pseudònim, a la *Postil·la conclusiva i no científica* (10, 179ss). Tanmateix, la bibliografia segona ha consolidat aquest terme, sens dubte sota l'ombra del títol d'una de les seves obres, *EV*, publicada a Copenhaguen el 30 d'abril de 1.845. Gairebé un any més tard, aquesta qüestió serà represa i breument tematitzada per Johannes Climacus a l'*Epíleg* que clou el primer volum de la *Postil·la conclusiva i no científica (Postil·la)* i que està dedicat a fer una "ullada a l'esforç coetani de la literatura danesa". A banda d'aquesta referència de Climacus, és impossible trobar una definició definitiva d'algun dels estadis en algun dels textos creats per Kierkegaard, puix que cap dels seus pseudònims no s'hi compromet si no és des del punt de vista formal, estructural.

Així doncs, val la pena afirmar d'una vegada per totes que el caràcter vinculant de la teoria dels estadis en la producció atribuïda a Kierkegaard rau en i es limita al fet de proveir un recurs per a l'estructuració i la reformulació dels temes recurrents en la filosofia costània, sobretot de l'idealisme Alemany; però en cap cas Kierkegaard atorga als seus pseudònims la llicència de la tipificació o de l'estereotipació definitives, sino que, precisament construeix una xarxa de discussió que manté un espai obert a la reprobació conceptual, a la relativització, al matís i, sobretot, a la prevenció de l'anquilosament de l'existència. Com si no hauríem de fer-nos ressò de la seva crítica general al hegelianisme, o sia, al fet d'emmarcar l'existència en un "sistema"?

En qualsevol cas, tant la recerca duta a terme als *Index Verborum* de l'edició danesa de les Obres Completes en quatre volums i amb les correspondències amb les edicions francesa, anglesa i alemanya, realitzada pel Prof. Alastair McKinnon, on és possible contrastar la freqüència d'aparició dels termes

ser de cap manera considerada una obra definitiva en la discussió sobre l'ètic en l'obra de Kierkegaard.

Afortunadament, treballs recents, fruit de l'estudi de l'obra de Kierkegaard més que de l'obra dels seus consagrats intèrprets, han fet palès el caire esbiaixat, alguns en diuen "irònic", d'aquesta obra, tant pel que fa a la seva estructura com pel que fa al seu contingut.

Per una banda, la gènesi *fictícia* o de caire *ficcional* de l'obra dóna ja bona fe del seu caràcter, no solament casual, accidental, sinó també contingent i extremadament indefinit. És a saber: un tal Victor Eremita troba de sobte i inesperadament uns manuscrits que personalment assigna en part a un tal Jutge Wilhelm, el qual anomena "B", i que, segons Eremita, semblen ser la resposta a un altre grup de manuscrits, els quals assigna a un tal senyor "A"⁴. Escriu Eremita al pròleg d'*O,O*:

"Una ullada *somera* als papers trobats em mostrà *clarament* que aquests creaven dos grups, la diferència de què es feia fins i tot visible en llur aspecte extern. L'un estava escrit en una espècie de pergami, en quartilles, amb un marge força ample. L'escriptura era llegible, a voltes fins i tot un xic com una filigrana, en algun racó entrebencada. L'altre ocupava tota un foli de paper de rusc⁵ amb columnes separades, talment com s'escriuen els documents legals i altres coses per l'estil. L'escriptura era clara, una mica allargassada, uniforme i regular, semblava pertànyer a un home de negocis. El contingut

més significatius del pensament kierkegaardian, com a posteriors estudis seus, es fa palesa la necessitat de tenir en compte l'assiduitat d'aparició i la localització en el corpus de certes expressions si hom vol copsar-ne la rellevància.

⁴ Resultaria massa extens i, de fet, fora del meu propòsit, reproduir aquí la discussió encapçalada pels lectors del sector exegetíc deconstructiu de l'obra de Kierkegaard, al voltant de si realment l'estructura d'editories i autories que reproduceix el pròleg a *O,O* és o no plausible. Breument val a dir, però, que la pretensió d'aquests autors és doble. Per una banda, atorgar un autor al *Diari d'un seductor*, atès que "A" se'n declara només editor; aquesta declaració és falsada i l'anàlisi considera "A" com l'autor del text i no com el mer editor. Per altra banda, és revelada la identitat d'"A" i descoberta així una altra estratègia d'emmaskament: Victor Eremita resulta ser el "propi" autor de tota la primera part d'*O,O*. Paul Erik Tøjner ha tractat de manera explícita l'emmaskada troca de l'autoria a *O,O* en una conferència organitzada pel Studenterforening de la Facultat de Teologia de la Universitat d'Aarhus (Dinamarca) la primavera del curs 1.990/91, i publicada amb modificacions més tard a *Kierkegaards æstetik*, Tøjner, Garff, Dehs. Gyldendal: Copenhaguen, 1.994 (vegeu sobretot les planes dedicades a *O,O* pl.12-20).

⁵ L'expressió "paper de rusc" correspon literalment a l'expressió en danès "Bikub Papier" i fa referència a un tipus de paper holandès que duia un rusc com a filigrana.

es mostrà de seguida diferent, també; una part incloïa un munt de tractats estètics de major o menor tamany; l'altra consistia en dues grans dissertacions i una de més reduïda, totes de contingut ètic, així ho sembla, i en forma de carta. En una revisió més acurada, la diferència es corroborà absolutament. El darrer grup consta precisament de cartes que estàn dirigides a l'autor del primer grup".⁶ (2, 12-13)

Aquest paràgraf posa de manifest la indeterminació que embolcalla l'obra, la dificultat de classificació temàtica i la problemàtica identificació dels seus suposats co-autors. Tots aquests són fets del procés en l'esdevenir d'una obra que faria sospitar qualsevol a l'hora d'iniciar-ne una lectura. Si més no, són indicadors de les seves, altament probables, *inconsistències formal i argumentativa*. Tanmateix, la sospita no desqualifica l'obra, sinó que, ben al contrari, obliga el lector a requalificar-ne la lectura.

Certament, el desig de no sistematització per una banda i l'exemplificació del caire fragmentari de l'existència poètica, de l' "estètic", per l'altra, expliquen o justifiquen el seu caràcter gens monolític. Però no l'expliquen ni el justifiquen del tot. Així, a banda de la consideració de la gènesi *ficció* de l'obra, una breu referència a la seva gènesi *real* em sembla ara obligada.

O,O és tal vegada la primera obra que Kierkegaard concep com a tal i que considera un projecte de tall literari, estètic. Així semblen delatar-ho algunes de les cartes que Kierkegaard envia des de Berlín al seu amic Emil Boesen⁷, en què confessa la seva

⁶ Val a dir que n'hi ha prou amb aquesta afirmació de Victor Eremita per perdre-li del tot la confiança, en les seves opinions, puix que ni la primera ullada "*somera*", ni aquesta "revisió més acurada" no li han permès de copsar que el darrer text de la segona part de l'obra no es tracta ni d'una "dissertació més reduïda", ni pròpiament d'una "carta", sinó d'un sermó. Així, la major part de les seves manifestacions han de ser considerades si no amb desconfiança, sí almenys amb certa prudència.

⁷ En una carta tramesa des de Berlín que data del 16 de Gener de 1842, escassament un any abans de la publicació d'*O,O*, Kierkegaard explica eufòricament al seu amic Emil Boesen: "treballo molt. El meu cos no ho aguanta. Per tal que vegis que sóc el mateix, et diré que de nou he escrit una part important d'una contribució, *O bé això, o bé allò altre*". (*Breve og Akstykker vedrørende Søren Kierkegaard - Cartes i quartilles concernents a Søren Kierkegaard* -, edició de Niels Thulstrup. Munksgaard: Copenhaguen, 1.953, pl. 95). Carl Jørgensen recull en la seva biografia de Kierkegaard aquestes i algunes altres informacions de les condicions acadèmiques de la vida berlinesa del jove Søren. (Carl Jørgensen, *Søren Kierkegaard. En Biografi* (5 vols.) Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck: Copenhaguen, 1.964; I vol. pl.141). En la lectura de Tøjner, cal nomenar encara un altre autor, "C", el reverend amic

determinació per dur endavant aquest primerenc projecte creatiu. Finalment, en escassament un any, Kierkegaard publica aquesta obra que, de ben segur no del tot conscientment, constitueix el marc de les seves primeres intuïcions pròpiament filosòfiques, certament no tematitzades.

Una vegada conclusa la seva tesi de *magister*, *Sobre el Concepte d'Ironia (CI)*, l'any 1.841, Kierkegaard viatja a Berlín i allí, alumne de Marheineke, fundador amb Carl Daub de la teologia especulativa, de Karl Werder, un "virtuós" alumne avantatjat de Hegel, ocasionalment de Henrik Steffens⁸, filòsof danès instal·lat a Berlín des de l'any 1.831 i, finalment, de Schelling, decideix treure profit dels cursos de filosofia a què havia assistit durant els seus anys d'estudiant de Teologia a la Universitat de Copenhaguen⁹. I és així, embolcallat d'idees i de reflexions, que Kierkegaard es disposa a redactar una obra de què dóna fe al seu amic Emil Boesen dos mesos i mig després d'haver arribat a Berlín¹⁰. Aclaparat per lectures d'obres literàries però instal·lat en qüestions filosòfiques, Kierkegaard recull tota mena d'informació que li sembla susceptible d'espessir conceptualment el seu projecte i mira de donar-hi forma. No resulta desgavellat afegir que, aquesta obra primerenca de Kierkegaard és un exemple d'eclecticisme filosòfic¹¹ *senso lato*. I no és, per tant, gens estrany que *O,O*

d'estudis de "B", qui escriu el sermó que aquest, finalment, farà arribar a "A".

⁸ Kierkegaard descriu detalladament en una carta escrita a Berlín al seu Professor a Copenhaguen F.C. Sibbern - gràcies a qui decideix anar a la capital de Prússia a sentir Schelling i qui l'encoratja a traduir la tesi sobre la ironia a l'alemany, quelcom que mai no succeeix - les vicissituds acadèmiques per què ha de passar com a estudiant a la Universitat i les impressions que li causen els seus docents (carta de Kierkegaard a F.C. Sibbern amb data de 15 de Desembre de 1.841; *Breve og Akstykkervedrørende Søren Kierkegaard, op.cit.* pl. 83-84).

⁹ Qualsevol recull bibliogràfic pot donar fe de les primeres "coqueteries" de Kierkegaard amb la filosofia en el marc dels seus estudis de Teologia a la Universitat de Copenhaguen, iniciats el semestre d'hivern 1.831/32, sempre de la mà del seu admirat Professor Poul Martin Møller, a qui Kierkegaard dedicarà CA, i de F.C. Sibbern. (Carl Jørgensen, *op.cit.* I vol. pl. 36). L'interès de Kierkegaard per la filosofia és palès a les notes publicades als *Papers I i II* (apartat C), Kierkegaard s'interessà per l'estètica del Romanticisme Alemany, així com per Descartes, Kant, el que anomena "filosofia anglesa" - Locke i Hume -, la filosofia clàssica grega, Fichte i Hegel.

¹⁰ Kierkegaard escriu a Boesen: "Escriu com un boig. Ja he escrit 14 fulls. Amb això ja he completat una part d'una dissertació que *volente deo* t'enviaré". (Carta de Kierkegaard a Emil Boesen amb data de 14 de Desembre de 1.841; *Breve og Akstykkervedrørende Søren Kierkegaard, op.cit.* pl. 81-82).

¹¹ L'aspecte eclèctic de l'obra, per bé que no la significació d'aquest caràcter, fou ja copsat, com indica Joakim Garff a la seva tesi doctoral "*Den Søvnløse*" Kierkegaard læst æstetisk/bio-grafisk. Copenhaguen, 1.991, pl. 56 n.1, per Clausen a *Udvalgte tvangstanker*, 1.945 pl. 159 ss., qui afirma que *O,O* és una mena de compendi de textos que Kierkegaard havia anat escrivint en la seva estada a Berlín, i que publica indiscriminadament. Clausen es congratula que Kierkegaard no hagués escrit una "cançó de confirmació", car, si hagués estat el cas, també la hi hauria inclòs.

resulti una obra tan heterogènia, puix que també ho són en gran mesura les motivacions i el procès de la seva gènesi.

Conseqüència directa d'això és, sens dubte, la multiplicitat de perspectives des d'on Kierkegaard afronta una no menys abundant varietat de temes com la seducció, l'amor, el gaudi estètic, l'avorriment o tedi, la tragèdia clàssica i moderna, etc. en el primer volum d'*O,O*¹². Aquí, l'heterogeneïtat es fa força evident ja des de l'índex estant. El segon volum, en canvi, mostra una estructura més homogènia que el volum precedent, tot i que temàticament resulta força més complex a causa de les diverses comprensions de l'ètic en la història de la filosofia que hi bullen¹³.

Així doncs, per bé que fins a cert punt resulti innecessari dir-ho, voldria insistir que el segon volum d' *O,O* no ofereix cap *teoria de l'ètic* i encara menys cap *teoria consistent de l'ètic*. En qualsevol cas, l'aparentment rigorosa estructura binària de l'obra, de fet, és conseqüentment contradita, reconsiderada, desequilibrada, qüestionada, desajustada per les diverses perspectives i, sobretot, intuïcions filosòfiques que hi quallen. En darrera instància, ni el discurs de l'esteta se ceneix exclusivament a qüestions estètiques, ni el de l'ètic s'ajusta fil per randa a la normativitat que hi predica. Certament, resulta impossible establir una tipologia meridiana de l'estètic i de l'ètic, entre altres coses, puix que, com diu Helmuth Vetter: "ästhetisch und ethisch sind nicht einfach Ansichsein und Fürsichsein"¹⁴.

¹² Malgrat l'heterogeneïtat temàtica aparent i/o externa del primer volum d'*O,O*, tindrem ocasió de veure com, finalment, és possible copsar aquest volum des de l'única perspectiva de la seducció, i que, de fet, tots els apartats del volum fan referència, desde diversos angles, a l'acció de la seducció i/o acció estètica. (cfr. II)

¹³ De fet, la bibliografia segona respecte de les fonts de l'ètic en l'obra de Kierkegaard i, en concret, en l'obra que hom en considera paradigma, és abundant. Generalment, hom coincideix en apuntar la filosofia moral i del dret de Hegel com a principals inspiradores de l'ètic en major o menor grau i alhora enemigues a combatre, per bé que hi sigui igualment palesa, com veurem breument tot seguit, la influència de Sòcrates, de Kant i de Fichte de manera més evident.

¹⁴ Helmuth Vetter, *Stadien der Existenz. Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Sören Kierkegaards*. Herder: Viena, 1.979; pl. 44.

No obstant això, *O,O* permet establir tant l'estructura bàsica del discurs kierkegaardianà com el seu ideari sobre l'ètic en general¹⁵ i és per això que, en el context que ens ocupa, ha de ser considerada una obra cabdal. Ara bé, no pot ser considerada una obra definitiva pel que fa a la concepció de l'ètic en Kierkegaard, ni si es du a terme una lectura sensible als problemes interns de l'obra mateixa, ni si l'obra és observada en el context de l'opus kierkegaardianà.

Aquesta doble limitació, però, no pretèn invalidar-ne la proposta ètica, que veurem al llarg dels primers paràgrafs d'aquest primer capítol, sinó il·luminar-la (1) des d'una comprensió immanent de l'obra mateixa per una banda i (2) des d'una lectura esquemàtica a la recerca de les comprensions de l'ètic externes a *O,O*, per altra banda.

La tasca que caldrà dur a terme en aquest capítol consisteix (1), en primer lloc, en fer una lectura immanent del text que posi de manifest la concepció de l'ètic a *O,O* i les seves inconsistències i/o dèficits.

(2) Pel que fa a la situació i significació conceptuals de l'ètic a *O,O* des de la perspectiva general del corpus kierkegaardianà, cal acostar-se de nou als conceptes fonamentals que ens hi són oferts per veure fins a quin punt són matisats, complementats o fins i tot rebutjats des d'altres angles de la proposta ètica en l'obra de Kierkegaard. D'aquesta manera veurem com una interpretació de l'ètica en Kierkegaard que es dona per satisfeta amb la interpretació de *O,O* no deixa de ser una lectura parcial i incompleta, així com una interpretació mancada de sensibilitat respecte del caràcter global de l'existència segons Kierkegaard, o sia, de l'estructura de plenitud de la "teoria dels estadis" des d'on tota lectura sobre l'ètic ha de brollar.

Aquest doble èmfasi, per tant, ha de conduir-nos a una nova comprensió de l'ètic en l'obra de Kierkegaard i a una nova accentuació en la lectura de la "teoria dels estadis".

¹⁵ Coincideixo amb Leslie Alison Howe en el fet que "William sets forth and provides an initial position which each of the other pseudonyms build upon or otherwise react to (...) responding to the sort of position which Williams represents", encara que jo no gosaria, tal vegada perquè no és la meua intenció en aquest estudi atorgar un "propietari" a la proposta ètica del jutge Wilhelm, afirmar, com fa Howe, que aquesta proposta "ultimately (...) will be rejected by Kierkegaard". Sí ratificaria, en canvi, amb Howe - i contràriament a com s'acostuma a entendre la relació de Kierkegaard amb l'ètic, on són banalitzats els esforços que Kierkegaard fa de tipus formal, literari i retòric, per a la comunicació de l'ètic - que Kierkegaard no rebutjarà "[the] ethical in general". *Kierkegaard's Critique of Ethics*, Ph.D. University of Toronto, 1.989; pl. 29.

1. La perspectiva de Wilhelm¹⁶.

Com el propi títol aparentment gosa determinar, *O,O* sembla oferir una alternativa i, concretament, una alternativa existencial segons la qual cal prendre part per una de dues formes de vida que són incommensurables¹⁷.

Com ja és ben sabut, els dos termes d'aquesta polaritat són, per una banda, *la proposta d'existència estètica* que dibuixen les reflexions més o menys poètiques d'"A", així com l'expressió de primera mà de l'activitat sota què usualment ha estat valorat l'estadi estètic, o sia, la seducció, a què és acostat el lector a través del *Diari d'un seductor* - primera part de l'obra .

Per altra banda - segona part de l'obra -, hi trobem les cartes escrites per B, el Jutge Wilhelm¹⁸, suposadament dirigides a "A", sempre segons Victor Eremita, "descobridor" dels manuscrits; unes cartes que, ara amb ecos panfletaris, ara amb aires de confiança, ara en un to paternalista, i sempre des d'una perspectiva autoritària (concretament, d'autoritat *moral*) volen posar de manifest una *exigència d'existència ètica*. Finalment, l'obra és closa mitjançant un "ultimàtum", que resulta ser un sermó que un reverend, amic de Wilhelm i instal·lat a Jutlàndia, envia a Wilhelm i aquest, al seu torn, envia al seu corresponsal.

Ara bé, allò que hom oblida sovint, és que l'editor Eremita, sotstitula l'obra *El fragment d'una vida* (*Et Livsfragment*) i que, d'aquesta manera, és precisament qüestionada, àdhuc suspesa, no solament la bi-polaritat formal de l'obra, sinó també la seva bi-

¹⁶ Em faig ressó. en aquest encapçalament, de les consideracions del mateix Kierkegaard als seus *Papers*, on escriu que "el jutge tenia solament com a tasca la delimitació de la perspectiva ètica (*ethiske Anskuelse*)" (*Pap.* IV B59, pl.214; 1.844).

¹⁷ Alguns autors han descartat ja sistemàticament aquesta lectura clàssica d'*O,O*. Un exemple brillant d'aquesta tendència interpretativa és Shannon Wimberley Sullivan, qui afirma encoratjadament a la seva tesi doctoral no publicada *Neither/nor: Beyond the aesthetic and the ethical in Kierkegaard's Either/or* (Nashville, Tennessee, 1.994) que cal abandonar la perspectiva del "standard, "developmental" reading of the aesthetic and its relation to the ethical, in which the aesthete is uncommitted and has no self" pl. 3-5. Sullivan, en un intent solament parcialment i formalment similar al meu, pretèn una reformulació de l'estètic en relació a l'ètic des d'una lectura d'*O,O*, on desqualifica l'ètic com a tal: "I will show that the aesthetic sphere is an ethical construction (...) the ethical (...) choice does not necessarily inaugurate the ethical self that the aesthete lacks" pl.5.

¹⁸ Tot seguint la línia tradicional de lectura d'aquest text que reflexa la bibliografia segona, on no hi ha estipulat cap tipus de pauta de nomenclatura, faré referència al "protagonista" narrador de la segona part de l'obra de manera indiscriminada, com de fet se n'hi fa al mateix text *O,O*, a voltes com a "jutge Wilhelm", a voltes com a "jutge" i a voltes com a "B".

polaritat conceptual, és a dir, l'*alternativa* que sembla palesar. Abans d'aventurar-nos en cap exercici crític-hermenèutic, vegem què opina Eremita al respecte:

“Mentre m'ocupava sense pausa dels papers se'm va acudir de sobte que hom podia atorgar-los un nou caire si hom considerava que pertanyien a una sola persona (...) Una persona que, al llarg de la seva vida, hagués viscut tots dos moviments”. (2, 19)

O sia, Eremita deixa oberta la possibilitat que sigui una mateixa persona qui, en la seva “única” vida, hagi tingut l'experiència de l'estètic i de l'ètic. Eremita deixa efectivament oberta la lectura i interpretació del text al lector, tot desdibuixant la línia divisòria entre l'estètic exemplificat per l'*esteta* A, un poeta, i l'ètic exemplificat per l'*ètic* B, un jutge: i podríem afegir, el religiós exemplificat pel text de cloenda, per l'ultimatum, no casualment redactat per un mossèn, per C¹⁹.

Però hom podria també llegir les reconsideracions d'Eremita en el sentit que l'estètic i l'ètic no constitueixen capítols separats en l'existència d'un mateix individu, per bé que així ho sembli quan aquests capítols són tractats sistemàticament, conceptualment, és a dir, quan són tractats en qualitat de “perspectiva de vida ètica” (*æsthetisk Livs-Anskuelse*) i “perspectiva de vida estètica” (*ethisk Livs-Anskuelse*) (2, 19) respectivament. De fet, és una lectura en aquesta direcció que fa decidir Eremita el títol de l'obra. “Aquest títol que he triat expressa precisament això” (2, 19), confessa Eremita. Ara bé, el títol no és de cap manera vinculant: “car durant la lectura, [el lector] ben bé pot oblidar[-lo]” (2, 19). I és que Eremita considera un èxit de l'obra que el lector no rebi cap informació definida ni definitiva, cap “resultat històric”, sobre quina “perspectiva de vida” és millor, a no ser el fet que “quan hom ha llegit el llibre, A i B han estat oblidats, tan sols les perspectives romanen, l'una enfront de l'altre, sense esperar cap decisió final en personalitats determinades” (2, 19).

¹⁹ Vegeu n. 7.

I bé, la lectura de l'ètic a *O,O* que proposo al llarg dels següents paràgrafs vol ser del tot fidel a la recomanació d'Eremita. Vol oblidar A i B i vol considerar la "perspectiva de vida" que ofereix el segon volum de l'obra precisament i específicament com a *perspectiva*, o sia, com a *punt de vista* ²⁰, com a esguard parcial i intencionat de l'existència, àvid de copsar-ne els fonaments que han de determinar-la com a *ètica*, i que, no cal oblidar-ho, sempre són i romanen fonaments *teòrics*. Per això, els propers paràgrafs ofereixen un tractament *conceptual* de l'ètic al segon volum d'*O,O* que, com tota lectura perspectiva, pren certa distància del subjecte que la protagonitza, o sia, del jutge Wilhelm. Talment com Eremita preconitzava.

Aquesta lectura ens durà respectivament als conceptes de *tria* i de *transparència* al segon volum d'*O,O*.

²⁰ Aquest projecte, per tant, no solament segueix les sutils recomanacions de Victor Eremita al pròleg d'*O,O*, sinó que s'adapta al projecte kierkegaardí en general, tant pel que fa a l'estructura sobre què descansen el discurs i l'argumentació kierkegaardianes - mitjançant, sobretot, la xarxa de pseudònims que Kierkegaard articula -, com per la auto-qualificació de la seva darrera obra, *El punt de vista sobre la meua obra com a escriptor (PV)*, considerada per Kierkegaard un nou "punt de vista", aparentment de caire extern a l'obra, una espècie de meta-punt de vista, però *punt de vista*, malgrat tot.

1.1 La perspectiva ètica de la *tria*.

La segona carta que Eremita atribueix al jutge Wilhelm està consagrada a la qüestió de la configuració de la *personalitat*, que és analitzada des de la perspectiva de l'estètic i des de la perspectiva de l'ètic de manera simultània al llarg del text, com ho indica el seu títol: "L'equilibri entre l'estètic i l'ètic en la composició²¹ de la personalitat".

El problema d'A, escriu B, és que A pertany al grup de gent "l'ànima de qui és excessivament dissoluta com per a comprendre què rau en un dilema com aquest, i la seva personalitat es troba mancada d'energia per poder afirmar amb pathos: o bé això, o bé allò altre" (3, 149). B no solament sembla conèixer la causa de la incapacitat d'A, que acaba de descriure, sinó que es mostra igualment convençut de quines n'han de ser les conseqüències. Així les descriu en un paràgraf certament persuassiu i apocalíptic, amb clars ecos de (pre-)judici final:

"No saps que arribarà una mitjanit on tothom haurà de desemmascarar-se? O és que et penses que es pot jugar amb la vida? Et penses que hom pot escapolir-se just abans de mitjanit per tal d'evitar-ho? O és que no t'esgarrifa? Jo he vist persones en aquesta vida que van enganyar durant tant de temps altres persones que, finalment, llur vertadera essència (*Væsen*) ja no podia revelar-se; he vist persones que van romandre amagades tant de temps que, finalment, la bogeria que s'hi allotjava va imposar de manera igualment repugnant a d'altres persones llurs secrets pensaments, aquells que abans havien amagat. O és que et pots imaginar quelcom més terrible que tot s'acabés amb què la teva essència es dissolgués en una pluralitat, que de debò esdevinguessis una multiplicitat, que esdevinguessis una legió, com aquell infeliç demoníac, i que, d'aquesta manera perdessis

²¹ El títol original diu: "Ligevægten mellem det Aesthetiske og det Ethiske i Personlighedens Udarbejdelse". És aquest darrer terme que he volgut traduir amb el terme "composició", amb la intenció que romangui la connotació de caire literari que té el mot en llengua danesa, mitjançant el qual hom fa usualment referència al procés de preparació o d'elaboració, d'un text o d'un discurs, i, en qualsevol cas, de quelcom que finalment ha de patir un procés de comunicació, de publicació, de manifestació. Com veurem, aquí ja es fa palesa l'exigència de *transparència* que implica la perspectiva ètica a banda de l'exigència de la *tria* (cfr. cap. I, 1.2).

el més íntim, el més sagrat en una persona, o sia, el poder cohesionador de la personalitat?" (3, 151-2)

Així doncs, segons el jutge Wilhelm, la clau de volta de la fonamental inadequació d'A en el món²² es troba en la seva, no solament deficient sinó també en curs de desaparició, *personalitat*. Per suposat, Wilhelm, qui sempre sembla tenir-ho tot sota control, manifesta convençut que no cal desesperar o, millor dit, que cal desesperar, o sia, que la solució és la *desesperació*²³ (*Fortvivtelse*). Només aquell qui desespera, afirmarà el Jutge Wilhelm, pot copsar l'ètic i instal·lar-s'hi. I és que, aconsella Wilhelm al seu amic,

"si no vols ser poeta no hi ha cap altre camí per a tu que aquell que t'he mostrat: desespera! Tria la desesperació, puix que la desesperació és ja una tria, car hom pot dubtar (*tvivle*) sense triar-la, però hom no pot desesperar (*fortvivle*) sense triar-la. I així que hom desespera, hom tria i què és allò que hom tria? Hom es tria a si mateix, no en la seva immediatesa, com a individu casual, sinó hom es tria a si mateix en la seva eterna validesa". (3, 196).

La desesperació, per tant, que obre les portes de l'estadi ètic, implica sempre una tria. La reconciliació amb el món, l'adaptació al món, passa per la desesperació que, al seu torn, és una tria. Wilhelm no dona cap altra definició de la desesperació que no sigui aquest fenomen igualment originari²⁴ a ella. La perspectiva de l'ètic sembla, aleshores,

²² Wilhelm disseca - a la carta precedent - la relació entre A i el món sense cap mena de mirament: "Tu ets un estrany i un foraster en el món" (3, 82).

²³ La *desesperació* farà un paper determinant també en el discurs entorn del religiós com a marc de reconfiguració de l'ètica; un text clau per a la comprensió d'aquest concepte i dels seus accents dogmàtics és efectivament *La malaltia per a la mort* (*MM*). Allí, en els paràgrafs dedicats a l'obstinació (*Trodset*), Anti-Climacus fa la descripció psicològica de la desesperació, entesa com a rebel·lió respecte dels condicionants ontològics que configuren l'existència, mitjançant el tipus existencial del demoníac. L'exemple emprat en aquella ocasió és l'exemple literari del monòleg que Shakespeare posa als llavis de Ricard III a l'obra del mateix nom.

²⁴ Em permeto usurpar aquesta expressió (*Gleichursprünglichkeit*) amb què Heidegger qualifica a *Sein und Zeit* - § 28 - "les dues igualment originàries maneres constitutives del fet d'existir (*das Da zu sein*)", és a saber, el "trobar-se" o "estat d'ànim" (*Befindlichkeit*) i el "comprendre" (*Verstehen*), o moments passional, emocional i reflexiu, racional respectivament. No és aquesta l'ocasió de dur a terme una anàlisi dels paral·lels entre aquests dos modes fonamentals d'existència, que en Heidegger és sempre

instaurar-se igualment amb la tria. I la tria sí està definida implícitament al llarg del text.

Vegem-ho.

1.1.1 L'alternativa a l'heteronomia.

El jutge Wilhelm vol assegurar-se en aquesta segona carta al segon volum d'*O, O* que el seu corresposnal assoleix una idea ben clara de les implicacions de la seva exigència, de les implicacions de la tria. Així, immediatament després de saludar-lo, afirma implacable:

“...tu no ets ningú i només ets en relació a altra gent i allò que ets ho ets en aquesta relació (...) tu no ets ningú, una figura misteriosa sobre el front de què hi diu: o bé això, o bé allò altre” (3, 151)

Segons aquest text, a la crítica d'estar dotat d'una personalitat deficitària, àdhuc inexistent, i minvant, o sia, a banda de “no ésser ningú”, cal afegir una nova crítica bàsica que Wilhelm fa a la perspectiva estètica de l'existència, és a saber: el seu caràcter fonamentalment *heterònom*. Certament, l'esteta “no és ningú” car no és en si mateix sinó en les relacions que estableix amb el món que l'envolta (3, 213) i, a més, aquestes relacions tenen com a motiu exclusiu la satisfacció d'un desig (*Attraa*), l'obtenció de plaer (*Lyst*)²⁵. Wilhelm tematitza la qüestió de l'heteronomia unes planes més enllà, on afirma que

“Aquell qui diu que ha de gaudir de la vida sempre posa una condició que o bé rau fora de l'individu o bé és en l'individu, però de tal manera que no hi és en virtut de l'individu”. (3, 169)

existència “autèntica” i els modes que Wilhelm proposa a través de la seva perspectiva ètica: la *desesperació* que, de ben segur, aglutina l'element passional i emocional, àdhuc en termes psicològics, i la *tria* que, com veurem, determinarà l'existència en termes de reflexió.

²⁵ 3, 36-172 ss *et passim*.

Així doncs, en virtut del caire específicament teleològic de la seva existència, i atès que el seu telos és fonamentalment exterior, l'esteta és fóra de si, i la seva existència és una existència descentrada, dislocada i, per això, fragmentada, mancada d'unitat, mancada, com vèiem, "del poder cohesionador de la personalitat". L'esteta viu a l'espera de l'impuls extern davant de què reacciona, viu per mor de i sotmès a la seva disposició anímica (*Stemningen*), en què, segons Wilhelm "la personalitat és present, però només en els seus albors" (3, 213). I, així, l'existència de l'esteta sofreix incontables oscil·lacions i s'escau "en el moment" (3, 213). Finalment, Wilhelm opta per a determinar la perspectiva de l'existència estètica en termes metafísics i conclou que l'expressió més adequada per a definir l'existència estètica és que "és en el moment (*Momentet*)".

L'esteta o, millor dit, l'existència de l'esteta és en tant que és (en) *relació* a quelcom d'altre (el plaer) i/o a quelcom d'altri (els individus mitjançant qui obté el plaer que cobeja); en qualsevol cas, l'esteta, segons Wilhelm, forja la seva existència fora de si mateix i és per això que la seva és una existència *heterònoma*.

Wilhelm, en canvi, es considera un individu autònom car ha triat. Car una vegada descoberta la "tria que tothom té davant seu, una alternativa (*Enten-Eller*) real" també per a ell, ha comprès que allò que cal "no és tant edificar la seva ànima, sinó fer madurar la seva personalitat"²⁶ (3, 153). És per això, que té sentit la tria, diu Wilhelm, i és també per això que la coneguda cançoneta que du per títol "*O, O. Una conferència extasiada*" (*diapsàlmata* núm. 81 pl. 2, 40), amb què A posa de manifest implícitament la futilitat de la tria, la inconsistència de la seva dialèctica i, finalment, el malentès que la fonamenta i que comença: "Casa't, te'n penediràs; no et casis, també te'n penediràs; casa't o no et casis, te'n penediràs igualment. Tant si et cases com si no et cases, te'n penediràs igualment", aquesta cançoneta no pot ser copsada altrament que com a mostra del fonamental malentès en què A basa la seva existència. A no serà mai capaç de

²⁶ Aquesta perspectiva de l'ètic col·lideix, per tant, amb la perspectiva de l'ètic oferta tant per Vigilius Haufniensis a *El Concepte de l'Angoixa (CA)*, on precisament la crítica anirà dirigida, com veurem, contra la "manca d'esperit" (*Aandløsheden*), com per Anti-Climacus a *MM*, on ja els primers paràgrafs són indicadors de la significació última de consolidar l'esperit en termes, justament, de la "relació que es relaciona amb ella mateixa" (cfr. V, 5).

consolidar la seva personalitat, car no ha entès que “la tria és decisiva en ella mateixa per al contingut de la personalitat” i que allò que hom tria “es troba en una relació profunda amb aquell que tria” (3, 154).

Certament, allò que hom tria, finalment, són les *pròpies* determinacions psicològiques, les *pròpies* habilitats i capacitats, les qualitats del propi caràcter, la manera de ser que roman fins aleshores una manera de poder-ser i les *pròpies* determinacions morals. En definitiva, la tria “és una qüestió que concerneix la vida” (3, 154) i en què la vida de cadascú, en virtut de la pròpia personalitat, es troba ja, de bell antuvi “interessada” (3, 155). És natural triar i l'esteta, diu Wilhelm, rebutja²⁷ la tria i amb ella, la seva pròpia natura.

Sens dubte, el moment més significatiu de la tria segons Wilhelm és aquell que afecta les determinacions morals, puix que és en la tria del nou marc referencial des d'on cadascú ha de jutjar les pròpies accions allí on rau el seu caràcter decisiu des de la perspectiva de l'ètic. La tria d'aquest nou marc referencial és la tria que “vertaderament té sentit per a tu” (3, 158), puix que només aquesta tria trasllada l'individu del paradigma estètic a l'ètic. on sí sembla haver un espai per al desplegament de la seva personalitat.

Així, no solament la tria com a tal, sinó en tant que tria de les determinacions morals, és, segons Wilhelm, condició necessària per a la composició de la personalitat. I així també, el “triar-se” que és la tria equival fonamentalment a la tria de les *pròpies* determinacions morals. Sense determinacions morals, per tant, no hi ha tria en sentit estricte (i, segons Wilhelm, A és un exemple d'aquesta implicació); sense determinacions morals no hi ha, per tant, alternativa a l'heteronomia.

Escriu Wilhelm que, en la perspectiva ètica, allò que fa de la tria una tria és l'ètic (3, 159). Però, que no era la tria que feia de l'ètic l'ètic? O sia, que no era la tria l'*a priori*

²⁷ Fóra ara, tal vegada, hora de considerar fins a quin punt el rebuig de la tria de què Wilhelm responsabilitza A no és ja, de fet, una tria, al seu torn. Tanmateix, una consideració d'aquest caire no ens duria gaire lluny si hom considera que el mateix Wilhelm hi para esment i conclou que “això no és cap tria, sinó el que hom anomena en danès: deixar passar!” (3, 157), una tria “estètica” fonamentada en la indiferència (3, 154); una tria, finalment, que no desplaça l'individu enllà de la perspectiva estètica puix que no és una tria de l'ètic, o sia, d'un nou marc referencial per a valorar les pròpies accions (el marc configurat per la parella bò-dolent) enllà del marc utilitarista (obtenció de plaer-displaer) de la perspectiva ètica.

de l'ètic i no a l'inrevés? Wilhelm, que no sembla gaire acostumat a formular les seves intuïcions, sembla identificar ara, finalment, l'ètic amb la parella conceptual "bò - dolent" (*Godt - Ondt*) o "bé - mal" (3, 159 i 203). I, en aquest sentit, allò que fa de la tria una tria és el paradigma sota què es du a terme, el paradigma de la consideració i el respecte per les determinacions morals, que la tria, al seu torn, inaugura.

Sense la tria de les determinacions morals, de llur consideració i respecte, no és possible la tria "absoluta" (*det absolute Valg*) (3, 167) que és la tria ètica, "car només quan hom tria de manera absoluta és possible la tria de l'ètic. Amb la tria absoluta s'estableix (*er sat*) l'ètic" (3, 167), i només quan la tria és absoluta és una tria de si, car "en l'ètic, la personalitat se centra sobre ella mateixa (...) i així que la personalitat es tria a si mateixa, es tria de manera ètica (...) però no esdevé algú altre, en triar-se, sinó que l'estètic es recupera en la seva relativitat" (3, 167).

Sembla, per tant, que la tria ètica, la tria de les determinacions morals i de si, és absoluta no solament pel que fa a la *modalitat* de la tria, o sia, perquè hom "tria de manera absoluta", sinó que ho és també perquè integra l'estètic que tantes vegades és identificat al text amb l'*immediat* i, així, amb els sentits i amb l'escadusser. Aleshores, la tria absoluta no sembla ser altra cosa que el gest sintetitzador de l'estètic sota un nou paradigma; l'estètic és sotmès a un nou tipus de determinacions que no són les de la sensibilitat, les del plaer i la cobejança, sinó les de la moral, les de l'obligació i la norma.

En aquest sentit, la tria ètica, contràriament a allò que Wilhelm afirma en un primer moment (3, 167), sí és tria d'alguna cosa i és finalment el *contingut* de la tria i no la *modalitat* de la tria, allò que la determina com a tria ètica. La tria es per una banda tria de si, tria de les *pròpies* determinacions ontològiques, del "jo" que hom és i que fins ara només ha estat considerat des de la perspectiva de la *immediatesa* i ara requereix ser-ho des de la perspectiva de l'*eternitat*. Per altra banda, la tria és tria de les determinacions morals, aquelles que precisament es fan paleses quan la perspectiva de l'eternitat entra en funcionament. Wilhelm ho explica així:

“hom es tria, però no en sentit finit, puix que aleshores aquest “jo” (“*Selb*”) esdevindria una finitud que es trobaria emmig d'altres finituds, sinó en sentit absolut; tanmateix, hom es tria a si mateix i no un altre. Aquest jo que hom tria és infinitament concret, puix que és el mateix i, alhora, és absolutament diferent del jo anterior, puix que hom tria de manera absoluta. Aquest jo no ha existit abans, puix que ha esdevingut per mor de la tria i, tanmateix, ha existit abans, car era “ell mateix”.”(3, 200)

Finalment, “allò que hom tria s'esdevé per mor de la tria; allò que hom tria existeix, puix que sinó, no hi hauria cap tria” (3, 200); tant les determinacions ontològiques com les morals han “existit” sempre de bell antuvi: ni l'individu es crea a si mateix, dirà Wilhelm - “jo no em creo a mi mateix, jo em trio a mi mateix” (3, 200) -, ni crea el món que l'envolta, sinó que, ben al contrari:

“ara descobreix que aquest jo que tria conté una pluralitat infinita, en tant que té una història, una història en què reconeix la seva identitat amb si mateix (...) En aquesta història, es troba en relació a d'altres individus de l'espècie (*Slægten*) i a tota l'espècie”. (3, 200)

Summa summarum, tot torna en si. O gairebé tot, car l'individu encara té pendent una darrera qüestió: el penediment (*Angeren*). I és que quan l'individu tria aquest seu jo, que és, de fet, “el seu jo estètic” (3, 207), no li queda altre remei que confrontar-s'hi tal com és, en la seva totalitat, també amb allò que li'n sembla reprovable. La tria empeny l'individu envers el *penediment* de si mateix. I és que, malgrat el descrèdit palesat per Wilhelm, ja ho deia A, que davant de la tria no queda altre remei que penedir-se'n.

Aquesta prominent determinació moral que és el penediment és també connotada històricament i, així, sociològicament, segons Wilhelm, puix que el marc referencial del penediment es constitueix del costat de “la família” i del “gènere” (3, 201). Mitjançant el penediment, l'individu du a terme i consolida la redefinició i/o requalificació de si mateix en termes *genèrics*.

El moviment fonamentat en la perspectiva de l'eternitat que s'iniciava amb la desesperació, amb la tria, culmina ara gràcies al penediment, que ha de conduir l'individu, finalment, cap a Déu (3, 201). Amb el penediment i, així, amb la incorporació de Déu en la perspectiva ètica de Wilhelm, "el jutge resulta absolutament vencedor" (*Pap.* VI A 41; 1.845). El jutge i l'ètic guanyen la partida, guanyen la lluita que són contra l'estètic, i la tria impregna tota tria posterior i determina així la totalitat de l'existència (3, 203). La "personalitat finita és infinititzada" (3, 207) i reposa tranquil·la i "eternament benaurada" damunt dels fonaments de la seva "validesa eterna" (*evig Gyldighed*) (*passim*).

Abans d'endinsar-nos de manera més esquemàtica en la perspectiva ètica del segon volum d'*O,O*, val a dir que el jutge Wilhelm desenvolupa el seu discurs sobre la tria en base a dues conviccions de què no fa partícip A fins a la fi, de ben segur per no foragitar-lo, puix que és a la fi on el text del jutge adquireix un tò més sever, més objectiu, i, certament, més autoritari. Aquestes conviccions són paleses de manera implícita, però, en la determinació moral del penediment i, concretament, en la redefinició de si que cada individu du a terme sobre la base del *genèric*, com apuntava unes línies més amunt.

La primera convicció es fa palesa quan afirma que, a la perspectiva ètica, respon l'assumpció que "tothom té una vocació (*et Kald*)" (3, 270); per tant, i a diferència de l'estètic, tothom està determinat per un telos intern, i, en aquest sentit, determinat per si mateix. Així, conclou el jutge, és la seva - segona - convicció que, per una banda, queda descartada la casualitat de l'existència i, per l'altra i més important, queda descartada l'*excepcionalitat* i/o l'*extra-ordinarietat*, i es fa evident allò que és *general* (*det Almene*)²⁸, allò que val per a tothom en igual manera i en igual grau.

²⁸A manera de parèntesi, em sembla obligat fer menció en aquest context de la significació de l'*universal* en la perspectiva ètica que ofereix Wilhelm al segon volum d'*O,O*, atès que, contràriament al que és costum, he decidit traduir la màxima de l'alternativa que proposa Wilhelm tot apel·lant *el general* i no, com és usual, *l'universal*. Com apunta Alastair Hannay (*Kierkegaard*, Routledge & Kegan Paul: Londres, Boston, Melbourne i Henley, 1.982; pl. 58-9), "the Danish term translated as 'the universal' here has the more everyday meaning of 'the general' (*det Almene* - as opposed to 'det Universelle, which Kierkegaard uses only occasionally). It is not to be understood in a strict or abstract philosophical sense. Realizing the universal for B is not, for example, conforming his intentions to the

És la meua convicció, al seu torn, que sobre la base d'aquests postulats de la perspectiva ètica a *O, O* descansa la formulació més genèrica d'allò que Wilhelm entén com vertadera *alternativa* a la perspectiva estètica, és a saber: la d'una existència *autònoma*. Una existència d'aquesta mena, l'existència ètica segons Wilhelm, consisteix finalment en "realitzar el general", i, en concret, allò que és "genèricament humà" (*det Almen-menneskelige*) (3, 301ss.), o sia, consisteix en donar forma concreta, en actualitzar allò que determina (des del punt de vista ontològic i, com vèiem, sobretot moral) de bell antuvi l'existència de tot individu, puix que no és altra cosa que el seu telos intern, la seva "vocació", la seva natura, i que hi jau encara latent de forma abstracta, indefinida. O sia, l'existència *autònoma* consisteix, finalment, en *casar-se* i en *treballar*.

Nogensmenys,

"Si una persona, així que vol dur a terme la tasca (*Opgave*) que li pertoca, com li pertoca a tothom, de manifestar allò que és genèricament humà en la seva vida individual, ensopega amb dificultats i li sembla que hi ha aspectes d'això que és general, que no pot incorporar en la seva vida, què ha de fer, aleshores?" (3, 301).

De ben segur que la confusió d'aquest principiant es deu al fet que no ha seguit amb cura les indicacions. En favor seu, cal afegir que els consells de Wilhelm no resulten sempre il·luminadors i, per això, els paràgrafs que segueixen volen ser-ne una sistematització. La interrogació que n'ocupa el punt de partença concerneix els moviments que constitueixen el procés gràcies a què hom assoleix amb èxit la tasca

abstract Kantian principle (...) Judge William has not bent his will to the requirements of an ideal kingdom of ends (...) Nor has he 'realized his essence' in an Aristotelian sense (...) It is nevertheless true that he linked to the idea of his proper nature. He has adapted himself to the social world around him...". Cal afegir que Kierkegaard fa referència a 'l'universal' a *CI*, on en un context similar al plantejat pel Jutge Wilhelm, és considerada la qüestió de "fins a quin punt Sòcrates ha fet valer la positivitats o fins a quin punt l'universal (*det Universelle*) ha esdevingut concret per a ell" (1, 253). En aquesta discussió de tall explícitament hegeliana, Kierkegaard identifica "la positivitats" amb la llei, la norma i els costums, o sia, amb el contingut de la *Sittlichkeit* (*Sædelighed*) i "l'universal", amb el caràcter i, finalment, amb la *vàlua* de "la positivitats". Amb "el general" (*det Almene*), en canvi, Wilhelm fa recaure l'accent sobre "la positivitats" de Kierkegaard a *CI*, o sia, sobre l'ordinari i comú per a tothom codi civil i burgès d'actuació, els pilars fonamentals de què són, com és sabut, el matrimoni (*:Egteskaber*) i el treball (*Arbejdet*).

comuna de “realitzar el general” i, així, hom forja la pròpia existència des de la perspectiva de l'autonomia.

1.1.2 La perspectiva de l'auto-relació.

Wilhelm apuntava, com vèiem, que les relacions de l'esteta amb els altres i amb el món, i, concretament, la seva existència *en* aquestes mateixes relacions amb els altres i amb el món, a les quals aquesta existència quedava finalment reduïda, fonamentaven el tarannà absolutament heterònom de la perspectiva estètica de l'existència. Aquest tarannà feia de l'existència estètica un tot caòtic, desordenat, sense sentit, i feia de la perspectiva estètica un tot fragmentari i sincopat, sense unitat.

Sense abandonar aquesta qüestió, Wilhelm apuntarà ara, en concordança, que l'abandonament de la perspectiva estètica implica *per definitiois* i en primer lloc un gir de cent vuitanta graus en el mode relacional sobre què l'individu fonamenta la seva existència.

En la perspectiva ètica de Wilhelm i, així, de l'existència autònoma, l'individu s'ocupa de si mateix abans que dels altres i, no deixa que “els altres triïn per ell” (3, 155). Així,

“la primera forma que adquireix la tria és un aïllament total. Així que jo em trio a mi mateix, m'escindeixo de la relació amb tot el món, fins que jo, en aquesta escisió, assoleixo una identitat abstracta”. (3, 222)

Més endavant (3, 232), Wilhelm advertirà, però, sobre els riscos de romandre en l'aïllament i, consegüentment, d'una “tria abstracta”; ambdues qualificacions són indicatives del fet que la tria no ha estat ètica.

Sigui com sigui, l'auto-relació es constitueix com l'*a priori* de qualsevol relació, atès que sense la primera, no hi ha ni tan sols individu. Segons Wilhelm, el moment de l'auto-relació és, efectivament, un moment fundacional de la personalitat i, així, de la unitat, de la coherència i de la identitat (certament “abstracta”) de l'individu amb si mateix. Wilhelm descriu aquest moment fundacional en aquest termes:

“Si volgués ser enginyós, podria dir que l'individu es coneix a si mateix en el mateix sentit en què hom afirma a l'Antic Testament que Adam va conèixer Eva. Gràcies a les relacions (*Omgang*) que l'individu manté amb si mateix, l'individu és fecundat per ell mateix i es dona a llum a si mateix”. (3, 239)

El moment de l'auto-relació implica per tant, al seu torn, dos moviments que el configuren com a moment constitutiu de l'autonomia tal i com la concep Wilhelm, però l'autonomia entesa en termes epistemològics o gnoseològics. Aquests dos moments són l'auto-reflexió i l'auto-consciència.

Ara bé, la reflexió a què Wilhelm fa referència no és la reflexió estratègica, condicionada per un *desig* fonamental que ha de ser assadollat i de què, conseqüentment, en ancorar-la en la immanència, se'n fa un ús interessat, parcial. No, la reflexió a què Wilhelm fa referència és la mateixa que, a la fi, ha de respondre les exigències de l'*obligació* i, així, a l'exigència ètica que brolla de l'eternitat i que ho és *par excellence*. Ja ho proclamava Wilhelm a la primera carta, on defensava la validesa estètica del matrimoni: “per bé que hagi entrat en l'esfera de la reflexió, encara no ha assolit la consciència de l'eternitat de què disposa l'eticitat (*Sædeligheden*) i que s'inaugura amb la relació del matrimoni” (2, 30).

De la mateixa manera, l'adquisició de l'auto-consciència va lligada a la comprensió de l'eternitat i, finalment, a la comprensió de si en la perspectiva de l'eternitat. Així sembla considerar-ho Wilhelm en aquest paràgraf on, en dirigir-se a A, fa encara ús de la imatge de l'auto-infantament:

“De què tens por? No es tracta de donar a llum una altra persona, només cal que et donguis a llum a tu mateix. Nogenysmenys, jo sé que hi rau una seriositat (*Alvor*) que fa trontollar tota l'ànima. Esdevenir conscient de si mateix en la pròpia eterna validesa és un instant que gosa

de major significació que qualsevol altra cosa en aquest món". (3, 192)

L'instant en què hom estableix una relació amb si mateix en els termes descrits més amunt, en què hom reflexiona sobre si mateix, sobre els determinants ontològics i morals enfront de què i alhora gràcies a què hom es re-coneix com qui hom efectivament és i, així, finalment, hom esdevé conscient de si mateix és, segons Wilhelm, l'instant en què el sentit de la vida de cadascú i amb ell, la perspectiva de vida, són requalificats. Aquest és l'instant, continua Wilhelm, en què hom "per a tota l'eternitat es vincula a un poder etern, quan hom es pren per algú el record de qui cap temps no ha d'esborrar, quan hom esdevé conscient, en termes d'eternitat i constantment, d'aquell qui hom és" (3, 192).

La perspectiva ètica de l'auto-relació, per tant, sembla constituir-se com a primer moment de la tria, i, així, de l'existència autònoma, gràcies a què l'individu tria les seves determinacions entre les quals ara, per primera vegada, identifica l'*eternitat*. Wilhelm entén que serà gràcies a la perspectivació de l'existència en termes d'eternitat que hom podrà copsar la significació existencial de conceptes com el general, la llibertat i l'obligació, per exemple.

Una vegada l'individu és conscient de si, és a dir, és conscient de les seves determinacions ontològiques i morals i és conscient també de la significació que tenen aquestes determinacions en el marc de la seva pròpia existència, o sia, quan esdevé conscient que la seva existència ha de ser (re-)estructurada en base a aquestes determinacions, puix que només gràcies a elles la seva existència pot assolir la plenitud a què ha d'aspirar per tal de no menystenir el valor que li ha estat atorgat, aleshores cal abandonar *parcialment* el registre purament gnoseològic, epistemològic i àdhuc psicològic, per endinsar-se en el registre pragmàtic.

La perspectiva ètica de l'existència que ofereix el jutge Wilhelm inaugura ara una concepció de l'autonomia des de la perspectiva de l'acció, per bé que es tractarà d'una acció ben singular. Acostem-nos-hi.

1.1.3 La perspectiva de l'auto-determinació.

Wilhelm descriu amb marcada irritació la irreverència que A mostra pels regals que la natura li atorga, així com per la lleugeresa amb què contempla els béns i els dons que li han estat concedits en aquesta vida. El jutge no pot entendre que ni “la multiplicitat de capacitats, la perspicàcia, els estudis, els comentaris” (3, 185) no tinguin “cap mena de realitat” per al jove A. O, encara pitjor, que aquests només esdevenen reals en tant que poden ser utilitzats per a proveïr plaer, “per a divertir el teu esperit” (3, 186), remuga Wilhelm. Tots són encesos, com la pólvora, i cremats “en uns brillants focs artificials” (3, 186).

En resum, Wilhelm no perdona A la seva indeterminació, la seva manca de compromís, i el seu oportunisme d'anys:

“Tu surs damunt teu i allò que veus a sota teu és una pluralitat de predisposicions i d'estats d'ànim que fas servir segons el teu antull per a copsar punts de contacte interessants amb la vida. Pots ésser sentimental, despietat, irònic, bromista, en aquest sentit, hom ha de reconèixer que tens escola”. (3, 186)

La tria implica un segon moment fonamental i genèric, condicionat i provocat alhora pel moment de l'auto-relació i els sots-moments que assenyalava al paràgraf anterior. Es tracta del moment de l'*auto-determinació*. A diferència del moment precedent, el moment de l'auto-relació, en què la *llibertat* feia un paper gairebé lògico-matemàtic, còmplice necessari de la perspectivació de l'existència en termes d'eternitat, el moment de l'auto-determinació va lligat específicament i irremeiable a l'*experiència de la llibertat*.

Segons Wilhelm, l'experiència de la tria ètica, de la tria que violenta l'existència fins a transformar-la qualitativament, és l'experiència d' “aquesta tria absoluta de mi mateix en la meua llibertat; i només quan jo m'he triat a mi mateix de manera absoluta he establert l'absoluta diferència que hi ha, justament, entre bò i dolent”. (3, 208). Aquest és el moment de l'*auto-determinació* (*Selvbestemmelses Moment*), gràcies a què les

determinacions morals, o sia, les determinacions “bò” i “dolent”, lluny de ser “menystingudes o reduïdes a meres determinacions subjectives” (3, 208) són contemplades amb una “validesa absoluta” (3, 208). I això és una “expressió de la llibertat”, sosté Wilhelm (3, 208).

Wilhelm també sosté que, “aquell qui ha triat èticament i s’ha trobat a si mateix, es té a si mateix determinat en tota la seva concreció” (3, 242). L’auto-determinació, aleshores, posa de manifest en primer lloc que dur a terme l’actualització del *general*, o sia, dur la tria fins a les darreres conseqüències, comporta, a banda d’un descobriment de les pròpies *possibilitats* existencials, una *auto-limitació*, en tant que la llibertat que les fa paleses no és indiferent a la realitat que cada individu pressuposa com a pròpia. En resum, no tothom pot actualitzar el *general* o, si més no, no tothom ho pot fer de la mateixa manera, puix que el concepte de possibilitat amb què Wilhelm opera no és, ara ja, un concepte de possibilitat en sentit lògic, sinó onto-lògic o existencial. Cada intent particular d’auto-determinació pressuposa, per tant, el moment d’auto-consciència amb què culminava el moment de l’auto-relació. Conscient de si i de les seves determinacions ontològiques i morals, l’individu

“es té a si mateix com un individu que disposa d’aquestes capacitats, d’aquestes passions, d’aquestes preferències, d’aquests costums, el qual està afectat per aquestes influències externes i que es deixa influenciar ara en aquesta direcció, ara en aquella. En aquest sentit es té a si mateix com a tasca, la qual més aviat consisteix en ordenar, crear, atemperar, engrascar, reconsiderar, breument, en establir una igualtat en l’ànima, una harmonia que resulta ésser el fruit de les virtuts personals. L’objecte de la seva activitat és ell mateix”.

(3, 242)

L’individu ja no s’ocupa de les determinacions amb què es troba quan estableix una relació amb si mateix, sinó que ara, s’ocupa de si mateix. Segons Wilhelm, disposar de

si mateix com a "tasca" implica dur a terme la disposició equilibrada de les pròpies determinacions ontològiques i morals, vol dir aixecar l'existència sobre la seva base i acceptar-les com a element normatiu. D'aquesta manera, el moment de l'auto-determinació inaugura un nou paradigma pragmàtic, en què les actuacions individuals no es forgen per a la satisfacció del desig, sinó per a la satisfacció de l'obligació (3, 235).

Satisfer l'obligació des de la perspectiva ètica implica fer de l'ètic quelcom concret, gràcies a què tant l'ètic com l'individu que s'hi enfronta "s'endinsa en la determinació dels costums (*Sæder*)" (3, 236). I és que

"... aquest jo que és l'objectiu no és un jo abstracte, que s'integra a tot arreu i, per això, enlloc, sinó un jo concret, que es troba en interacció amb aquestes condicions determinades, amb aquesta qualitat de vida i amb aquest ordre de coses. Aquest jo que és l'objectiu no és tan sols un jo personal, sinó un jo social (*socialt*), un jo burgès (*borgerligt*). Es té a si mateix com a tasca (*Opgave*) per a una activitat a través de la qual s'endinsa en les relacions vitals en tant que personalitat concreta. La seva tasca no consisteix en crear-se a si mateix (*at danne sig selv*), sinó en actuar (*virke*) i, tanmateix, es crea (*danne*) a si mateix alhora" (3, 242)

Quan l'individu du a terme l'auto-determinació, o sia, quan fa de la seva dimensió social i burgesa la seva divisa per a satisfer l'obligació de l'ètic i, així, actualitzar-lo, donar-li forma concreta, s'atorga també una forma concreta a si mateix. Sembla, doncs, que el moment de l'auto-determinació inclou igualment un moment indirecte, una mena d'efecte subsidiari elsterià, que és l'auto-definició. Aquest moment implica la tria d'una tasca envers un mateix, o sia, de què hom n'és subjecte i objecte a la vegada, i que consisteix a "transformar-se (*forvandle sig*) en l'individu general" (3, 241). La

citació anterior sembla deixar prou clar en què consisteix aquesta singular metamorfosi, i quina n'és la singular conseqüència: l'individu es crea a si mateix²⁹.

En tant que *auto-creació*, l'auto-determinació sembla assolir la seva cúspide pragmàtica. En darrera instància, la perspectiva ètica de l'autonomia fonamentada pel jutge aferrissadament en la llibertat, permet concebre l'individu gairebé com a amo i senyor de si mateix. Si més no, en qualsevol cas, Wilhelm es permet la llicència de parlar-ne en termes de "producte de si mateix". L'individu, superat el moment de l'aïllament,

"es tria a si mateix com a producte; i aquesta tria és la tria de la llibertat, de tal manera que, quan es tria a si mateix com a producte, hom pot ben afirmar que es produeix a si mateix. En l'instant de la tria es troba ara a les acaballes, car la seva personalitat es consolida i, tanmateix, en aquell mateix instant no ha fet altre cosa que començar, puix que s'ha triat a si mateix segons la seva llibertat". (3, 232)

En aquest moment, no ja fundacional, com era el cas de l'auto-relació, sinó certament constitutiu de la personalitat, l'individu sembla restituir les relacions perdudes i, amb elles, el món perdut. En la perspectiva de Wilhelm, l'individu recupera aquest món i aquelles relacions, que semblen acompanyar la seva creació puix que, com ell, hi han estat triats. Finalment, amb la *reinstauració* de les determinacions ontològiques i morals, l'individu és en sentit específic i, sobretot, ètic "un individu determinat [qui] en la tria fa de si mateix un individu determinat, el mateix [individu], certament, puix que es tria a si mateix" (3, 232).

Wilhelm refereix breument a la restitució del món - tema de sort clarament pragmàtica i teològica alhora, en què s'hi veuen anticipades les qüestions del *penediment*, ja tractat, així com de la *resignació*, no considerat per Wilhelm - i recorda que "la vertadera tria

²⁹ Wilhelm fa palès, tanmateix, que no es tracta d'una *creatio ex nihilo*, "puix que [l'individu] no suposa que el món comença amb ell, o que es crea (*skabe*) a si mateix" (3, 238).

concreta és aquella en què en el mateix instant en què jo em trio fora del món, m'hi trio de nou a dins". (3, 230). O sia, i a tall de recapitulació, la verdadera tria és aquella en què, en virtut de la meua llibertat, estableixo una *auto-relació* que m'allunya del món i, en el mateix instant, duc a terme la pròpia *auto-determinació* que implica també la determinació del meu món.

Tot aprofitant aquest esquema he volgut fer una al·lusió sistemàtica a la perspectiva ètica de l'autonomia, quan aquesta és considerada, fonamentalment, en termes epistemològics o gnoseològics. En els paràgrafs que segueixen voldria exhaurir la perspectiva de l'autonomia i, així, la perspectiva ètica de Wilhelm, tot parant esment en els seus accents pragmàtics - perspectiva ja encetada, per cert -, i, concretament, en el paradigma no ja de la tria, sinó de la *transparència*.

1.2 La perspectiva ètica de la *transparència*.

La perspectiva estètica de l'existència, fonamentalment heterònoma, segons Wilhelm, no deixa cap espai per a la consolidació de la personalitat. Aquesta roman dissolta i condicionada per impulsos casuals i externs a ella i, així, no li és dedicada cap consideració. L'individu no s'ocupa de si mateix, del món que l'envolta, de les seves condicions de vida, de les seves possibilitats ni, finalment, de les seves obligacions. En definitiva, l'individu és un foraster en l'ètic. Fins ara, i gràcies a la consideració de la perspectiva ètica de la tria, he mirat de resseguir les implicacions epistemològiques i, lleugerament pràctiques, del model d'existència que Wilhelm proposa com a alternativa a l'existència heterònoma. Però la perspectiva de la tria no és l'única per tal de copsar l'alternativa de Wilhelm.

A banda del concepte de tria, Wilhelm reivindica el concepte de *transparència* per a la comprensió i, especialment, per a la realització de la perspectiva ètica i, així d'una existència autònoma. La perspectiva de la transparència enceta l'àmbit pròpiament pragmàtic de l'existència èticament considerada i, juntament amb els aspectes d'aquesta que he volgut repassar al sots-capítol anterior, n'estableix el rerefons normatiu. La transparència, en igual mesura que la tria, de què n'és fins a cert punt conseqüència i fins a cert punt condició necessària, és, en la perspectiva de Wilhelm, *conditio sine qua non* de l'ètic. Amb aquesta absoluta ho ratifica el jutge,

"Així s'escau amb l'ètic; quan una persona tem la transparència, aleshores sempre defuig l'ètic, car l'ètic, de fet, no vol res més". (3, 234)

Hem vist més amunt com el jutge advertia el jove A que l'ús de la màscara, de l'engany, de l'amagatall i de l'obscuritat podia enfonsar-lo en el no reconeixement final de si mateix³⁰ i, així, conduir-lo a la pèrdua de si mateix, a l'alienació total de si mateix. Wilhelm tem aquesta possibilitat com cap altra i insisteix: "no hauries de fer broma amb

³⁰ Vegeu pls. 10-11 en aquest text, la citació d'*O, O* (3, 151-2).

això que no és simplement seriós, sinó espantós. En tothom hi ha quelcom que, fins a cert punt, li impedeix esdevenir completament transparent per a si mateix" (3, 152).

Certament, Wilhelm no és gaire amic dels misteris i de les indefinicions que, en darrera instància, posen en perill la correcta i adequada traducció, és a dir, l'acurada *explicitació* del general per part de cada individu. Wilhelm s'esgarrija de pensar que hom pot arribar a qüestionar l'ètic i de ben segur fóra desprietat enfrontar-lo personalment amb la tasca que Johannes de Sifentio es posa a si mateix a *Temor i tremolor (TT)* o sia, amb la "suspensió teleològica de l'ètic" que, des de la perspectiva que ens ocupa, implica, per damunt de tot, la problematització de l'adequació de la llei, o sia, del general al particular i, finalment, la sospita que el general no sigui un paradigma ideal, a què hom ha d'aspirar cegament i el qual hom ha d'actualitzar amb obediència infantil, no considerant ni tan sols la possibilitat del conflicte i/o del dilema moral.

Temptar la sort de l'ètic, o sia, temptar l'adequació i la "validesa eterna" del general i de les accions particulars que s'hi comprometen, significa per a Wilhelm adoptar una actitud irreverent envers l'*obligació ètica*. La desconsideració de la perspectiva de l'*obligació* implica la total i absoluta desconsideració de la perspectiva ètica, puix que aquesta s'estructura íntegrament dins d'un paradigma *normatiu*.

"En oposició a la perspectiva de vida estètica, que vol gaudir de la vida, hom acostuma a escoltar com hom esmenta una altra perspectiva de vida que emplaça el sentit de la vida en el fet de viure per a la satisfacció de les pròpies obligacions". (3, 235)

En tractar la perspectiva de l'auto-determinació, semblava clar que s'inaugura un nou paradigma pragmàtic, atès que les actuacions individuals ara es forgen per a la satisfacció de la norma, que en Wilhelm és sempre la conformitat amb el costum i l'ús social (*Sæder*) i no es forgen per a la satisfacció del desig. I la conformitat amb la norma, amb l'ètic, obliga, en primer lloc, a actuar: "Aquell qui s'ha triat a si mateix *eo ipso* actua (*er*

handlende” (3, 215). I sembla clar que, en qualsevol cas, actuar implica, per a Wilhelm, la consideració pràctica del general, o sia, la seva actualització.

Així doncs, actuar èticament, o sia, actuar d'acord amb l'obligació ètica, amb la norma, amb la llei, implica, abans que res, actualitzar-la, és a dir, fer-la real, concretitzar-la, fer-la transparent. Malentendre aquesta regla de tres pot fer creure algunes persones que existeixen d'acord amb la perspectiva ètica, quan, de fet, romanen encara en la perspectiva èstètica tot i haver consolidat la tria i haver configurat llur personalitat, tot i haver-se compromès amb certes regles d'actuació; llur inadequació afecta llur desconsideració de l'obligació des de la perspectiva de la transparència i, així, des de la necessitat del referendament *hic et nunc* de la norma. En aquest sentit,

“L'error del místic és que, en la seva tria, no esdevé concret ni per a ell mateix ni tampoc per a Déu; es tria a si mateix de manera abstracta i, per això, està mancat de transparència. Així que hom considera que l'abstracte és el transparent, hom l'erra, car l'abstracte és allò que és fosc, encaparrat”. (3, 229)

El místic, en resum, ni es casa ni busca una feina ni actua com hom actua usualment. I, malgrat que hom no pot acusar-lo de conduir la seva existència de manera heterònoma, com Wilhelm acusa el jove A, sí és possible, en canvi, posar de manifest la inadequació última de la seva tria i, així, de les seves accions, al paradigma de l'obligació ètica. La seva existència no s'hi compromet, finalment i, conseqüentment, no proveeix transparència a la seva personalitat, fins a cert punt ja configurada.

No es tracta, per tant, d'una deficiència en el camí de la consolidació de la pròpia existència en el marc de l'autonomia, quan aquesta és considerada des d'un punt de vista gnoseològic o epistemològic, puix que el místic sap que és la seva obligació ètica triar i, per tant, sap que disposa de la seva llibertat per a fer-ho. Wilhelm afirma que el místic “tria en virtut de la seva llibertat i, tanmateix, no tria èticament” (3, 229). La deficiència de la tria del místic afecta, en canvi, l'aspecte pragmàtic de l'autonomia i concerneix l'ús inadequat de la seva llibertat que, en darrera instància, no contempla les

determinacions morals que, de fet, la constitueixen. La llibertat, dirà Vigilius Haufniensis a CA tot seguint la pista de l'ètic de Wilhelm, “no és mai *in abstracto*” (6, 196).

Quan la transparència manca (3, 168), manca la darrera i definitòria determinació de la personalitat, aquella que li atorga la seva exclusiva i vertadera forma, la determinació *pragmàtica*, mitjançant la qual l'individu estableix un nou vincle amb la realitat: el vincle de la responsabilitat (3, 240).

Sorprenentment, Wilhelm fa una referència a la qüestió del pecat original (*Arvesynden*), al qual sembla atribuir la incapacitat d'algunes persones per esdevenir transparents per mor de llur propi esforç. Aquestes persones són considerades amb generosa compassió, per part de Wilhelm, qui sembla copsar-hi la malenconia (*Tungsind*) que les tortura (3, 178). Però Wilhelm acaba ben aviat³¹, amb aquesta digressió i sembla romandre coherent amb el postulat que “aquell qui no pot revelar-se (*aabenbare sig*) no pot estimar” (3, 152).

En qualsevol cas, la perspectiva pragmàtica de l'ètica de Wilhelm, o sia, la perspectiva de la transparència, sembla constituir-se en la prova de foc definitòria per a jutjar l'existència de qualsevol persona com a estètica o com a ètica. Qui passa el test de la transparència, passa el llindar de l'ètic. Wilhelm ens planteja la següent juguesca: “Comparem un individu ètic i un d'estètic”. Com podem saber qui és qui? Aquesta és la solució del jutge:

“La diferència cabdal, entorn a què tot gira, és que l'individu ètic és transparent per a si mateix i no viu *ins Blaue hinein*, com ho fa l'individu estètic. Amb aquesta definició tot està clar”. (3, 239)

³¹ És evident que, en la perspectiva de Wilhelm, la noció del pecat no hi fa cap paper significatiu i, així, les seves referències al religiós han de ser considerades, de nou i com he volgut indicar anteriorment, des de la perspectiva de les determinacions morals de tot individu, del seu ethos.

1.2.1 La crítica de l'apragmosine³²

La veu grega apragmosine (ἀπραγμοσύνη) és invocada per Kierkegaard a *CI* quan, en considerar la condemna de Sòcrates, escriu: “Els jutges el declararen culpable, i si hom hagués de qualificar amb un sol mot *el seu delit* sense parar massa esment als punts de l'acusació, hom ben podria dir-ne apragmosyne o indiferentisme (*Indifferentisme*); puix que és clar que [Sòcrates] no era ineficaç (*uvirksom*) i és clar que res no li era indiferent (*ligegyldig*), però en relació a l'Estat sí que ho era, precisament a causa de la seva praxi privada” (1, 221).

Per altra banda, el terme grec apragmosine significa literalment “lliure d'ocupacions, dels afers públics i de les accions legals - o plets -” i hi correspon l'*otium* llatí. Usualment és traduït per *indolència*. I d'indolència és del què el jutge acusa A arreu³³. En el text que ens ocupa ara, la història es repeteix. Un jutge, Wilhelm, declara culpable un ciutadà, A, per no exercir com a tal. El delit d'A és, com el de Sòcrates, l'“apragmosyne o la indiferència”. Wilhelm no acusa A d'apraxia, com els jutges no hi acusaren Socrates, sinó d'una praxi deficient respecte del “general”, una praxi que no s'hi adequa.

A *Les Obres de l'amor* (OA), Kierkegaard afirma que els arbres es coneixen pels seus fruits i A no dóna fruits i roman desconegut. La desconexença d'A, malgrat els anys de coneixença que són invocats ja a la primera carta atribuïda a Wilhelm, pertorba el jutge. P'inquieta.

I la conseqüència directa d'aquesta desconexença, fruit de la manca de *transparència* d'A envers ell mateix i envers el món que l'envolta, és que A, i la seva personalitat, romanen als ulls de Wilhelm obscurs, obliquis, indefinits i exasperadament ambivalents la seva obscuritat, la seva obliquitat, la seva indefinició, la seva ambivalència³⁴.

³² El terme grec *apragmosine* procedeix del terme *apragmon*, en què l'alfa privativa requalifica tant el substantiu *pragma* com el substantiu *pragmata*.

³³ Vegeu per exemple al segon volum d'*O, O*, pl. 182 “ara disposes d'una energia immensa, ara una igualment gran indolència”; o pl. 185 “...et fas enrere, t'amagues gairebé de tu mateix i reposes de nou en la indolència”; o, finalment, pl.186 “Tan bon punt hi ha quelcom que pot arrencar-te de la teva indolència, et poses a tota marxa amb tot el teu apassionament i la teva praxi no està mancada d'art...”

³⁴ Wilhelm no se sent contrarietat per les moltes i diverses cares del seu jove amic, incloses les cares de la seva sexualitat, mostra del tarannà obscur i, sobretot, ambivalent de la seva personalitat. Així, Wilhelm sent un profund disgust davant de la constatació que A “ara gaudeix[es] el masculí (*mandligt*)

A no és transparent perquè no vol. A no vol actuar en el món tal com ho fa B. I això sí que no és cap secret. Si no, llegim que diu A al respecte en un dels seus diapsalmates (núm. 70):

“Tal vegada he arribat al coneixement de la veritat; però de ben segur que no he assolit la benaurança. Què he de fer? Actuar (*virke*) en el món, respondre a la gent. Hauria de comunicar el meu dolor? Fer encara una aportació per a provar com és tot de dolorós i fastigós, tal vegada descobrir una nova màcula, encara no descoberta, en la vida humana? Podria collir l'extraordinària compensació d'esdevenir famós, com aquell home que va descobrir les màcules de Júpiter. Tanmateix, m'estimo més callar”. (2, 37).

Certament, A no tria la transparència puix que no tria l'acció que, d'una manera o altra, contribueix al desenvolupament del món en la direcció prevista. A renuncia a la seva tasca com a poeta, a cantar la tragèdia i lloar la malenconia. Contràriament a això, A s'estima més romandre desconegut. I, de fet, fa de la desconeixença i de la no actuació, en els termes en què Wilhelm l'entén, la seva divisa existencial. Així, A recomana (diapsalmata núm. 37) que “hom no ha d'ésser només enigmàtic (*gaadefuld*) per als altres, sinó també per a si mateix (...) Déu sabrà què és allò que Nostro Senyor ha volgut fer amb mi, de fet, o bé, què és allò que de mi vol treure.” (2, 29).

Fóra tal vegada massa agosarat afirmar que Wilhelm sembla trobar-se en la posició que A reserva per a Déu en la seva reflexió; però, certament, no resulta desgavellat afirmar que Wilhelm sap perfectament què és allò que hom espera d'ell, i de tot individu com ell: hom n'espera acció, hom n'espera compromís, hom n'espera transparència, hom n'espera vinculació amb les determinacions ontològiques i morals, hom n'espera una existència d'acord amb les normes i els costums socials, hom n'espera una resposta a l'obligació ètica tot atorgant forma concreta, en la pròpia existència i mitjançant l'actuació particular, de l'ideal, del general.

i ara el femení (*qvindeligt*)...” (3, 28).

Però, en què consisteix la praxi a què fa referència Wilhelm quan parla d'*acció*? I, així, en què consisteix la vessant pragmàtica de l'autonomia que vol reivindicar la perspectiva ètica al segon volum d'*O,O*? O, altrament dit, com és possible per a tot individu lliurar-se del terrible risc de què A és exemple, o sia, de *ἄπραγμοσύνη*?

Els paràgrafs que segueixen proposen una lectura de l'autonomia ètica en els termes que acabo d'exposar tant respecte del concepte d'auto-coneixement, que, de fet, ha estat ja anticipat en una citació anterior dedicada a la qüestió de la transparència, al començament d'aquesta secció (cfr.1.2), com del concepte d'auto-composició, amb què, de fet, Wilhelm considera clos el procés de la consolidació de la personalitat en la perspectiva ètica.

1.2.2 La perspectiva de l'auto-coneixement.

Wilhelm afirma rotundament a la seva segona carta adreçada al jove A que “aquell qui viu èticament s'ha vist a si mateix, es coneix i, amb la seva consciència penetra tota la seva concreció” (3, 239). I, de fet, Wilhelm considera aquesta perspectiva definitòria de l'ètic. Així, hom pot afirmar que l'individu que es coneix a si mateix és un individu ètic. Aquest és un individu per a qui cap racó de si roman desconegut; l'individu és, certament, absolutament *transparent* per a si mateix. Hem de pensar, aleshores, que Wilhelm fa de la màxima socràtica per excel·lència la màxima ètica de la seva perspectiva? Si hem de jutjar pel proper paràgraf, hom podria respondre afirmativament:

“Ell es coneix a si mateix. L'expressió *ἑωσθη σέαυτον* ha estat repetida sovint i hom hi ha vist la mesura de totes les aspiracions (*Stræben*) humanes”. (3, 239)

La proposta de Wilhelm roman sens dubte ancorada en el paradigma grec i la màxima socràtica sembla ser també la seva màxima. Tanmateix, Wilhelm hi mostra certes

reticències a una identificació d'aquesta mena sense un aclariment previ gairebé de tall metodològic. Continua Wilhelm:

“I això ja està prou bé, però també és ben cert que no pot ésser-ne l'objectiu si no n'és alhora el començament”. (3, 239)

L'auto-coneixement o coneixement de si no pot ser el telos de l'èxistència ètica si no és, simultàniament, el seu *a priori*. Wilhelm atorga d'aquesta manera un caràcter clarament totalitari a la perspectiva de l'auto-coneixement i resol que sense auto-coneixement, el qual implica al seu torn auto-relació i auto-determinació, no és possible l'existència èticament determinada i, alhora, resol que l'auto-coneixement s'hi revela com moviment que cal dur a terme i com a objectiu que cal perseguir. Entès en aquest termes, l'auto-coneixement adopta un caire singularment pragmàtic que Wilhelm descriu com segueix:

“L'individu ètic es coneix a si mateix, però aquesta coneixença (*Kjendskab*) no és mera contemplació, puix que aleshores, l'individu seria determinat segons la seva necessitat, [sinó que] és una reflexió (*Besindelse*) sobre si mateix que és ja una acció (*Handling*), i és per això que jo he fet servir deliberadament l'expressió triar-se, en comptes de conèixer-se”. (3, 239)

L'aspecte pragmàtic de la perspectiva de l'auto-coneixement no depassa, de fet, els seus propis límits. Sembla que Wilhelm continua pensant en termes d'acció quan aquesta, però, no afecta l'àmbit de la inter-subjectivitat. Contràriament a allò que una primera lectura d'aquest paràgraf ens podria fer pensar, el fet que l'auto-coneixement no hagi de ser copsat com a mera “contemplació” no implica que hom intervé en el món. La perspectiva de Wilhelm és altament continuïsta i, de fet, allò que Wilhelm suggereix és que una vegada hom ha fet l'experiència de l'auto-coneixement, tota passa enrere és impossible.

En l'auto-coneixement, hom no pot romandre indiferent davant d'un mateix, o sia, hom no pot *auto-contemplar-se* i romandre, com hom roman quan hom contempla un objecte amb què hom no es troba involucrat (que, com vèiem, en la perspectiva de Wilhelm és tot i tothom, puix que en la perspectiva ètica l'individu, aïllat, s'ocupa tan sols de si mateix) impassible. No es tracta, com diu Wilhelm, d'acceptar amb parsimònia l'estat de coses que configuren la pròpia personalitat i lliurar-s'hi; la perspectiva de l'auto-coneixement, per tant, sembla involucrar igualment la llibertat, amb què l'individu ha de mirar de resoldre la tasca que li ha estat adscrita: compondre i re-compondre la seva personalitat, ara que ja sap de quines eines i de quins recursos disposa. O, amb mots del mateix Wilhelm,

"Quan l'individu es coneix a si mateix encara no pot plegar, ans al contrari, aquesta coneixença resulta altament fructífera i és d'aquesta coneixença que brolla el vertader individu". (3, 239)

Com fins ara, l'escletxa de llibertat que Wilhelm reserva en cadascuna de les determinacions de la seva perspectiva ètica implica, al seu torn, una exigència, un nus que cal desfer. En aquest cas, la descoberta de les possibilitats de la personalitat que brolla de l'auto-coneixement implica igualment una demanda. La llibertat de Wilhelm és sempre una llibertat determinada teleològicament, finalment, o sia, és sempre llibertat *per a* alguna cosa.

Hem vist com des de la perspectiva de la tria, la llibertat és llibertat *per a* l'actualització del general, gràcies a què la personalitat es consolida formalment i es *comprèn* en les determinacions ontològiques i morals que li pertoquen. Pel que fa a la perspectiva de la transparència, la llibertat ho és *per a* l'explicitació del general, gràcies a què la personalitat es consolida formalment i es *projecta* segons aquelles mateixes determinacions, o sia, prepara la base sobre la qual fonamentar les seves possibles futures actuacions en el món.

La personalitat, aleshores, a més d'haver estat triada i, així, haver estat determinada *per a* l'individu, és ara lliurada de qualsevol ambivalència, de qualsevol racó obscur, de

qualsevol incoherència, i és encarada precisament envers l'*equilibri* de què, segons Wilhelm, disposa tota personalitat consolidada èticament. Només ara l'individu pot decidir-se a participar socialment i contribuir a la reiteració de l'ordre en què la seva personalitat ha estat forjada, lliure de segons pensaments i recança. Ara, l'individu que es coneix a si mateix i que, en aquesta coneixença està disposat a comprometre's amb la resta d'individus i que hi veu la seva virtut, és, segons Wilhelm, "un vertader individu".

1.2.3 La perspectiva de l'auto-composició.

Amb la perspectiva de l'auto-composició es tanca el cicle de la perspectiva ètica de Wilhelm i, així, el cicle que hom ha de recórrer per tal d'assolir la pròpia personalitat, és a dir, per a compondre-la. La composició de la pròpia personalitat, tanmateix, no és, per tant, un moviment, com és el cas de l'auto-relació, l'auto-determinació i l'auto-coneixement, sinó que és indicadora, més aviat, del *resultat* que l'individu obté una vegada clos el cicle.

Wilhelm es refereix, com hem vist anteriorment, a l'individu com a *producte* de si mateix. I, finalment, és en aquesta mateixa clau en què caldrà copsar la composició de sí, o sia, de la pròpia personalitat.

Ara bé, aquest *producte* que és la personalitat, una vegada composta, què atorga a l'existència individual? Fins ara, hem tingut ocasió de veure què atorga a l'individu en tant que *procés*; així, l'individu que decideix inserir-se en el cicle per a la composició de sí, és modificat en aquest camí i pateix, en sentit etimològic, les modificacions que he volgut descriure fins ara: l'individu adquireix consciència de sí, és a dir, de les seves determinacions, sota què i en servei de què decideix ordenar les seves actuacions i, així, sosté amb fermesa les brides de la seva vida.

Si la personalitat, en canvi, és considerada des de la perspectiva de l'auto-composició, o sia, una vegada l'individu existeix ja, segons Wilhelm, lluny dels riscos de l'existència estètica. Lluny, per tant, de l'heteronomia i de l'apragmosine, aleshores, com es veu afectada l'existència? En què esdevé diferent?

La meua proposta per a resoldre la qüestió suara plantejada pren com a fita la consideració de quatre perspectives, implícitament o explícita, sostingudes pel mateix jutge, és a saber: la perspectiva ontològica, la perspectiva temporal, la perspectiva antropològico-social i la perspectiva lingüística. De fet, es tracta d'una única perspectiva, l'ontològica, de què les tres següents són accentuacions de divers caire. Vegem-ho.

Pel que fa a la *perspectiva ontològica*, val a dir que Wilhelm es mostra clar i concís. A diferència de la perspectiva estètica de l'existència, configurada de manera fragmentària i "dissoluta", la perspectiva ètica de l'existència s'alça enllà de la cohesió i la uniformitat. La personalitat, ara composta, és per a l'existència la xifra de la seva unitat i, en ella, l'individu és idèntic a sí mateix: sempre el mateix, sempre coherent amb la seva tria primera i sempre transparent a si mateix.

Wilhelm no tem l' "auto-contradicció" (3, 141), en què considera que es troba constantment el seu jove amic A, puix que aquest no sap entendre l'estima (*Kjærligheden*) i, així, la vida, sota la perspectiva de l'obligació (*Pligten*), sinó del plaer, en el si de què, la personalitat corre aquí i allà, ansiosa, presonera de la seva cobejança, sense trobar mai repòs, sempre instal·lada de manera contingent a banda d'ella mateixa i no sempre satisfeta amb ella mateixa i amb la seva existència. En la perspectiva de Wilhelm, en canvi, la personalitat està ja i per sempre establerta i no sent mai l'opressió del dubte ni l'angoixa de la desesperació ni el disgust del "què serà, serà?".

L'existència ètica és un camí de reconciliació pre-establerta i de regulació inexhaurible. L'estètic, afirma Wilhelm, per bé que amb certa confusió³⁵, ha estat incorporat de manera gens conflictiva en la perspectiva ètica: hi ha estat, certament, sintetitzat. Ara, afirma Wilhelm, roman de la perspectiva ètica el lleu eco de l'apassionament de

³⁵ De bon començament, Wilhelm afirma que "l'ètic és quelcom completament diferent de l'estètic i quan aquell sorgeix, anihila aquest completament" (3, 250). Però, immediatament, matisa l'afirmació i corregeix: "tanmateix, no és així, i, per això, la desesperació no es mostra com un trencament, sinó com una metamorfosi. Tot torna de nou, però explicat". (3, 250).

l'enamorament escadusser, que fa del matrimoni quelcom bonic; sí, n'és la clau de la seva "bellesa" (*Skjønheten*), que esdevé així una determinació ètica, quan l'existència no està fonamentada ja en la fretura, sinó en la "seriositat" i en la "joia" amb què el jutge observa la gent i els fets al seu voltant (3, 254).

Així, ontològicament parlant, la personalitat composta en aquests termes és *a priori* d'una existència no sincopada, ni heterogènia, sinó uniforme i, finalment, *contínua*. La perspectiva ètica de Wilhelm és la perspectiva de la *continuitat* existencial. Actuar, des de la perspectiva ètica de Wilhelm, vol dir també actuar envers la *continuitat* (3, 238).

"Tu odies l'activitat (*Virksomhed*) en la vida; no està mal, puix que per tal que aquesta tingui sentit, la vida ha de tenir una *continuitat* (*Continuitet*), i la teva vida n'està mancada". (3, 183)

Efectivament, aquesta és l'opinió que, des de la perspectiva ontològica, té Wilhelm de la vida del jove A. Només la perspectiva ètica, aquella on sembla establir-se la identitat que cal forjar individualment, atorga "la més profunda *continuitat*, puix que, fins que hom no s'ha triat a si mateix, sempre hi ha una possibilitat per a esdevenir diferent, d'una manera o d'una altra" (3, 202). La tria és, per tant, la xifra d'una existència unitàriament consolidada. La tria, i la resta de moviments que hi estan implicats i en què ens hem deturat en els paràgrafs anteriors, i que ara Wilhelm recopila com segueix:

"Només quan hom s'ha fet càrrec de si mateix en la tria, quan hom s'ha abillat a si mateix, quan hom és impregnat de si mateix de tal manera que cada moviment és precedit de la consciència de la responsabilitat per un mateix, només aleshores hom s'ha triat a si mateix de manera ètica, només aleshores hom s'ha penedit de si mateix, només aleshores hom és concret, només aleshores hom es troba en el propi i total aïllament en absoluta *continuitat* amb la realitat a què hom pertany". (3, 229)

L'existència des de la perspectiva ètica de Wilhelm, per tant, condueix a aquesta perfecte, en el sentit de no problemàtica, adaptació a "la realitat a què hom pertany", és a dir, al medi social, cultural i natural d'on hom prové, i respecte de què, segons Wilhelm, l'individu sembla relacionar-se de manera similar en el sentit assenyalat. Wilhelm retorna sobre el mateix tema i es reafirma en la seva afirmació anterior, amb un lleu matís, però:

"L'individu es tria a si mateix com una concreció determinada de manera múltiple i es tria, per això, segons la seva continuïtat. Aquesta concreció és la realitat de l'individu; però com que la tria segons la seva llibertat, hom pot ben dir també que és la seva possibilitat, o, per tal de no fer servir una expressió estètica, que és la seva tasca". (3, 233)

Així, l'individu es veu en aquesta multiplicitat de determinacions que es fan paleses en la tria, allí on l'individu es fa transparent a si mateix; es veu a si mateix en tant que munt de possibilitats que han de ser actualitzades i, per tant, com a munt de possibilitats que han de passar la prova i ser filtrades per les estructures socials, culturals i morals, puix que no totes les possibilitats són bones candidates a consolidar la personalitat. Ara bé, una cosa sí és segura, i és que, a la fi, l'individu és solament concreció, en la perspectiva de Wilhelm i, així, s'ajusta finalment a l'estructura ontològica contínua a què aspirava la seva personalitat.

Directament relacionada amb la perspectiva ontològica de la continuïtat i, de fet, com a annex temàtic seu, es fa palesa la perspectiva temporal des d'on és igualment necessari considerar l'existència ètica, o sia, l'existència quan la personalitat ha estat composta.

Em refereixo a la concepció de la personalitat en termes historicistes per part de Wilhelm.

"La validesa eterna de l'ésser humà rau, precisament, en el fet que pot obtenir una història; precisament aquí rau allò que és diví en ell, en què si ho vol, ell mateix pot

atorgar a la història aquesta continuïtat. Puix que [la història no disposa d'] aquesta continuïtat fins que no esdevé la quinta essència de tot allò que m'ha succeït en virtut de la meua pròpia obra, de tal manera que, fins i tot allò que m'ha succeït, en virtut de mi mateix ha patit una transformació i ha passat de ser necessitat a ser llibertat".

(3, 231)

A diferència del jove esteta A, que, considerat des d'una perspectiva temporal, endut per la casualitat i la contingència, construeix la seva existència tot fent-ne miques efímeres, i vincula aquestes miques mitjançant diversos i heterogenis *momentus*, el jutge Wilhelm sap com mantenir la seva existència sobre els fonaments de la regularitat i la mesura. El jutge sap també que el decurs dels fets i gents pot ser el seu també, i la seva personalitat pot ser i, de fet, ha de ser membre integrador i constitutiu d'aquesta unitat temporal que és la història i que ho esdevé, per a ell, quan ell en forma part. Des de la perspectiva de la història, no només es veu transformada la seva visió de la seva existència, sinó que es veu transformada la seva visió de l'existència en general, o sia, de l'existència dels altres individus que, com ells, s'insereixen en el decurs del què s'escau, car s'escau per llur pròpia intervenció, i també es veu transformada la visió que aquests individus tenen de l'existència de Wilhelm. Tots ells participen ara d'aquesta sort de comunió temporal que és la història, la història contínua. I així, la història del necessari, per molt que Wilhelm s'hi vulgui oposar.

De la mateixa manera, "la significació de la continuïtat" (3, 242) rau en la concepció ètica de la personalitat, segons la qual l'individu no pot deixar de triar. Ja ho deia Wilhelm, que, quan l'individu és "propietari de si mateix" (*eier sig selv*) no pot afirmar alegrement "jo sóc qui sóc" (3, 214), puix que el fet de ser consisteix, precisament a ser-ho *contínuament*, o sia, des de la perspectiva temporal, consisteix a existir en una successió unitària en què s'insereixen accions qualitativament similars, totes elles consagrades a la composició de la personalitat. Escriu Wilhelm que "si l'individu no s'ha comprès a si mateix com una personalitat concreta en una continuïtat, aleshores tampoc no assolirà aquesta continuïtat posterior" (3, 243).

Pel que fa a l'accentuació des d'un angle antropològic-social de la perspectiva ètica de la continuïtat, tant des del punt de vista ontològic com temporal, Wilhelm sosté que tant bon punt l'individu s'adona que, si quan es disposa a enfrontar la qüestió de la composició de la seva personalitat

“no comença de manera concreta, aleshores no comença mai i si no comença mai, mai no acaba i, aleshores, es troba alhora en continuïtat amb el passat i amb el futur. Des de la vida personal passa a la vida burgesa i d'aquesta a la personal. La vida personal, com a tal, és un aïllament i, per això, imperfecta; però així que a través de la vida burgesa retorna a la seva vida, aleshores la vida personal es mostra en una forma (*Skikkelse*) més alta. La personalitat es mostra com l'absolut que conté a dins seu la seva teleologia”. (3, 243)

Així doncs, la major expressió de si a què pot i ha d'aspirar la personalitat, segons Wilhelm, és a l'expressió de quelcom d'altre, amb què, finalment, s'identifica. I aquest altre és ja el mateix, puix que no és altra cosa que la vida burgesa i les seves determinacions segons les quals és composta.

La personalitat, per tant, no és comprensible en la perspectiva ètica sense la consideració dels costums i hàbits socials, de l'ethos burgès, certament. I, conseqüentment, sense el marc antropològic a què Wilhelm apel·la en aquest fragment i arreu, la composició de la personalitat fóra impossible, puix que no existiria el marc formal gràcies a què i al bell mig de què, aquella composició té lloc.

Per altra banda, la continuïtat que, en la composició de la seva personalitat, estableix l'individu amb el marc antropològic en què l'ubica, implica igualment la perpetuació d'aquest marc i, amb ell, de les pautes socials de la “vida burgesa”, ara reproduïdes amb obediència i veneració per la i en la “vida personal”. La perspectiva de la continuïtat, per tant, assegura la manutenció de l'ordre social i la validesa de les seves pràctiques virtuoses, com el matrimoni i el treball.

Finalment, voldria considerar alguns aspectes de la composició de la personalitat des de la perspectiva lingüística com sembla ser suggerida per Wilhelm a la seva carta.

Inicialment cal tenir en compte el fet que el jutge fa ús de l'expressió "transparència" sempre que para esment en la personalitat una vegada que li ha estat atorgada, per l'individu, és clar, la seva "validesa eterna" (*evig Gyldighed*). La personalitat és transparent quan l'individu es coneix completament i cap racó de si mateix no roman encara obscur, inefable. Així, la idealitat que és la personalitat, aquest munt de possibilitats que han de ser actualitzades i que n'és encara una "expressió" (*Udtryk*) abstracta, n'ha d'esdevenir una expressió concreta: ha d'esdevenir perfectament transparent.

Sigui com sigui, el registre d'imatges de Wilhelm apunta sempre a una concepció de la personalitat de tall lingüístic. Fins i tot és possible afirmar amb Wilhelm que el dualisme de què es fa ressò en descriure la personalitat en termes d'abstracció i concreció, d'idealitat/possibilitat i realitat, respòn clarament al dualisme amb què és concebut tota expressió lingüística. O, dit d'una altra manera, l'estructura dualista del llenguatge, tal com és concebut pel jove A al primer volum d'*O, O*³⁶, font de què beu el jutge per a forjar les seves concepcions de tall estètic, s'adapta perfectament a l'estructura de la personalitat i, per això, és perfectament capaç de copsar-la totalment.

L'individu, que quan es relaciona amb si mateix fa ús, com vèiem, de la seva reflexió, s'acosta a la seva personalitat tot atorgant-li una primera forma lingüística. L'individu s'explica a si mateix, de qui ara té consciència, i ho fa mitjançant el llenguatge, el seu únic vincle de relació amb el món i de realització de les seves determinacions. De fet, la perspectiva ètica de Wilhelm no és altra cosa que, precisament això, una perspectiva formulada lingüísticament i és mitjançant el llenguatge que resulta possible entendre'n clarament les qüestions més enrevessades. Alguns exemples de la confiança que Wilhelm diposita en el llenguatge a l'hora de fer explícita la seva perspectiva són:

³⁶ Vegeu el cap. IV en aquest treball per a una lectura més exhaustiva de la concepció del llenguatge al primer volum d'*O, O* i, en general, a l'obra de Kierkegaard.

"en el llenguatge (...) l'expressió de l'obligació és el futur, per insinuar d'aquesta manera l'històric". (3, 141)

"...hi ha també una mena d'amor amb què estimo Déu, i aquest té una expressió en el llenguatge, que és: penediment". (3, 201)

"[l'individu] no suposa que el món comença amb ell, o que ell es crea a si mateix (*skaber sig selv*); aquest darrer cas ha estat segellat pel llenguatge amb menyspreu i hom diu sempre amb menyspreu d'algú: fa el ridícul (*han skaber sig*)". (3, 238)

No hi ha cap subtileza en el procés de composició de la personalitat ni en la seva pervivència que escapi l'omnipotència expressiva del llenguatge. I això sembla només possible en el cas que Wilhelm suposí que la personalitat, entesa globalment, respon de plè al llenguatge i a la seva configuració genèrica. Tota idealitat és traduïble, segons Wilhelm; també i, sobretot, la idealitat ètica. De no ser així, la perspectiva de la transparència i, amb ella, la perspectiva ètica, trontollen. Com trontolla l'ètic a *TT*, com assenyala Johannes de *Silentio* - i no cap altre, curiosament -, en l'experiència de la inefabilitat i de la incomunicabilitat, o sia, de la incommensurabilitat lingüística, de què és exemple Abraham.

Per això, Wilhelm insisteix i convida de nou la seva audiència a una performance lingüística certament interessant en favor de la composició de la personalitat de tothom.

Wilhelm diu així:

"és ben clar que l'individu ètic gosa fer servir l'expressió que ell és el seu propi redactor, però és al mateix temps completament conscient que té responsabilitat; responsabilitat de si mateix en sentit personal, en tant que allò que triï ha de tenir una influència decisiva sobre ell i responsable de l'ordre de les coses en què viu, responsable respecte Déu". (3, 240)

A manera de contracte que cal signar cada dia, com qui fa un senyal automàtic en la seva fitxa laboral, l'individu es compromet amb el projecte que Wilhelm ofereix en la

seva perspectiva ètica i que és concebut, arreu en el seu text, amb l'ajut d'imatges lingüístiques, que no deixen d'apuntar a la necessitat d'*exterioritació* que du implícita la composició de la personalitat. Johannes Climacus ho resumeix així de clarament a la *Posti.la*,

"tot allò que és o ha de ser interioritat ha de mostrar-se exteriorment". (10.213)

Valgui aquesta referència per a acostar-nos a la lectura que Johannes Climacus, entre altres pseudònims kierkegaardians, fa de la perspectiva ètica de Wilhelm al segon volum d'*O, O*.

2. La crítica de l'ètica de Wilhelm.

La deficient sistematització de l'ètic en la perspectiva oferta per Wilhelm al segon volum d'*O.O* ja posa de manifest la dificultat de tractar l'ètic en l'obra de Kierkegaard. Nogensmenys, és difícil trobar un text en l'obra de Kierkegaard en què no sigui considerada la qüestió de l'existència en tant que tasca obligada, en tant que projecte que cal elaborar, o sia, en tant que qüestió ètica. L'ètic, quan no és copsat com a "estadi" de l'existència, ni com a conjunt de reflexions entorn de qüestions que afecten la perspectiva estètica per tal de rebutjar-la, o sia, quan és copsat en tant que perspectiva global de l'obra, en tant que prisma de lectura i d'interpretació, sembla relliscar-nos de les mans.

Tot i així, és possible tractar l'ètic com ha estat descrit suara des de les mateixes perspectives des d'on Kierkegaard l'edifica en la seva obra, o sia, des de la perspectiva estètica i des de la perspectiva religiosa. Breument, la perspectiva estètica forjarà la resposta del *com* de l'ètica, de les seves forma i/o configuració existencial i discursiva, de les seves comunicació i manifestació, i, en definitiva, de la formulació escaient d'un imperatiu, mentre que la perspectiva religiosa farà el mateix respecte del *què* de l'ètic, és a dir, respecte de la seva determinació substancial, del contingut de l'imperatiu.

Certament, la consideració d'aquestes qüestions és ja palesa en major o menor mesura a l'obra considerada en els paràgrafs anteriors. Wilhelm, per bé que en cap cas no en fa tema d'aquest doble enfoc de la perspectiva ètica, sí s'hi atansa espontàniament. Així, pel que fa al *com* de l'ètic, no cal dir que la qüestió és quasi inexistent, per a Wilhelm, puix que essent la forma de l'ètic només una, o sia, la univocitat significativa, l'explicitació, la transparència, el plantejament d'una formulació (in)adequada de l'ètic, tant en el sentit de l'actualització del general, com en el sentit de la formulació de l'exigència de l'ètic (com és el cas de les cartes que Wilhelm dirigeix el jove A), no afecten la perspectiva de Wilhelm.

Pel que fa al *què* de l'ètic, o sia, al contingut de l'exigència suara esmentada, la qüestió també sembla resolta per Wilhelm ben aviat: cal desesperar, penedir-se, triar i fer-se

transparent a si mateix, així com fer transparent el *general*, que, de fet, s'ha anat palesant al llarg de tot el procés, puix que el determina.

Com havia estat avançat a l'inici d'aquest capítol, ambdues concepcions mostren certes escletxes i fan de la perspectiva ètica de Wilhelm una perspectiva inconsistent tant formalment com argumentativa. Ara bé, com també havia estat indicat, aquestes són unes inconsistències clarament fructíferes, puix que forçaran el tractament reiterat de l'ètic en l'obra de Kierkegaard. Aquestes inconsistències seran objecte de crítica, a vegades explícita i a vegades no, per part d'altres pseudònims. El gruix dels textos posteriors als textos de Wilhelm per tant, pot ser concebut en els mateixos termes en què Kierkegaard gosava concebre la seva tasca, és a saber, en tant que "correctiu". O, si més no, ha de ser concebuda, pel que fa a l'ètica, en tant que matís, revisió, reconsideració i revalorització interns dels seus aspectes definitoris.

Fetes aquestes consideracions prèvies, val a dir que els paràgrafs que ara segueixen no brollen de la intenció de traçar un recorregut ací i allí en l'obra de Kierkegaard on es fa palesa la reconsideració de l'ètic en la perspectiva de Wilhelm, sinó de copsar les alternatives que s'hi manifesten.

Ja he avançat que les directrius del que he volgut anomenar *crítica de l'ètica de Wilhelm* són dues i que afecten la *forma* i el *contingut* de l'ètic. Ara, caldrà veure l'*alternativa a l'així anomenada alternativa*, o sia, caldrà veure quines són les *propostes revisionistes a l'ètic al segon volum d'O,O que concerneixen la doble perspectiva suara esmentada*.

Al meu parer, aquestes propostes adquireixen llur significació més punyent de la ploma de Johannes Climacus, especialment al primer volum de la seva *Postilla en un breu però il·luminador epíleg titulat "Una ullada a un esforç coetani en la Literatura Danesa"* (Henblik til en samtidig Stræben i Dansk Litteratur), i les propostes seran repeses per altres pseudònims, com és el cas de Johannes de Silentio a *TT* i Vigilius Haufniensis a *CA*, així com pel mateix Kierkegaard a textos que, en major part, no van ser mai publicats sinó pòstumament. La meua lectura de l'*alternativa a l'alternativa* no s'extindrà en detalls argumentatius i, ara com ara, vol palesar-ne tan sols els fonaments. Acostem-nos a l'epíleg de Climacus.

De bell antuvi, els destins literaris i intel·lectuals tant de Climacus com de Wilhelm semblen coincidir i, així, llurs camins i projectes es creuen i, segons afirma Climacus, no sempre de manera avantatjosa per a ell. Almenys, així semblen indicar-ho les primeres ratlles d'aquest epíleg, en què Climacus llença una ullada al panorama de la literatura danesa de què també ell és partícep, i on pregunta, no amb certa recança,

“Què passa? Jo vaig fent la meua i apareix *O bé això, o bé allò altre*. Allò que jo volia fer havia estat precisament fet. Em vaig sentir completament desgraciat, en pensar en la meua elevada determinació, però aleshores hi vaig pensar millor i em vaig dir: no has promès res a ningú. ara ja està fet i això està bé”. (9, 210)

Climacus repeteix aquesta experiència amb totes i cadascuna de les obres que apareixen sota pseudònim al seu voltant i és segurament per això que gosa endinsar-se en una consideració crítica de totes i cadascuna d'aquestes obres amb gran naturalitat. La seva travessia literària s'inicia amb *O, O* i, en concret, amb les qualitats comunicatives i, així, formals, de l'obra.

2.1 Inconsistències formals.

Fidel a l'editor d'*O,O*, el ja conegut Victor Eremita, Climacus considera que l'èxit d'aquell text rau en el fet que no s'hi dóna cap resultat, en el fet que el text es mostra com "una polèmica indirecta contra l'especulació, que es condueix de manera indiferent envers l'existència" i, així, l'obra palesa "una polèmica contra la veritat com a saber" (9, 211). Climacus denomina aquesta noció de la veritat, amb què certament combrega, "interioritat" (*Inderlighed*), i la relaciona amb la sentència que clou el segon volum de l'obra - o sia, inclosa en el sermó escrit pel prelat amic de Wilhelm i enviat per aquell a aquest, qui, al seu torn, li fa arribar al jove A. Aquesta sentència, citada ara per Climacus, palesa que "només la veritat que edifica és veritat per a tu" (3, 324). Climacus considera que la veritat a què es fa referència en aquesta sentència denota una "essencial diferència amb tot saber objectiu", i, així, es caracteritza per la seva manca de significació teòrica, per al "pensament", en oposició a la seva significació pragmàtica, per a l'"existència" (9, 211).

No vull extendre'm ara en consideracions puntuals respecte del tractament del concepte de veritat en l'obra de Climacus, entre altre coses, perquè l'observació que hi resulta realment interessant fa referència a la relació entre aquesta mena de veritat, que Climacus anomenarà "subjectiva", i la seva manifestació textual. Així, Climacus considera coherent que *el pròleg* d'*O,O*, adopti la forma relaxada i poc sistemàtica que hom apercep tan bon punt s'hi capbussa. I encara més,

"El pròleg ja en parla [d'aquesta veritat], tot i que no ho fa de manera magistral (*docerende*), puix que aleshores, jo en sabria alguna cosa amb determinació, sinó que [en parla] sota la forma divertida de la broma i la hipòtesi. Que no hi hagi cap autor és un mitjà d'allunyament (*Fjernelses-Middel*)" (9, 211)

L'estratègia de la dissolució de la figura de l'autor al llarg i ample de l'estructura que, a manera de joc de capsetes xineses, dóna suport als arguments d'*O,O*, o sia, l'*estratègia textual i discursiva* de l'obra, almenys com és palesa al pròleg d'Eremita, no és gratuïta.

segons Climacus, sinó que força un "allunyament". Però l'allunyament de qui i d'on? L'allunyament de l'autor respecte del text i, ensems, de l'autor respecte del lector. L'autor ha d'obrir espais per a la interpretació i per a la recreació, espais per a la reconstrucció i per a la re-dotació de sentit i de significacions. En una paràfrasi del prelat jutlandès amic del jutge Wilhelm, és possible afegir que només el text que edifica és un text per al lector. Només un text que permet ésser inaugurat de nou per part del lector i, així, pensat per ell, redactat de nou per ell i, finalment apropiat per ell, només aleshores resulta exitós en tant que text; i aquesta condició es mostra encara més necessària quan es tracta d'un text que vol comunicar una "veritat" que ha de ser-ho per al lector, puix que es tracta d'una veritat que el concerneix particularment. Per això, si el text no és capaç d'involucrar el lector en el seu decurs, resulta igualment impossible que el lector se'n vegi afectat de cap manera. Per tal que el text s'acosti al lector i viceversa, cal que l'autor s'allunyi del text i, així, del lector³⁷.

Malauradament, hom no podria afirmar el mateix que Climacus afirma respecte del pròleg d'Eremita pel que fa a les cartes que Wilhelm dirigeix al jove A, i certament no pel que fa a la carta sobre "l'equilibri de l'estètic i l'ètic en la composició de la personalitat". Un fragment com el següent, fa força difícil un intent d'aquesta mena:

"Desespera, i el teu esperit no s'enfonçarà mai més en la malenconia, puix que el món tornarà a semblar-te bonic i joiós, malgrat que te'l miris amb els mateixos ulls que abans, i el teu esperit, lliure, s'alçarà amunt en el món de la llibertat.

Ara ja em podria ben bé aturar, car ara ja t'he dut allí on jo volia: ara ja hi ets, si tu ho vols. Jo volia que et deslliuressis de les il·lusions de l'estètica i d'un mig

³⁷ El moviment a què fa referència Climacus coincideix amb el moviment que Kierkegaard descriu al text de les *Lliçons sobre la comunicació dialèctica de l'ètic i de l'ètico-religiós (Lliçons)* (vegeu cap. III), quan fa referència al rol d'aquell qui s'ocupa de la comunicació de "veritats" ètico-religioses, la "veritat subjectiva" de Climacus, i afirma que, en un primer moment, qui comunica disposa d'un saber de què no disposa qui rep el missatge. Aquell, dirà Kierkegaard, disposa de certa "autoritat" (*Myndighed*). Però de seguida, qui comunica, "desapareix, en certa manera, i es col·loca a part" (*Pap. VIII² B 83, p.157*) i, així, cedeix lloc a qui l'escolta o, en aquest cas, el llegeix.

somni de la desesperació, per a llevar-te en la seriosetat de l'esperit" (3, 203)

Resulta difícil creure que romangués alguna mena de dubte en l'esperit del jove A sobre l'autor del text, o bé sobre les seves intencions, després de la lectura d'aquest paràgraf. A, no només rep instruccions precises sobre què ha de fer per tal d'endinsar-se en l'àmbit de la "interioritat" - com en diu Climacus, o per tal de consolidar la seva "personalitat", en mots de Wilhelm -, així com és posat al dia pel que fa als resultats que obtindrà la seva actuació, sinó que també en rep un informe acurat sobre l'estat de la qüestió.

Wilhelm no ha entès, per molt que Kierkegaard li ho hagi pogut fer entendre, que la seva tasca no era cap altra que posar de manifest una perspectiva. En un to altament imprecatori, Wilhelm no solament fa saber A que la seva perspectiva existencial és errònia i/o inadequada, sinó que, entre línies i a voltes, sense gaire subtilesa, fa entendre el seu jove amic que ja és hora de canviar.

Coincideixo amb Climacus que

"A ha evolucionat, com a pensador i, en tant que dialèctic, supera de bon troç B, puix que [A] ha rebut tots els regals seductors de l'enteniment i de l'esperit: així, esdevé encara més clar en quin sentit B és diferent d'A".
(9, 212)

A, certament, és diferent de B en el sentit que aquell domina l'àmbit de la seducció, mentre que B fa el mateix amb l'àmbit del magisteri, de la instrucció i, tot i que les seves reflexions entorn de l'ètic no poden ser qualificades de sistemàtiques i, així, d'"objectives", en mots de Climacus, sí resulta força evident que incorporen un *manifest* objectiu docent. I no només això, el discurs de B, lluny de ser un discurs que atrau i, així, que defuig l'autoria, com és el cas del pròleg d'Eremita i, així, l'autoritat, és un discurs clarament adoctrinador, embastat amb imperatius. I és que el jutge no gaudia encara del suport de les recomanacions del mateix Kierkegaard en un text dels

Papers, que tractaré més endavant (cfr. cap. II), unes consideracions de 1.847 segons les quals en l'àmbit de l'ètic,

"la instrucció, la comunicació, no han de donar-se com un saber sinó (...) com una exercitació, com una instrucció artística". (*Pap.* VIII² B 82.13 p.157)

D'aquesta manera, la inconsistència formal del text i, així, del discurs de Wilhelm entorn de l'ètica, no afecta, per tant, el registre de la *transparència* introduït pel mateix Wilhelm com a segona clau de la seva perspectiva enfront de la perspectiva estètica. Ningú no podria negar que el discurs de Wilhelm deixa ben clar de bat a bat quin és el seu missatge i què hi pretén; és, per tant, un discurs transparent.

Ben al contrari, és precisament a causa de la seva transparència, que el discurs de Wilhelm és inconsistent des del punt de vista formal. La inconsistència del seu discurs es fa palesa allí on hom considera el grau de *coherència* entre el text i el seu contingut, o sia, allò que hom vol transmetre que, en el cas de Wilhelm, és la "veritat com a interioritat". Climacus afirmava, com vèiem, que "l'estètic és una interioritat encara no oberta; per això, tot allò que és o ha de ser interioritat ha de mostrar-se exteriorment" (10, 213); ara bé, podem afegir amb Climacus que aquesta manifestació no pot ser duda a terme de qualsevol manera. Hem vist que Climacus, en canvi, lloava el discurs d'Eremita, puix que es mostrava coherent amb allò que volia transmetre; Eremita, afirmava Climacus, "parla sota la forma divertida de la broma i la hipòtesi" (9, 211). Afirmar el mateix de Wilhelm, com hem vist, resulta ben difícil.

Per altra banda, Climacus insisteix que, pel que fa a qüestions de caire ètic, o sia, aquelles que afecten la *interioritat* (*Inderligheden*), el seu temps és un d'especialment desafortunat, puix que "hom ha sabut massa coses [i] hom ha oblidat què vol dir existir i què és la interioritat" (9, 217, 220 i 225). I quan hom es veu afectat per aquesta desgràcia comuna, aleshores hom es permet manifestacions del tipus "*realment* he abandonat la immediatesa mitjançant la reflexió", i, segons Climacus, quan hom ho afirma, "hom menteix" (9, 235); i no solament això, puix que si a més a més hom "ho

comunica a manera d'informació (*Efterretning*), què significa? Doncs bé, significa que hom parla sense mesurar les paraules" (9, 236).

Menteix Wilhelm, o bé és que no mesura les seves paraules? De ben segur, ambdues coses i cap d'elles de manera conscient. Wilhelm, enlluernat per la perspectiva ètica de la *transparència*, no pot estar alerta de les qüestions que assenyala Climacus, i és per això que el seu discurs es troba prenyat d'una negligència fonamental, que Kierkegaard arribarà a qualificar d'ètica, envers el *com* que un discurs entorn de l'ètic, com el seu, exigeix i que, precisament, difereix del tot d'un *com* unívoc, directe, transparent.

Al llarg del segon capítol d'aquest treball, miraré de resseguir les alternatives formals al discurs entorn de l'ètic de Wilhelm que Kierkegaard proposa a la seva obra.

2.2. Inconsistències conceptuals.

Si l'apartat de les inconsistències formals afecta el *com* del discurs de Wilhelm entorn de l'ètic i, en darrera instància, el *com* del seu imperatiu ètic, pluralment manifestat per bé que sempre autoritativament, l'apartat que ara ens ocupa, el de les *inconsistències conceptuals* dels suara esmentats discurs i imperatiu, fa referència al *què* d'ambdós, o sia, a allò que constitueix el nus fonamental de l'exigència que posen de manifest.

Hem vist (1.1.1) que la formulació més ajustada per a copsar l'exigència de Wilhelm en la seva perspectiva ètica invoca la "realització del general"; és precisament aquesta la finalitat que persegueix la tria i, alhora, n'és la seva condició primera. Per tal de defugir una existència heterònoma, doncs, cal triar-se a si mateix i la tria de si mateix implica i provoca alhora la (desitjada) realització del general.

Wilhelm tria el matrimoni i el treball com a exemples clau de l'assoliment d'aquella màxima i Climacus se'n fa ressó a la seva *Postilla*. Així, confessa:

"he llegit allò que el jutge Wilhelm escriu sobre el matrimoni a *O bé això, o bé allò altre* i als *Estadis en el camí de la vida*; i ho he llegit escrupulosament (...) i el jutge, si fos el cas que pogués trobar-lo i xiuxiuejar-li un

secret a cau d'orella, admetria que hi romanen certes dificultats". (9, 151)

Climacus puntualitza encara un xic més i concreta quin és el caire de les "dificultats" a què fa referència, o, si més no, quin és l'àmbit en què es gesten i es consoliden. És a saber, si la qüestió del matrimoni i, amb ella, la qüestió última de l'ètic, pot ser remesa al paradigma del religiós en els termes en què ho fa Wilhelm, o sia, en tant que "exemple" (9, 151) aplicable a qualsevol cas en qualsevol temps i lloc, o sia, en tant que *general*. Climacus no sembla poder entendre que Wilhelm copsi la perspectiva del religiós, per atorgar la cohesió definitiva a la perspectiva de l'ètic, de manera tan poc gens "estricte" (9 151). Segons Climacus, una consideració "estricta" del religiós no pot conformar-se amb una "explicació" que consisteixi simplement en

"proveir la infinitització (*Uendeliggjørelsen*) de manera *immanent*, sinó a parar esment en la paradoxa i a corroborar la paradoxa a cada instant, tot i tement precisament per sobre de tot una explicació que dil·luís la paradoxa, puix que la paradoxa no és una forma transitòria de la relació del religiós, en sentit estricte, amb que existeix, sinó que es troba essencialment determinada pel fet que existeix i, així, l'explicació que dil·lueix la paradoxa transforma aquell qui existeix en quelcom fantàstic, que no pertany ni al temps ni a l'eternitat i quelcom així no és una persona". (9, 152)

Certament, aquest paràgraf assenyala diverses qüestions, totes elles poderoses en tant que reiteradament significatives en l'obra de Kierkegaard i inaugurades de manera explícita per Climacus; qüestions, per exemple, com les de la paradoxa (de què Kierkegaard farà tema als textos publicats sota el seu nom i Anti-Climacus a *Exercitació en el Cristianisme -EC*) o la interrelació entre dues mesures metafísiques incommensurables com el temps i l'eternitat (de què Vigilius Haufniensis farà tema a CA). Ara bé, he volgut subratllar la qüestió del tractament *immanent* de certes

determinacions que semblen pertànyer, segons Climacus, a l'àmbit de la transcendència, com és el cas de la "infini-tització" (*Uendeliggjorelsen*). Resoldre el procés de la infini-tització, és a dir, de l'abandonament de l'àmbit de la immanència i, així, dels sentits, en què Wilhelm confina la perspectiva estètica, resulta impossible si, com ressalta Climacus, hom es troba per definició en l'àmbit de la immanència. Articular l'existència i/o qualsevol perspectiva existencial en aquests termes denota l'ancorament en l'àmbit teòrico-reflexiu, o de l'"explicació", com l'anomena Climacus. La problemàtica que palesa Climacus ofereix algun paral·lelisme amb la problemàtica kantiana de les antinòmies i, de fet, Climacus no diu altra cosa sinó que les qüestions que afecten la transcendència no han de ser copsades amb categories de la immanència puix que aquesta, sempre segons Climacus, s'hi descobreix clarament insuficient i inadequada. El desajustament que brolla d'aquesta confusió depassa la perspectiva kantiana, segons la qual només el *coneixement* se'n veuria afectat, puix que en opinió de Climacus és l'*existència* pròpiament que en rep les conseqüències; tant és així, que adoptar una perspectiva com la que sembla haver adoptat Wilhelm, condueix irremeiablement a l'anihilament de tota guspira d'existència, pròpiament dita, sigui estètica, sigui ètica.

Però serà al text dedicat a llençar *una ullada sobre un esforç coetani en la Literatura Danesa* - aquest és el títol del capítol a la *Postilla*-, on Climacus establirà els paràmetres conceptuals en base a què li seria permès d'exigir a Wilhelm una concessió. Vegem-ho.

Segons Climacus, la fortuna de Wilhelm, més que la joia de considerar-se una personalitat consolidada i, així, un individu autònom, és estar dotat d'una personalitat tan pluri-valent. Segons el text, les habilitats de Wilhelm són incontables: Wilhelm, l'ètic Wilhelm, és aquell qui ajuda (3, 268 *et passim*), aquell qui informa (3, 268), aquell qui disposa l'atenció davant l'ètic i que, per tant, hi predisposa (3, 271), aquell qui reconcilia les persones amb la vida (3, 269) i sobretot, aquell qui ensenya (3, 268). I encara n'hi ha una altra, d'habilitat que es palesa al text del jutge, és a saber, que

Wilhelm “per tal de determinar-se en la justa mesura de la interioritat veritable i desmarcar-se de l'especulació, en comptes de fer servir el dubte (*Tvivl*) féu servir la desesperació (*Fortvivlelse*)” (9, 215). Lluny de lloar obertament aquesta opció, Climacus s'hi detura un xic, puix que hi observa una “irregularitat” (*Mislighed*) que afecta tot el tarannà del jutge de bell antuvi, ja allí on hom constata que el jutge, l'ètic, com l'anomena Climacus, “s'ha salvat a si mateix mitjançant la desesperació i ha sublimat l'ocultament (*Skjultheden*) i n'ha fet revelació (*Aaabenbarelse*)” (9, 215).

La irregularitat del tarannà i, per tant, de la perspectiva de Wilhelm, rau primordialment, segons Climacus, en el fet que “el jo ètic pugui trobar-se de manera immanent en la desesperació, que l'individu, tot perseverant en la desesperació es conquereix a si mateix” (9, 215). Climacus considera que Wilhelm s'equivoca en atorgar-se aquesta capacitat, ja que

“Quan desespero, em faig servir a mi mateix per a desesperar i, per això, amb ajut de mi mateix puc desesperar de tot, però quan ho faig, no puc, amb ajut de mi mateix, fer-me enrere. En aquest instant decisiu, l'individu necessita una col·laboració divina, per tal com és igualment cert que, en primer lloc, per assolir aquest punt, hom ha hagut de copsar la relació d'existència entre l'estètic i l'ètic i, allí, hom para esment en el religiós i en *el salt* (*Springet*)”. (9, 216)

La perspectiva ètica de Wilhelm sembla obviar *el salt* i roman, com hem vist abundantament, en la corroboració i en la reafirmació del *general*. Es tracta, així doncs, d'una proposta en el si de què el paradigma del religiós no és allò que hauria de ser, segons Climacus, o sia, “irregularitat” (*Irregularitet*), ni expressa allò que hauria d'expressar, o sia “el singular” (*det /den Enkelte*).

En aquest sentit, i en clara oposició no solament a Climacus, sinó també a Vigilius Haufniensis i a Anti-Climacus, Wilhelm afirma que només quan hom ha assolit l'instant decisiu de què parla Climacus, “hom es troba en el propi i total aïllament i en absoluta continuïtat amb la realitat a què hom pertany” (3, 229) i que la personalitat composta en

aquests termes és l'*a priori* d'una existència no sincopada, sinó *continua* i *en continuïtat* alhora amb la immediatesa. No hi ha cap rastre en la perspectiva de Wilhelm que faci pensar que el jutge, com Climacus, consideri que "el fet d'existir és una immensa contradicció" (10, 51).

Sobre la qüestió de la *continuïtat* havia reflexionat més amunt (cfr.1.2.2), però ara afegiria que la perspectiva de Wilhelm és una perspectiva *continuïsta*, prenyada de les convencions morals de l'època i, així, model d'una sort *decontinuïisme moral*, que fa de la seva ètica una ètica *convencional*.

Per altra banda i en conseqüència, afirma Climacus, el religiós hi és una "il·lusió" (*Inbildning*) (9, 216), un mer recurs teòric per a l'auto-justificació pragmàtica i per a la ratificació de les determinacions morals que quallen en "la realitat a què hom pertany" (3, 229); la tasca ètica, segons Wilhelm, no consisteix a donar-se un ethos sinó a acollir-se a l'ethos establert; mentre que Climacus reclamarà la creació d'un ethos per a cada singular, Wilhelm romandrà, sense qüestionar-lo, en l'existent. Per això, no és estrany que l'ètica de Wilhelm hagi estat qualificada en la bibliografia segona d'ètica *burgesa*³⁸, *pagana* o fins i tot *èmica*³⁹. De nou, jo m'estimo més qualificar-la de *convencional*, o sia, consolidada en una relació mai problematitzada i sempre de bell antuvi assumida amb el codi moral establert.

És així que es fa palesa la inconsistència conceptual de major pes en la perspectiva de Wilhelm, atès el tractament deficient que s'hi fa del religiós, sobre el qual vol fonamentar-se: la seva *convencionalitat* que, per una banda, posa de manifest el caire

³⁸ Sobre les implicacions de la perspectiva ètica de Wilhelm per a una concepció de l'existència i de l'ètica qualificades com a *burgeses*, vegeu un excel·lent per bé que breu article de Willfried Greve, "Künstler versus Bürger". Kierkegaards Schrift *Entweder/Oder* a *Entweder/Oder herausgefordert durch Kierkegaard*. Splett, Jörg i Frohnhofen, Herbert (eds), Knecht: Frankfurt, 1988, pls. 38-62. Una citació il·luminadora de la principal idea de Greve fóra: "...was B unter Bürgerexistenz versteht, entspricht weitergehend dem Hegelschen Konzept der *Sittlichkeit* (...) Daher besteht ethisches Handeln eben darin, ein guter Bürger zu sein". (pl. 59).

³⁹ És Henri-Bernard Vergote, a l'article "Éthiques kierkegaardiennes" a *Kierkegaard ou le don Juan chrétien*, editat per Jean-Paul Bertrand a Eds. du Rocher: Monaco, 1989: pls. 175-200, qui fa la distinció entre una ètica *èmica* i una ètica *crisiana*, respectivament una ètica de la immanència i una ètica de la transcendència. Una ètica *èmica*, escriu Vergote, "croit pouvoir trouver en tout homme les règles qui le feraient parvenir à son ethos" (pl. 175) i, afegeix que, en aquest context "les paradigmes de l'ordre établi n'ont pas plus de valeur qu'une règle de grammaire pour qui n'aurait rien à dire" (pl.193). Com hem vist, la lectura de la *Postilla* de Climacus permet fer una distinció d'aquesta mena i llegir que la crítica a la perspectiva ètica de Wilhelm incideix sobre l'aspecte del que podríem anomenar una *estetització de l'ètic*.

immanentista de les concepcions que hi donen suport i, per l'altra, permet de veure'n clarament el seu tarannà *continuïsta* des del punt de vista de la moralitat.

L'ètic de Wilhelm no fa transparent les irregularitats de les determinacions ontològiques ni morals de tota personalitat, ni permet, amb la tria, que la personalitat, en constituir-se, salti enllà del general. Així, el paradigma de l'ètic de Wilhelm no és el paradigma del trencament, de la interrupció, del replantejament fonamental, de la reconstrucció, en definitiva, que Climacus sembla reivindicar en invocar-ne les irregularitats. I és en aquest punt en què el convencionalisme de què es troba afectada la perspectiva de Wilhelm permet de copsar-ne altres inconsistències que se'n segueixen.

De la mateixa manera com la inconsistència formal afectava el concepte de *transparència*, la inconsistència conceptual fa trontollar el concepte de *tria* i les seves determinacions.

En dur a terme l'anàlisi de la perspectiva ètica de Wilhelm en tant que alternativa a l'heteronomia (cfr.I, 1.1.1), escribia que l'existència ètica, segons el jutge, "consisteix finalment en "realitzar el general", i, en concret, allò que és "genèricament humà" (*det Almen-menneskelige*) (3, 301ss.), o sia, consisteix en donar forma concreta, en actualitzar allò que determina (des del punt de vista ontològic i, com vèiem, sobretot moral) de bell antuvi l'existència de tot individu, puix que no és altra cosa que el seu telos intern, la seva "vocació", la seva natura, i que hi jau encara latent de forma abstracta, indefinida". Ratifica Wilhelm que

"Aquell qui contempla la vida èticament, veu el general i aquell qui viu èticament expressa en la seva vida el general, fa de si mateix l'ésser humà genèric (*det almene Menneske*), no perquè es desempallega de la seva concreció, car aleshores esdevé no res, sinó perquè s'hi integra i l'impregna amb el general". (3, 236)

Ara voldria reprendre breument aquesta qüestió i afegir que, segons Wilhelm, no hi ha diferència, en darrera instància, entre les determinacions ontològiques (allò que hom és) i les determinacions morals (allò que hom ha de ser). Així doncs, a banda d'incórrer en

la *filúcia naturalista*, la perspectiva ètica de Wilhelm advoca en favor d'una concepció de l'existència *autònoma* que, lluny d'inserir-se en el vaivé de la llibertat, roman ancorada en l'esdevenir necessari de la història en què es desvetlla la personalitat i a què s'afegeix i en què evoluciona. Per existir de manera autònoma n'hi ha prou amb 'follow the agenda' o sia, seguir la vocació que tothom té (3, 270) i que comparteix bàsicament amb tothom.

De bon començament, Wilhelm afirma que "l'ètic és quelcom completament diferent de l'estètic i quan aquell sorgeix, anihila aquest completament" (3, 250). Però, immediatament, matisa l'afirmació i correggeix: "tanmateix, no és així, i, per això, la desesperació [o sia, la porta mitjançant la qual hom accedeix a l'ètic] no es mostra com un trencament, sinó com una metamorfosi. Tot torna de nou, però explicat", o sia, tamisat per la tria i la transparència (3, 250). Certament, el trencament no explica en cap cas la perspectiva ètica de Wilhelm, segons la qual no hi ha solució de continuïtat ni amb l'ordre de virtuts socials, ni amb l'ordre normatiu estatal, ni amb els predicaments eclesiàstics.

"Des de la vida personal passa a la vida burgesa i d'aquesta a la personal. La vida personal, com a tal, és un aïllament i, per això, imperfecta; però així que a través de la vida burgesa retorna a la seva vida, aleshores la vida personal es mostra en una forma (*Skikkelse*) més alta. La personalitat es mostra com l'absolut que conté a dins seu la seva teleologia". (3, 243)

Així doncs, la major expressió de sí a què pot i ha d'aspirar la personalitat, segons Wilhelm, és a l'expressió de quelcom d'altre, amb què, finalment, s'identifica.

La llibertat invocada per Wilhelm en aquest procés no és altra cosa que una il·lusió, com ho era el religiós. Així doncs, l'alternativa a l'heteronomia consisteix, finalment, en *casar-se* i en *treballar*. Wilhelm ho deixa ben clar: "quan aquell, que viu èticament, es casa, aleshores realitza (*realisere*) el general". (3, 237). Estic d'acord amb Alastair Hannay quan escriu que

“Judge William assumes a happy coincidence of personal fulfilment and civic virtue. By cultivating the latter one is *thereby* promoting the former (...) happiness is a product of virtue and virtue a product of happiness (...) one must simply do one’s job (...) A person must just focus on that particular part of the fabric of society which it is his (or her) ‘concrete’ lot to be able to maintain”⁴⁰.

La perspectiva ètica de Wilhelm sembla, en un primer moment, una perspectiva susceptible d’èsser corroborada per qualsevulla que du a terme la tria. Crec que els paràgrafs anteriors són útils per a comprovar que res, en la perspectiva ètica de Wilhelm, no es troba més lluny d’aquella afirmació. De fet, només aquells qui actuen com Wilhelm, és a dir, aquells que modelen llurs accions a les accions de la majoria, a què queda finalment reduït “el general”, o sia, aquells qui estimen en el marc del matrimoni i aquells qui s’impliquen socialment mitjançant llur ofici o professió, només aquells són dignes de ser considerats “ètics”.

Jo no podria expressar-ho millor que Alastair Hannay en aquest fragment:

“The ethical life which B recommends to his young friend A is therefore that of Hegel’s *Sittlichkeit*, a public morality or conformity to an already spontaneously existing ethical state of affairs (as opposed to *Moralität*, or Kant’s concept of ethics as the obligation to ‘realize’ what does not exist). The recommendation focuses on the virtues (and rewards) of marriage and of having a job” (pl.59).

La xifra pragmàtica de l’ètic segons Wilhelm no és altra que la veu popular: “allí on aniràs, faràs el què veuràs”. Es tracta d’actuar com hom actua allí on hom ha d’actuar. Sota aquesta mateixa perspectiva, segons la qual la llibertat és una il·lusió, a més, sembla esvaïr-se l’oposició kantiana *deure/obligació-inclinació*, que Wilhelm dissol

⁴⁰Alastair Hannay, *op.cit*; pl.60-1.

mitjançant una concepció de la norma moral no únicament equivalent a la llei, sinó també a la tendència de tota personalitat, o sia, a la seva natura o al seu telos, com diu Wilhelm, ja que

“Per una banda, la meua obligació és el particular, quelcom que em pertoca només a mí i, tanmateix, l’obligació és també el general. Aquí mostra la personalitat la seva major validesa”. (3, 243)

Aleshores, norma, llei i tendència natural, totes tres determinacions de l’aspecte pragmàtic de l’existència des de la perspectiva de l’obligació i/o del deure, coincideixen:

“L’ètic és el general i, en aquest sentit, l’abstracte (*det Abstrakte*). Per això, en la seva completa abstracció, l’ètic és prohibitiu. Així, l’ètic es mostra en tant que llei”. (3, 236)

Climacus vol trencar aquest cercle tencat i viciós del deure i/o obligació i la llibertat en la perspectiva de Wilhelm mitjançant la introducció d’una concepció religiosa però no il·lusòria i, en canvi, sí desestabilitzadora: el *pecat*. I el pecat, a diferència del deure, de la prohibició, de la llei o, sobretot, de la *culpa*, “no pot ser copsat mitjançant determinacions abstractes, on precisament no es deixa copsar com quelcom justament determinant, puix que es troba en una relació essencial amb el fet d’existir” (9, 225).

Climacus, de fet, floarà l’intent de Vigilius Haufniensis a CA per mirar de copsar com cap altre pseudònim (kierkegaardian) la incisió radical que l’experiència del pecat imprimeix en el procés de la composició de la personalitat o, millor dit, en el procés de la composició de l’*esperit* (*Aand*), que, com hem vist, només és motiu de preocupació i d’interès secundaris per Wilhelm. A més, serà l’experiència del *pecat*, aquella que posarà de manifest la concepció de Climacus de l’existència en tant que “tasca” i, en concret, en tant que “contradicció” en què cal romandre (cfr. III).

Per altra banda, hem pogut veure (cfr. I, 1.1.2, 1.1.3 i 2.1) que Wilhelm fa un ús del terme *acció* que pot conduir a error. De fet, no hi ha cap citació que pugui fer-nos

pensar que Wilhelm s'imagina un context pragmàtic enllà de la seva pròpia personalitat. I, en aquest sentit, la seva crítica ferotge i primoridal al jove A, que consisteix a recriminar-li la seva manca d'acció, resulta solament parcialment encertada⁴¹ i, al cap i a la fi, és inapropiada. Quan Wilhelm equipara el fet de la *tria* a una *acció*, no fa gaire cosa més que posar de manifest el caire transformador de la tria en l'àmbit individual: l'individu sap qui és, entén els seus orígens, entén les seves predisposicions, descobreix les seves determinacions morals a què ajusta la seva possible praxi, però això no vol dir encara que l'individu, de fet, dugui a terme cap mena d'acció, estrictament parlant, a no ser la consideració d'un *casament* i d'una *ocupació remunerada*. Fora d'aquestes dues accions, socialment determinades, resulta impossible atorgar un contingut al paradigma pragmàtic de la perspectiva ètica de Wilhelm. I, així, aquest paradigma es consolida també com un paradigma convencional.

Sigui com sigui, sembla obligat concloure que el caràcter il·lusori de les categories que, segons Climacus, atorgarien l'ètic el pes específic que li pertoca, per una banda, i per altra banda, el fet que l'ètic pugui ser reduït finalment al deure d'expressar el general en el marc pragmàtic del costum, fan de la perspectiva ètica de Wilhelm poca cosa més que un esboç per a la tematització de la convenció. La conseqüència més radical que hom pot extreure, del caire convencional de l'ètic de Wilhelm, sembla apuntar al fet que la tria és una il·lusió⁴², puix que no implica res més enllà de la mera adequació obedient a

⁴¹ Un tractament més extens i més concret de la crítica de Wilhelm al jove esteta A en els termes assenyalats, és a dir, des de la perspectiva pragmàtica de la intervenció *actual* en el món, és ofert al cap. II.1, consagrat al concepte de *seducció*.

⁴² En un article certament provocador, "Morality, Choice and Inwardness. Judge William's distinction between the aesthetic and the ethical way of life" a *Inquiry* vol.8 (1.965) pls.33-72, Harald Ofstad i Ake Löfgren conclouen que "Judge Williams philosophy of choosing oneself, when considered more closely, is not really concerned with choosing, but contains a plea for a certain personality ideal described in terms of some Copenhagen rules" (pl.51) i, en conseqüència, com ja ha estat assenyalat diverses vegades en aquest text, "he is not at all concerned with the problem of choosing one's norms and values, finding out what one ought to do" (pl.59); certament, hom podria afegir per donar suport a l'afirmació d'Ofstad i Löfgren que, a diferència de Johannes de Silentio a *TT*, el jutge no coneix la significació del *dilema moral*, que ni tan sols sospita. Però Ofstad i Löfgren no són els únics que advoquen per una desautorització de la perspectiva ètica de Wilhelm en els termes en què han estat exposada en aquests paràgrafs, o sia, de la seva arrel estant, de la tria estant. Un altre exemple clar d'aquesta postura és l'article de Wilfried Greve (*op.cit*), per qui el fet que Wilhelm es consideri un bon ciutadà ("ein guter Bürger"), sobre la base que és membre d'un "Estat Cristià", és motiu per a sospitar que B "gar kein Ethiker ist, sich in Wirklichkeit nicht gewählt hat. Dann würde er unter dieselbe Bestimmung fallen mit der A begreifen wollte: unmittelbar zu leben" ("que B no és cap ètic/eticista, que no s'ha triat en la realitat. Aleshores, li correspondrien les mateixes determinacions que a A: viure de manera immediata") (pl. 58). Així doncs, segons Greve, el fet que el jutge participés activament de certes normes d'actuació considerades socialment correctes, fet que hom no pot sempre afirmar d'A, no

la llei o norma social, de la ratificació codificada del propi ethos i, així, l'ètic mateix és una il·lusió.

modifica el fet que el jutge actui sempre en la línia del seu entorn burgès ("seiner bürgerlichen Umgebung") i, així, en la immediatesa, car "auch das bedeutete Unmittelbarkeit" ("també això significa immediatesa") (pl. 58).

3. El problema de Climacus.

Hem vist en el paràgraf precedent com Climacus desqualifica la perspectiva ètica de Wilhelm d'acord amb una concepció del religiós i de la transcendència radicalment diferents a les del jutge. Apel·lar, com fa Wilhelm, a Déu en qualitat de garant i legitimador alhora de la norma moral quan aquesta s'identifica de ple amb la llei o norma social, o sia, amb la convenció, implica, segons Climacus, empènyer el Cristianisme al límit del "ridícul més gran (...) que és esdevenir allò que hom anomena en sentit trivial ús i costum (*Skik og Brug*)" (10, 62).

Johannes Climacus no oblida els errors del maldestre Wilhelm i s'estalvia tota mena d'embuts quan ja al pròleg de la seva *Postilla* fa saber al seu lector que

"Per no donar lloc a cap mena d'equivoc, cal recordar de bell antuvi que el problema no és la veritat del Cristianisme, sinó la relació de l'individu amb el Cristianisme; o sia, no la rauxa de l'individu indiferent per tal d'arranjar les veritats del Cristianisme en §§, sinó la preocupació de l'individu infinitament interessat per la seva relació amb una doctrina com aquella". (9, 19)

Així doncs, no hem d'esperar cap tractament sistemàtic dels dogmes cristians sinó, ben al contrari, una visió de quins són els termes segons els quals cada individu en fa la descoberta i quina hi és la seva reacció una vegada compreses també llurs implicacions. Amb mots de Climacus, no hem d'esperar un tractament "objectiu" de la "veritat del Cristianisme", quelcom que ja ha estat dut a terme amb escreix al llarg i ample de la història del pensament, tant per part de teòlegs, de dogmàtics com d'especuladors, fet que Climacus analitza i critica a la primera part de la *Postilla*, sinó que hem d'esperar-ne una consideració de caire "subjectiu", segons què el Cristianisme no és considerat des d'una perspectiva històrico-sociològica, sinó des d'una perspectiva "existencial". Amb mots de Climacus:

"Mentre el pensament objectiu es mostra indiferent amb el subjecte existent i la seva existència, el pensador

subjectiu, en tant que existeix (*existerende*), es troba essencialment interessat en el seu pensament, i hi és tot existint-hi. Per això, el seu pensament disposa d'una altra mena de reflexió, és a saber, [la reflexió de] la interioritat, de la possessió, segons la qual pertany al subjecte i a ningú més. Mentre el pensament objectiu ho transforma tot (...) en resultats i en totals, el pensament subjectiu ho transforma tot en tensió evolutiva (*Vorden*) i deixa de banda el resultat (...) en part, perquè com algú que existeix (*existerende*) es troba constantment en aquesta tensió evolutiva (*Vorden*), com s'hi troba tot ésser humà que no es deixa ensarronar per tal d'esdevenir objectiu, per tal de romandre inhumanament en l'especulació". (9, 63)

Val a dir que, fins a cert punt, el plantejament que Climacus fa del seu "problema" vé precedit, com ell mateix indica, pel plantejament que en fa a les *Engrimes Filosòfiques* (*EF*). Allí, es tractava de veure fins a quin punt un fet històric pot posar en marxa o encendre, com si fos una guspira, una relació amb allò que es troba enllà de la història, allò que Climacus anomena l'eternitat i, encara més, fins a quin punt hom pot fonamentar-hi la pròpia "benaurança eterna" (*den evige Salighed*) i, en darrera instància, la pròpia vida. Climacus feia referència a les *EF* a un fet històric singular recollit en el dogma de l'encarnació, l'instant de la revelació. Paral·lelament per bé que en uns altres termes, un altre pseudònim, Vigilius Haufiensis, fa seu el problema de Climacus i només quatre dies després de la publicació d'*EF* fa la presentació del seu text, *CA*, dedicat a una lectura psicològica del pecat, on, casualment, hi ha un intens i dens capítol dedicat a l'instant (*Øieblikket*) i a la seva significació des de la perspectiva general del text suara indicada.

En qualsevol cas, el problema de Climacus concerneix allò que ell mateix anomena a la segona part de la *Postilla*, "la relació del subjecte amb la veritat del Cristianisme o el fet d'esdevenir cristià" (9, 47). Segurament, mirar d'esbrinar quina és la veritat del Cristianisme a què fa referència Climacus implicaria incórrer en una contradicció

performativa difícil de justificar. Nogensmenys, un intent d'aquesta mena podria explicar-se si contribuís a aclarir en què ha de consistir la tasca d'esdevenir cristià, o sia, si fos plantejat de manera "subjectiva", segons Climacus.

Així, el problema de Climacus podria ésser replantejat doblement com segueix: per una banda, com es forja la relació amb aquesta veritat? Com hi arriba, l'individu? S'hi troba ja, en aquesta relació, o hi accedeix de manera extraordinària? I, per altra banda, quina seria la veritat del Cristianisme amb què es relaciona el subjecte, que fonamenta el fet que esdevingui cristià, que hagi d'esdevenir cristià? Veiem que ambdós plantejaments pertocuen i subratllen dos aspectes de la *relació* entre el subjecte i el Cristianisme: en primer lloc, un aspecte *modal i/o pragmàtic* i, en segon lloc, un aspecte *doctrinal i/o epistemològic* o, en mots de Climacus i del mateix Kierkegaard: un *com (Hvorledes)* i un *què (Hvad)* respectivament.

Climacus resumeix ambdós aspectes en aquest termes:

"El Cristianisme no és una doctrina¹, sinó que expressa una contradicció existencial/de l'existència (*Existens-Modsigelse*) i una comunicació existencial/de l'existència (*Existens-Meddelelse*). (...) Precisament perquè el Cristianisme no és una doctrina, hi ha una diferència enorme entre saber què és el Cristianisme i ésser cristià". (10, 75-76)

I afegeix en una nota a peu de plana que, en qualsevol cas, si hom insisteix a considerar el Cristianisme una doctrina, cal igualment recalcar que es tracta d'una doctrina qualitativament diferent a qualsevol doctrina de tall especulatiu, per exemple, ja que es tracta d'una doctrina "que vol ser realitzada (*vil realiseres*) en l'existència", i parlar-ne des d'una perspectiva epistemològica, com indicava més amunt, ha de servir només per entendre que "cal existir-hi, entendre com és de difícil existir-hi i com de gegantina és la tasca que aquesta doctrina imposa a aquell qui aprèn"(10, 75) i aleshores cal actuar. En mots d'un Climacus impassible: "primer l'ètic, esdevenir subjectiu, i després l'històric universal" (9, 133).

Una primera conseqüència d'aquesta consideració de Climacus és que l'aspecte *modal i/o pragmàtic* de la relació del subjecte amb la veritat del Cristianisme n'és l'aspecte determinant i la veritat s'hi revela no com una dada sinó com una tasca, com un quefer; i s'hi consolida no com un resultat, sinó com un procés en què és actualitzada. O, altrament formulat, la veritat del Cristianisme no és una *informació* sinó una *exigència*, un *enardiment*:

"Atreveix-te, diu l'ètic⁴³, atreveix-te a renunciar a tot, àdhuc a aquell tracte respectable i malgrat tot decebedor amb la perspectiva de la història universal; atreveix-te a esdevenir no-res, a esdevenir un individu sol a qui Déu exigeix èticament tot, sense que gosis deixar d'admirar-te: guaita, aquesta és la gesta!" (9, 124)

A banda de la conseqüència suara esmentada, una segona conseqüència no menys important i que, de fet, se'n segueix, és que la relació amb la veritat del Cristianisme, la comprensió de la tasca, imposa ja un mode comunicatiu que Climacus no tematitza en aquest text, per bé que hi coqueteja sobretot a la fi del primer volum, però que sí serà tematitzat pel mateix Kierkegaard en unes lliçons publicades pòstumament en els seus *Papers*, dedicades a la "la comunicació dialèctica de l'ètic i l'ètico-religiós".

Climacus oposa aquest mode de "comunicació existencial", l'exigència, l'enardiment, de què el Cristianisme sembla ésser paradigma i arquetip, a la *docència* (*at docere*), a l'ensinistrament magistral, puix que aquest mode té com a punt de partença precisament l'"objectivitat" (9, 235). Escriu Climacus:

"En els meus pensaments, la verdadera concepció de la confusió del [nostre] temps, que rau precisament en l'excés d'instrucció (*doceren*), és que hom no ha d'instruir (*docere*)" (9, 234)

⁴³ "L'ètic" en sentit nominatiu neutre; en castellà "lo ético" (*del Ethiske*).

És així que, la relació amb la veritat del Cristianisme, sempre que aquesta és considerada des d'una perspectiva subjectiva que, com hem vist, és fonamentalment, una perspectiva pragmàtica, s'endega en el marc d'un intercanvi no autoritari i el mateix Climacus, qui no fa altre cosa que debatre sobre aquella relació, pren cura d'aclarir que ell vol ser considerat "l'únic que no *pot* instruir" (9, 235). Certament, si, com afirma Climacus, el punt de partença per a la instrucció és l'objectivitat, resulta impossible atribuir-li cap mena d'actitud docent, magistral, puix que resulta impossible trobar-ne cap mena de rastre, en el seu text - ni en cap text de Kierkegaard; resulta impossible trobar-hi una *definició* de la *veritat* del Cristianisme.

Nogensmenys, sí és possible, i de manera ben punyent, trobar-ne *indicadors* que Climacus anomenaria *existencials*⁴⁴, o sia, signes que palesen en què consisteix la relació amb la veritat del Cristianisme i que expressen les implicacions de dur a terme la tasca, qualificada èticament, d'esdevenir cristià. Signes que són, per tant, eines necessàries per a la "comunicació existencial". Aquest és el cas de conceptes com el de fe, de pecat, de paradoxa, d'absurd, d'escàndol, d'eternitat, d'instant, entre altres. Certament, tots ells són xifra innegable de la fonamental "contradicció de l'existència" a què feia referència Climacus en una citació anterior; tots ells expressen, des del nucli mateix del Cristianisme, la bàsica desproporció que configura l'esforç de tot subjecte consagrat a "esdevenir cristià".

Fins aquí, el doble plantejament del problema de Climacus, que, com afirma Kierkegaard en una anotació posterior als *Papers*, no tan sols és el problema del text que considera "punt central" del conjunt de la seva obra i que hi implica un gir qualitatiu, sinó que el problema de la *Postilla* "és el problema del conjunt de la producció considerada totalment; és el problema *κατ'ἐξοχήν*". (*Pap.* X⁶ B 145, pl. 211; 1.851). Així, el problema de la relació amb la veritat del Cristianisme i del fet d'esdevenir cristià, un problema fonamentalment tant *pragmàtic* com *normatiu* segons el

⁴⁴ Aquests, diguem-ne, *indicadors existencials* seran tractats respecte de la concepció de la *segona ètica* en l'obra de Kierkegaard, tal com sembla ser suggerida per Climacus i la *Postilla* més endavant en aquest treball (cfr. V, i, especialment, 6).

contingut i la forma del missatge que és expressat, és el problema de l'obra de Kierkegaard de cap a cap. No es tracta, per tant, d'una reflexió més o menys casual entre d'altres, sinó de la reflexió que en condiona la resta.

Ara com ara fóra inoportú mirar d'esgotar les implicacions de les reflexions de Climacus a la *Postilla*, en primer lloc perquè demanaria un estudi independent que depassa els objectius d'aquest treball, i, en segon lloc, perquè al llarg del tercer capítol, dedicat a la configuració de l'ètic des del paradigma religiós, el text de Climacus, òbviamment, serà objecte de referència constant.

Valguí però concloure que la *Postilla* de Climacus i el seu problema permeten no solament retrobar l'ètic a la resta de l'obra de Kierkegaard en altres termes que els de la perspectiva oferta pel jutge Wilhelm al segon volum d'*O,O*, sinó que, a més, n'obliguen les seves requalificació i reconsideració. L'ètic farà referència ara a l'existència determinada pel Cristianisme, és a dir, com llegíem més amunt, a l'existència en tant que *comunicació* per a l'existència de la *contradicció* que la fonamenta. Com havíem vist, l'existència com l'entén Wilhelm és absolutament unívoca, ho són les seves opcions i obligacions i ho són els recursos de què tot individu disposa per assolir-les, ho és la *tria*, i unívoca és també la seva explicitació i la de la personalitat, és *transparent*. En canvi, des de la perspectiva ètica que Climacus ofereix a la *Postilla*, l'existència s'entén com una tasca pluri-dimensional les determinacions de què, a més de ser realitzades, han de ser palesades. Climacus presenta una figura capaç de dur a terme ambdues labors: el *pensador subjectiu* (*den subjektive Tænker*).

De la mà del *pensador subjectiu* hom aprèn que, a la *Postilla*, la *requalificació de l'ètic* és, per una banda, *de sort estètica*: "existir és un art" (9, 52), afirmarà Climacus en fer esment de la figura del "pensador subjectiu", qui, a banda de "*voler-se comprendre a si mateix en l'existència (...)* és suficientment estètic com per què la seva vida disposi de contingut estètic i suficientment ètic com per a posar-hi ordre" (9, 52). I, a més, afegirà Climacus, el pensador subjectiu ha de fer palesa la seva tasca, ha de "ser un instrument

que de manera clara i decidida expressa allò que hi ha d'humà en l'existència" (9, 56). La seva forma comunicativa, afirmarà Climacus, o sia, la forma comunicativa de l'existència en tant que tasca, en tant que projecte, concebuda èticament, "ha de ser tan plural com les contradiccions que és, que manté unides (...) la seva forma ha de remetre's a l'existència i, en aquest sentit, ha de disposar del poètic, de l'ètic, del dialèctic i del religiós" (9, 57). Finalment, caldrà tenir en compte que la comunicació de l'existència des de la perspectiva ètica, és a dir, en tant que projecte que ho ha de ser també per qui rep el missatge, és només possible "en forma de possibilitat", puix que només així qui rep el missatge s'hi pot sentir "a prop" (9, 58), dirà Climacus, atret pel projecte, provocat per ell, enardit, seduit. Només així, com un "insomniac", qui rep el missatge entén "la realitat de l'altre com a possibilitat" pròpia (9, 59), car, "en termes ètics, si alguna cosa pot escabellar una persona, això és la possibilitat quan s'hi exigeix idealment a si mateixa" (9, 59). Certament, la qüestió de la comunicació de l'ètic i de l'ètico-religiós no és tractada exclusivament a la *Postil·la*. Com ja avançava, aquesta qüestió és obertament tematitzada en uns textos pòstums de Kierkegaard redactats entre 1.847 i 1.848, i ja havia estat considerada esbiaixadament a *CI* (1.841) i sota pseudònim al primer volum d'*O.O.* La segona part d'aquest treball recull, precisament, una lectura d'aquestes obres des de la perspectiva de l'ètic i, així, a la seva requalificació de sort estètica.

Per altra banda, la requalificació de l'ètic segons la *Postil·la* és de sort religiosa, atès que "l'existència es troba ara accentuada paradoxalment com a pecat i l'eternitat com a Déu en el temps" (9, 54). Els accents paradoxals de l'existència, el pecat, i de l'eternitat, l'*instant*, són tematitzats per Vigilius Haufniensis a *CA* on, de fet, el tractament de l'ètic en l'obra de Kierkegaard experimenta el seu primer viratge radical mitjançant el concepte de *segona ètica*. La comprensió de si mateix en una existència lluny dels paràmetres concebuts per Wilhelm, lluny de la placidesa de la convenció i del costum socio-morals implica alhora "comprendre el més contradictori i comprendre's a si mateix tot existint-hi" (9, 55). El pensador subjectiu, explicarà novament Climacus, sap de la contradicció que fonamenta l'existència, sap que "existir és una contradicció

gegantina, de què (...) no vol abstraure's, així fóra ben senzill, sinó que vol romandre-hi" (9, 53).

En aquest sentit, el problema de Climacus serà també el problema per una banda, com vèiem, de Vigilius Haufniensis a *CA* i el d'Anti-Climacus a *MM*; els quals s'hi enfrontaran de manera negativa i crítica i, en concret, tot parant esment a les deficiències de la relació: com és sabut, el primer s'hi enfrontarà des de l'angle de l'angoixa (*Angst*) i el segon des de l'angle de la *desesperació*. Per altra banda, gairebé un any després de la publicació de la *Postilla*, Kierkegaard ofereix un text signat per ell mateix, anomenat *OA* aquí, és reprès el problema de Climacus des d'una òptica positiva, o sia, són considerades les implicacions de la relació que el subjecte estableix amb la veritat del Cristianisme i, a través d'ella, amb el seu entorn humà; a més, s'hi vol mostrar com el fet d'esdevenir cristià du implícit el fet d'esdevenir-hi a través de i amb l'altre. La tercera part d'aquest treball estarà dedicada a fer una lectura d'aquests textos des de la perspectiva de l'ètic i, així, de la seva requalificació de sort religiosa.

SEGONA PART

CAPÍTOL II. La seducció.

Tal vegada no hi hagi cap altra figura en tot l'espectre tipològic de l'estètica kierkegaardiana, que es mostra fonamentalment a *O,O* seguit dels *EV*, que permeti establir vincles no sempre unívocs entre l'estètic i l'ètic com ho permet la figura del *seductor*. Bé sigui pel fet d'ignorar l'ètic, bé sigui pel fet de rebutjar-lo, el seductor kierkegaardia, en cadascuna de les seves modalitats, força una redefinició de l'ètic. Des del seductor més irreverent amb la moral establerta i, així, amb l'ètic de Wilhelm, fins al seductor que més a prop es troba d'assolir-la però que en renega, i de fet, el vertader interlocutor de Wilhelm, tots els seductors tenen en comú la virtut de posar en escac allò que és comú en la resta d'humans fora d'ells: les "determinacions ètiques", en mots de Wilhelm (3, 190).

Com posen els seductors en escac les "determinacions ètiques"? O, altrament dit, en què consisteix fonamentalment la seducció?

Certament, i com a resposta molt genèrica, hom pot afirmar que la pràctica de la seducció configura, certament, la segona possibilitat existencial de l'esteta A, a banda de la creació poètica. Així, el nucli cabdal de l'acció estètica fóra doble: per una banda l'esteta fóra subjecte d'un *poyein*, d'una activitat de creació amb la paraula i, així, l'activitat lírica pròpiament dita, que implicaria com a praxi solament la seva persona i que tindria com a resultat una *obra*, i, per altra banda, ho seria d'un *pratein* o *praosein*, o sia, d'un quefer mitjançant el qual es veuria també implicada (almenys) una segona persona, és a saber, la víctima de la seducció, i tindria com a resultat un *fet*. Veurem com ambdues, creació poètica i seducció, no seran sinó dues cares de la mateixa moneda de què depèn l'esteta A per (sobre)viure, tot i que, com ja ho indica Victor Eremita a la introducció al text, en fer-nos cinc cèntims de l'enrevessada xarxa d'autors i editors, que ell mateix defineix com un "joc de capsetes xineses" (2, 14), es refereix a l'esteta A com a autor dels escrits de la primera part del text excepte del *Diari del Seductor* (cfr. cap. I, nota 4). Al seu torn, A afirma, en oposició a Victor Eremita, que ell tan sols n'és l'editor, del *Diari del*

*Seducitor*⁴⁵. Victor Eremita no es creu A i considera la seva declaració una “vella martingala de cuentista” (idem.), contra què no hi té res, si no fos perquè “complica més encara” la seva posició com a editor i l’estructura de l’obra.

Succeeix amb A, segons Eremita, “que la seva creació, fins i tot mentre l’explica, l’espaordeix, com si un malson s’entossudís a angoixar-lo” (idem.) i l’angoixa l’obliga a deslliurar-se’n, ni que sigui formalment. Succeeix, de fet amb A, allò que succeirà amb Kierkegaard mateix; succeeix que A defuig l’autoria de l’obra de què, tant per l’estil, com sobretot per la temàtica, comuna a tota l’obra com bé ho assenyala Eremita, és impossible fugir, puix que “delaten el poeta” (idem).

Especifica Eremita que “la idea del seductor s’insinua ja tant al fragment sobre l’eròtic-immediat, com al titulat “siluetes”; i, precisament, per analogia amb el *Don Juan*, cal un seductor reflexiu” (2.15), figura protagonista del *Diari del seductor*. Immediatament, Eremita demana disculpes per haver abusat de la seva autoritat d’editor i s’excusa tot manifestant la seva necessitat d’aclarir el seu lloc en el text i d’aclarir-hi la seva relació. Per bé que dubto que aquest sigui el vertader motiu d’Eremita per immiscuir-se en qüestions argumentals i estructurals del text que edita, no dubto que Kierkegaard sí tingui un interès a desvetllar el fil conductor que recorre la primera part d’*O.O* i, sobretot, la seva evolució.

Crec, com Eremita, que el tractament de la figura del seductor als papers d’A n’és el tema cabdal i que la seva estructura conceptual ens condueix fins al *Diari*, envers una figura que s’instal·la ja en l’àmbit de l’ètica (com l’entén Wilhelm), i d’allí, envers la segona part d’*O.O*. El seductor del *Diari*, escriurà Kierkegaard d’acord amb Eremita, acaba també per angoixar-se (*Pap.* III B 188; 1.842) i esdevé així una figura amb trets “morals”. Només des d’aquesta perspectiva té sentit per Kierkegaard afirmar que “el diari del seductor constitueix un pas envers l’ètic” (*Pap.* III B 188.1; 1.842) i, així, una porta oberta al diàleg amb Wilhelm.

⁴⁵Respecte de la xarxa d’autors presentada al pròleg d’*O.O*, vegeu també la nota 4 al cap. I.

Així doncs, sembla que la resposta a la qüestió amb què iniciàvem aquest capítol (en què consisteix fonamentalment la seducció?) no s'exhaureix amb l'esguard habitual al seductor *par excellence* i a les seves malifetes, sinó que, de l'obra de Kierkegaard estant, cal allargar l'esguard per tal de copsar-ne els matissos. Certament, l'arquetip de la seducció roman *Don Juan*; ell en marcarà sempre la pauta i acostar-nos-hi ens permetrà visualitzar-ne els trets comuns a tot seductor i tota seducció a què feia referència anteriorment. Tanmateix, un passeig pel *Diari del seductor* Johannes, ens permetrà de repassar-ne la figura amb un nou propòsit i un ben diferent tarannà. Efectivament, cal parlar, amb Kierkegaard, de diversos *models de seducció* i de diverses *formes de la seducció* (1.1, 1.2, 1.3). Així mateix, caldrà parlar de l'estètica des d'una perspectiva pragmàtica, que permet copsar la *creació* i la *seducció* paral·lelament, com accions *sensu stricto*; una consideració com aquesta ens condueix al concepte d'*acció estètica* (2.1) i de matisar-la i ressaltar la seva característica més rellevant en aquest context (2.2). Vegem-ho de prop.

1. Models de seducció kierkegaardiana.

Per tal de tractar els diversos models de seducció kierkegaardiana, faré referència, per una banda, als models que Kierkegaard rep de la història de la Música i de la Literatura, en què s'inspira i gràcies als quals assoleix una comprensió del fenomen de la seducció, sobre què reflexionarà obertament al llarg del primer volum d'*O,O: Don Juan i Faust*. Per altra banda, tractaré el model de seducció que l'esteta Kierkegaard construeix al darrer text inclòs en aquell primer volum i que du, com és sabut, per títol, *Diari del seductor: Johannes*.

Sobre *Don Juan i Faust* ha escrit Kierkegaard, sota pseudònim i en el seu propi nom, força i interessants planes que palesen la determinació genèrica sota la qual han estat copsats per ell aquests dos mites literaris: el *demoníac*⁴⁶. Breument, i atès que aquest model existencial serà desenvolupat pel mateix Kierkegaard arreu en la seva obra, voldria citar-ne alguns exemples fortament i brillantment representatius, com el Quidam dels *EV*, de què s'ocupa Frater Taciturnus, o el Neptú de la història popular nòrdica "Agnette i el Neptú" (*Agnette og Havmanden*), que Johannes de Silentio reelabora en uns paràgrafs que hi dedica a *TT* ⁴⁷. Voldria també citar una reflexió de l'esteta a *O,O*, puix que en resulta clar indicador de la direcció dels propers paràgrafs, ben bé a manera d'introducció:

"Don Juan és l'expressió del demoníac determinat com el sensual (*det Sandsetige*). Faust és l'expressió del demoníac determinat com l'espiritual (*det Aandelige*), que l'esperit cristià exclou". (2, 86)

Kierkegaard afegirà que a tots ells es comú el fet d'ésser "idees", grans idees o forces vitals paradigmàtiques i que, a més, compartiran el fet de situar llur "vida fora de la religió" (*Pap.* I A 150; 1.836)⁴⁸. Aquest serà, doncs, el punt de partença més genèric des

⁴⁶Renunciaré en aquesta ocasió a elaborar una anàlisi acurada del *demoníac* en l'obra de Kierkegaard per motius obvis i, sobretot, perquè hi ha ja una ben extensa bibliografia que se n'ha ocupat exhaustivament.

⁴⁷Em refereixo estrictament a les figures exemplificadores del *demoníac* creades per Kierkegaard en les seves obres i no a aquelles que pertanyen a la història de la Literatura de què Kierkegaard se'n fa ressò; trobaríem múltiples exemples del *demoníac*, essent-ne un dels més punyents l'anàlisi de Neró a la segona part d'*O,O*.

⁴⁸En aquest fragment dels *Papers*, Kierkegaard parla, de fet, de "tres grans idees": Don Juan, Faust i

d'on Kierkegaard endegarà la seva elaboració de la figura del seductor i allí on proposo de reprendre-la.

La seducció se situa enllà de l'àmbit del religiós i, tanmateix, habitualment és també exclosa de l'àmbit de l'ètic. La lectura que proposo al llarg dels següents paràgrafs pretén ésser estrictament respectuosa amb el primer pressupòsit, per bé que estigui en profund desacord amb el segon. Així, un recorregut pel primer volum d'*O, O* permetrà desvetllar una doble configuració del fenomen de la seducció que, al seu torn, possibilita el reagrupament de les figures o seductors a què feia referència més amunt.

Per una banda, A tracta la seducció com es coneix en l'obra de Mozart, protagonista de què és *Don Juan*; en termes molt genèrics, A anomenarà aquesta mena de seducció, seducció *musical i/o eròtica*, i l'oposarà a la seducció *lingüística i/o intel·lectual*, de què serà artífex en primer lloc *Faust* i, en segon lloc, *Johannes*, qui en serà expressió màxima. Així, tenim dos models fonamentals de seducció, per bé que disposem de tres figures que en són, en divers grau, representatives. Aquesta gradació fornamentarà encara una darrera possibilitat de sistematització, puix que el "seductor reflexiu", com A l'anomena per diferenciar-lo tant de *Don Juan* com de *Faust*, depassarà amb la seva actuació l'àmbit merament estètic i la seva seducció adquirirà connotacions *ètiques*. Anem a pams.

1.1 *Don Juan* o la seducció musical.

La segona part del primer volum d'*O, O*, correspon a l'assaig que du el títol: "Els estadis immediats i eròtics o el musical eròtic". En aquest text, profundament sincopat per una explícita devoció per la música de Mozart i, en concret, per les seves òperes. A fa un repàs de diverses figures que en són protagonistes.

Així, el primer "estadi" està representat pel patge de les *Noces de Fígaro* i el segon estadi, pel *Papageno* de *La flauta màgica*. Però l'assaig important, no solament en extensió, sinó sobretot en complexitat, és el dedicat al tercer "estadi" que encapçala la principal figura musical-eròtica, o sia, *Don Giovanni* o *Don Juan*, com reiterativament és anomenat per A.

Ahasverus, el jueu errant.

Al seu torn, aquest darrer assaig està subdividit en tres apartats, dedicats respectivament a (1) "La genialitat sensual determinada com seducció", on A dibuixa conceptualment la figura i característiques donjoanesques; (2) "Altres adaptacions del Don Juan considerades en relació a la concepció musical", en què A fa un breu però il·luminador recorregut per la història de la Literatura i analitza algunes de les versions dramàtiques del mite donjoanesc, entre les quals hi ha aquella que A en considera prototip: el *Don Juan ou le Festin de Pierre* (1.665)⁴⁹ de Molière, o la versió del dramaturg danès J.L. Heiberg, estrenada al "Marionetttheater" al 1.814 i explícitament inspirada en la versió de Molière, o la de Lord Byron en el seu poema èpic inacabat (1.818-1.823)⁵⁰; finalment trobem el tercer apartat: (3) "Construcció musical interna de l'òpera", en què l'esteta A es dedica a repassar el ritme de l'obra i el reflex que ofereix, acurat i correcte, de la personalitat de *Don Juan* i dels seus actitud i tarannà envers els personatges de l'obra, els quals, finalment, s'organitzen en dos grups: aquells qui es troben sota el poder del *Don Juan*, que són tots excepte un, el *Commandatore*.

De bell antuvi, l'esteta A, conscient del pes de la seducció donjoanesca al si de la tradició lírica a què pertany, presenta el seductor suposadament *an sich* respecte del medi en què ha estat representat òptimament: la música. Decididament, conclou A que la música és l'únic medi capaç d'enregistrar la dualitat ontològica en què remuga *Don Juan*, qui:

"jau en l'incessable suspensió entre ésser una idea, o sia una força, vida - i ésser un individu. I aquesta suspensió és la vibració musical". (2, 88)

⁴⁹A no fa referència a la primera versió dramàtica coneguda del mite donjoanesc, *El Burlador de Sevilla* (1.616), de Tirso de Molina, probablement, perquè Kierkegaard no en tenia coneixement, mentre que disposava de la traducció d'una antologia dramàtica de l'obra de Molière (*Molieres J.P.B. udvalgte Skuespil, overs. ved K.L. Rahbek. Iste Bind. København. 1.813*), segons consta al catàleg de la subhasta de la seva obra després de la seva mort (classificada amb el núm. H 1921, pl.100), realitzada mig any després de la seva mort (*Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling*, editat per H.P.Rohde i la Kongelige Bibliotek: Copenhaguen, 1.967).

⁵⁰Kierkegaard posseïa l'obra completa de Byron en una edició alemanya en 10 volums, publicada per Portrait a Stuttgart, 1.839 (*Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling*, núm. H 1.868-70, pl.99) i era lector assidu de J.L. Heiberg, tant de la seva obra filosòfica com dramàtica, de què disposava en una edició publicada a Copenhaguen entre 1.833-41 en 7 volums, *idem*, núm. 1.553-59, pl.89).

En la música, *Don Juan* troba el medi acurat per a la seva actuació i la seva personalitat: només en la música és possible copsar el vertader *Don Juan*, allí es mostra com una “concreció de la immediatesa” (2, 90), o, altrament dit pel mateix A:

“com una imatge que es fa visible constantment per bé que mai no assoleix ni forma ni consistència: un individu que es crea constantment però que mai no acaba la seva tasca. la història de qui resulta inassequible, si no és escoltant el remor de les onades”. (2,88)

Però, aviat, l'esteta A ens presenta *Don Juan* no ja respecte del medi en què es fa palès com allò que és, sinó mitjançant l'explicitació de la seva definitiva determinació ontològica, és a dir, d'allò que és:

“Mai no ha estat concebuda la sensibilitat al món com ho ha estat en *Don Juan* - és a dir, com a principi. Així, l'eròtic es defineix amb un altre predicat, puix que l'erotisme esdevé seducció”. (2, 88)

La determinació ontològica de *Don Juan* n'esdevé determinació pragmàtica: algú forjat absolutament en la sensibilitat, en l'erotisme, està condemnat irremediament a la seducció, a què ha de quedar reduïda, doncs, la seva existència. El pur estat de sensibilitat obliga la pura acció de la seducció; A ho formula: “*Don Juan* és, així doncs, seductor i el seu erotisme és seducció” (2, 93).

Tanmateix, aquesta ferma consideració de l'esteta s'esvaeix en una precisió que ha de marcar la pauta de l'anàlisi que ell mateix, A, durà a terme en el darrer assaig del primer volum d'*O,O*, o sia, en el *Diari del seductor*. Aquesta precisió consisteix a demanar prudència a l'hora de qualificar *Don Juan* com a seductor; en tot cas, si hom decideix atribuir-li sense cap mena de recança aquest epítet, cal aclarir a què fa referència per tal d'evitar malentesos semàntics. Sigui com sigui, A s'estima més no emprar el qualificatiu “seductor” respecte de *Don Juan*, “no perquè sigui massa bò, sinó perquè [*Don Juan*] no

entra en les determinacions ètiques”(2,93) i tria el qualificatiu d’“impostor” o de “farsant” (*Bedrager*) “puix que en ell hi rau quelcom més ambigu”⁵¹.

No és cap sorpresa per ningú que la figura del *Don Juan* romanguí reclosa a l’àmbit de l’estètic, enllà del religiós, com havíem vist inicialment, i enllà també de l’ètic, com ara ens palesa A. Ara bé, si a *Don Juan* no li escau el qualificatiu de “seductor”, a qui? Què entén A per “seductor”?

“Per tal d’èsser un seductor cal sempre una certa reflexió i una certa consciència, i tan bon punt aquestes són presents, s’escau parlar d’astúcia, intriga i d’arribada sagaç. *Don Juan* està mancat d’aquesta consciència. Per això no sedueix. Ell atrau, i aquesta atracció té un efecte seductor: en aquest sentit sí que sedueix.” (2, 93).

Segons l’esteta, doncs, *Don Juan* està mancat de la capacitat d’organització de la seva actuació. Tot essent pura sensibilitat, actua com una força més de la naturalesa, instintivament, sense cap mena de càlcul. Així, la força amb què *Don Juan* du a terme la seva actuació és la força del desig (*Attrau*); *Don Juan* deleja i “l’objecte de la seva cobejança és el sensual i només això” (2, 93). *Don Juan* no és un seductor car no és un murri, car el seu desig de satisfer el neguit ocasionat pel plaer que espera no està, ni pot estar, filtrat per cap mena de reflexió que embolcalli res més que la pròpia acció de cobejar i d’assolir el plaer ansiat. Quan *Don Juan* desitja, enganya, sedueix, no mira enrere ni endavant; roman en el fet concret en què es troba i s’hi instal·la, també des de la perspectiva temporal. Cal entendre la topologia temporal estètica, del moment estètic, des de la perspectiva de l’acció de delejar, en què no és invocat cap altre moment del passat ni del futur, en què ni el record ni l’anticipació no tenen cap mena de significació puix que ni tan sols hi són presents.

⁵¹Certament, en danès el verb *be-drage*, enganyar o decebre, inclou l’arrel germànica *-tragen* que té la connotació d’atraure, d’empènyer algú cap algun indret, d’arrossegar algú, en definitiva.

“Ell gaudeix la satisfacció del desig: tan bon punt com l’ha gaudit cerca ja un nou objecte i així *ad infinitum*”. (2, 93)

Així doncs, la causa de la radical fragmentarietat temporal en què es constitueix l’existència donjoanesca no és tant el fet que l’“impostor” nuclearitzi la seva acció en el mer acte de l’engany i la hi redueixi, trobant-se buida l’existència entre engany i engany, per dir-ho d’alguna manera, sinó que la fragmentarietat ve donada, més aviat, per la manca de (consciència de) connexió entre engany i engany, entre cobejança i cobejança. Per tant, la fragmentarietat no resultaria tant d’una deficiència pragmàtica, puix que *Don Juan* encadena causalment i coherentment les seves actuacions talment com ho faria qualsevol altre agent, com d’una incapacitat psicològica d’establir vincles que atorguin un sentit unitari, o en termes ètics, que estableixin una continuïtat. Certament,

“Per tal d’èsser un seductor està mancat d’un temps abans per tramir un plan, i està mancat d’un temps després per assolir consciència de la seva acció”. (2, 94)

L’existència donjoanesca, lluny de l’espontaneïtat en què sembla estar ancorada, es consolida finalment de manera automàtica, atès que no brolla de cap mena de (re)consideració ni plantejament que desvinculi el subjecte de la seva pròpia acció, sinó exclusivament de la “genialitat de la sensualitat” (2, 95). No hi ha un moment o indret psicològic, en l’acció de satisfer la cobejança, puix que aquell s’hi esgota. La manca de record i d’anticipació, expressions temporals de la desconexió essencial en el decurs vital de *Don Juan*, es corresponen amb la manca d’articulació d’una estratègia abans de l’acció i d’una recapacitació sobre els efectes de la seva acció quan aquesta ha estat consumada.

De fet, l’acció donjoanesca no és entesa per l’esteta en els mateixos termes que l’acció en general; segons A, “allò que hom anomena acció (*Handling*) en sentit estricte, o sia, l’obra feta conscientment i amb un objectiu, no pot trobar la seva expressió en la música, tan sols pot trobar-la l’acció immediata (*umiddelbar Handling*) (2, 113). Així, el desig

donjoanese no remet ni al passat ni al futur, sinó al breu instant en què és satisfet: i l'acció en què hi qualfa no pot ser evocada ni tampoc concebuda. L'acció del gaudi s'escau com el mateix desig, car *Don Juan* "deleja sensualment, sedueix mitjançant la força demoníaca de la sensualitat, sedueix tothom" (2, 96) i és per això que

"la paraula, la rèplica, no l'incumbeixen; amb elles, esdevé tot d'una un individu reflexiu. Ell no subsisteix, així, sinó que s'afanya en un etern difuminar-se, ben bé com la música, sobre la qual regeix que s'acaba tan bon punt deixa de sonar i només s'esdevé de nou quan de nou sona". (2, 97)

Ja ho deia l'esteta quan inciaava aquest primer paràgraf sobre el tercer estadi de l'eròtico-musical, que *Don Juan* no pot ser vist, no ha de ser vist. Només és estèticament encertat escoltar-lo i, encara més, si hom l'escolta a través del tamís de "la joia del plaer (...) de les carícies de l'amor (...) del xiuxuteig de la temptació (...) del torbellí de la seducció (...) de la calma de l'instant" (2, 98); l'esteta A es reitera en aquesta afirmació amb una efusiva invitació: "escolta, escolta, escolta el *Don Juan* de Mozart!" (2, 98).

Sylvia Walsh mostra en un article⁵², molt clar i fidel al programa del mateix esteta A que acabo de resseguir, que, en la història de la Literatura, la figura del Don Juan fa un paper articulador de l'estètic i l'ètic⁵³. Tanmateix, no és aquest el cas del Don Juan

⁵² Sylvia Walsh, "Don Juan and the Representation of Spiritual Sensuousness" a *Journal of the American Academy of Religion*, XLVII/4 () pl. 627-644. En aquest article, Walsh repassa les versions dramàtico-literàries de Don Juan tot començant per la versió de Tirso de Molina, *El Burlador de Sevilla* (1.616) i acabant amb la versió de Max Frisch, *Don Juan oder die Liebe zur Geometrie* (1.953), després d'haver fet referència a versions que Walsh anomena "romàntiques", com les del mateix Molière, la de Choderlos de Laclos, *Les liaisons dangereuses* (1.782), la de Lord Byron i la de José Zorrilla, *Don Juan Tenorio* (1.844), a què oposa les versions que anomena "anti-romàntiques", com les de George Bernard Shaw, *Man and Superman* (1.903) i les del mateix Frisch.

⁵³ De fet, Walsh vol fer de Don Juan un "paradigma religiós", per bé que és conscient que Kierkegaard mateix mai "no ofereix un Don Juan que pogués representar acuradament la seva concepció del religiós o un "Don Juan religiós", si hom vol" (ibid., pl.635). La tasca de Walsh consistirà a reconceptualitzar la visió estètica del Don Juan kierkegaardí, basada fonamentalment en els conceptes de "sensibilitat" i d'"immediatesa", mitjançant la determinació de la religió que ofereix Kierkegaard en termes de "segona immediatesa" i que Walsh descriu en aquest context com "una espontaneïtat o primitivisme que s'assoleix després de la reflexió o la referència conscient envers Déu" (ibid.). Aquesta "segona immediatesa", dirà Walsh, permetrà copsar el religiós de manera "fonamentalment 'estètica' (passional) pel que fa al seu caràcter" (ibid.). Així, hom pot concloure, des de Walsh, que, si injectem espiritualitat en el model d'existència estètica (o sia, apassionada) donjoanesca, obtenim el model d'existència religiosa en el genuí sentit kierkegaardí. Crec que Walsh, de bell antuvi, força innecessàriament i de manera reduccionista no solament el model kierkegaardí de l'estètic i de la seducció, sinó també de l'ètic i del religiós, ja que no

kierkegaardiana, aquell que l'esteta A considera el genuí *Don Juan*, o sia, el *Don Giovanni* de Mozart. Hem vist com A rebutja en última instància les versions no musicals de l'obra, que considera forjades en un malentès de la seva essència, o sia, la immediatesa, la idealitat, l'ésser escadusser, la fugacitat, la sensualitat, l'erotisme. i, en resum, "la omnipotència, la vida que tan sols la música pot expressar i no conec millor predicat per descriure-ho que la jovialitat exhuberant" (2, 96). Cap expressió mediada lingüísticament del *Don Juan* i que ofereix un *Don Juan* que planifica, que manifesta l'entrellat de la seva actuació, que participa conscientment del món de costums i valors en què viu, per enriure-se'n, no li fa justícia des del punt de vista conceptual, sinó que, ben al contrari, en traeix l'esperit més genuí: "així, *Don Juan* ha esdevingut una personalitat reflexiva, que ha perdut la idealitat que li pertoca en la seva representació tradicional" (2, 100-101), "en la seva representació medieval" (2, 105).

Don Juan ha de romandre reclòs en la folia musical per romandre qui és, en opinió de l'esteta A, i és també per això que no ens ha d'estranyar que aquest acabi considerant que l'única representació artística vertaderament concorde amb l'esperit, la figura i l'acció donjoanesques sigui el ballet (2, 100) on, certament, tot s'escau en l'instant, com la cobenjança, "abans feta que dita" (2, 102).

Ara bé, la proposta de Walsh sí que té sentit en l'obra de l'esteta si hom pren com a figura frontissa entre l'estètic i l'ètic, no l'"impostor" *Don Juan*, sinó el "seductor" - en aquest cas Johannes -, en els mateixos termes en què hem vist que A el descriu a la primera part del seu assaig sobre el tercer estadi eròtico-musical. Aquest model de seducció no fa servei a l'eròtic, sinó a la reflexió, al càlcul, a l'estratègia; es tracta de la

s'adona que la reconceptualització que proposa és possible des del mateix text kierkegaardiana si hom no considera únicament la seducció des de la figura de *Don Juan* estant. Contràriament al què Walsh afirma, l'esteta A ofereix un seductor "amb esperit", àdhuc més esperit que el mateix Faust, el seu Johannes, des d'on és perfectament plausible una lectura religiosa de la seducció. No serà ara la meua tasca desenvolupar una lectura d'aquesta mena, però sí em remeto al concepte de passió que, com en Johannes, té una connotació afegida a la passió donjoanesca, la qual consisteix a excloure qualsevol determinació que no s'adigui amb el desig i la cobenjança, com hem vist, per obrir una escletxa a l'"interès" ètico-religiós. La passió de Johannes és xifra de l'"interessant" (2, 101) (vegeu cap.V, 6 en aquest treball), o sia, xifra del gir que s'escau quan l'estètica voreja l'ètica, quan el seductor entra en "conflicte amb el món que l'envolta i com individu en sent l'opressió i l'encadenament (...) hom sent de seguida que aquí, la dificultat dels obstacles fa tot un altre paper" (2, 101). I és que quan la passió deixa de ser mera atracció, mera cobenjança i esdevé "interès", el seductor es retroba en la "desesperació" i en l'"angoixa" de què fins ara no havia estat conscient (2, 121) i aquí, certament, s'endega un moviment de caire ètico-religiós.

seducció “en què resulta irrellevant quantes ha seduit, puix que allò que ens ocupa és l’art, la solidesa, la minuciositat, l’astúcia, amb què sedueix”. (2, 102)⁵⁴.

L’esteta A anomenarà aquest nou model de seducció, seducció “intensiva” (2, 101), per oposició a la seducció “extensiva” que irremeiablement du a la pràctica *Don Juan*, i vincularà la seva aparició a la paraula, a la parla, al discurs:

“El punt d’inflexió en la concepció de *Don Juan* ja ha estat esmentat abans: tan bon punt com li és atorgada la rèplica tot es diferent. La reflexió que, precisament, motiva la rèplica, el fa reflexionar enllà de la foscor on només és audible musicalment”. (2, 100)

Enllà del terreny musical, la seducció pren un altre caire, i la seva determinació fonamental ja no és la sensibilitat, ni és el seu medi la immediatesa. Ben al contrari, la seducció “intensiva” arrelarà allí on arrela l’expressió condicionada per la consciència i limitada pels seus propis pressupòsits. Així, l’acció d’aquest nou seductor descobreix tant obstacles interns a l’acció mateixa, com externs a ella, obstacles que oferirà el món en què s’instal·la i de què s’ocuparà el seductor, ara sí, amb “interès” (2, 101) i no amb pur desig. Aquest nou seductor es troba

“en possessió d’un poder de què *Don Juan* està mancat (...) el poder de la paraula (*Ordets Magt*). Tan bon punt li atorguem el poder de la paraula deixa de ser musical i l’interès estètic esdevé un altre” (2, 94)

Així doncs, la determinació ontològica del seductor canvia i ja no ens trobem davant d’una figura que revela la força de la naturalesa i tots els seus acords, l’arquetip estètic *par excellence*, sinó davant d’una figura l’existència i expressió de qui estan determinades “èticament” (2, 94-96).

⁵⁴ El subratllat és meu. L’art apareix ja com a mitjà i alhora com a medi per a una seducció qualitativament diferent a la seducció donjoanesca i, així, l’estètica és revaloritzada i estimada no ja un àmbit infèrtil per a l’acció, sinó, ans al contrari, única via per provocar-la. L’art i, concretament, la comunicació artística, que Kierkegaard anomenarà també “comunicació indirecta” (vegeu cap.III, 1.2), esdevindran l’únic mode legítim de discurs amb interessos i connotació ètics.

Proposo que ens deixem endur encara un xic per la figura de la seducció per mirar de precisar en què, o millor, en qui pensa A exactament quan suggereix aquest segon model de seducció. Ho farem de la mà de dues figures a qui el mateix A fa referència constantment en la seva anàlisi del *Don Juan*, o sia, *Faust* i algú que ell anomena “el seductor reflexiu” (*den reflekteret Forfører*) i que jo he volgut identificar amb la seva creatura: *Johannes*.

1.2 *Faust* o la seducció lingüística.

L'empremta que deixa la recepció del mite fàustic en l'obra i reflexions de Kierkegaard és palesa arreu dels seus *Papers* i, especialment, de manera continuada al llarg dels primers anys, entre 1.835 i 1.842, on finalitza, a més, la redacció d'*O,O*. Aquests són uns anys en què Kierkegaard, endut naturalment per l'esperit i interès dels cercles culturals en què es mou⁵⁵, llegeix exhaustivament els Romàntics i Goethe; aquestes lectures constitueixen el material fonamental per a la seva anàlisi de la modernitat, així com per a la configuració del paisatge conceptual de què haurà de menester per dur a terme un exercici de reflexió de si mateix i del seu context.

Bona mostra d'aquesta empremta n'és l'assaig entorn dels “Estadis immediats i eròtics o el musical eròtic” on, com hem vist en els paràgrafs anteriors, l'esteta A s'encarrega d'analitzar la figura i l'acció de *Don Juan* tot emmirallant-la amb *Faust* i amb qui anomena *seductor reflexiu*. També en són bon exemple les anotacions⁵⁶ i reflexions de Kierkegaard segons les quals, *Faust* encarna de bon començament en l'univers kierkegaardia, com

⁵⁵ Sobre la recepció del mite fàustic de Goethe a la Dinamarca il·lustrada de Kierkegaard i la impressió causada per les diverses adaptacions de l'obra, tant en ballet (pel clàssic coreògraf danès Bournonville) com en teatre (pel clàssic dramaturg danès J.L. Heiberg), en el jove Søren, que cultivarà des del punt de vista teòric el curs del semestre d'estiu de 1.833, a les classes d'estètica i filosofia de Frederick C. Sibbern, segona referència clau en l'obra de Kierkegaard després de Poul Møller, vegeu el capítol “La febre de Goethe de la dècada del 1.830” de l'obra de Henning Fenger, *Els mites de Kierkegaard i les fonts de Kierkegaard (Kierkegaard Myter og Kierkegaard Kilder)* Odense Universitetsforlag: Odense, 1.976.

⁵⁶ Pel que fa a les anotacions sobre qüestions d'estètica, englobades amb anotacions de filosofia i teologia als *Papers* dins del grup temàtic C, val a dir que les que corresponen a l'any 1.835 i 1.836 (volum I) estan pràcticament dedicades per complet a l'obra de Goethe i dels Romàntics, així com a la significació de les tres grans figures mítiques des d'on Kierkegaard creu possible desenvolupar una teoria dels estadis, les “tres grans idees”, citades ja anteriorment en aquest text: *Don Juan*, *Faust* i *Ahasverus*. Aquestes anotacions estan recollides en llengua alemanya, a excepció d'algun comentari breu.

hem vist que ho féu *Don Juan* i com ho fa també Ahasverus, una de les tres “grans idees” (*Pap. I A 150; 1.836*) modèliques de l’existència, la qual ha de ser representada i “copsada dramàticament” (*Pap. I C 58; 1.835*), a diferència de la idea donjoanesca, que ho havia de ser musicalment, com hem vist.

En la línia de la reflexió inicial, de la determinació de *Faust* com una idea, l’esteta A escriu al text dels “Estadis immediats i eròtics o el musical eròtic” que

“*Faust* és idea, però una idea que més aviat, essencialment, és individu. Imaginar-se l’espiritual-demoníac concentrat en un individu és una implicació directa del pensament, mentre que imaginar-se el sensual en un individu és impossible”(2, 88)

Aquesta citació apunta dues qüestions de què el mateix Kierkegaard serà explícitament conscient més tard. La primera qüestió és que *Faust* serà concebut i analitzat sempre en oposició a la figura de *Don Juan* i, així, segons aquest fragment, *Faust* és “essencialment individu”, o sia, essencialment concreció, actualització, a diferència de *Don Juan*, qui roman essencialment manifestació abstracta i sensual de la força vital de la naturalesa.

“Si me l’imagino [*Don Juan*] com un individu sol, quan el veig o el sento parlar em sembla còmic el fet que hagi seduit 1.003; puix que tan bon punt [*Don Juan*] esdevé un individu, l’accent reacu en tot un altre indret, puix que s’accentua qui és qui ha seduit i com”. (2, 88)

La segona qüestió de què ja és xifra tant la citació anterior com aquesta darrera fa referència al fet que la figura de *Faust* “reproduceix *Don Juan*” (2, 94), o sia, els trets de la seducció fàustica es mostren en perfecta oposició als de la seducció donjoanesca, precisament perquè les determinacions de la segona han estat superades, àdhuc sublimades, per la primera i “Faust, en qualitat de reproducció, està ja determinat per l’esperit” (2, 94). Així doncs, *Faust* es mostra com l’arquetip d’un model qualitativament diferent i, en definitiva, *superior* de seducció: ell serà el seductor per antonomàsia, no un mer impostor “sinó també un hipòcrita” (2, 195). L’esteta A s’explica així el fet que la

literatura i tractament del mite de Faust siguin molt més prolixos que els del mite de Don Juan, malgrat que, al seu parer “aquesta última idea designi un fragment força més universal en el desenvolupament de la vida de cada individu que la primera idea” (2, 98).

Vegem en què consisteix aquesta *seducció fàustica*.

Abans de saber com i qui sedueix *Faust* (puix que no ho fa ni de la mateixa manera ni a la mateixa persona que ho feia *Don Juan* o, almenys, així ho postula A quan afirma que “deu haver una diferència entre Elvira i Margrete, atès que la noia que ha commoure un Faust és diferent d'aquella que ha de commoure un Don Juan” (2, 190)), cal saber qui és aquest *Faust* i què desitja.

Vèiem suara que la primera xifra d'oposició entre *Don Juan* i *Faust* és de caire ontològic, i implica que “el fàustic pressuposa una major maduresa espiritual” (2, 98). Ara bé, de la mateixa manera que en *Don Juan*, a la determinació ontològica o *contingut* essencial del donjoanesc, és a dir, a la sensualitat, a l'erotisme, li corresponia una determinació pragmàtica, o sia, li esqueia una *forma* de manifestació concreta, és a saber, la seducció entesa com a *engany* per a la satisfacció del plaer desitjat de manera immediata pels sentits, així també en *Faust*, hem de parlar, amb Kierkegaard, d'un *contingut i forma fàustics*: d'una determinació ontològica, l'esperit, que requereix una determinació pragmàtica, la seducció, entesa ara com a *estratègia* per a la satisfacció de la cobejança “no solament del plaer sensual sinó de la immediatesa de l'esperit” (*Aandens Umiddelbarhed*) (2, 191).

I tanmateix, perquè hauria de desitjar *Faust* la “immediatesa de l'esperit”, ara que ja n'havia assolit la “maduresa”? Perquè hauria de desitjar aquest moviment enrere? Què l'empeny enllà de la seva condició d'individu? Quina incomoditat hi descobreix, en l'existència en l'esperit? L'esteta A, qui ja havia passat de puntetes per sobre de les qüestions de l'angoixa i la desesperació, com hem vist en el paràgraf anterior, anticipa el tema que farà possible, per bé que no realitzable, el salt envers l'ètico-religiós des de la seducció: es tracta del tema de l'existència deficitària quan aquesta es troba, ja i exclusivament alhora, determinada espiritualment⁵⁷.

⁵⁷Vigilius Haufniensis, autor del *CA* i Anti-Climacus, autor de *MM*, tematitzaran les dues expressions

Kierkegaard descriu el que podríem anomenar *mancança* fàustica en aquests termes:

“hi ha una classe de gent que hem d’observar, és aquella gent que, mitjançant el concepte (*Anskuelsen*), miren de copsar la pluralitat infinita en la natura, en la vida, en la història i en la totalitat del concepte mateix. Però aquí rau la desgràcia, puix que hi ha moltes coses que escapen a llur esguard, molt que s’escou cada dia. Tanmateix, sota aquest saber de tantes coses hi remuga el sentiment que és un saber de ben poc, i aquest sentiment és precisament allò que inutilitza llur activitat, i aleshores intervé l’element fàustic com la desesperació per no poder abastar tota l’evolució en un esguard que ho abasti tot, un esguard on més aviat cada nou matís sigui considerat en el seu valor total, o sia, en el seu valor absolut”. (*Pap. II A 29*, pl. 27-29; 1.837)

Segons Kierkegaard, doncs, la tipologia de la *mancança* fàustica dibuixa una desesperació davant el flux de l’esdevenir vital i davant la participació en aquest flux. L’existència fàustica experimenta un buit que és fonamentalment de caire “pragmàtic”, o sia, un buit d’acció. La condemna fàustica consisteix precisament a “expiar la vida amb el coneixement” i és per això que, en última instància, *Faust* mira de donar resposta a la pregunta sobre què cal fer (*Pap. II A 29*, pl. 27-29; 1.837) per bé que roman en l’especulació.

Faust deleja un món en què actuar, en què recuperar el vaivé espontani de tot allò que s’escou incalculadament, un món que l’allunyi dels neguits i la pesantor de l’esperit i, com li resulta impossible de fer marxa enrere de l’esperit i deixar d’estar-hi determinat, tan sols li resta la solució del retorn al què ha perdut en el seu afany intel·lectual i és que, com diu A. per a ell “el sensible no es farceix de sentit fins que no ha perdut tot el món precedent” (2, 190). Certament, *Faust* cerca en el món un nou espai i temps de lleure, en què gaudir d’unes estones lliures de si mateix; i cerca alguna distracció que alleugereixi la consciència de la pèrdua d’aquell món. Tanmateix, allò que troba no deixa de ser un

fonamentals de l’existència deficitària en termes d’esperit: es tractarà de l’angoixa i de la *desesperació* respectivament. Vegeu-ne una lectura més acurada d’ambdós fenòmens al cap. V, 5 d’aquest text.

succedani de poca qualitat, i *Faust* es retroba vegada rere vegada en la paradoxa d'endegar novament la recerca calculada de l'espontani.

Nogensmenys, què impedeix *Faust* actuar? Què el reclou en aquesta paradoxa?

La paradoxa fàustica, conclouran a l'uníson Kierkegaard i l'esteta A, es troba ancorada en el punt d'inflexió de l'esperit fàustic, que el requalifica i determina definitivament com un esperit especial, és a saber, en el "dubte" (*Tvivlen*), que n'es "el fonament objectiu" (2, 192). *Faust* és el dubte "personificat" (*Pap.* I A 72, pl. 47; 1.835).

Així doncs, el desig fàustic, així ho explicita l'esteta A al quart assaig del primer volum d'*O,O*, titulat *Siluetes (Skyggerids)*, es configura com la recerca vampiresca i parasítica d'"una vida immediata, gràcies a què [Faust] pot rejuenir-se i enfortir-se" (2, 191).

L'*objecte* del desig fàustic brolla d'una necessitat que no sorgeix arran de pell, com era el cas en el desig donjoanesc, sinó al bell mig de l'ànima "que dubta i que no troba res sobre què reposar" (2, 190). Si la natura de *Don Juan* assolía la seva màxima expressió en la rauxa sublim i escadussera de les volàtils "perles" del xampany (2, 126), la de *Faust*, en canvi, es reclou en la inacabable i diabòlica espiral del dubte i en el seu no-res (2, 190).

I en qui pot veure *Faust* assadollat el seu desig? Ara que ja sabem què és el que deleja, podem demanar-nos en qui i com n'organitza la recerca.

La primera manifestació de l'esteta A respecte la primera qüestió fa referència a la xifra de víctimes, per dir-ho d'alguna manera, i palesa que *Faust*, artífex de la seducció intensiva, "només sedueix una noia, mentre *Don Juan* en seduïa centenars". Com a contrapartida, però, la noia que sedueix *Faust* "és seduïda i anihilada" ben altrament que no ho són les víctimes de la seducció donjoanesca. (2, 94). I és que allò que cerca *Don Juan* quan sedueix, o sia, una dona "que sigui una dona" (2, 95) i sota aquest eufemisme A entén fonamentalment una dona que sigui *hic et nunc* l'encarnació de la bellesa de totes i cadascuna de les dones que afecten els sentits del seductor, no té massa a veure amb allò que hi cerca *Faust*, qui busca en aquella única dona allò de què totes no gaudeixen, o sia, de "la joia immediata, rica, tranquil·la i pura de l'ànima femenina" (2, 191)⁵⁸.

⁵⁸Trobem en aquest text, en la ploma de l'esteta A, la primera determinació ontològica en termes sexistes de l'obra de Kierkegaard, que serà precisada i desenvolupada per Vigilius Haufniensis al *CA*, al II capítol, dedicat a l'"Angoixa entesa progressivament com pecat universal", on hi ha un capítol dedicat a la

I a la cobejança correspon, també ara, un mètode concret que “depèn novament de la seva apetència” (2, 190). *Faust* s’acosta angoixat a la seva víctima, jove i innocent, i, conscient d’aquest seu estat que cerca desesperadament d’abandonar, mira de submergir-se en la immediatesa de què la noia és estandard i el desig de *Faust*, així doncs, no pren forma “espiritual sinó sensible” (2, 191)⁵⁹. Així s’entén també, com vèiem més amunt, que en la concepció kierkegaardiana, el desig fàustic sigui primordialment un desig d’acció en el món, d’actualització, de realització, de perpetuació constant en el flux vital del què s’escau.

No és d’estranyar, aleshores, com escriu Kierkegaard a les anotacions referents a la redacció d’*O,O* que “aquella qui és seduïda per un Faust està perduda per sempre més, irremeiablement (...) La noia que ha estat seduïda per un Don Juan té el món de l’esperit al seu davant; per a la noia que ha estat seduïda per un Faust fins i tot aquest món està contaminat.” (*Pap.* III B 41 26-27, pl.133; 1.841)

De fet, *Faust* enderroca el moll de la columna espiritual de la noia, la seva fe. alhora que n’injecta un de nou. Finalment, la noia creu en *Faust* i aquest esdevé el seu Déu (2, 193). Així, la seducció fàustica consisteix fonamentalment en la reducció de l’esperit de la jove al no-res o bé a un quelcom que depèn exclusivament del sentit que hi dona el seductor. La jove no és ningú si no ho és per *Faust* i acaba per dil·luir-se en l’angoixa fàustica en què, certament, es troba abandonada. I allí sent que “no ha donat res [a *Faust*] i tanmateix li ho deu tot; i aquest tot ella encara ho posseeix, per bé que només fins a cert punt, atès que només es mostra com un engany” (2, 195). Finalment, Margrete, com ho serà Cordelia respecte de *Johannes*, serà un producte de *Faust*, necessitat per ell i rebutjat a la fi, en ésser seva⁶⁰.

“conseqüència de la relació generacional” amb dues subdivisions que fan referència explícita a l’ésser femení, en aquests termes: “Que la dona és més sensual (*sandselig*) que l’home” i - conseqüentment segons Haufniensis - “La dona pateix més angoixa que l’home” (6, 154-163). Així doncs, *Faust* haurà de cercar la seva dona enllà de l’angoixa, en l’estadi previ a l’angoixa que el mateix Haufniensis anomenarà a CA l’estat de la innocència i del pudor.

⁵⁹ Com veurem en el proper paràgraf, dedicat a la figura de *Johannes*, és precisament en aquest punt en què la seducció fàustica, fins ara equiparable a la johannesca, en discrepa. A diferència de Faust, Johannes tindrà en el sensual, en la immediatesa, una mera excusa intel·lectual, per endegar la seducció. Johannes no cobejarà la immediatesa en la seva totalitat, gairebé com a símbol per a alleugerir la càrrega implícita en la seva existència, bàsicament confinada a l’espiritualitat, a la idealitat, sinó que en cobejarà certs moments, certs indrets, alguns incidents; en definitiva, el seu desig l’encén “la casualitat” (*det Tilfældige*).

⁶⁰A tall de recordatori valgui aquesta citació de les darreres línies de la primera carta de Cordelia que

I com fa *Faust* seva la seva víctima? Tant la seducció fàustica com la donjoanesca s'escauen en la immediatesa, puix que ambdós desitgen sensualment. Però, a diferència de *Don Juan*, qui seduïa amb la rauxa no-mediada del desig, la seducció de *Faust* sí que es val d'un mitjà que n'és, al seu torn, la força: es tracta de "la parla, o sia, la mentida" (2, 94). I és que "Faust té el seu medi en el llenguatge" (2, 56), perquè

"El llenguatge, considerat com a medi, és el medi determinat absolutament per l'esperit i per això és el medi escaient per a la Idea" (2, 65)

La Idea fàustica s'incardina en el flux de la parla, i aquest és el flux més proper a l'esdevenir-se de la realitat i de la immediatesa, cercat per *Faust*, a què aquest pot accedir. La parla esdevé en *Faust* la sola possibilitat d'assadollar el desig i, alhora, la seva limitació més profunda. Així, la parla és un arma de la seducció fàustica, escriurà Kierkegaard (*Pap. I C 102*, pl.275); certament, però un arma de doble fil, amb què *Faust* esquinçarà el gruixut teixit del dubte i de l'angoixa, sense poder evitar tanmateix esquinçar en el mateix gest el fràgil teixit de la innocència, per on *Don Juan* saltironava cofoi.

No serà solament *Faust* qui branzirà l'arma de la parla o, millor dit, del llenguatge, per bé que amb propòsits diversos. També *Johannes*, el genuí seductor kierkegaardia, modularà en ell la seva acció. Vegem quina i com.

l'esteta A diu haver rebut d'ella personament i que inclou en l'edició del *Diari del Seductor*: "...fuig allí on vulguis, ves-te'n fins al darrer marge del món, jo sóc malgrat tot teva, estima'n centenars d'altres, jo sóc malgrat tot teva, sí, fins i tot a l'hora de la mort seré teva (...) tú ho has esdevingut tot per a mi, així que dipositaré la meva joia en el fet de ser la teva esclava, teva sóc, teva, teva, la teva maledicció" (2, 289)

1.3 Johannes o la seducció literària.

El darrer assaig del primer volum d'*O,O* resulta ser editat per Victor Eremita sota el nom de *Diari del seductor*, qui ens explica que el vertader editor, que ell confessa considerar autor, és el mateix esteta A, redactor de la resta del volum. Sigui com sigui, al bell mig d'aquest laberint literari, el lector ensopega amb un text que no es fa estrany després de la lectura dels textos anteriors, sobretot aquells textos entorn de la qüestió de la seducció, precisament els mateixos que han precedit aquestes línies. La familiaritat amb què hom sorprenentment aborda el text s'origina allí on s'intueix el vincle amb les planes que el precedeixen, de què el text en sembla *exemplificació*. Fins aquest moment, l'esteta A havia donat mostra de les seves capacitats *estètiques*, allí on aquest epítet indica *crítica i/o teoria de l'art* i, concretament, *crítica literària*; en canvi, d'ençà del mot que encapçala el *Diari del seductor*, A - o aquell a qui A pretén atribuir la maternitat del text, que pel meu propòsit no és ara rellevant -, s'involucra en l'*estètic* com a creador, com a *poeta*, en termes kierkegaardians.

Efectivament, el seductor *Johannes*, protagonista de les maleses que són descrites al text, és un vell conegut de tots nosaltres⁶¹. L'esteta A n'ha fet cinc cèntims ara i adés, en els textos precedents, ben subtilment, ben llestament, com un murri, com si d'un seductor es tractés. I, finalment, al pròleg de què sí es declara autor, ens parla breument de la víctima de Johannes, Cordelia, coneguda d'A i a qui li és atorgat el cognom fals *Wahl*⁶²; de fet, és a través de Cordelia, del seu patiment, de la seva evolució en la relació, de la seva reacció en ésser abandonada, que A ens presenta formalment *Johannes*. Cordelia és, com ho foren també Doña Elvira i Margarete respecte de *Don Juan* i *Faust*, una *silueta* del seu seductor i l'únic rastre deixat per ell i que cal resseguir, per tant, si hom vol prendre-li les mides.

⁶¹Henning Fenger afirma, de fet, al seu llibre (*op.cit.*; pls.184-191), que *Johannes* és també un conegut dels paisans de Kierkegaard, car considera provat que el jutlandès Peder Ludvig Møller (1.814-1.865), reprobat i allora enginyós trapella dels ambients més rastres al Copenhaguen de mitjans del s. XVIII i company d'estudis i de gresca del jove Søren, n'és el model.

⁶²Certament, aquest cognom *fals* és ja un primer indret que du el lector a mig camí entre l'especulació i la crítica literària, atès que, com és sabut, *Wahl* vol dir "tria" o "elecció" en alemany, i que, com és també sabut, per una banda Cordelia *tria* desempellegar-se d'una relació de què, de fet, no es pot desfer, o sia, la seva és una *falsa* tria, la tria d'un impossible. Per altra banda, el Jutge Wilhelm sembla tenir raó a *O,O* quan acusa *Johannes* d'una *falsa* tria, o sia, de triar Cordelia només pel fet que no es pot triar a si mateix.

No obstant, Cordelia no és la primera pista que el lector obté sobre el tarannà johannesc, ja que A, com faria al voltant d'un quart de segle abans

"Achim v. Arnim [...] parla en algun indret sobre un seductor de tot un altre estil, un seductor que entra en determinacions ètiques (...) Aquest és el vertader seductor, l'interès estètic del qual és també un altre, és a saber: el com, el mètode".
(2, 94)

A deixa entreveure teòricament en aquest passatge allò de què *Johannes* és encarnació al *Diari del seductor*; *Johannes* és, certament, el seductor determinat èticament, l'ocupació principal de què no implicaria tant el contingut de la seducció, el "què" de la seducció, sinó més aviat, com escriu A, el "com, el mètode"⁶³.

Aquesta determinació ontològica sembla oferir un plantejament força contra-intuitiu des de la perspectiva estètica en què el lector creia trobar-se fins ara, i tant A com Kierkegaard en són ben conscients, d'aquest desplaçament sobtat. Per això, A en parlarà ja, premonitòriament, al text dels "Estadis immediats i eròtics o el musical eròtic" generalment com a *seductor reflexiu (reflekteret Forførerere)* i n'entrellaçarà les observacions, des d'on l'anirà definint, sempre en relació amb els dos models de seducció que hem vist fins ara, *Don Juan* i *Faust*, amb qui compartirà alguns trets⁶⁴.

Amb *Don Juan*, *Johannes* comparteix el nom, l'ofici i, sobretot, la *vocació* i amb ells, els trets externs del seductor, la seva aparença i alguns dels seus ardids, de què se'n serveix "com un moment escaient en el seu pla" (*Pap. IV A 181; 1.844*). *Johannes* actua com un seductor donjoanesc i, com ell, és també un "impostor", però la necessitat que ell té en/de la realitat és diametralment oposada a la que en tenia *Don Juan* i àdhuc *Faust*, car mentre aquests hi veien l'indret (immediat en el cas del primer i en segon terme "quan ja havia estat perduda", en el cas del segon) per a la complaença de llur cobejança, *Johannes*

⁶³ Sylvia Walsh escriu en aquest sentit que *Johannes* "is more interested in the art of seduction - the method of conquering - than in the act of seduction, the experience itself. What he enjoys is not the satisfaction of desire but the success of deception" (op.cit. pl.636).

⁶⁴ Mostra del caràcter aglutinador i alhora intensificador de *Johannes* respecte de les figures tractades prèviament per l'esteta A, *Don Juan* i *Faust*, segons el mateix Kierkegaard, és l'esboç als *Papers* d'un segon diari, del qual en seria autor un tal "Johannes Mephistopheles" (*Pap. IV A 181, pl.66-67; 1.844*).

només hi veu un motiu, un "moment" (2, 283) que precedeix el definitiu gaudi de la seva existència, quan "la realitat es nega en el poètic" (2, 283). *Johannes*, com *Faust*, té una experiència mediada de la realitat, de la immediatesa i, per això, compartiran el *medi* de llur actuació, o sia, el llenguatge. Tanmateix, com veurem, la seducció johannesca serà exponent del major grau de reflexivitat i, així, de mediació i serà precisament en elles, i no en l'àmbit de la immediatesa i dels sentits, a diferència de *Don Juan* però també de *Faust*, on *Johannes* assolirà el plaer cercat.

Anem però a pams. Vegem qui sedueix *Johannes*.

Si hom reprèn la pista que ens ofereix A al pròleg del *Diari*, o sia, Cordèlia, la víctima de la seducció johannesca, hom s'adona que allí tan sols en queden les restes. Cordèlia, a qui intuïm vital i esplèndida, innocent i virtuosa en un moment previ a la seducció, és ara com ara poca cosa més que un cadàver grotesc i condemnat a vagarejar en la memòria dels fets ocorreguts a prop del seu botxí; uns fets que li resulten, encara, del tot insondables. Cordèlia no entén, no sap, no s'explica, no reposa. Tanmateix, Cordèlia

"no havia sofert cap canvi visible: vivia com de costum, prudent com sempre i, malgrat tot, havia canviat, de manera inexplicable per a ella i inconcebible per als altres. La seva vida (...) s'havia doblegat dins d'ella mateixa; perduda pels altres, mirava endehades de trobar-se a si mateixa". (2, 285)

El lector troba Cordèlia allí on *Johannes* es troba habitualment, allí on hi havia estat transportada, a la prima línia divisòria entre somni i realitat o, en termes d'A, "entre poesia i realitat" (2, 283). *Johannes* hi tenia el seu palau i Cordèlia n'era presonera sense tenir-hi art ni part i, tanmateix, n'era culpable; als seus propis ulls:

"fou ella qui trencà el prometatge, fou ella qui motivà la desgràcia, fou el seu orgull, que desitjava l'excelsionat. I ara ella se'n penedeix, però no troba repòs puix que, tot d'una, aquells pensaments acusadors l'absolen: fou ell qui amb la seva astúcia establí aquest pla en la seva ànima. I aleshores l'odia, el seu cor se sent alleugerit per les malediccions,

però no troba repòs i reprèn els retrets envers ella mateixa, retrets per haver odiat, perquè ella mateixa ha pecat, retrets perquè, per molt murri que ell fos, ella romàn culpable". (2, 286)

Sembla ara igualment clar, *perquè Johannes* sedueix Cordelia, amb quina finalitat. Però si encara en teníem algun dubte, valguin els mots del mateix *Johannes*:

"Fermament i constantment vetllo per mi mateix i perquè tot allò que hi ha en ella, tota la naturalesa rica i divina que hi ha en ella pugui desenvolupar-se. Jo sóc un dels pocs que puc fer-ho i ella, una de les poques que s'hi escau; no estem fets l'un per l'altre?". (2, 356)

Certament, *Johannes* ha dut Cordelia enllà del registre existencial estètic de la innocència al plànol ètico-moral de la culpabilitat i del penediment, allí, precisament, on Wilhelm volia dur l'esteta A, innecessàriament. I, certament, aquest és el "pes angoixant que gravita sobre ella" (2, 285); és el pes de la subjectivitat que *Johannes* intueix voluptuosa i difícil en què vol instal·lar Cordelia. I ara, Cordelia es troba del tot reclosa en aquesta inquietud interior que l'espanta i l'exalta alhora, amarada d'angoixa; una angoixa fins ara, com era el cas de *Don Juan*, encara no "subjectiva, que hagués estat reflexionada, sinó (...) una angoixa substancial" (2, 121). Però, "el secret del seductor és, precisament, que ell sap que la dona és angoixa"⁶⁵ (*Pap.* V B 53,26; 1.8-44) i que l'angoixa es palesa en el vaivé entre el desig d'entregar-se i el de romandre en els paràmetres morals i conservar el pudor, o sia, el vaivé que Aage Henriksen ha palesat entre natura i llibertat⁶⁶. *Johannes* l'hi ha conduïda i l'hi ha instal·lada, a prop seu "sense preocupar-se de posseir-la en sentit estricte" (2, 284), puix que, finalment, la consumació física de la seducció, l'eròtic pròpiament, no és res més que una mera excusa intel·lectual⁶⁷ per a *Johannes*, qui,

⁶⁵Com sembla saber-ho Vigilius Haufniensis a CA. Vegeu nota 58).

⁶⁶Aage Henriksen. *Kierkegaards Romaner (Les novel·les de Kierkegaard)* Gyldendal: Copenhaguen, 1.969. pl.38.

⁶⁷Sobre el tema de la seducció i l'erotisme en l'absència de l'eròtic o *sense eròtic*, vegeu Aage Henriksen, op.cit.pl. 30 i Pierre Mesnard. *Le vrai visage de Kierkegaard*. Beauchesne et ses fils: París, 1.948. pls. 208-213.

bàsicament, no desitja Cordelia, sinó “una imatge amb què pot jugar en el teatre màgic de la seva imaginació, fins que la imatge s’esmicola en el seu pensament”⁶⁸. La immediatesa, en general, és una mera excusa intel·lectual per a *Johannes*, incapaç de mantenir-lo constantment eixerit i amatent, contràriament al què succeïa tant amb *Don Juan* com amb *Faust*. I és que, segons A, *Johannes* és un seductor malalt. La seva malaltia⁶⁹, incurable, rau en romandre absent de la realitat, en “esvair-se’n” i, encara més, rau en el fet paradoxal de “no pertànyer a la realitat i, malgrat tot, tenir-hi molt a veure” (2, 284).

Així doncs, sembla que el regne existencial johannesc i també el d’aquells que hi participen, com ara Cordelia, és un regne fantasmagòric, aïllat en la immediatesa, amb què només hi estableix un vincle *casual(ment)*, tal vegada arrel d’un esguard inesperat o d’un somriure misteriós, capaços d’esperonar el seductor i empènyer-l’hi. Deia més amunt que *Johannes* necessita la realitat, de què n’és exponent màxim Cordelia, com a motivació puntual, com a incitació esporàdica i, en definitiva, com a remei provisional de l’incurable.

Però, quin és aquest regne en què es reclou *Johannes*, si no és la realitat? Quina mena d’endevinalla grotesca ens proposa l’esteta A? Amb A podem recordar que, com *Faust*, *Johannes* no està determinat sensualment sinó espiritualment i hi està “massa”: de fet, hi està exclusivament determinat i viu “massa espiritualment per a ésser un seductor en sentit corrent” (2, 285): tant és així, afegeix A, que quan sedueix no deixa cap mena de prova. Ens hem d’imaginar aleshores que *Johannes* és, finalment, una mena d’hipnotitzador de joves que actua telepàticament, una mena de virtualisme cibernètic només copsable en l’inter-espai? *Faust*, almenys, es capbussava insistentment en el flux dels esdeveniments, on mirava de lluitar, no amb gaire fortuna, contra el seu destí i alhora el seu bandejament. Ens hem de creure que *Johannes* no menja, ni respira, ni camina? Que no té cos? Certament no. L’estat d’espiritualitat en què A ubica *Johannes* és més aviat

⁶⁸ Així descriu George Pattison a la seva tesi doctoral el que ell mateix considera moment clau del què anomena, amb raó i enginy, “seducció ideal” i que, sens dubte, configura el moment més paradoxal i contra-intuïtiu alhora de la seducció johannesa. George Pattison, *Kierkegaard's Theory and Critique of Art: its theological significance*. University of Durham, Ph.D. 1983.

⁶⁹ La malaltia johannesa esdevindrà, fins a cert punt, la *malaltia per a la mort* a què, com és sabut Anti-Climacus dedicarà una obra; *Johannes* pateix la *desesperació* incurable que *Faust* ja sospitava i a què *Don Juan* era completament aliè.

ja un índici de quina serà la seva determinació com a seductor. *Johannes* és i roman el seductor excepcional, amb una existència excepcional i amb una fita excepcional.

En què consisteix l'excepcionalitat de la seducció johannesca?

La resposta ens arribava, en certa manera, abans, de la referència que A feia d'Àchim v. Amim; és a saber, el caràcter extraordinari de la seducció johannesca rau allí on l'interessant, des del punt de vista estètic, deixa de ser l'experiència de l'estètic, la vivència eròtica, i es desplaça un plànol enrere, allí on l'estètic és xifra tant de la preparació de l'experiència com del seu calibratge. *Johannes* fa un seguiment anterior i posterior de l'acció de l'entrega que mai no es consuma; la seducció no és interessant en el moment de (la possibilitat) de la possessió, sinó en la trama que cal ordir per arribar-hi. Així doncs, (1) la seducció johannesca és *estratègia*: *Johannes* es disposa a jugar una partida d'escacs amb Cordèlia, estudia el contrari que coneix prèviament de manera genèrica - *Johannes* observa el quefer de Cordèlia als cafès i carrers de la ciutat en què ambdós viuen -, actua fent veure que comparteix les seves mateixes regles de joc i hi juga cofoi - *Johannes* i Cordèlia es prometen en matrimoni - i calcula amb llestesa cadascun dels moviments que cal fer sobre la marxa - "*jacta alea est*" escriu *Johannes* al seu diari el dia en què decideix que la relació amb Cordèlia, fins aleshores cordial i afectuosa ha de canviar, car s'esgota - *escac i mat*.

Per altra banda, (2) la seducció johannesca, anticipava A a l'assaig sobre "Els estadis immediats i eròtics o el musical eròtic" és una *obra d'art*, "en què cada petit traç té el seu significat particular" (2, 102). L'art de la seducció johannesca exigeix llestesa i astúcia, com qualsevol art, en el domini del mitjà de què l'artista disposa, sense el qual l'obra resulta fallida, essent-ne el mitjà la *reflexió*. Amb la consagració a la reflexió, *Johannes* assegura l'èxit de la seva obra, que en resulta absolutament determinada. Res, en la seducció johannesca no defuig la reflexió, ni tan sols el gaudi. A ja avisava⁷⁰ que quan ens les tenim amb un seductor "reflexiu", cal parar esment al fet que

⁷⁰ I A sap molt bé de què parla, quan defineix el tipus de gaudi a què qualsevol "seductor reflexiu" pot aspirar. Si més no, així ho sembla si jutgem el fragment 56 dels diapsàlmata, en un índici de voyeurisme que Víctor Eremita li atribueix, i que comença com segueix: "El vertader gaudi no rau en allò que hom gaudeix, sinó en la seva representació". (2, 33)

“El gaudi immediat s’esvaeix i aleshores es gaudeix molt més la reflexió sobre el gaudi”. (2, 102)

Ancorat en la reflexivitat infinita, *Johannes* no cerca en la seducció la satisfacció dels plaers mundans, que, de fet, no coneix⁷¹. En canvi, *Johannes*, com *Faust*, coneix perfectament el medi lingüístic, medi per excel·lència de l’abstracció a què condueix la reflexió, i, així, medi de l’obra artística de la seducció; i com aquest, aquell té també en la mentida i, en concret, en la falsa promesa mai feta explícita però sempre insinuada, sempre suggerida, la seva força. Tanmateix, *Johannes*, no es conforma amb deformar l’expressió mitjançant la qual accedeix a l’experiència, sinó que mitjançant un ús enganyós del llenguatge, deforma fins i tot la realitat a què fa referència, o sia, l’experiència sensible de la realitat i, amb ella, la realitat mateixa. *Johannes* coqueteja amb el llenguatge fins al punt de “no distingir entre poesia i realitat” (2, 283).

Així doncs, en *Johannes*, el llenguatge no tan sols constitueix l’utillatge dominat per l’artista, sinó que constitueix igualment l’indret on de fet té lloc la seducció. O sia, *Johannes*, no només forjarà la seva acció amb el llenguatge, sinó que ho farà en el llenguatge o mitjançant el llenguatge, requisit aquest darrer no imprescindible en la seducció fàustica i molt menys en la donjoanesca on, si recordem els mots d’A, el desig es modula sensualment i no espiritualment (2, 191). La forma del desig johannesc, en canvi, és sempre lingüística o sia, sempre *mediada*.

Segons A, per tant, *Johannes* no solament està determinat massa espiritualment, o sia, és un subjecte bàsicament reflexiu, i viu, en conseqüència, massa espiritualment, o sia, en el regne de la possibilitat i de l’abstracció, enllà del sensual, sinó que també sedueix massa espiritualment, o sia, la seducció johannesca no és mai immediata, sinó que necessita del llenguatge per a ésser configurada. I quina mena de configuració lingüística adopta una seducció com aquesta? Quin ús del llenguatge fa *Johannes*, *el seductor*?

⁷¹En un text finalment no inclòs en el manuscrit publicat, és descrita així la falsia en què viu *Johannes*: “Ell [*Johannes*] no coneix el gaudi (*Nydelsen*) que suposa ésser estimat, ésser estimat més que tot en aquest món” (*Pap.* IV B 58,5 pl.144; 1.841-42).

En la línia de la determinació anterior, segons la qual la seducció *johannesca* és una *obra d'art*, on *Johannes* consolida les seves cobejances, no ens cal ara gaire més que fer una ullada al text del *Diari del seductor* per copsar els paratges lingüístico-literaris en què *Johannes* s'entretè.

Aquests paratges són dos. D'una banda, la seducció té lloc en la correspondència, altament virtuosista i ambigua, que *Johannes* manté amb Cordelia; es tracta d'una seducció que voldria anomenar *epistolar*. D'altra banda, el text ofereix en major extensió però en igual intensitat força fragments de reflexió en veu alta, palesada sobre el paper, talment com s'escau amb els fragments dels *Diapsàlmata*, oferts per l'esteta A a l'inici del primer volum d'*O,O*; en aquest cas, allò que copsem és una narració anticipatòria i evocadora dels fets, altament confabulatòria i detallista, i que proposo anomenar seducció del *sol.liloqui*.

La seducció *epistolar* constitueix la vessant *dialèctica* de l'obra d'art *johannesca*. Totes les cartes són vocatives i tracten una situació o sentiment que implica igualment un "nosaltres". Totes elles revelen un codi comunicatiu, la fita del qual no sempre sembla transparent per al lector (inclosa Cordelia, és clar); *Johannes* descriu i exigeix alhora, puix que les descripcions no s'adaptin als fets tal com són, sinó a com *Johannes* els desitja⁷², àdhuc a com els necessita per calmar la inquietud interior que el turmenta.

La seducció del *sol.liloqui*, en canvi, ofereix l'aspecte *monològic* de la seducció i palesa que qualsevol possibilitat ha de ser considerada mitjançant el filtre de la raó, puix que, com deia abans amb A, cada traç gosa d'una significació particular i cada passa feta pot ser feta en fals.

Una lectura com aquesta de la seducció *johannesca*, en què és considerada primordialment com a *obra d'art*, implica que la seducció adquireix un doble caire no solament textual, sinó també existencial, per a *Johannes*, és a saber, un de privat i un de públic. Ambdós es troben ben reflectits, a més, per l'estructura i configuració textuals del mateix *Diari* a què

⁷²Sens dubte, podríem trobar molts exemples de l'exigència implícita al text de les cartes que *Johannes* escriu a Cordelia, i aquest n'és un: "Què sóc jo? jo sóc la pesantor terrestre que et fa presonera a la terra. Què sóc jo, de fet? Cos, mass, terra, pols i cendra - tu, Cordelia meva, tú ets ànima i esperit!" (2, 375). Sembla força evident que la descripció que fa *Johannes* de si mateix i de Cordelia poc té a veure amb els fets, tal com són, i, en canvi, és la manifestació clara d'un *desideratum*.

suara he fet referència. La seducció del *sol.liloqui* és xifra de l'àmbit existencial reservat exclusivament al seductor; és allí on *Johannes* disseca el procés de la seducció, la seducció *an sich*, de fet; és allí on mesura les seves maniobres, tanteja les seves probabilitats d'èxit, es vana dels seus triomfs i es dol del seu quefer a voltes maldestre. Mentre que la seducció *epistolar*, al seu torn, inaugura un espai comú de vivències comunes al seductor i a la víctima, allò més proper a la inter-subjectivitat a què pot aspirar *Johannes*.

Nogensmenys, no cal oblidar que tant la seducció *epistolar*, com la del *sol.liloqui* són una deformació dels fets i dels sentiments, no s'ajusten a allò que s'escau i tot el què hi és descrit es troba embolcallat per un vel d'ambigüitat a voltes indesxifrabable; es tracta de la mateixa ambigüitat que empenyerà Cordelia, quan tot hagi acabat, envers aquest estat d'incomprensió i d'inescrutabilitat a què feia referència més amunt. La deformació dels fets forma part, certament, de l'estratègia o mètode de la seducció johannesca; gràcies a la manipulació del llenguatge, que desemboca en una manipulació dels fets, el seductor cerca, d'una banda, fer creure Cordelia que tot va com ha d'anar, que llur relació es desenvolupa gens traumàticament, que tots dos responen al model esperat i que plegats han de fortificar la felicitat de què ja gaudeixen; de l'altra, *Johannes* sedueix *con amore*⁷³, és a dir, s'assegura igualment, per al seu interès, que tot rutlla com cal per tal que tot romanguí com està i així, l'existència mantingui aquesta lleugeresa que la fa paradisiàca. *Johannes* no estalvia crueltat i tot i així, diu A i crec jo amb A, "el diari ha obtingut un aire poètic" (2, 283).

"Em trobo davant d'una obra poètica" (2, 283), confessa A com qui confessa que es troba davant d'un sol radiant, i ho explica tot afegint que no podria ser altrament, atesa la "naturalesa poètica" de *Johannes*. Així, les meres predisposició i tendència a deformar els

⁷³ Almenys un intèrpret de l'obra de Kierkegaard i, en concret, del *Diari del seductor*, ha volgut il·lustrar amb aquesta locució modal, *con amore*, el caràcter fonamentalment utilitarista de la seducció johannesca, que, certament, comparteix amb la seducció donjoanesca i la fàustica. El seductor sedueix "només per interès" i, en el cas de *Johannes*, l'interès no és altre que xuclar de l'existència allò que encara la fa interessant i incitadora, allò que pot esdevenir un motiu poètic i existencial alhora. Walter Rehm, *Kierkegaard und der Verführer*. Verlag Hermann Kimm: München, 1949, pl. 158. És el mateix *Johannes* qui fa ús d'aquesta locució quan explica l'estratègia mitjançant la qual vol fer entrada en la família de Cordelia i afegeix, "si aquesta circumstància es mostrés com un obstacle, *eh bien!* ja me'n faré càrrec, de l'obstacle! Tot allò que faig, ho faig *con amore*; i així, també estimo *con amore*". (2, 312).

fets i els sentiments, o sia, la determinació ontològica de *Johannes* com a *artifex*, com a impostor refinat, si volem, com a manipulador d'allò que s'escau i que afecta la seva persona, explicaria que *Johannes* fos un seductor, o sia, explicaria la seva determinació pragmàtica⁷⁴. Però, si realment fos com A sembla suggerir, tothom qui disposés d'aquesta "naturalesa poètica" esdevindria un seductor i no és el cas; n'hi ha que esdevenen pintors, actors, escultors, cinematògrafs, etc. Proposo que recuperem aquelles determinacions de la naturalesa de *Johannes* que, a banda de la determinació poètica, semblen determinar la seducció i les reconsiderem conjuntament. En primer lloc, la naturalesa del seductor es mostrava de caire *reflexiu* i, immediatament, de caire *ètic*; tot seguit, A feia esment de la seva condició excessivament *espiritual* i, finalment, *mediada* lingüísticament.

Des d'una consideració simultània de les determinacions ontològiques estant, com acabo d'exposar-les, voldria aventurar que per primera vegada en la discussió sobre la seducció és possible parlar de la configuració enraonada de la seducció en termes de *projecte existencial* - accents reflexiu i ètic-, mitjançant el qual *Johannes* pretèn alliberar-se de l'*angoixa* i la *desesperació* i, finalment del *tedi*⁷⁵ - accent espiritual -, que fan de la seva ànima quelcom tan pesat que "cap pensament no pot ja bellugar-la"⁷⁶; aquell *projecte existencial* es palesa exclusivament a través del llenguatge - accent de la mediació -i. concretament, a través del text, de la literatura, de la poesia - accent poètic.

Segons aquesta reconsideració, la seducció entesa com a *obra d'art*, o sia, com l'entén *Johannes*, no és una acció més duta a terme en el marc de l'existència, sinó que la

⁷⁴ Talment com la determinació ontològica de *Don Giovanni*, l'erotisme, condicionava la seva determinació pragmàtica, la seducció, com havíem vist al capítol que hi dedicava (cfr.I. 1.1) La correspondència d'ambdós tipus de determinació resultarà força més complexa en el cas de *Johannes*, atesa la pluri-determinació ontològica a què està sotmès, i de què hem tingut constància al llarg dels paràgrafs precedents al què m'ocupa ara. Com veurem, caldrà una reconsideració conjunta de les determinacions de la naturalesa johannesca, per tal de comprendre'n la seva determinació pragmàtica.

⁷⁵ L'esteta A dedica un assaig breu i tanmateix definitiu a la qüestió i, sobretot, a l'experiència del tedi. Es tracta del setè assaig, titulat "El guaret. Assaig de doctrina social de la prudència" i que l'esteta clou amb una recomanació, o millor dit, un consell de què *Johannes* sembla haver-se fet ressò: "Hom ha de mantenir sempre un ull obert davant el casual, romandre sempre *expeditus*. no fos cas que s'oferís alguna cosa (...) Entrar en detalls no s'escau, aquí, atès que cap teoria no s'hi escau. Fins i tot la teoria més minuciosa talla curt davant allò que el geni descobreix fàcilment en la seva *ubiquitat*". (2, 276). En definitiva, cal passar a l'acció, observar-la, arriscar-s'hi, jugar-hi i deixar-s'hi endur, deixar-s'hi seduir.

⁷⁶ En aquests termes descriu A, l'esteta i poeta, el seu estat al fragment 49 dels *Diapsàlmata*.

seducció és l'acció que determina l'existència en la seva totalitat i que fa d'ella quelcom excepcional, és a saber, una obra d'art.

2. L'estètica i l'acció.

Tradicionalment, l'àmbit de l'estètica ha estat sempre desvinculat de tot accent pragmàtic. Una lectura ancorada en el segon volum d'*O,O* permet certament aquella desvinculació. En canvi, una lectura que para esment al tractament de l'acció en el primer volum d'*O,O* tant des de la perspectiva teòrica, allí on reflexiona sobre l'acció, com desde la perspectiva propiament pragmàtica, allí on es possible copsar l'esteta tot actuant (o sia, tot seduint i/o tot creant), pot conduir-nos a una re-vinculació de l'estètica i l'acció. Intentem-ho.

2.1 Johannes i A: l'acció estètica.

L'existència de *Johannes* té, certament, "un aire poètic" (2, 283) i A sembla saber ben bé perquè; no només atès el subtil i detallat seguiment que en fa al pròleg del *Diari del seductor*, sinó també ateses les coincidències que hom constata entre la seva existència, que presenta en fragments als *Diapsàlmata*, al primer volum d'*O,O* i la de *Johannes*. Així doncs, acostar-nos ara i adès als fragments ens resultarà il·luminador a l'hora d'esbrinar en quin sentit l'existència de *Johannes* és una obra d'art.

De bon començament, A avança quin és el motiu cabdal que fa de la vida de *Johannes* - i de la seva pròpia - una obra d'art. El motiu no és altre que la fita a què va dirigida - "allò que em du endavant [que] és una conseqüència que hi ha a la meva esquena" (2, 27), dirà A tot reflexionant sobre el seu futur. La fita que *Johannes* persegueix és una fita excepcional, puix que aquesta, entesa com allò que l'empeny, com el propòsit fonamental del seu quefer, com el telos cap a on es troba encaminada, determina la seva existència fins i tot abans que no s'hagi endegat; la tasca existencial que *Johannes* disposa per a si és, de fet, l'única tasca que li és possible⁷⁷ i és la tasca de la creació. Escriu A respecte de *Johannes* al pròleg del *Diari*:

⁷⁷ La determinació radical de l'existència del seductor com de l'esteta que revela aquest fragment 24 dels *Diapsàlmata* no és un fet aliè a llur consciència. De fet, A està considerant respecte de la seva pròpia existència i de la de *Johannes*, allò que considerarà respecte de l'existència de *Don Juan*, o sia, que la determinació ontològica marca finalment la pauta de la determinació pragmàtica. A escriu en un dels fragments (57): "No sóc jo, l'amo de la meua vida; jo sóc un fil més amb què ha de ser teixida la indiana de la vida! Ai las! Jo no sé teixir, així que potser valdria més que tallés el fil". Finalment, com veurem, la tasca del seductor i de l'esteta consistirà a construir un espai d'autonomia que defugui el determinisme que colla llur existència.

“La seva vida ha estat un intent d'actualitzar la tasca (*Opgave*) de viure poèticament. Amb un òrgan fermament desenvolupat per a descobrir l'interessant a la vida, ha sabut trobar-l'hi i, un cop trobat, ha reproduït mig poèticament allò que ha experimentat”. (2, 282).

L'existència del seductor, segons aquesta citació, és una *obra d'art* en el sentit en què ho són totes les obres d'art que trobem al llarg de la Història, concebudes des de la perspectiva clàssica, o sia, en el sentit de *mimesis* o còpia alterada de la realitat. “Viure poèticament” implica, per tant, la “reproducció” - en aquest cas la mediació lingüístico-poètica - de l'experiència d'allò que casualment crida l'atenció del seductor i afecta i excita i nodreix i posa en marxa la seva imaginació⁷⁸. El seductor s'ocupa, una vegada feta la vivència, de fer-ne la representació que considera escaient, resultat de la qual és, per exemple, el mateix *Diari del seductor*. La *recreació* de l'experiència, la seva evocació, etc. comporta, aleshores, la *creació*, la vivència poètica o *Dichtung* d'una altra mena de realitat, d'una realitat fictícia. Aquesta activitat, però, no ha de ser confosa amb la creació de móns inexistents, sinó que, ben al contrari, procura la intensificació dels espais de sensibilitat que encara romanen al bell mig del món quotidià i corrent. Aquesta és també, de fet, la tasca del poeta, segons el mateix A, i en això consisteix també la seva existència. Així, la seducció de *Johannes* és una obra d'art de la mateixa manera que la creació de l'esteta A ho és. I per bé que en primera instància semblaven accions diferents, el text del

⁷⁸Sylvia Walsh afirma que quan l'estètic s'impregna d'espiritualitat fins al grau màxim de què és exemple *Johannes*, aleshores “life itself becomes a mode of artistic representation (...) life provides not merely a semblance of the ideal but a reduplication of it in time and actuality” op.cit. pàg. 636. Em sembla, amb Walsh, ben fructífera la proposta de copsar poèticament l'existència des d'una perspectiva clarament pragmàtica en l'obra de Kierkegaard, com és la perspectiva de la *reduplicació* (*Reduplikation*), puix que en ella es configura la cruïlla on estètica i ètica es determinen mútuament. Walsh ha dedicat, de fet, una obra suggerent i il·luminadora a la qüestió de la reduplicació de l'estètic en l'existència, de l'actualització de l'ideal en la realitat i, en definitiva de l'estètic com a projecte vital, i, així, amb connotacions ètiques. Es tracta de *Living Poetically*, The Pennsylvania State University Press: Pensilvània, 1.944, on Walsh tematitza *Kierkegaard's Existential Aesthetics*, una expressió sens dubte acurada, que Walsh diu (pl. 4, n.4) haver recollit de Jørgen Schulz a “Om Poesi og Virkelighed hos Kierkegaard”, *Kierkegaardiana* 6 (1.966), 7-29. De la mà d'aquelles figures considerades fenomenològicament representants de l'estètic en l'obra de Kierkegaard i de la ploma dels seus diversos pseudònims, Walsh fa un recorregut sistemàtic de l'estètic a través d'aquells conceptes que hi encaixen de manera més ambigua; conceptes com l'ideal estètic la repetició o l'angoixa de la innocència, condueixen Walsh, molt en la línia de l'article a què també he fet referència, allí on l'estètic esdevé un mode d'existència en què ja hi és palesa la transcendència o, *grasso modo*, el religiós: literalment, “the art of existing”.

primer volum d'*O,O*, ens les ha descobert com la mateixa *acció*, una acció amb tots els ets i uts; en mots del mateix A "una obra duta a terme conscientment i amb un objectiu". Es tracta de l'*acció estètica*. L'esteta crea i sedueix i existeix com a creador i com a seductor. Finalment, doncs, el paral·lelisme entre l'existència de *Johannes* i la de l'esteta A, no solament sembla confirmar allò que ja Víctor Eremita sospitava, o sia, que l'esteta A i *Johannes* són la mateixa persona, sinó que aquell paral·lelisme ens ha retornat allí on havíem iniciat el nostre recorregut, o sia, a l'*acció estètica* com una doble acció i, encara més, com una doble experiència existencial. L'*acció estètica*, segons la doble interpretació que cal fer-ne en el text kierkegaardia, d'acord amb la temàtica del primer volum d'*O,O*, implica d'igual manera la seducció i la creació. I així, l'*esteta* és alhora seductor i creador, impostor i faedor, *artífex*.

A la recerca de l'*interessant*⁷⁹, els camins de l'esteta i del seductor conflueixen precisament allí on ambdós s'ocupen de *recrear* l'experiència sensible i de *crear*-hi un nou espai, *la ficció*, en què precisament conflueixen també llurs existències. A enyora aquests espais de ficció, on, segons escriu en un fragment (41), "almenys, hom sent que qui parla són persones; allí hom odia, hom estima, hom assassina el seu enemic, hom maleeix la seva descendència a través de totes les generacions, allí hom peca" (2. 31); allí, en definitiva, la grandesa anodina de les passions roman i, embolcallada per elles, l'existència s'escau com "en les novel·les, on hi ha pares de cor de pedra i follets i ogres contra qui lluitar, i princeses encantades a qui alliberar" (22) (2, 27).

En el text hi passa de tot i *pot* passar-hi de tot. El text esdevé seu màxima de la *possibilitat*, que resulta ésser la xifra de màxim apassionament. Per això, l'esteta A no s'hi pensa gaire a l'hora d'afirmar que "si pogués desitjar alguna cosa, no desitjaria riqueses ni poder, sinó l'apassionament de la possibilitat, l'ull que copsa la possibilitat, arreu, eternament jove, eternament encès. El gaudi deceb, la possibilitat no" (85) (2. 42).

El seductor i l'esteta A, que viuen poèticament i configuren llur existència també

⁷⁹ *Johannes* ens ofereix un extens paràgraf cap a la fi del seu *Diari*, tot mirant si li surten els comptes, en què mira de respondre a la qüestió de si ha estat fidel a ell mateix i hi ha mantingut el pacte estètic que consistia a "conservar l'interessant". La seva resposta és afirmativa.

poèticament, o sia, textualment. fan de la possibilitat llur vareta màgica⁸⁰ i, amb ella, com criticarà Wilhelm, llur únic espai de realitat, en definitiva. Allò que caldrà veure, això no obstant, és fins a quin punt la possibilitat, entesa com a fonamental medi existencial (o sia, l'*estètic* en termes kierkegaardians), anihilarà per complet (la possibilitat de) l'*ètic*. El seductor *Johannes*, com l'esteta A, és incapaç de distingir "poesia de realitat" (2, 283), precisament perquè és al bell mig d'aquesta tensió on hi forjarà l'*interessant* i, amb ell, el *gaudi* anodí del record, "un altre tipus de gaudi" (2, 283), que permet a ambdós capbussar-se en una realitat també anodina; segons A, qui, per suposat, combrega amb les conviccions del seductor: "el record sadolla força més que qualsevulla realitat i ofereix una seguretat de què no disposa cap realitat" 62 (2, 35). La perspectiva temporal en l'existència del seductor i de l'esteta, per bé que el caràcter estratègic i confabulador del text del *Diari* ens pogués fer creure el contrari, no és una perspectiva de futur sinó de passat i, concretament, d'evocació del moment que ja ha tingut lloc o del moment que tindrà lloc irremeiablement i que, per tant, és considerat ja sota una aspectualitat pretèrita i inòcua. I el fet és que quan el seductor i l'esteta miren cap al futur, s'escau això que descriu A (34), és a saber, que "tots els plans que faig tornen volant directament cap a mi: quan vull escupir, m'escupo a mi mateix a la cara" (2, 29).

D'una banda, i d'acord amb el què suara vèiem, ambdós, seductor i esteta s'encaren amb la realitat poèticament, o sia, ancorats en la possibilitat i en el record. El poètic és per a ambdós el filtre experimental amb què tocar de peus a la realitat o, millor encara, amb què no tocar-hi de peus; en mots d'A, el poètic és "aquell plus que ell [*Johannes*] aporta a la realitat" (2, 283) i que, certament, la desfigura. El poètic, finalment, resulta raure ja en la *interioritat estètica*, la qual determina irremeiablement. D'altra banda, ambdós, seductor i esteta, viuen, de fet, gràcies al poètic que troben en la realitat, "el poètic és aquest plus

⁸⁰Johannes Climacus farà una crítica a la *Postilla* de la possibilitat entesa *estèticament* - i també filosòficament, per a l'"especulació" - com a vareta màgica, perquè es tracta d'una possibilitat "indiferent" (*ligeløydig*), o sia, encarada exclusivament a la creació d'espais de ficció - que Climacus anomenarà "idealitat poètica i intel·lectual" (10, 24) - i no d'espais per a l'existència. L'ús de la possibilitat que no apel·la a l'acció és considerat un ús il·legítim que resulta, finalment, en l'*estetització* de la realitat i de l'existència. Paral·lelament, Climacus insistirà en la necessitat de modular la possibilitat *èticament*, per a crear una "idealitat ètica" que "m'obliga a existir" (ibid.). Per a una lectura de la *possibilitat* entesa *èticament*, vegeu cap.V, 1.1.

que ell troba a les situacions poètiques de l'existència" (2, 283), o sia, aquelles situacions en què germina l'anticipació, l'evocació, la transfiguració, i pel qual tenen un olfacte especial, un sisè sentit. Aleshores, el poètic determinarà igualment l'existència estètica *exteriorment*, i és per això que tant el seductor *Johannes* com l'esteta A necessitaran la realitat i, en ella, les seves víctimes, la seva joveneta i el seu lector, els quals també en determinaran l'existència.

Definitivament, per tant, el *poètic* disposa d'una presència totalitària, en l'existència del seductor i de l'esteta i la determina de bat a bat. Tant és així, que tota expressió de llur existència és precisament això, *expressió*. Així doncs, el marc d'actualització de les possibilitats existencials de què gaudeixen el seductor i l'esteta és el marc de l'*expressió* i no el de l'existència, o sia, és el marc del text, de la literatura i no el de la realitat, el de la vida. El seductor *Johannes* i l'esteta A viuen poèticament, és a dir, viuen en la poesia, en el text, en la literatura i tot allò que els escau, els escau textualment. Llur existència és llur text. Llur existència és llur *obra d'art*.

En resum: el *resultat* de la vida del seductor *Johannes*, de l'acció de *seduir*, i de l'esteta A, de l'acció de *crear*, "serà no res, una sensació, un simple color" (44) (2, 31), un text, podríem afegir. Certament, l'existència del seductor i de l'esteta es configuren ficcionalment i s'escauen en la literatura de manera força més airosa que en els carrers de Copenhagen: en aquest sentit *també són una obra d'art*; és a dir, no ja com a re-producció poètica de llurs experiències (poètiques), aquell primer moment *mimètic* a què feia referència inicialment, segons el qual l'existència és (a) *representació* de la realitat, sinó que també ho són en tant que (b) *producció* poètica i, encara més, en tant que *auto-producció* poètica; ho són en tant que (c) *text* o configuració literària de la realitat; (d) ho són en tant que aquesta configuració literària respon a una forma textual determinada o (e) estil que es troba sempre en concordança amb la vivència de què n'és evocació⁸¹ i, així, en el cas del seductor, l'existència es configura textualment en dos gèneres, com ja hem

⁸¹ Hem vist com Victor Eremita ja al·ludeix a aquesta connexió entre la configuració formal, àdhuc en sentit material, de l'obra d'art i la vivència de què es fa ressò, en presentar *O, O* tot fent referència a l'ús d'un determinat tipus de paper, més o menys vistós, així com a dos tipus ben diferenciats d'escriptura, una més ornamental, l'altra més ordenada, segons si els autors dels textos eren, el jove esteta A i/o el jutge B, respectivament.

vist, l'epistolar i el diari i, en el cas de l'esteta, l'existència es configura textualment en fragments breus i punyents, ancorats en un desenvolupament molt àgil i escadusser, per la qual cosa el lector pràcticament no té temps de seguir-ne el decurs ni establir-hi les connexions que calen per adquirir-ne una concepció unificada i uniforme. Finalment, l'existència del seductor i de l'esteta, en tant que configuracions textuales, adopten sempre un (f) caràcter simbòlic, que hom pot/ha d'interpretar, que hom ha fins i tot de *violentar* o de *forçar*, per tal de treure'n l'entrellat⁸² o un entrellat entre molts.

2.2 L'acció estètica i l'*actio(nes) in distans*.

Una vegada feta la breu esquematització, que clou el sots-capítol precedent, de les determinacions en base a què proposo copsar el fet de "viure poèticament", o sia, el fet d'entendre i, sobretot, d'actualitzar l'existència com una *obra d'art* - fet que algú ha volgut subordinar al terme *estètica existencial*⁸³- per una banda, i una vegada convigut que la seducció johannesca i la creació de l'esteta A en són un exemple i, així, exemple de l'*acció estètica* connotada èticament, per l'altra, voldria ara recuperar una citació d'*O,O*, on A definia genèricament l'acció (*Handling*) "en setit estricte" com "l'obra feta conscientment i amb un objectiu" (2, 113) i voldria contrastar-la amb un concepte que creua, implícitament i explícita, tot el text del *Diari del seductor*; es tracta del concepte d'*actio(nes) in distans*.

Com bé assenyala Aage Henriksen⁸⁴, s'anomenava *actio(nes) in distans* l'efecte que l'acció d'un imant produeix en un objecte, amb el qual no es troba en contacte directe. La *força* de l'imant provoca l'acció de l'objecte llunyà sense propagar-se a través de

⁸² S'escau amb l'existència de *Johannes* i d'A, en tant que *obres d'art* literàries, el mateix que s'escau amb qualsevol text o, almenys, amb alguns textos, tal i com descriu un dels pseudònims kierkegaardians, Frater Taciturnus, al pròleg del segon volum dels *EV*. Allí, Taciturnus explica on i com va fer seus els papers que ara publica - en clar paral·lelisme amb la història que Victor Eremita explica al pròleg d'*O,O* -, precisament un diari (el diari de Quidam, un seductor demoníac, profundament amarat de culpabilitat i desesperació, incapaç de penedir-se). Mirant de pescar, tot sol, per bé que acompanyat per un "científic de la naturalesa", al mig del llac de Søborg, al nord de l'illa de Sjælland, Taciturnus, contra tot pronòstic, fa la següent troballa: "Embolcallada en un hule, provist de diversos segells, hi havia una capseta de palissandre. La capseta era tancada i quan la vaig forçar, vaig trobar-hi a dins la clau". (8, 13). Sovint cal forçar els textos per trobar-hi la clau hermenèutica, tant hermètica n'és la simbologia. I el text de l'acció estètica que escriuen *Johannes* i A, no és una excepció.

⁸³ Vegeu nota 78.

⁸⁴ Henriksen, op.cit. pl.55.

l'atmosfera que hi ha al mig. Faraday rebutjà la noció de l'*actio(nes) in distans* com a fenomen explicatiu dels fenòmens elèctrics i magnètics, i hi contraposà, precisament, un model que pressuposa l'existència d'un medi on es propaga la inducció elèctrica.

En un context força divers del context de Faraday, Kierkegaard sotstitula als *Papers* (III B52, B 68 *et passim*) el *Diari del seductor* amb la locució llatina *actio(nes) in distans*. Això vol dir, per tant, que el text de *Johannes* és considerat pel mateix Kierkegaard una obra i alhora una acció *estètica* que, com un imant, provoca l'acció de l'"objecte llunyà" a què es dirigeix i que, en aquest cas, fa referència al *lector* o *lectora* de les epístoles i de les reflexions i anotacions que trobem al text - entre qui hi ha, per suposat, la mateixa Cordelia. Henriksen identifica també les dotze *actiones in distans* que s'escauen al text del *Diari* i que desenmascaren els esboços de situacions eròtiques que *Johannes* inclou en el text i que emmirallen les etapes a través de les quals es desenvolupa al seu cap i esperit l'aventura de la seducció de Cordelia⁸⁵.

La qüestió rellevant em sembla ara si allò que entenem amb A per acció *sensu stricto*, o sia, l'acció "duta a terme conscientment i amb un objectiu", sigui o no privat, pot ésser ubicada, sense modificacions ni revaloracions, en el llenguatge, en la literatura. En definitiva, per tant, la qüestió rellevant és si l'*acció estètica*, tot i tractar-se d'una *actio in distans*, pot ésser considerada acció *sensu stricto*. Si és així, si cada text literari i, en conseqüència, si cada *acció estètica*, és considerada una *acció sensu stricto*, aleshores la crítica que adreça Wilhelm a l'esteta i que formula bàsicament en termes d'acció o, millor dit, de *manca d'acció*, és només parcialment vàlida i denota molt més una problemàtica semàntica que una oposició conceptual de fons.

Així doncs, quan Wilhelm acusa l'esteta d'"odiar l'activitat (*Virksomhed*) en la vida" i de passejar-s'hi tot contemplant-la "amb les mans a la butxaca", fet pel qual la vida hi ha "perdut realitat" (3, 182), només du part de la raó. Certament, A confessa sense embuts que no li abelleix actuar en el món. S'estima més romandre-hi explícitament absent, "en silenci", com afirma en un dels fragments des Diapsàlmata (70) (2, 37). Ara bé, per una

⁸⁵ op.cit. ibid.

banda, que A no participi de l'esdevenidor del món obertament, que no incideixi directament en el decurs dels fets que l'envolten, no vol dir ni que hi romanguí indiferent, ni tampoc que no actuï en general, ans al contrari. Certament, ni A ni *Johannes* no són gaire amics de deixar empremtes en el món, de deixar proves de llur activitat, però res no fa concloure d'aquest fet que no hi hagi cap mena d'activitat; llur acció, com vèiem, és *actio in distans*, però així com Wilhelm es ficaria de peus a la gallega si negués que l'imant du a terme una acció, per bé que aquesta roman imperceptible, així també s'equivoca quan nega l'acció d'A.

Ja hem vist com l'*acció estètica* era mostra de l'activitat de l'esteta i encara ho era de manera més òbvia en el cas del seductor *Johannes*. Per altra banda i amb major significació, el fet que l'acció de l'esteta no deixi rastre en la realitat, fet que en darrera instància preocupa Wilhelm, capficat amb els *resultats* de la seva existència, amb els fruits del treball i del matrimoni, però que rellisca absolutament A i *Johannes*, no vol dir que no hi tinguin cap efecte, o sia, que no incideixin en la realitat, val a dir, en la realitat de qui llegeix i es seduit, respectivament. Hem vist com a Cordelia, principal exemple de les conseqüències de patir, en sentit literal, l'*acció estètica* a què la sotmet *Johannes*, li canvia la vida radicalment i fóra altament sarcàstic, àdhuc cínic, pretendre convèncer Cordelia que aquell patiment és degut a un no-res imaginari.

La crítica de Wilhelm és, finalment, superficial i es revela del tot maldestre i inadequada a l'hora de considerar el quefer de l'esteta des d'una perspectiva pragmàtica i ètica. Wilhelm s'equivoca, perquè la seva és una crítica que brolla d'una concepció de l'*acció* ancorada en una moral petit burgesa, que valora l'activitat en tant que *producció*, o sia, en tant que augment de béns materials (siguin *Rigsdaler*⁸⁶ o siguin infants) personals.

Wilhelm l'erra definitivament i es manifesta *beside the point* quan escridassa A i li fa saber que es troba "a banda de qualsevol determinació ètica" (3, 190) si per ètica entenem, no el refredament en l'acció individual dels costums socials establerts comunitàriament i amb què es pretén atorgar una forma concreta a allò que és *general*, com ho formula arreu

⁸⁶ *Rigsdaler* o simplement *daler* era el nom que rebia la divisa danesa en l'època de Kierkegaard i fins al 1.873.

un Wilhelm força hegel·lià. sinó allò que Climacus considera la *tasca* fonamental de l'existència, i que ha de consistir a *actualitzar les possibilitats existencials individuals*. L'acció estètica implica tant per a *Johannes* com per a A precisament això, una actualització de llurs possibilitats existencials, de llur potencialitat màxima com a individus determinats ontològicament de manera particular i, per tant, amb reaccions, desitjos i necessitats particulars. Tant *Johannes* com A troben en llurs actuacions, la seducció i la creació poètica respectivament, l'única manera i medi alhora per actualitzar llurs *possibilitats i/o determinacions existencials*. I, de fet, llur existència, llur *obra d'art* per excel·lència, n'és bona mostra.

Wilhelm té raó quan acusa l'esteta de no voler acceptar les seves determinacions, de no voler sotmetre's al "poder que l'ha posat". Certament, l'esteta, per bé que és conscient que el decurs dels fets vitals s'escau segons un pla establert de bell antuvi, en què no hi ha pogut col·laborar, no es resigna a poder-hi intervenir i dedica força esforços, precisament mitjançant la seva *acció estètica*, a esdevenir senyor de si mateix i de la seva existència. Escriu A en un fragment dels Diapsalmata.

"De fet, no sóc jo l'amo de la meua vida; jo sóc un fil amb què ha de ser teixida la indiana de la vida! Ara bé, atès que jo no sé teixir, val més que talli el fil". (57) (2, 34)

Fer de l'existència una *obra d'art* significa, per al seductor i per a l'esteta, "tallar el fil de la indiana", o sia, *defugir* el pes de les determinacions ontològiques que ambdós interpreten com a *limitacions* que no accepten. Wilhelm, qui sí ha entès la dialèctica entre la determinació i la llibertat, veu en l'estratègia de l'esteta un rebuig a l'autoritat que considera irreverent; Wilhelm és exemple viu del conformisme que fa emmalaltir - certament per a la mort -, com A mateix describia al pròleg del *Diari del seductor*, tant el seductor com, especialment, l'esteta. Llur determinació en contra de la determinació aliena, però, no és desconsiderada per Wilhelm, qui sap l'esteta - de qui considera Neró màxim exponent - víctima de la *malenconia* i de la *desesperació* que brollen de la negació del propi *penediment*. Ni *Johannes* ni A no consideren la necessitat de *penedir-se* de llurs

accions i, així, no consideren l'autoritat davant qui cal *penedir-se* segons Wilhelm que, com hem vist al primer capítol, no és altre que el grup social a què hom pertany.

Sigui com sigui, la distinció radical entre *estètica* i *ètica* proposada *atzarosament* per Victor Eremita arrel del contingut dels papers de Wilhelm i sostinguda per bona part dels lectors de l'obra de Kierkegaard perd nitidesa i mostra, precisament, que es tracta d'una distinció insostenible des del punt de vista conceptual i només acceptable pel que fa a la forma dels manuscrits i a la primera impressió, casual i equívoca de l'editor. Aquest, de fet, dedica alguns paràgrafs a la tria del títol de l'obra i confessa, de bell antuvi, que es tracta d'un "engany" (2, 18), d'un muntatge, d'una suposició. I és per això que el lector és convidat a "oblidar el títol durant la lectura" (2, 19) i no pensar-hi fins que no l'hagi acabat de llegir, car això dispensarà el lector de

"qualsevol qüestió sobre si A realment fou convençut i es va penedir, sobre si B en sortí victoriós o sobre si, tal vegada, B es convertí a l'opinió d'A. En aquest sentit, els papers no tenen un final". (2, 19)

Estic convençuda que el concepte d'*actio(nes) in distans* palesa que no hi ha solució de continuïtat *a priori* entre l'estètic i l'ètic a *O,O* i que, a més, aquell concepte permet matisar les relacions entre ambdós àmbits de tal manera, que l'ètic entra en determinacions estètiques i que l'esteta fa el mateix respecte de les determinacions ètiques.

Val a dir que considerar el *Diari del seductor* una *actio in distans* en els termes en què l'he definit uns paràgrafs més amunt, o sia, en els mateixos en què A defineix l'acció *senso stricto*, com una acció realitzada "conscientment i amb un objectiu", sembla implicar ja, per bé que no hagi estat tematitzada implícitament, la qüestió de la *intencionalitat* de l'autor. A diferència d'A, qui no sembla tenir present res enllà de la seva creació poètica, res que depassi l'obra pròpiament i l'efecte catàrtic i fins i tot terapèutic que l'obra té en A, el seductor *Johannes* sí té en consideració la capacitat de l'obra de fer-ne reaccionar el receptor potencial, o sia, la jove Cordelia. De tota manera, és cert que ni *Johannes*, ni

l'esteta A, no pretenen ésser poetes per a ningú més que per a ells mateixos. En aquest sentit, l'esteta afirma sobre la redacció del *Diari*, al pròleg que hi escriu:

“Sembla altament improbable que (*Johannes*) l'hagués escrit perquè hi tenia algun altre propòsit, amb el diari; resultava evident que només tenia una significació personal per a ell. en sentit estricte”. (2, 283)

I també en aquesta mateixa direcció, H.H., considerat el pseudònim “humanista” de Søren Kierkegaard⁸⁷, afirma al segon *assaig ètico-religiós*, dedicat a les figures de l'apòstol i del geni, que

“L'escriptor líric s'interessa solament per la creació, gaudeix de la joia de la creació, tal vegada sovint a través del dolor i l'esforç; però ell no hi té res a fer, amb els altres, no escriu *per tal de*, per tal d'ensenyar la gent, per tal d'ajudar-los a trobar el camí adequat, per posar-hi obstacles, o sia, no escriu: *per tal de*. I així s'escau amb tot geni. Cap geni no té cap “per tal de”; l'apòstol posseeix un “per tal de” de manera absolutament paradoxal”. (15, 64)

Ara bé, què succeeix quan la voluntat o desig de provocar una reacció en el receptor de l'obra i, en el cas que ens ocupa, del lector de l'obra, en determinen la configuració? O, dit altrament, què succeeix quan la *intencionalitat* és també constitutiva de la significació de l'obra, de manera que aquesta ha de ser redefinida en termes d'*acció*, àdhuc d'*actio(nes) in distans*, o sia, com una obra duta a terme “conscientment i amb un objectiu”, quan aquest objectiu no és un objectiu casual, ni tan sols un que afecta exclusivament a l'autor de l'obra, sinó que l'objectiu de la creació poètica consisteix en empenyer el lector envers una *acció* determinada? Al meu parer i en el context que m'ocupa, *la principal conseqüència del fet que el text, entès com actio(nes) in distans, no*

⁸⁷ *Kierkegaard Pseudonymitet*, ed. Søren Kierkegaard Selskabets Populære Skrifter, 21. C.A. Reitzels Forlag: Copenhagen, 1.993. pl. 147.

només mostra una realitat al lector davant què aquest reacciona, sinó que, a més i sobretot, es cohesionava com a tal en tant que mou al lector envers la realitat que mostra, és que el text rep la seva principal significació en tant que sedueix el lector envers la proposta existencial que posa de manifest. En diré seducció ètica i en faré principal responsable Søren Kierkegaard.

3. Kierkegaard i la seducció ètica.

En concordança amb les reflexions que clouen l'apartat precedent⁸⁸, que no reproduiré aquí, voldré entendre la *seducció ètica* com la *formulació no autoritària d'un imperatiu ètic*. Serà en aquest context i mitjançant referències a la seva obra pòstuma, *El meu punt de vista sobre la meva obra com a escriptor*, sobretot, que consideraré Kierkegaard artífex de la seducció ètica.

Malalt com *Johannes*, afectat d'un *excés d'espiritualitat*, Kierkegaard no pot dur sobre les seves espatlles el pes de la *realitat*⁸⁹, per a la que són massa amples, i acaba per refugiar-se en la *creació literària*, en l'*acció estètica*⁹⁰. Des d'ella estant, Kierkegaard incideix en la realitat que creia perduda, i hi incideix amb un *propòsit*, com veurem, *ètic*.

Tanmateix, val a dir, que ni Kierkegaard ni la seva obra són habitualment portats a col·lació en relació a qüestions ètiques. Alguns dels seus intèrprets i lectors⁹¹ fins i tot hi

⁸⁸ I en concordança amb l'explícita afirmació de Laura Lyn Inglis "Kierkegaard is an ethical author structurally in that each work is designed to present the possibility of action. Kierkegaard is an ethical poet in that artistically he is committed to the world as composed of possibility capable of being actualized into truth. Kierkegaard is an ethical thinker in that the possibility of ethics forms the touchstone in relationship to which all his conceptions are to be understood" a què afegiria que Kierkegaard és un *seductor ètic*, afirmació que miraré d'explicitar en el present apartat. Laura Lyn Inglis, *The Dialogue of action: Soren Kierkegaard's dialectical conception of Ethics*. Princeton Theological Seminary, Ph.D. 1.981. pls.324-325.

⁸⁹ Un exemple de sobra conegut, citat per Kierkegaard i, sobretot, per alguns intèrprets de Kierkegaard, que il·lumina la malaltia que patia i compartia amb *Johannes*, és el forçament de la ruptura del seu compromís amb Regine Olsen.

⁹⁰ De fet, Kierkegaard reivindicarà la necessitat de copsar la creació literària, la producció de textos, com "una obra (*Gjerning*); fet que sembla haver oblidat tothom. Així, reclama a *PV*: "En aquests temps, i fa ja força temps, hom sembla haver perdut absolutament la idea que ésser escriptor és i ha de ser una obra i, per això, una manera personal d'existir". (18, 107). Kierkegaard, per tant, entén també l'*acció estètica* com una *acció sensu stricto*, i la seva comprensió de l'estètica és també la d'una *estètica existencial*. Cal afegir que Kierkegaard considera ja aquesta qüestió en els mateixos termes de bell antuvi, quan al 1.838 escriu *Els papers d'un que encara és viu (PA)* i on, a més de fer la crítica de la novel·la del seu coetani H.C. Andersen *Solament un músic (Kun en Spillemand)*, fa la crítica d'Andersen com a novel·lista. Allí, Kierkegaard acusa Andersen de no injectar en els seus contes "un esperit immortal que sobrevisqui tot" (1, 41) per tal d'evitar que "hi tinguin una relació de caire tan físic que llur existència hagi de ser vista més com una amputació del mateix Andersen que com una producció seva" (1, 41). El problema amb Andersen, conclourà Kierkegaard, és que "Andersen està mancat d'un concepte de la vida" el qual, segons Kierkegaard "consisteix en la transubstanciació de l'experiència" (1, 34) que, en concret, implica "desenvolupar-s'hi" (1, 32). Com veurem més endavant, la seva "producció com a escriptor", suposa per a Kierkegaard la seva "pròpia educació (*Opdragelse*) i desenvolupament (*Udvikling*)" (1, 69); i aquest serà precisament l'accent ètic que recau sobre l'estètic quan l'*acció estètica* s'entén des de la perspectiva *existencial*, quan la *creació* significa també dur a terme aquest moviment existencial que és, sens dubte, un moviment d'*auto-creació*.

⁹¹ Aquest grup inclou tant intèrprets i lectors que atorguen el pes i significació conceptuals de l'obra de Kierkegaard al religiós, o sia, aquells qui hi veuen l'obra no solament d'un *apòstol*, sinó d'un *apòstol convençut*, o sia, d'un creient, d'un home de fe, i que hi neguen qualsevol significació a l'estètic, sigui des de la perspectiva conceptual, sigui des de la perspectiva formal, el major representant de què vull considerar Anders Kingo, líder intel·lectual del moviment religiós i conservador danès anomenat *Tiderhverv (Època)*, com aquells qui, des de la deconstrucció atorguen el pes i la significació conceptual de l'obra a l'estètic, entre qui vull considerar rellevant exponent a Dinamarca Joakim Garff i, més

han vist llur major virtut, en el fet que l'ètic no hi fes cap paper significatiu i que la tensió conceptual, en l'obra de Kierkegaard, es forges i es compartís entre l'estètic i el religiós. Aquests són, sens dubte, els lectors més fidels a les declaracions del mateix Kierkegaard qui, a la fi de la seva vida i de la seva vida com a escriptor, recapitula en veu alta a *PV*, on fa de si mateix i de la seva producció objecte d'hermeneusis⁹², i on, inicialment, decideix carregar el pes específic de significació de la seva obra precisament al bell mig de la tensió entre l'estètic i el religiós, tot advocant, finalment, en favor del religiós.

Tanmateix, Kierkegaard sosté de bon començament que això que passa a explicar-nos és la seva visió, la seva comprensió "de tot plegat, ara" (18, 69) i que, de fet, la seva situació no difereix en absolut de la de qualsevol lector de la seva obra, puix que, de fet, ell s'estima més considerar-se'n "*lector dels llibres, més que escriptor*" (18, 69).

Kierkegaard, doncs, esdevé lector i intèrpret de si mateix. En aquest exercici, Kierkegaard sembla ubicar-se lluny de l'ètic; la significació de la seva obra i la d'ell mateix, en tant que faedor, haurien recaigut enllà de l'ètic. Certament, Kierkegaard sembla tenir raó: enlloc no fa de l'ètic explícitament el seu objecte i resulta impossible trobar-ne una tematització en regla. De tota manera, voldria fer ús del dret hermenèutic que Kierkegaard ens atorga indirectament amb aquest seu exercici i, així, proposar-ne un de diferent, fonamentat, però, en una afirmació força ambígua del mateix Kierkegaard a *PV*, en què es refereix a la *Postilla*, de Johannes Climacus, com l'obra que "s'ocupa de presentar *el problema*, el problema de tot el corpus: esdevenir cristià" (18, 87). Sovint, aquesta citació - accentuat el mot "cristià" - constitueix l'eix d'argumentació per a fer de la producció kierkegaardiana una producció religiosa. Tanmateix, jo voldria reconsiderar *el problema* èticament, tot accentuant-hi el fet d' "esdevenir" cristià.

recentment, als Estats Units, Thomas Pepper, alumne i editor de Paul de Man. Finalment, hi ha qui ha volgut llegir Kierkegaard sense atenuar les tensions entre l'estètic i el religiós paleses en la seva obra, exemples de què ho són les reflexions de George Pattison, al Regne Unit i Sylvia Walsh als Estats Units. Deu ben segur fóra possible citar-ne força més, d'autors, però de ben segur, també, no afegirien res nou als plantejaments dels que han estat citats.

⁹² Allí, entre altres coses, Kierkegaard afirma que és possible una lectura o estètica o religiosa de la seva obra, en tant que "l'autor és un autor estètic o religiós" (18, 85). En cap moment no és possible trobar en el text una referència directa - per molt que Kierkegaard tituli aquest petit assaig "Una comunicació directa. Informe per a la Història." - al caire ètic de la producció; per bé que el text estigui farcit de referències indirectes a l'ètic, com espero poder anar mostrant en els paràgrafs següents.

Tot seguit veurem com, en aquesta darrera confessió de Kierkegaard, que, com tota confessió literària⁹³, nodreix més una veracitat ficcional que no una veracitat científica, la citació entorn del *problema* central del corpus kierkegaardianà es veu matisada. En les citacions que seguiran voldria retrobar-hi aquests matisos que, a més, posen sobre la taula dues qüestions que considero fonamentals a *PV* i, per tant, de cabdal significació a l'hora

⁹³ Per bé que la referència a la narració de fets significatius de la pròpia existència, que té lloc en les confessions, en les memòries i també en els diaris -com hem vist- ho exigeixi, deixaré de banda la tematització sistemàtica de la qüestió entorn de la *creació literària del jo*, a què ja apel·laven els paràgrafs precedents en aquest capítol on es tractava l'*acció estètica* des de la perspectiva de l'*estètica existencial*, i on era palesa la constitució poètica, en el text, d'un món de significacions particulars i no equiparable al món en termes genèrics, a la realitat. Em conformaré amb ressaltar alguns aspectes d'aquesta qüestió que afecten directament la producció kierkegaardiana i, així, la seva tasca com a escriptor.

Amb la construcció d'aquest món de ficció, en què el seductor i l'esteta actualitzaven les seves possibilitats existencials mitjançant la satisfacció de llurs desitjos, el seductor i l'esteta hi forgen també llur personalitat: hi creen el jo que el determina, si més no en aquell moment, com qui són.

Kierkegaard fa una experiència similar en la seva producció. En allò que escriu i, de fet, en el mateix fet d'escriure, Kierkegaard es forja a si mateix. Ben d'hora ja, Kierkegaard palesa en una reflexió sobre *Faust* als *Papers* (I A 333; I.835), que en el mateix moment en què hom desenvolupa una idea, en què hom crea un personatge, "hom esdevé aquest quelcom". Així, mitjançant els pseudònims, les veus i ombres alhora de la seva personalitat, les *personae* del seu discurs, Kierkegaard fa l'experiència de la *creació literària del seu jo*.

Tot seguint els consells del Jutge Wilhelm, qui a *O.O* aconsellava esdevenir "el redactor responsable de la pròpia vida", Kierkegaard materialitza literalment i literària aquesta "redacció" i, així, qualsevol esforç de retrobar el *vertader* Kierkegaard - quelcom a què els intèrprets més conservadors de Kierkegaard, aquells qui el volen *apòstol practicant*, han dedicat tots els esforços - no remet, precisament a les anècdotes - escasses - de la seva vida de dandy copenhaguès, sinó que remetent exclusivament a la seva obra. Kierkegaard feu, efectivament, de la seva existència, una *obra d'art* i d'aquesta obra, la seva vida.

En l'art, en la literatura, en la creació, Kierkegaard, com altres, mirà de construir una possibilitat existencial per a tothom, envers la qual vol *seduir* els seus lectors; però, alhora, mirà de construir-hi un món per ell, un espai de reflexió i de privacitat, un indret per a la cohesió de sentiments i sensacions, un *jo*. Kierkegaard, en un aclaparador exercici d'*autonomia*, naturalment d'*autonomia* amb connotacions sobretot *estètiques* (d'auto-possessió literària), per bé que també *cognoscitives* (d'auto-coneixement) i *pragmàtiques* (d'auto-determinació), s'engresca en la construcció d'una xarxa de significacions en les quals esdevenir i ésser un *jo*. Malgrat que hom podria considerar que l'erra, el cert és que Kierkegaard considera fallit el seu propòsit i, a la fi, es creu vençut per la seva pròpia estratègia literària, perdut en el parany parat al seu lector; a la fi, Kierkegaard mira enrere i observa amb horror una *multiplicitat* de veus i ombres que li pertanyen; elles, són, de fet, les úniques restes de si mateix. Davant d'aquest espectacle esfereïdor, Kierkegaard sembla recordar els mots del Jutge Wilhelm, adreçats a A, a l'altre esteta, A, a *O.O*. Allí, Wilhelm pregunta: "o és que pots imaginar quelcom més horrorós que, a la fi, el teu ésser es dissolgués en una pluralitat, que tu esdevingués realment molts, que esdevingués una legió, com li ocorregué a aquell infeliç demoníac, i així, perdéssis allò més íntim, allò més sagrat en una persona, o sia, el poder cohesionador de la personalitat?" (3, 152). Kierkegaard n'està convençut, que aquest poder ja no és seu. I en aquest convenciment claudica: "aleshores jo no puc dir: jo (...) aquest és el meu límit: sóc pseudònim" (*Pap. X² A 89*; 1.849). Joakim Garff afirma amb agudesa a la seva tesi doctoral ("*L'insomniac*". *Kierkegaard llegit esteticament i bio-gràficament*. - "*Den Søvnløse*". *Kierkegaard læst æstetisk/biografisk*. Copenhaguen, 1991), que "la pseudonímia és, per això, quelcom més que una operació maièutica, puix que és també el reflex d'una crisi en la relació amb un mateix" (pl. 6). Jo afegiria encara, que l'experiència retrospectiva que Kierkegaard té de si mateix des de la seva producció estant és la de l'auto-destrucció del jo - fet pel qual algunes veus, entre elles la del mateix Garff - han volgut fer de l'obra de Kierkegaard exemple postmodern *avant la lettre* de la desaparició de l'autor en la creació literària - i, així, la seva és l'experiència de l'alienació i la de l'heteronomia: Kierkegaard acaba explicant(-se) la seva condició d'escriptor i d'ésser humà mitjançant la *providència* (*Styrelsen*). Segurament, Kierkegaard era massa modern per a ell mateix i per al seu temps; segurament no s'adonava que s'implicava en un experiment difícil de dur a terme en una època sostinguda encara pel pes de jerarquies orgàniques, d'estructures unitàries i d'institucions monolítiques. Finalment, Kierkegaard, com el seductor i l'esteta, sucumbeix al seu propi text.

d'interpretar Kierkegaard i la seva obra en els mateixos termes en què Kierkegaard mateix ho fa. Aquestes dues qüestions em semblen igualment ineludibles a l'hora d'intentar una lectura i una comprensió de Kierkegaard en tant que autor de caràcter i significació ètics, en tant que *seductor ètic*. Ambdues qüestions es troben insinuades en aquesta breu citació, en què Kierkegaard remet a la categoria que, segons ell, defineix la seva activitat com a escriptor en la seva totalitat. Aquesta categoria és el *desig* de

"reparar en el religiós, en el cristià, sense autoritat" (18, 69) i *"fer ús del que calgués per tal que el major nombre possible [de persones], de ser possible, totes, accedissin al Cristianisme"* (18, 73).

Ara bé, Kierkegaard no considera un "accés" al Cristianisme de caire epistèmic o teòric, sinó *pràctic*,

"No. Jo, amb l'ajut de les meves confessions, volia contribuir a injectar, en la mesura del possible, més veritat (en el sentit d'esdevenir caràcters ètics i ètico-religiosos, de renegar de la prudència mundana, de voler lluitar per la veritat, etc.) en aquestes existències imperfectes, que conduïm de manera imperfecta, per bé que això sigui ja quelcom, en qualsevol cas, la primera condició per tal que poguem arribar a existir millor" (18, 74-75)

Les dues qüestions a què feia referència, els dos eixos per a una lectura ètica de la producció kierkegaardiana són, en primer lloc el *contingut* del seu desig, el *què*, com diria Kierkegaard: és a dir, el desig de modificar l'existència "imperfecta" de qui l'envolta i d'aconseguir que el "major nombre de persones possible" assoleixin aquest "caràcter ètic i ètico-religiós", que, en aquest fragment, Kierkegaard entén de manera sinònima amb el fet d'ésser més veritable, de superar les limitacions de les normatives "mundanes", etc. O sia, el contingut del desig kierkegaardianà és un desig d'*eticitat*, un desig orientat envers una millora qualificada èticament en el si de l'existència de les persones a qui accedeix a través de la seva creació. Kierkegaard desitja que els seus lectors *esdevinguin cristians*, sí, però això vol dir, en primera instància, atorgar-los la possibilitat de contrastar llurs vides amb

altres models que Kierkegaard considera models “ètics i ètico-religiosos” i no vol dir, en cap moment, convertir-los a la fe, atorgar-los la creença. Aquest no és el desig kierkegaardia, entre altres coses, perquè, com a bon teòleg protestant, Kierkegaard no gosaria mai posar en dubte el dogma de la revelació i de la gràcia divina. Així doncs, Kierkegaard és en primer lloc un *seductor ètic* perquè és el seu desig conduir els seus lectors envers la possibilitat existencial que els qualifica i que qualifica llurs vides *èticament*.

És de fet, en aquest mateix context, que retrobem el segon eix per a una lectura *ètica* de l’obra de Kierkegaard, és a saber, el *com* del seu desig, o sia, l’estratègia que fa servir per a sadollar el seu desig, que llegíem a la primera citació i que, de fet, s’escampa a tort i a dret, des de bon començament, al llarg de les planes de la producció. Em refereixo al fet de palesar i sadollar el desig de modificar l’existència del major nombre de persones possible “*sense autoritat*”. Així doncs, Kierkegaard entén la comunicació de la seva premisa ètica com un diàleg de tu a tu, puix que “la veritat ètico-religiosa (...) només pot comunicar-se d’un jo a un altre jo” (*Pap. VIII*² B 88 pl.183; 1.847). La comunicació de l’ètic i, per tant, el *com* del desig kierkegaardia, es consolida en una relació igualitària en què només hi caben propostes, però no obligacions. D’igual manera, ningú no pot dur a terme la modificació de l’existència d’altri si aquest altri no ho vol, si, en darrera instància no actualitza la proposta que troba en el text kierkegaardia. Aleshores, el lector ha de ser conduit amb astúcia i l’escriptor no pot conduir-se

“d’aquesta manera: jo sóc cristià, tu no ets cristià, sinó així: tu ets cristià, jo no sóc cristià. Ni hom comença tampoc així: jo predico el cristianisme i tu tan sols vius segons categories estètiques, no, hom comença: parlem una mica de l’estètic; l’engany rau en el fet que hom parla així per tal d’arribar al religiós”. (18, 104-105)

Així, Kierkegaard és un *seductor ètic*, en segon lloc i definitori, per la mateixa raó que ho era *Johannes*, o sia, pel *mètode* comunicatiu amb què es dirigeix als seus interlocutors; perquè no condueix els seus lectors envers la possibilitat existencial que els qualifica i que

qualifica llurs vides *èticament* obertament, clarament, planerament, declaradament o, en mots del mateix Kierkegaard, tot comunicant-los-ho *directament*, sinó que Kierkegaard *enganya* el seu lector envers la modificació existencial, envers l'assoliment del caràcter "ètic i ètico-religiós". I en què consisteix aquest *engany* ?

"La producció estètica és un engany (...) Què significa *enganyar*? Significa que hom no comença *directament* amb allò que hom vol comunicar, sinó que hom comença donant per bona la il·lusió en què es troba l'altre". (18, 104-105)

Efectivament, l'engany kierkegaardianà consisteix a no palesar la seva intenció davant del seu interlocutor. Però aquesta era ja la tècnica emprada per *Faust* i sobretot per *Johannes*. Kierkegaard, com ells, en tant que *seductor ètic* és també un *hipòcrita*. Kierkegaard fa del text seu de la seva hipocresia: condicionat pel seu desig, s'hi veu empès. Com l'esteta A a *O.O* ens fa saber a un dels fragments dels *Diapsàlmata*, Kierkegaard lluita en contra de la força del seu desig "endebades (...). El meu peu rellisca. La meua vida esdevé, tant sí com no, una existència de poeta" (75) (2, 38). Aleshores en tant que *seductor ètic*, Kierkegaard és també un *poeta*

Alhora, la poesia és el recurs a què recorre Kierkegaard per evitar una comunicació *autoritària* i, per tant, *impròpia*, del seu missatge ètic. A diferència de *Faust* i de *Johannes*, els quals manifestaven clarament llur superioritat espiritual a llurs víctimes - fins al punt que Margrete i Cordelia es demanaven com era possible que algú les estimés, essent com eren insignificants -, Kierkegaard, en canvi, recapta esforços per tal de fer creure també al seu interlocutor que llur situació és comuna i que llur relació, per tant, és *igualitària*. I això és només possible mitjançant la creació d'un nou espai, d'una realitat de ficció, en què Kierkegaard i el seu interlocutor estiguin determinats èticament i espiritualment de la mateixa manera; així doncs, Kierkegaard no solament crea un món de ficció poètica sinó un món de ficció ètica, en virtut del qual tothom participa d'igual manera i en un mateix grau de la "veritat existencial" envers la qual cal conduir-se". En aquest sentit, Kierkegaard, en tant que *seductor ètic* és, per tant, un *poeta de l'ètic*.

Laura Lyn Inglis afirma amb raó i encert que "poetry and authority are two exclusive ways in which a world is disclosed (...) Poetry invites (...) authority is meaningless unless there is one who obeys (...)"⁹⁴. Kierkegaard instal·la el seu missatge ètico-religiós en la *poesia* i, així, assegura la comunicació no jeràrquica d'una possibilitat existencial a què ell també aspira: "esdevenir cristià en el Cristianisme" (18, 137).

En tant que *poeta de l'ètic*, Kierkegaard es considera més a prop de la figura del "geni" que de la figura de l'"apòstol", precisament perquè, com havia afirmat en un breu assaig un parell d'anys abans⁹⁵, el geni, com ell, tampoc no disposa d'autoritat (18, 64 n.1) i, per això, en conseqüència, "roman en una reflexió" (ibid.). Així doncs, com el seductor reflexiu, *Johannes*, Kierkegaard té igualment en la reflexió la seva força:

"Així com allò que ha estat comunicat (el pensament del religiós) ha estat enterament dipositat en la reflexió i de nou n'ha estat retirat, així també el *comunicador* ha estat definitòriament marcat per la *reflexió*, o bé ha emprat una sort de comunicació que és la de la reflexió". (18, 65).

La reflexió constitueix, de fet, el motor de la comunicació no autoritària de l'ètic, de la creació poètica i de la *seducció ètica*. Kierkegaard considera la reflexió peça clau de la seva tasca, motor que l'endega i engranatge que la consolida i afirma que

"finalment, el moviment d'aquesta producció està determinat definitòriament per la reflexió, [puix que, de fet, és el moviment] de la reflexió" (18, 66).

Cal afegir que la *reflexió* i, amb ella, la *consciència*, marca a més la pauta de la distinció entre les figures del *poeta* i la de l'*escriptor*, en el marc de la *creació poètica*, i que aquesta

⁹⁴ *op.cit.* pl.44.

⁹⁵ Amb el pseudònim H.H., Kierkegaard tematitza la relació d'oposició entre ambdues figures, el geni i l'apòstol al segon dels *Dos breus assajos ètico-religiosos*, que du el títol de *Sobre la diferència entre un geni i un apòstol* (1.847), i també al text pòstum, de què aquell article és una sort d'abstracte, publicat amb els seus *Papers* (VII² B 235; pls 5-230), *El llibre sobre Adler (Bogen om Adler)* (1.846-47), en què Kierkegaard s'ocupa d'un prelat que, des de l'illa de Bornholm, al Sud de Suècia, declara haver estat objecte de revelacions divines; Adler, per tant, vivifica una polèmica en el si de l'Església Danesa entorn de la qüestió de l'autoritat de l'apostolat eclesiàstic que, com és d'imaginar, horroritza Kierkegaard

distinció marca la frontera també entre l'àmbit estètic i l'àmbit ètic i només l'*escriptor* és present a ambdós. L'esmentada distinció fou postulada per Kierkegaard ben aviat - l'any 1.838 a *El papers d'un que encara és viu (Af en endnu levendes Papiere)* -, a propòsit de la crítica que aquell fa de la novel·la del seu coetani H.C. Andersen *Solament un músic (Kun en Spillemand)*. Merete Jørgensen⁹⁶, tot fent-se ressó de la terminologia del mateix Kierkegaard al text sobre Andersen, afirma que hom pot acarrar l'*acció estètica*, la *creació literària* des de dues posicions existencials: o bé com a *poeta (digter)*, o bé com a *escriptor (forfatter)*. La tematització de Jørgensen deixa clar que "el *poeta* pertany o a la immediatesa o a l'estètic, o sia, representa una manera de poetitzar sense consciència i sense continuïtat. Per això, per a l'ètic, el poeta és un representant de l'existència *impròpia (uegentlig)*, estètica i la seva poesia és una polèmica *en contra* de la realitat (...) La seva poesia esdevé un sucedani, mentre que els conflictes fonamentals romanen. El poeta representa una "fugida de la realitat" (...) [Per contra], l'escriptor es relaciona amb la *realitat*. L'escriptor és el poeta conscient, que fa ús de les seves capacitats poètiques amb propòsits ètics (...) la tasca de l'escriptor consisteix a conduir el lector envers la comprensió de l'existència, de manera que en faci de guia i que hi mostri la "sortida" que coneix com a possibilitat". Kierkegaard, en tant que *seductor ètic* és, a més de *poeta*, *escriptor*⁹⁷.

És així que, al meu parer, no només és possible advocar, com he volgut fer fins ara, en favor d'una visió de l'obra, de la *creació* de Kierkegaard des d'una perspectiva ètica, sinó que aquesta visió l'afecta també en tant que *creador*.

En tant que *escriptor* (i *seductor*) ètic, la tasca que du a terme Kierkegaard, i que consisteix a empènyer el lector envers la possibilitat existencial de consolidar la seva personalitat en base a pressupòstis ètics i ètico-religiosos, esdevé la seva tasca i projecte

⁹⁶ Merete Jørgensen, *Kierkegaard som kritiker (Kierkegaard com a crític)* Gyldendal: Copenhaguen, 1.978. (pls.131-133).

⁹⁷ Voldria afegir encara una especificació a la distinció entre el *poeta* i l'*escriptor*. És a saber: a diferència del *poeta*, de l'"escriptor líric" qui "s'interessa solament per la creació (...) [qui] no escriu *per tal de*"(15. 64), l'escriptor connotat èticament, el *seductor ètic*, sí escriu *per algú* i *per tal de*.

personals. Kierkegaard és, amb mots de Wilhelm: "a la vegada poeta i poetitzat"⁹⁸ (3, 130) en relació a l'ètic.

Aquesta màxima, expressió de la condició dialèctica de la creació kierkegaardiana, indica el vaivé existencial que necessàriament s'escau allí on hom fa de les qüestions ètiques objecte de reflexió i de comunicació alhora, objecte de *seducció*. Finalment, és el text qui adquireix una autoritat sobre Kierkegaard i el *seductor* és *seduït* per allò que crea - com de fet també succeïa amb *Johannes* en relació a Cordelia. Així doncs, "contribuir a injectar més veritat" en l'existència del lector, contribueix en igual o major mesura a injectar més veritat en l'existència de l'autor. En la *seducció ètica*, el fet de poetitzar "esdevé alhora *desestabilitzar-se*, fet en què consisteix la reduplicació" (18, 67 n.1) del missatge, és a dir, l'actualització de la proposta ètica que ha estat mediada lingüísticament, poèticament. És per això que Kierkegaard pot afirmar que l'evolució de la seva producció ha significat igualment la seva evolució i educació personals al llarg dels anys i dels plecs de pergami.

"Aquell qui no pot seduir les persones, tampoc no pot salvar-les. (Aquesta és la determinació de la reflexió)" (*Pap.* IX A 383; 1848),

escriu Kierkegaard alhora que escriu el *PV*; amb ell, podríem afegir que, qui no pot seduir-se a si mateix, tampoc no pot salvar-se.

En els paràgrafs precedents he volgut mostrar que la concepció kierkegaardiana de la creació poètica quan aquesta té un propòsit de caire ètic comporta igualment una concepció no autoritària de la comunicació. He volgut fer Kierkegaard mateix responsable d'aquesta mena de comunicació, que ell anomenarà *comunicació indirecta*; i l'he volgut fer responsable també d'un ús imantat del llenguatge, mitjançant el qual sembla comunicar exclusivament, però amb què, en realitat, provoca una (re)acció, i cal dir, de fet, exigeix

⁹⁸ Els termes danesos són "*digtende*" i "*digter*", participi de present i de passat respectivament del verb "*at digte*", o sia, *poetitzar*. La manca en les llengües romàniques de l'ús nominal del participi de present obliga la traducció absolutament nominal i es perd l'aspecte d'acció, purament verbal, que permet la forma danesa-germànica. Així, la traducció literal d'ambdós termes fóra: "poetitzant-poetitzador" i "poetitzat".

una acció del lector. O sia, el text kierkegaardianà *sedueix* envers l'acció, envers la consolidació i l'actualització de la seva proposta ètica. Kierkegaard és, per tant, un *seductor ètic*.

Així doncs, la *seducció ètica* entesa en termes d'*actio in distans* indica pròpiament l'estratègia de què Kierkegaard se serveix per tal de comunicar l'ètic i l'ètico-religiós. En els propers apartats veurem, en primer lloc (cap. III), que aquesta estratègia es fonamentarà per una banda en la ironia i, per l'altra en la pseudonímia; en segon lloc (cap. IV) ens acostarem a la concepció kierkegaardiana del *llenguatge*, o sia, allò que Kierkegaard mateix considera tant el medi com el mitjà de l'ètic i l'ètico-religiós, gràcies a què és possible la seducció i, en especial, parant esment a l'ús que Kierkegaard fa del llenguatge que vol comunicar l'ètic i l'ètico-religiós i exigir-hi una reproducció, una actualització.

CAPÍTOL III. La comunicació.

Hi ha un concepte genèric en l'obra de Kierkegaard que articula la relació entre l'estètica i l'ètica de tal manera, que tota visió de l'ètic - en aquesta mateixa obra - que n'abstragui, roman parcial i infidel al mateix propòsit de l'autor i a la configuració pròpia del text. Em refereixo al concepte de "comunicació" que, com veurem, cal incloure i entendre dins de l'àmbit estètic per bé que mai no queda lliure d'implicacions amb l'àmbit ètic i, per tant, de matisos normatius; fet que ens ha de dur a demanar-nos si, doncs, qualsevol manifestació d'estetització, sigui a nivell textual sigui a nivell existencial, pot ser marginat automàticament de l'àmbit de la normativitat, de l'àmbit de l'ètica, o si, en canvi,

"la comunicació és, aleshores, una obra d'art doblement reflectida..." (9,68).

La creació estètica, tant si hi entenem la creació d'obres d'arts plàstiques, com si hi entenem la creació literària, és observada per Kierkegaard des del punt de vista de la comunicació. O sia, el fet de crear no roman mai aliè al fet de comunicar alguna cosa. Ara bé, d'igual manera i respectant la dialèctica que, des de la teoria de l'art, envolta qualsevol configuració artística, comunicar "quelcom" no és aliè a la forma en què és comunicat, segons Kierkegaard.

I, a l'inrevés, la forma de la comunicació no pot passar per alt allò que és comunicat, tot establint un standard incapaç de distingir entre missatges i, concretament, insensible a la diferència radical que per Kierkegaard subsisteix entre el fet de comunicar quelcom decisiu per a la constitució de la individualitat o missatge "subjectiu", com seria el cas dels missatges de contingut ètic i/o ètico-religiós, i el fet de comunicar quelcom que li és indiferent o missatge "objectiu", per exemple, continguts científics.

La forma de la comunicació no pot ser contingent, independent del moment comunicatiu, del subjecte a què es comunica i d'allò que és comunicat. La xarxa d'elements que intervenen en la configuració de la comunicació com a pràctica inter-subjectiva, i així l'entén també Kierkegaard, ha de veure's reflectida en la pràctica mateixa.

I doncs, què s'escau quan hom comunica si entenem comunicació com ho fa Kierkegaard? O sia, com a estratègia per a seduir envers l'ètic (cfr.cap.II), com a *formulació no autoritària d'un imperatiu*? Què cal que succeeixi en un procés comunicatiu en què el text n'és la principal font de possibilitats, per tal que el procés i el text mateix mereixin ésser legitimats com a tal? Què vol dir comunicació en Kierkegaard?

De manera força abstracta i només a tall d'introducció, val a dir que la comunicació es dibuixa com un moviment dialèctic que, amb recursos estètics, fonamenta i exigeix la creació o re-creació ètico-moral de l'individu que llegeix. O sia, text (objecte) i individu lector (subjecte), canvien els seus papers per tal d'informar-se mútuament i transformar-se. Així, la comunicació es constitueix com el vaivé dialèctic, pensat i executat com a estratègia literària que ha de tenir, però, per ser legítim, conseqüències existencials.

Hem vist, doncs, que la dialèctica de la comunicació, que, d'ençà d'aquesta introducció, anomenaré *dialèctica entre el "què" i el "com" de l'estètica i/o de la comunicació*, se centra inicialment en una reflexió merament formal entorn dels continguts que han de ser-ne la clau del missatge. A banda d'aquest primer pressupòsit, la dialèctica de la comunicació adopta amb la mateixa intensitat un aspecte pragmàtic, que esdevindrà normatiu, i que s'incardina i concreta en la pràctica comunicativa del mateix Kierkegaard, gràcies a la utilització de recursos lingüístics i d'estil que fan de la seva obra un punt i a part en la història de la filosofia.

Sens dubte, la ironia ha de ser considerada capdavantera en la possible llista d'aquests recursos, no tan sols a causa de la seva evidència i eficàcia, sinó, tal vegada, a causa també de la dedicació temàtica que Kierkegaard li atorga, per exemple, a la seva tesi doctoral *CI*. No obstant, al llarg de les properes planes i amb el suport del mateix text kierkegaardia, veurem com a banda de la ironia, per bé que amb una dinàmica i objectius similars, és possible trobar-ne d'altres, de concretitzacions.

1. La concepció de la comunicació.

Sovint, quan hom llegeix Kierkegaard, o els textos que d'una manera o altre li estan vinculats, sigui com a "editor", sigui com a "autor" pseudònim o anònim, hom té la impressió que, tant des del punt de vista metodològic com del categorial o temàtic (forma i contingut respectivament), s'hi realitzen dues demandes per part de l'autor, les quals, al seu torn, són adreçades al lector: *una demanda retòrica i una de pragmàtica*.

D'aquesta manera, les implicacions tant literàries com ètiques que informen els escrits pseudònims de Kierkegaard plantegen una qüestió interdisciplinària, a saber: *com es constitueix i amb quin propòsit l'àmbit on estètica i ètica es freqüen i s'informen mútuament*. Crec que aquesta qüestió gaudeix de gran rellevància en el debat filosòfic que ens és coetani i proper i, per tant, constitueix una excel·lent possibilitat per al text kierkegaardian, sens dubte entre moltes altres, d'establir un diàleg amb aquest discurs filosòfic actual i, amb ell, un nou paradigma de comprensió d'ell mateix.

La font teòrica del discurs kierkegaardian rau en una concepció ben definida del que ha de ser la comunicació; i això no implica solament una coherència a nivell teòric, sinó, sobretot, una coherència a nivell pragmàtic que només sembla trencar-se o trontollar amb la darrera obra mai publicada per Kierkegaard, *PV*. El concepte de comunicació kierkegaardian és, de fet, un concepte normatiu, que brolla de la profunda consciència dels continguts amb què el lector/-a⁹⁹ s'ha de confrontar a través de la lectura. (De moment, no em refereixo a la consciència de l'autor respecte d'allò que vol dir o "intencionalitat"). La consciència de la 'part-contrària', per dir-ho d'alguna manera, implica la qüestió de "com" el text ha de ser rebut, de manera que mogui el lector en la direcció desitjada¹⁰⁰;

⁹⁹A partir d'ara i per tal de no congestionar el text ni la seva lectura en excés, escriuré "lector", per bé que hi entenc "lector/-a".

¹⁰⁰En aquest sentit, la dialèctica establerta entre el "què" i el "com" del text és equiparable a la dialèctica entre el "què" i el "com" de la fe i entre la dialèctica del "què" i el "com" de l'amor (cfr. Tercera Part). Amb Kierkegaard i malgrat alguns dels seus intèrprets (Anders Kingo, *Den opbyggelige tale*) és possible afirmar que el vertader, en el sentit de "vertaderament significatiu en termes subjectius", acte de fe i, per extensió, de lectura, ve determinat des del "com" de l'acte i, d'igual manera, que tota "obra de l'amor" no para esment en el seu *objecte*, a què hom es dirigeix com a "proïsme", sinó en el "com" és duta a terme. En primera instància, aquest fet, sobretot respecte de la concepció de la fe, podria semblar contradictori amb l'afirmació que la fe ve definida per i des de la interioritat i no des de l'exterioritat. Semblaria que un acte de fe condicionat per les seves característiques "formals" romandria hipotecat a l'aspecte exterior;

allò que resulta significatiu en la configuració del text kierkegaardia, allò que realment "toca" el lector és la seva forma, o sia, els elements retòrics que en constitueixen el missatge.

Però vegem amb més detall cadascun dels aspectes, fins ara tan sols presentats, de la comunicació en l'obra de Kierkegaard, tant a nivell teòric (cap. III, 1.1, 1.2) com de pròpia praxi en l'escriptura dels seus textos (cap. III 1.2, 1.3) i vegem també, quina repercussió contempla aquesta estructura textual en l'àmbit de l'existència (cap. III, 1.3, 1.4).

1.1. La comunicació dialèctica - Lectura de les *Lliçons sobre la dialèctica de la comunicació ètica i ètico-religiosa*.

Les dotze *Lliçons* constitueixen el que podríem anomenar teoria comunicativa¹⁰¹ i, per analogia, hermenèutica, de Kierkegaard, segons la qual, com veurem, estètica i ètica romanen necessàriament inter-relacionades.

Aquest text data del 1.847 i sorgeix d'una iniciativa finalment no consumada per part i a causa del mateix Kierkegaard, la qual consistia a fer dels continguts i mètode de la seva obra tema de discussió pública. Kierkegaard planeja, doncs, un seguit de conferències que podrien haver estat ofertes des de qualsevol tarima de la Universitat de Copenhaguen a una audiència coneixedora de la problemàtica a què s'hi fa referència:

"Ara podria venir-me de gust fer un curs de dotze lliçons entorn de la dialèctica de la comunicació. I tot seguit, dotze lliçons entorn de l'enamorament, l'amistat i l'amor". (*Pap.* VIII, 1A 82)

tanmateix, la definició des del *com* fa referència a la concepció de l'ètic des de la perspectiva del pecat i de l'instant (cfr. cap.V, 6).

¹⁰¹ Vegeu al respecte el text introductorí escrit per Paul Müller a l'edició recent i exclusiva del text kierkegaardia de les *Lliçons* a Dinamarca: *Søren Kierkegaards kommunikationsteori*. C.A. Reitzels Forlag A/S, Copenhaguen, 1984. pl.7-86.

No sembla presentar-se com una gran endevinalla la pregunta per la font d'inspiració en el cas d'aquestes lliçons; sobretot pel que fa a la segona tanda. Si tenim en compte la triple temàtica que l'estructura, tan propera a la dels diàlegs platònics que Kierkegaard coneixia, com el *Fedre* o *El Banquet*¹⁰², aleshores resulta evident que brollen de la principal font d'inspiració kierkegaardiana, del seu mestre *sensu strictissimo*, és a saber, la figura més representativa de les excel·lències del món grec, Sòcrates¹⁰³. I brollen, sens dubte, com a reacció teòrica a la indignació que sent Kierkegaard en relació al context literari, coetani i antic, per exigir-hi la consciència, absent al seu parer, respecte de la comunicació com a àmbit, com a joc en sentit wittgensteinià, si volem, necessitat de certes normes i limitacions.

Tanmateix, però, la iniciativa romangué *in abstracto*, de fet, per motius d'auto-coherència metodològica¹⁰⁴, que Kierkegaard considerà amenaçada:

"En conformitat amb el diari NB p.251, havia començat a preparar aquests dies les lliçons entorn de la dialèctica de la comunicació ètica i ètico-religiosa. No obstant, m'he convençut que no serveixo per fer cursos. Estic acostumat a treballar sobre el tema del "singular": allò que penso i repenso a cada línia, així com la frondositat vegetativa del meu estil com de la meva presentació, m'és massa essencial. Si hagués de fer-ne conferències em veuria

¹⁰² *El Banquet* ha de ser considerat sens dubte com a prolegòmen metodològic per a la redacció de *In vino veritas* a *EV*, publicat el 30 d'abril de 1.845.

¹⁰³ Al llarg d'aquest capítol entorn de les implicacions entre l'estètica i l'ètica des dels seus fenòmens més significatius estant, veurem com Sòcrates constitueix indiscriminadament, i malgrat les diverses apreciacions que ens ofereix Kierkegaard en l'evolució de la seva obra, un exemple tant estètic com ètic a seguir. L'exemple religiós serà Jesucrist, el qual ja des de les tesi llatines de la seva tesi, *CI*, és vist per Kierkegaard en un paràmetre paral·lel al socràtic.

Sens dubte captivats per la significació de la figura de Sòcrates en l'obra i personalitat kierkegaardianes, molts autors han captat i posat de manifest les claus de comprensió d'aquesta relació. Evitaré extendrem i citaré el text que pot ser vist com el clàssic, *sensu lato*, sobre aquest tema: J. Himmelstrup, *Søren Kierkegaards opfattelse af Sokrates*. Arnold Busk, Copenhaguen, 1.924.

¹⁰⁴ L'auto-demanda de coherència s'extén a la qüestió de la validesa del mètode "maièutic" mateix, puix que l'exigència performativa que des del punt de vista formal, informat al seu torn pel contingut o missatge comunicat, comporta el text kierkegaardia queda invalidada, fora de combat, anihilada, per la seva mateixa explicitació a nivell teòric. No em sembla que hom parli fora de raó en afirmar que Kierkegaard sospita la "contradicció performativa" que suposa posar de manifest obertament l'estratègia literària amb què han de ser assolits certs objectius existencials de caire clarament pragmàtic: allò que és exigít no és altra cosa que la re-acció del lector, i confessar-ho debilita essencialment l'exigència mateixa. Estic convençuda que fou un mòbil teòrico-estratègic en profunda complicitat amb el que acabo de suggerir, el que dugué Kierkegaard a no publicar el *punt de vista* sobre la seva obra com a escriptor.

obligat a redactar-ho de forma totalment diferent i hauria de llegir-ho en veu alta: no m'abelleix! No puc donar-me per satisfet altrament". (*Pap.* VIII 1A 120)

I d'acord amb aquest esperit, Kierkegaard sospitava que els hàbits de l'època tampoc no afavoririen l'èxit de la seva intenció:

"Usualment, els coetanis no reparen en la impressió, car són incapaços d'oblidar que l'escriptor té el mateix aspecte que la resta de la gent, etc. Però els meus coetanis són particularment brillants a l'hora de valorar el tall dels meus pantalons. I, de fet, no s'equivoquen, puix que, si fa o no fa, és l'únic que entenen de la meua persona". (*Pap.* VIII 1A 120)

Així que, el projecte en la seva totalitat defuig el context d'oralitat per què estava previst a la primeria i és relegat a la mera textualitat sobre el paper (*Pap.* VIII 2B 79-89):

"...he deixat de banda les lliçons i he tornat de ferm al meu treball interromput (la primera part de què ja havia conclòs): Les Obres de l'amor. La qüestió de la dialèctica de la comunicació haurà de romandre un llibre". (*Pap.* VIII 1A 121)

Des del coneixement de la motivació i dels paraments socio-culturals de sensibilitat entorn de la comunicació de les lliçons estant, vegem com s'hi concreta la crítica i quins són els paràmetres d'una proposta alternativa i normativa.

Tal vegada sigui la citació que segueix un dels paràgrafs més clars entorn de la concepció de la comunicació que turmenta Kierkegaard i que observa repetitivament en el seu entorn cultural i literari:

"Concretament,
hom ha oblidat
la distinció entre art i ciència.

Tot s'ha convertit en ciència i l'art s'entén només de manera estètica com art bell.

Tanmateix, hi ha tota una faceta que la ciència ha fet seva, o de què pretén apropiat-se, i que pertany a l'art: l'ètic.

L'ètic manté una relació d'indiferència amb el saber, fet que pressuposa que tothom ho coneix. l'ètic.

Allò que resulta més confós és que el que cal comunicar com ciència es comunica com art (l'Escolàstica n'és un exemple); però també n'és, de confós, que allò que ha de ser comunicat com art es comunica com ciència. I la major confusió del nostre temps rau en el fet de comunicar l'ètic com ciència."(*Pap. VIII² B 81,5; pl.144*)

Comunicació d'un "poder", no d'un "saber". Entesos els estadis com a etapes en el camí de la vida, entesa aquesta com una tasca que mai no es clou. Però comunicació d'un poder que té unes característiques i una legitimitat en cada estadi entesos com a esferes de l'existència. Així, és possible parlar d'un poder estètic, ètic i religiós que, de fet i a nivell força més clarament pragmàtic, ha de ser entès paral·lelament a l'apassionament i les seves faccions i aspectes diversos, que depenen igualment de l'esfera que és descrita i valorada, la qual, al seu torn, és l'esfera des d'on és descrita i valorada la realitat.

1.2 La comunicació indirecta.

Si hom entén la comunicació, com l'entén Kierkegaard, segons l'esquema tripartit tradicional, en què els elements definitoris són: la parella constituïda per l'emissor i el receptor, l'objecte o contingut comunicat o missatge i el mitjà de la comunicació, i en l'intent d'aplicar-hi les concepcions kierkegaardianes des d'on s'articula el propi discurs del filòsof danès en la seva obra pseudònima, val a dir que l'esquema habitual a què acabo de fer referència roman, des de la perspectiva de la comunicació de l'ètic i de l'ètico-religiós, respectivament, com segueix: l'emissor és el poeta-Irònic o l'humorista i el receptor l'individu en general; tanmateix, en el cas de la comunicació de l'ètic, l'emissor serà igualment el receptor del missatge, puix que serà igualment objecte de

l'exigència transmesa. L'objecte, contingut o missatge comunicat és l'ètic o l'ètico-religiós, respectivament i el mitjà de la comunicació és, òbviament la llengua danesa i, en particular, dues articulacions possibles, la irònica i la humorística, així com una estratègia de caire literari a què està supeditada: la pseudonímia.

A cavall entre el text *CI* i el text de les *Lliçons*, on realment es fa plausible explícitament la magnitud de la significació d'un concepte com el de *comunicació indirecta* en el marc de l'ètica, entesa com a exigència de reflexió i d'apassionament per a l'acció constitutiva d'una eticitat lluny dels paràmetres de la convencionalitat, vegem quin n'és l'origen i articulació conceptual en termes de lingüística general.

Comencem per la parella emissor-receptor.

Aquestes figures es concentren, com anunciava, en una única, atès que, en el seu discurs, l'Irònic, l'objectiu del qual és posar de relleu les contradiccions que constitueixen el quefer quotidià humà (cfr.III, 1.2.1 i 1.2.2), la seva relativitat, s'hi veu també inclòs i afectat. L'acció vàlida i justa de la ironia és aquella en què l'Irònic, l'emissor del missatge, com a subjecte privilegiat i posseïdor de la consciència de relativitat que, efectivament, omple de contingut i provoca la seva actuació, també n'és receptor i, per tant, es veu obligat a donar una resposta a l'exigència d'auto-reflexió i de re-acció, que és l'exigència de la ironia mitjançant la qual s'incardina en el context ètic de què parla Kierkegaard a *CI*,

"Per al subjecte irònic, la realitat [*Virkelighed*] ha perdut del tot la seva validesa; per a ell, ha esdevingut una forma imperfecta que distorba arreu. Encara que, d'altra banda, ell no posseeix res de nou (...) Aquí tenim la ironia com *la infinita i absoluta negativitat*, car tan sols nega: és *infinita*, car allò que nega no és aquest o aquell altre fenomen: és *absoluta*, car allò gràcies a què nega és quelcom més alt, que malgrat tot no hi és" (1.275-276)

i és força clar, que aquest "quelcom més alt, que malgrat tot no hi és", és el contingut ètic necessari per tornar a farcir de contingut "la forma imperfecta", neguitosa i angoixant, en

què s'ha convertit la realitat. La tasca ètica en i des de la ironia consisteix precisament a establir un segon moment, que vé donat negativament a partir d'aquesta relativització com a possibilitat fonamental per a la subjectivitat, que, en l'univers kierkegaardia, sempre implica eticitat;

"La ironia és una *determinació de la subjectivitat*. En la ironia, el subjecte és *negativament lliure*; puix que la realitat que li ha de donar contingut no hi és, el subjecte és lliure del lligam mitjançant el qual la realitat el ferma (.) Però és precisament aquesta llibertat, aquest vaivé, qui atorga a l'irònic un cert entusiasme, atès que s'embriaga amb la infinitud de les possibilitats (.) ell *anihila* la realitat donada *mitjançant la mateixa* realitat donada".
(1,276-277)

Absolutament rellevant en aquesta citació és, en primer lloc, que la ironia, és a dir, el recurs discursiu de què fou mestre Sòcrates, és la "*primera i més abstracta determinació de la subjectivitat*" (1,278), o sia, de la individualitat que estableix un vincle crític, teòric i de-constructiu, pràctic, amb la realitat que l'embolcalla i, conseqüentment, amb si mateixa. I l'accentuació del vincle, d'aquest vincle negatiu que és la ironia, és proporcional a l'accentuació de la llibertat negativa que en brolla.

Davant la "*realitat de la substancialitat*", l'individu és ara "*estrany*" (1,278) i el que li resta és la "llibertat negativa" de què gaudeix. I és de la mà d'aquesta "llibertat", d'aquesta "possibilitat", conceptes d'altra banda claus en l'ètica kierkegaardiana¹⁰⁵, que la subjectivitat, aparentment enfeblida per l'anul·lació del seu marc habitual d'actuació, resorgeix amb força, xifra d'eticitat, per re-establir el context perdut.

En segon lloc és important no oblidar que Kierkegaard fixa ja la qualitat dels recursos de què disposa l'individu per a la restitució; l'irònic no disposa d'altres eines que aquelles ofertes per la mateixa realitat ara invalidada, o sia, l'acció positiva o segon moment de la ironia es forja en el mateix àmbit de realitat des d'on és provocat, és a saber, en la

¹⁰⁵ Entorn dels conceptes de *llibertat* i de *possibilitat*, de llur relació i de llur significació en l'àmbit de l'ètica en l'obra primordialment pseudònima de Kierkegaard, vegeu l'anàlisi oferta als paràgrafs que hi són consagrats en aquest treball (fr.V. 1.1, 5, 6).

immanència. Ben diferentment s'escau amb l'humor, com veurem més endavant en aquest capítol (cfr.III, 1.2.3)

De moment, però, Kierkegaard no ofereix cap més detall, en aquesta obra, sobre el com i el què de la restitució. Haurem d'esperar la *Postilla* de Johannes Climacus, el segon volum del qual ofereix una acurada descripció de la figura i de l'actuació del "pensador subjectiu i el seu estil". A tall d'aperitiu introductori d'aquesta descripció, i en la línia de la visió i caracterització de la comunicació oferta posteriorment per Kierkegaard al recull de lliçons entorn de la transmissió a nivell inter-subjectiu de l'ètic i de l'ètico-religiós, valgui aquesta breu citació de Climacus, la qual, a més, conjumina la idea fonamental de comunicació com art i no com ciència amb la figura que, també des de la maièutica, clau de volta de la *comunicació indirecta*, en fou protagonista:

"El pensador subjectiu no és un científic sinó un artista."(10.52).

Vista la repercussió de la comunicació que brolla de la ironia, on s'inicia, en la parella emissor-receptor, que la posa de manifest, vegem ara quin és l'objecte de la comunicació i com afecta la comunicació en el seu establiment teòric i en la seva aplicació, com a estratègia i com a praxi literàries.

D'una banda, el poeta-Irònic, diu Kierkegaard al text sobre la ironia, descobreix en el discurs irònic l'exigència de "viure com un poeta", o sia, de salvar la contradicció tot reafirmant-s'hi, d'esdevenir coherent en la manifestació als altres de la incoherència (verbigràcia Sòcrates) i, d'altra banda, hi descobreix la necessitat que la seva actuació desencadeni una reacció en la resta de receptors del missatge de la ironia: l'actuació de Sòcrates no hauria merescut cap atenció, tampoc de caire ètic, si no hagués cercat i aconseguit una repercussió en els contertulians socràtics, si no hagués afavorit el fet que no solament Sòcrates, forjador de l'acció, sinó tots els seus partíceps implícits, haguéssin estat *moguts* en la direcció de la *llibertat negativa* de què parla Kierkegaard. De fet, aquí rau el capital maièutic de l'actuació socràtica.

El contingut del missatge socràtic, del missatge irònic, amb Kierkegaard, és, doncs, la recuperació de la realitat, el nou sentit que li ha de ser atorgat, i aquest missatge és sempre, per bé que *indirectament*, formulat com a exigència i com a exigència formal, equiparable a la formalitat de l'imperatiu kantià. La reacció davant aquesta exigència és, com hem vist, l'assoliment i guany de si mateix; el missatge irònic, per tant, amaga rere la parafernàlia estètica externa una veritat de caire normatiu i ètic, és a saber, la subjectivitat. L'individu es constitueix ara envers el món i envers ell mateix des de la "interioritat", o sia, des de la consciència de la realitat i de si mateix i de llur invalidesa, i no des de l'"exterioritat", des de la immediatesa, des de l'objectivitat, des de la freda dada *sensu stricto*.

La tasca del poeta-Irònic, la de comunicar la contradicció entre aquests dos àmbits de relació amb si mateix i amb el món, ha d'anar precedida de la descripció d'ambdós termes de la relació, o sia, de si mateix o "interioritat" i del món o "exterioritat". Ben aviat, se n'adona que la comunicació de si mateix, el missatge des d'on ha de definir allò que el fa *subjectiu* pròpiament i que ha d'empènyer el contertulià/ana o el lector a l'establiment de la seva subjectivitat, no pot ser del mateix caire que el missatge des d'on ha de descriure què constitueix el món on és o no és subjectiu. De fet, aquesta darrera *descripció* pot ser duta a terme per qualsevol que faci experiència, en el sentit modern del terme, del món que l'envolta, mentre que, la "realització existencial"¹⁰⁶ de si mateix és tan sols assequible per qui *valora* aquesta descripció i en considera la seva coherència.

Aquest és el moment d'endinsar-nos en el següent text kierkegaardia, cronològicament i sistemàticament parlant, que s'ocupa específicament i exclusiva de la qüestió de la comunicació, ja que és precisament en aquest punt, en el de la definició del seu missatge, on el text de les *Lliçons* agafa el relleu al text *CI*. Vegem com.

La comunicació, així resa el text de les *Lliçons*, pot tenir com a objecte un "saber" o un "poder" i implica, respectivament, l'àmbit teòric i l'àmbit pragmàtic. En el primer cas, pot tractar-se d'un "saber alguna cosa" o d'un "auto-coneixement" (*Pap.* VIII 2B 81, 8); en el

¹⁰⁶ Ole Morsing, *Den sørens Kierkegaard*. Anis, Copenhaguen, 1.989. pl. 54-55.

segon cas, la via resolutiva és unívoca i condueix indefectiblement -aquí rau el caràcter normatiu en l'estratègia literària kierkegaardiana- a l'acció. Car la comunicació d'un "poder" és sempre la comunicació *per a* una "realització" (*Pap.* VIII 2B 81, 10).

L'àmbit de la comunicació d'un "poder" en termes ontològics o d'una "realització" en termes fenomenològics apunten a un àmbit d'exigència, d'obligació i de praxis, com és l'ètic. I la comunicació de l'ètic, que ha de posar de manifest allò que ja és present en cada individu, el "poder" per a la seva subjectivitat, i ha de motivar per a la "realització"¹⁰⁷ o concreció d'aquella capacitat de caire subjectiu, obrint un espai de "possibilitat" o de "llibertat negativa", com Kierkegaard l'anomenava en el context de la comunicació irònica, no és equiparable a la comunicació de continguts científics.

"Tal vegada sigui possible inculcar la ciència en una persona, però l'ètic n'ha de ser extret" (Pap. VIII 2B 81.6).

En la comunicació ètica i ètico-religiosa, ens trobem, doncs, davant d'un missatge no susceptible d'ésser merament i indiscriminadament "ensenyat" (*doceret*):

"Un exemple d'aquest malentès és el fet de copsar l'ensenyament per a un poder com l'ensenyament per a un saber. Un sots-oficial diu a un recluta davant la resta: "ha de mantenir-se quadrat" R.: "sí, així ho faré" SO: "sí, i no parli quan està en guàrdia alta" R.: "ves per on! no puc parlar? bé, si volia avisar-me..." SO: "Dimonis! No parli quan està en guàrdia alta!" R.: "home, no s'enfadi, ara que sé que no puc parlar, no s'amoïni que no parlaré quan estigui en guàrdia alta" (*Pap.* VIII 2B 81,14)

La diferència qualitativa entre la comunicació d'un "saber" i d'un "poder", de l'acostament a un fet i a un fet que encara no és fet i que ho ha de ser, respectivament,

¹⁰⁷ "Poder" i "realització", ambdues categories que informen l'estètica, la comunicació, des de l'ètica, seran tractades des d'una perspectiva plenament normativa al llarg dels paràgrafs dedicats a la concepció de l'"instant" en el corpus kierkegaardia (cfr. Tercera Part). Puc avançar ja, però, que ambdues categories gaudeixen de dos corresponents en l'àmbit de l'ètica des de la perspectiva de l'instant, és a saber: "possibilitat" (*Mulighed*) i "realitat" (*Virkelighed*).

obliga l'emissor a desenvolupar i posar en pràctica estratègies comunicatives que han de ser necessàriament, no solament diferents sinó àdhuc oposades; per "extreure" (*banke ud*) l'ètic és fonamental no demanar-hi *directament*

"Què és l'ètic? De fet, d'ençà que m'ho plantejo en aquests termes, la pregunta sobre l'ètic esdevé no ètica" (*Pap. VIII 2B 81.10*).

Per tal d'evitar aquesta contradicció performativa, la negació de l'eticitat en el desig per trobar-la, Kierkegaard palesa la necessitat d'una nova estratègia comunicativa:

"Quan, per cert, cal parlar de l'ètica com a ensenyança i, així, d'un art, aleshores cal que la dialèctica de la comunicació adopti un nou tret per tal que tot torni al seu ordre" (*Pap. VIII 2B 81.18*)

I aquest nou tret no és altre que el d'ésser "indirecta". Només aquesta nova estratègia, defensarà Kierkegaard, ha de fer possible¹⁰⁸ que el receptor del missatge se senti apel·lat per a l'acció, i que l'ètica s'ompli del contingut pragmàtic que la determina.

La configuració de la *comunicació indirecta* jau sobre dos pilars fonamentals: la doble reflexió i la maièutica.

Si s'ha de jutjar pel text que ha servit de fonament per a l'anàlisi que estableix els paràmetres constitutius de la comunicació des del punt de vista formal, atès el contingut,

¹⁰⁸La *comunicació indirecta* no és solament una xifra de possibilitat del discurs iniciàtic en l'àmbit i exigències ètiques, sinó que, a més, és considerat per Kierkegaard com a únic discurs "justificat". Climacus afirmarà arreu en el text de les *EF* així com de la *Postilla* que ningú no té "autoritat" des del punt de vista ètic per a imposar les conviccions a ningú altre. Igualment, Kierkegaard mateix explicitarà al text del seu *PV* que ell mai no hauria gosat a dirigir-se als seus lectors brandint una "autoritat" (*Myndighed*) que no li havia estat atorgada. Aquesta també seria una motivació evident per a la configuració d'estratègia literària basada en la *comunicació indirecta* i en la pseudonímia. Escriu Kierkegaard als *Papers*, al text de les *Lliçons*:

"Pel que fa a l'ètica ningú no pot tenir autoritat respecte d'una altra persona, car, èticament, només Deu és el mestre i qualsevulla, un aprenent" (*Pap. VIII 2B 81.16*)

o sia, les *Lliçons* aleshores resulta evident el protagonisme absolut que hi és atorgat a l'ars socràtica comunicativa per excel·lència, és a saber, la maièutica.

Que Sòcrates invoca per a si mateix l'art de la maièutica és explicat per Plató al *Teetet*,

"Vegem, noiet, que no has sentit a dir que sóc fill de la llevadora anomenada Fenareta, noble i exultant? (...) Saps també que jo exerceixo aquest mateix art? (...) I ja saps que només s'hi dediquen aquelles dones que encara poden concebre i infantar, sinó aquelles que ja no són capaces d'engendrar (...) El meu art de la maièutica té segurament el mateix abast que l'art d'aquelles, amb la diferència que jo el practico amb els homes i no amb les dones i tendeixo a provocar l'infantament en les ànimes i no en els cossos (...) Jo no sóc capaç d'engendrar saviesa car n'estic absolutament mancat (...) i tanmateix la causa és aquesta: que la divinitat m'obliga a dur a terme aquesta tasca amb el meu pròxim"
(*Teetet*, 149b-150d)

I els pseudònims kierkegaardians recullen acuradament aquesta confessió. A banda i banda de l'obra pseudònima, tant Sòcrates com la significació del seu art de llevadora són citats vegada rere vegada a tall d'exemple retòric i existencial.

D'ençà de *CI*, que du el subtítol: "amb especial interès en (la figura de) Sòcrates", passant pels passatges sobre el concepte d'"instant"¹⁰⁹ que Vigilius Haufniensis redacta a *CA*, cap. III (6,170-195) i fent cap a la segona part de la *Postilla*, on Climacus descriu la figura del "pensador subjectiu", i a banda d'altres indrets en el corpus pseudònim kierkegaardian, el mestre grec i la seva activitat de "llevadora" són motiu inel·ludible de reflexió en l'univers kierkegaardian.

El caràcter dialèctic de la *comunicació indirecta* basada en la maièutica es fonamenta en la convicció que el receptor del missatge està ja en possessió de l'ètic, i sosté, així, la mateixa tesi socràtica. Ara es tracta d'aconseguir que el receptor *s'apropii* del missatge i s'assagi en el coneixement del bé mitjançant l'actuació bona; l'experiència ha de

¹⁰⁹ Entorn del concepte kierkegaardian d'instant (*Øieblik*) i de la seva relació amb el concepte grec explicat per Plató al *Parmènides*, vegeu cap.V, 4.2.

fonamentar l'aprenentatge en el bé, car, qualsevol mera teoria defugiria "copsar l'apassionament del subjecte en la seva realitat existencial"¹¹⁰, xifra absoluta de l'ètica kierkegaardiana.

Així doncs, la dialèctica de la comunicació té un caràcter retro-actiu respecte del seu receptor, que en determina, a voltes també per omissió, la seva existència (cfr.III. 1.3); en el re-coneixement de l'ètica a través de la *comunicació indirecta*, no es tracta de constatar un intercanvi de continguts objectius, sinó de fer palesa la necessitat normativa de donar-li forma individualment.

El saber ètic no rau en una relació d'exclusió amb l'experiència de l'ètic, en un resultat objectiu, sinó que brolla de l'auto-coneixement de cadascú com a subjecte de l'ètic que, des de la perspectiva estètica s'escau arrel de la distància oferta per la ironia, en la doble-reflexió, i, conseqüentment, de l'actuació de cadascú com a artífex de l'ètic. Allò transmès en la *comunicació indirecta* esdevé possibilitat existencial i fa referència a la relació que cada individu hi estableix, al lloc que ocupa en la seva pràctica intersubjectiva. Solament rere l'ombra d'aquesta necessitat d'incorporació del saber ètic al bell mig de l'existència, per tal que poguem considerar que l'ètic *és*, efectivament, i que nosaltres existim *en* l'ètic, s'escau parlar de "deure" ètic (cfr.III, 1.2.2.3); i aquest "deure" ètic vé informat sempre i indefectiblement, des de l'estètica. La dialèctica de la *comunicació indirecta* n'és la prova de plausibilitat.

Tot seguit cal fixar l'atenció en aquells elements des d'on, a nivell pràctic, s'articula de manera retòrica l'exigència ètica que es deriva de la *comunicació indirecta* com ha estat definida fins ara, o sia, a partir de l'essencial ambigüitat que la fa partícep de l'àmbit estètic, a què deu mètode i estructura fonamentalment performativa, així com de l'àmbit ètic i ètico-religiós, a què deu la qualificació del seu missatge com a missatge fonamentalment normatiu, ancorat en l'exigència pragmàtica de fer reaccionar activament el seu receptor.

¹¹⁰ Paul Müller, *op.cit.* pl.62.

Aquests elements són, fonamentalment, la ironia i l'humor a nivell textual i la pseudonímia a nivell meta-textual, com a xarxa estabilitzadora de les diverses veus que, farcides d'ironia i d'humor, han de conduir el lector al *salt qualitatiu* envers la subjectivitat i la interioritat, envers el més alt *apassionament*.

1.2.1 La ironia, fòrmula literària.

A *CI*, Kierkegaard estableix les bases funcionals de la ironia com a figura retòrica. Sòcrates i la seva significació en la praxi maièutica apareixen com els paràmetres a partir i en el marc dels quals Kierkegaard ha de modelar l'anàlisi fenomenològica de l'existència, al bell mig de la zona fronterera entre l'estètica i l'ètica, la ironia.

La ironia serà, inicialment, la figura retòrica en base a què, sempre que sigui èticament acceptable - Kierkegaard en diu "justificada" (*Berettiget*) a la seva tesi -, cal manifestar-se sobre la realitat de l'individu, si l'objectiu de la comunicació ha de ser també normatiu - i ho és, car sinó la ironia fóra "injustificada". La ironia, doncs, serà simultàniament la clau de comunicació d'un contingut essencialment inefable o no susceptible d'ésser dit sense tenir-ne en compte la càrrega performativa sense què roman desvirtuat, i la clau d'una exigència normativa en favor d'una existència autènticament ètica.

Vegem per començar quina significació atorga Kierkegaard a la ironia en l'àmbit de l'estètica i de la creació literària.

1.2.1.1 La ironia i l'art.

En primer lloc cal aclarir que sota la denominació d'"art" em faig ressó, a menys que no hi faci explícit quelcom d'altre, de la literatura, i, en concret, de la creació lírica, de la poesia. Així doncs, la qüestió principal en aquest paràgraf s'esboça entorn d'un doble esquema: d'una banda, es tracta de la ironia en la poesia com a posició o com a acció, ironia objectiva o "contemplativa" o bé subjectiva o "executiva" (1,270) i, d'altra banda, i en relació amb aquesta diferenciació inicial, es tracta de la ironia en la creació literària

quan aquesta té present l'ètic i el religiós en qualitat de categories que posen de manifest una exigència de caire fonamentalment pragmàtic i que, per tant, rebutgen la ironia que roman impassiva davant la necessitat de l'acció, que roman posició.

Nogensmenys i sigui com sigui,

"...sense ironia, un artista mai no pot esboçar; un artista escènic només pot mostrar amb la contradicció..." (2.257)

I això ho sap molt bé el poeta de *O,O*, qui segurament donaria la raó al mateix Kierkegaard, el qual afirmava al seu tractat sobre la ironia que "l'Irònic és un poeta" (1,296). Caldria però veure si nosaltres, o si el jutge Wilhelm, acceptaríem que el poeta és un Irònic, ja que, si fos així, la crítica de Wilhelm cauria pel seu propi pes. Però anem a poc a poc.

Des del text sobre el concepte d'ironia, el poeta ha de trobar el seu medi en la ironia, donat que solament així és justificable la seva obra. En el benentès, però, que es tracti simultàniament de la ironia com a posició, com a anàlisi, com a reflexió, o sia, en sentit objectiu o "contemplativa" i de la ironia com a actuació, com a aprenentatge, com a auto-reflexió, o sia, en sentit subjectiu o "executiva". Malgrat tota aparença, la ironia és i roman essencialment pràctica i qualssevol aspectes teòrics de la ironia ho són tan sols en favor de la seva actualització.

És per això que el poeta no s'ha d'ocupar tant de la ironia en la poesia, en la creació literària, sinó de dur a terme el potencial irònic que la creació literària imprimeix en el seu quefer. La ironia ha de ser entesa com un concepte dialèctic i dinàmic, des d'on els partíceps en el procés comunicatiu han de ser objectes i subjectes alhora d'una activitat "deconstructiva"¹¹¹, fruit de la càrrega objectiva de la poesia, de l'experiència estètica de la literatura, com a creador i com a receptor, i d'una activitat "reconstructiva", fruit i exigència del caràcter subjectiu de la comunicació. Així, ésser irònic implica també viure segons el poètic.

¹¹¹ Joakim Garff, "En rænkefuld patron" a *Kredsen* (1.987)55:2, pl.50.

L'irònic en la creació poètica es revela allà on el poeta formula i fa palesa la "disrelació essencial (que hi ha) entre essència i fenomen" (1,271). Al text de l'esteta de *O,O*, com veiem a la citació precedent, aquesta "disrelació" no és ja definida des del vocabulari rigorosament hegelian i és anomenada "contradicció"; termes que farà igualment seus Climacus a la *Postilla* i que aprofitarà per matisar gràcies a la seva concepció d'*eticitat*, gens llunyana de la seva concepció de *comicitat*. Escriu Climacus:

"L'ètic, en canvi, és suficientment irònic com per adonar-se perfectament que allò que a ell l'ocupa absolutament, no ocupa els altres absolutament. S'adona d'aquesta disrelació i situa el còmic al bell mig per tal de mantenir l'ètic a dins seu encara amb major grau d'interioritat. Ara comença la comèdia, car el judici de la gent sobre ell romandrà: "per ell res no és important". I perquè no? Perquè l'ètic és per a ell l'absolutament important". (10.182)

De fet, la "disrelació" o "contradicció" a què tant Kierkegaard, com l'esteta, com Climacus fan referència, és la mateixa que, des d'una perspectiva dogmàtica, formularà Anti-Climacus als primers passatges, considerats, amb raó sens dubte, manual d'antropologia kierkegaardiana, de *MM*.

El problema a nivell comunicatiu, que ara com ara vol dir estètic i literari, és per a tots ells el següent: com expressar allò que no es deixa dir, és a saber, l'existència i, en concret, l'existència bona i autèntica, l'existència ètica? O, en mots de Climacus:

"Però, perquè fa servir ara l'ètic la ironia com a *incognita*? Perquè s'adona de la contradicció que s'escau entre la manera en què ell existeix al seu interior i el fet que no ho expressi exteriorment (...) Per tal de no deixar-se molestar per la finitud, per tot allò que és relatiu en el món, l'ètic col·loca el còmic entre ell i el món, i, mitjançant això, s'assegura no esdevenir ell mateix còmic a causa d'un malentès ingenu del seu apassionament ètic". (10.181)

Ara bé, la ironia no es consuma com a pràctica irònica, definitiva, coherent. Llevar que el poeta es deixi endur per la dinàmica que provoca la ironia, o sia, la mateixa "disrelació". De fet, Kierkegaard està plantejant ja en el seu primer text una qüestió cabdal, condició de possibilitat de tota actitud ètica, que Anti-Climacus reprendrà en aquests passatges a què acabo de fer referència. La situació, en el cas del poeta, la poetització de si mateix al bell mig de la "contradicció", no ja textual, sinó com a existent, és la primera via d'obertura que, com és possible llegir al text de Climacus a la *Postilla* i citat sobre aquestes línies, significa un vincle certer entre l'estètica i l'ètica.

Altrament dit, la pràctica irònica del poeta, on aquest, a més de subjecte n'és objecte, s'endega allí on la "deconstrucció" l'afecta directament. Allí on el poeta-Irònic es posa a les mans de la ironia i es lliura a la seva dinàmica interna, caracteritzada per l'absoluta contrarietat, per l'"absoluta i infinita negativitat" (1,276) i on el subjecte apareix com a víctima de l'acció de la "ironia del món" (*Verdens Ironi*) (1,277), de la ironia de la història, allí on el poeta-Irònic és, per tant, objecte d'aquesta contrarietat còsmica i experimenta que "*tota l'existència* li és aliena i ho és envers ella mateixa, ja que la *realitat* ha perdut la seva validesa, atès que, fins a un cert punt, ara resulta irreal" (1,274), allí on el poeta-Irònic sap ben bé que ell mateix és objecte d'aquesta pèrdua de "realitat" i de "validesa", encara que alhora n'esdevingui un "subjecte negativament lliure" (1,276), allí solament és concebible una possibilitat d'enllaç, tal vegada curtcircuitic, entre el poètic i l'ètic, i àdhuc amb el religiós.

Davant la caiguda formal de la realitat causada per l'acció anihiladora de la ironia, el poeta experimenta un buit que, paradoxalment, li atorga la possibilitat de reconstrucció, de reconciliació, de l'establiment d'una nova veritat: "la veritat de la ironia" (*Ironiens Sandhed*) (1,326). La ironia adopta ara el caràcter de "moment dominat" (*behersket Moment*) (idem.), car ja no descarrega la seva força en un o altre punt de la creació poètica, sinó que la determina i la model·la embolcallant-la per complet. El poeta s'alça, doncs, com a senyor de la ironia quan, abandonat a l'estat d'immediatesa que cenyeix l'estètic, es fa càrrec de la llibertat de què disposa i assumeix amb fermesa la tasca de no

deixar que la incongruència, disrelació o contradicció, esdevinguin els signes reals de la seva existència, a cavall entre la poesia i aquesta nova visió i comprensió del seu entorn. D'aquesta manera, a tall d'intuïció que, com hem vist, Climacus reprèn amb plena força per fer-ne puntal primordial a l'hora de parlar de l'ètica des de la perspectiva d'esdevenir un cristià, Kierkegaard obre efectivament la ironia, des de la fenomenologia, des de l'acció del poeta, cap a l'ètica. Lluny de la falsa coherència que oprimeix la immediatesa estètica, retrobem la ironia en la poesia, en la literatura, doncs, com a xifra de l'ètica; hi retrobem el poeta com a poeta-Irònic, arquetip del qual és, no cal dir-ho, Sòcrates, i l'hi retrobem com a subjecte conscient i responsable de la seva tasca com a establiment i manteniment d'una coherència formal, l'única a què pot aspirar, entre allò creat i allò viscut.

La realitat, l'existència estan prenyades de contradicció i es tracta de posar de manifest aquesta contradicció, per la qual cosa, el poeta necessita de la ironia. No es tracta però, de resoldre la contradicció; això fóra el mateix que no haver entès el primer contingut del fet d'existir. Kierkegaard, també en una línia de continuïtat amb la producció pseudònima posterior llença subtilment la proposta d'una única i "vertadera reconciliació" (1,426), que pot ser intuïda per l'acció de l'humor, com ens explica Climacus, i que consistiria a establir una coherència formal entre dos pols que ja no pertanyen al mateix àmbit de realitat, com era el cas de l'"essència" i el "fenomen", ambdós confinats a l'àmbit de la immanència, sinó que, essent-ne la màxima contradicció, exigeixen la màxima realització en l'existència individual. Faig referència, naturalment, a la *paradoxa* de la fe.

1.2.1.2 La pseudonímia.

De ben segur, hi ha múltiples formes d'acostar-se al fenomen de la pseudonímia en l'obra de Kierkegaard i totes elles poden ajudar-nos a comprendre'n la significació. Des de les apreciacions de caire psicologista - les quals aprofiten la creació de múltiples "jo" que ajuden l'individu a defugir la pròpia personalitat i responsabilitats existencials (és ben conegut el trencament del compromís matrimonial amb Regine Olsen per part d'un jove

Kierkegaard que afirma no estar capacitat per esdevenir un home de bé segons el costum i la norma del seu temps) -, fins a les interpretacions psiquiàtriques - que veuen en aquesta polifonia les valentes manifestacions d'una esquizofrènia sincopada i d'una personalitat turmentada, incapaç de quallar, ateses les múltiples amenaces a què ha estat sotmesa (per exemple a causa de la relació de Kierkegaard amb el seu pare) -, la bibliografia sobre el tema es detura també en l'angle literari, que, de fet, és el que s'escau en aquest context.

Llegir l'obra pseudònima de Kierkegaard, però, implica, en qualsevol cas, demanar-se si realment el fet de ser pseudònima és significatiu a nivell intern, deixant de banda les motivacions i/o condicionants personals que hagin pogut determinar-la.

No em sembla desgavellat dirigir, doncs, els interrogants envers una anàlisi àvida d'il·luminar (1) quina coherència o incoherència desvetlla l'obra pseudònima de Kierkegaard internament, val a dir, a nivell inter-textual, així com (2) quin objectiu persegueix l'autor-maquinador-enginyer d'aquest bloc literari, o sia, quina és la seva estratègia literària i com s'incardina aquesta en la seva concepció genèrica de la comunicació, que he vingut tractant fins ara, i, finalment, (3) quines repercussions té per al lector, tenint en compte que Kierkegaard es considera a si mateix primordialment *lector* i no *autor* de l'obra pseudònima que li coneixem.

Kierkegaard només es manifestà entorn de la seva producció pseudònima a les *Lliçons* incloses al text del *Papers*, així com a dues altres obres particulars. Curiosament, una d'elles és pseudònima, la *Postilla*, on Climacus escriu una mena d'epíleg titulat: *Una ullada sobre un esforç cohetani en la Literatura Danesa*, en què dedica un xic més de quaranta planes a fer una anàlisi, en qualitat de "lector" o "tercer home", com Climacus mateix diu, de tota la producció fins aleshores pseudònima de Kierkegaard puix que, després d'un temps d'elucubracions internes provocades pel fet que

"en el nostre temps [diu Climacus] i per virtut de tant de saber, hom ha oblidat què vol dir *existir* i què ha de significar *interioritat*; el malentès entre l'especulació i el cristianisme devia ésser explicable a partir d'això". (9,208).

Així doncs, continua Climacus,

"Vaig decidir començar [a escriure]. I el primer que volia fer, per tal de començar des del principi, era *deixar que la relació d'existència entre l'estètic i l'ètic sorgís en una individualitat existent*. La tasca havia estat establerta i preveia que jo fos suficientment prolix, així com, sobretot, que em trobés preparat per haver de jeure ara i adès, si és que l'esperit ja no podia donar-me més suport amb l'apassionament (...) Però, què passa? Sense tenir-hi art ni part, és publicat *O bé això, o bé allò altre*. Allò que jo volia fer ja estava fet". (9,210)

A partir d'aquesta queixa, que més aviat és excusa, Climacus es llença a la recerca del fil conductor d'un recull d'obres, les del corpus pseudònim kierkegaardia, que ell, efectivament, tracta tot fingint ignorar que ho és, de pseudònima, i tot reafirmant la seva desesperació i indignació davant el fet que aquesta colla d'escriptors sembla haver-se instal·lat a la cova profunda del seu pensament per robar-li tots i cadascun dels seus projectes.

L'altre text on Kierkegaard "explica" les motivacions de la seva polifònica estratègia literària es caracteritza, a l'igual que el text de les lliçons sobre la comunicació, per haver estat publicats pòstumament. Es tracta de *PV* on, a tort i a dret és possible ensumar com Kierkegaard gairebé en renega, de l'obra pseudònima, i la fa objecte de qualificacions ben subtils que, o bé la relega a un segon rang, o bé, tot reduint-la a la categoria de "producció estètica", la despulla de tot valor propi i la supedita a un objectiu més alt, que l'afecta personalment i que determina la seva *intenció* d'autor, fins i tot sense haver-ne estat del tot conscient en el moment mateix de la creació, és a saber: "ésser un escriptor religiós" (18, 93). Una mostra d'aquesta actitud menyspreadora envers l'obra pseudònima, ben afectada de relativisme cultural, encara que no per això menys il·lustrativa, podria ser aquesta citació:

"Amb la mà esquerra vaig oferir al món *O bé això, o bé allò altre*, amb la dreta vaig oferir-hi els *Dos discursos edificants* ; però tothom, o gairebé tothom, agafà amb la mà dreta allò que jo ofería amb l'esquerra." (18. 91).

És innegable que, en el marc de l'elaboració sistemàtica de la seva teoria de la comunicació, al text de les lliçons aparegut als *Papers*, Kierkegaard palesa reflexions ben acurades i ben quallades entorn del tema de la pseudonímia. Malgrat que Kierkegaard oblidí, com fa fins al final de la seva vida de manera explícita, si més no, la repercusió que el mètode de la pseudonímia té per a ell a nivell professional, com a escriptor i, per extensió, com a individu, qüestió de què em vull ocupar, nogensmenys, més endavant (cfr.III, 1.4), em plauria cloure aquest paràgraf amb una d'aquestes auto-reflexions entorn de la significació del seu mètode en el context socio-cultural a què va dedicat

"Aquí rau el meu mèrit respecte dels pseudònims: haver descobert la maièutica en el context del Cristianisme.

Fins ara, generació rare generació, hom ha ensenyat el missatge cristià com un saber (el primer curs) seguit d'un segon curs enfocat també com un saber.

Al mateix temps, he dut "jos" a la vida. Car el nostre temps està mancat d'algué que digui: jo. Certament, aquests "jos" són solament poètics, però val més això que res." (*Pap.* VIII 2B 32.13)

1.2.2 La ironia, exigència existencial.

En termes generals, és possible afirmar que la ironia, i amb ella, la figura que li és immediatament paral·lela, l'humor, així com l'estratègia literària a què es troba adscrita, la *comunicació indirecta*, posen de manifest una exigència de caire pragmàtic, que les justifica en termes d'eticitat¹¹². Escriu Kierkegaard a les *Lliçons* que

¹¹² És precisament aquesta, encara que parcialment, la tesi subscripta per Paul de Man a "The Concept of Irony" a *Aesthetic Ideology* (University of Minnesota Press: Minneapolis, Londres, 1996 -pàgs.163-184).

"L'ètic no comença en la ignorància, que ha de ser transformada en saber, sinó amb un saber; i el que exigeix és una realització. Del què es tracta, és d'ésser incondicionalment conseqüent; si només mostrem la més lleugera inseguretad en l'actitud, ai las, ja ens ha fet seus la confusió moderna". (*Pap.* VIII 2B 31,10).

Per la seva banda, a l'obra pseudònima, *Climacus* amplia la noció d'ironia *justificada* que apareix, com deia, al text sobre el concepte d'ironia, i ho fa a la *Postilla*, tot havent-se adonat de les possibilitats que aquest concepte, fonamentalment normatiu, d'ironia ofereix per a una anàlisi descriptiva i valorativa de l'existència.

Gràcies a la figura de Sòcrates, que serà estatuit en "pensador subjectiu", amb estil i manera de viure propis, *Climacus* fa plausibles les implicacions estètico-ètiques que es desprenen de la segona concepció d'ironia des de la perspectiva retòrica, estètica per tant, en què la ironia ja no és merament "contemplativa" sinó fonamentalment "executiva"(1,270). La força essencial de la ironia ja no rau únicament en la seva seducció per al joc i enginy literaris, sinó en la seva seducció per a l'acció.

Tant la ironia com l'humor es caracteritzen per una ambigüitat constitutiva que brolla de la duplicitat per a la qual estan edificades. Ambdós sorgeixen des de l'àmbit estètico-literari per desenvolupar-hi una tasca que el depassa i que assolèix l'àmbit existencial.

"La ironia és una determinació de l'existència i res no resulta més ridícul que creure que és una manera de parlar.) Aquell qui disposa de la ironia essencialment en disposa tan llargament com el dia dura, sense trobar-se lligat a cap forma, car la ironia és la infinitud en ell".(10,181)

En el cas de la ironia i la comunicació irònica, la categoria ontològico-existencial cap a on van dirigides és l'ètic; almenys, això sembla voler dir *Climacus* quan afirma que

per qui el mateix títol de la tesi de Kierkegaard. *CI*, "is an ironic title, because irony is not a concept - and that's partly the thesis which I'm going to develop" (pl.163).

"La ironia és la creació (*Dannelse*) de l'esperit i és precedida immediatament per la immediatesa. Després ve l'ètic, l'humorista i el religiós". (10,131)

L'humor, en canvi, fa objecte de les seves aspiracions existencials el religiós, car

"... l'humor és el més alt, puix que l'humor encara no és religiositat, sinó la seva zona limítrof...". (10,178)

O sia, ironia i humor són equiparables des del punt de vista fenomenològic-existencial a l'estètica, l'ètica i a la religió si posem l'accent en la relació que l'individu té amb si mateix, des d'on s'alça o s'enfonsa la xifra antropològica segons Kierkegaard, l'esperit. I aquest accent d'"interès", com Climacus l'anomena infinitament a la *Postilla*, que l'individu ha de tenir per la seva pròpia existència, i que altrament és anomenat "apassionament", és ja un primer indicatiu d'eticitat que ha de mantenir-se, lliurat de l'arbitrarietat del pathos merament definit pels sentits, el pathos estètic, i establir-se definitivament, sadollat d'interioritat, en la fe, en el religiós.

"La ironia és la unitat d'apassionament ètic, el qual accentua infinitament en la interioritat el propi jo en relació a l'exigència ètica, i de creació (*Dannelse*)".¹¹³

Gràcies a la significació existencial de la ironia i, anàlogament, de l'humor, sembla que la línia discursiva, vertebradora des del punt de vista fenomenològic de l'obra kierkegaardiana en general i la pseudònima en particular, pel que fa a la teoria dels estadis, amb què indirectament està implicat un estudi de l'ètica o de l'ètic, rau en el fenomen de l'apassionament (*Lidenskab*) o la passió, entesos, com el terme grec pathos, d'una banda com passió des de la perspectiva sensual i dels sentits, de la immediatesa i,

¹¹³ Aquí, el terme *creació* vol fer referència a la construcció de la personalitat, a la seva evolució, com ha de ser entès també el terme germànic *Bildung* i el gènere literari que s'hi inspira, *Bildungsromanen*, del qual, al seu torn sorgí el *dannelsesroman* a Dinamarca.

d'altra banda, com *interès i/o* computiment, en un àmbit ara d'interioritat, d'eticitat i de religiositat, de fe.

L'apassionament, com veurem, segueix cadascuna de les possibles maneres de viure de què els pseudònims kierkegaardians s'apoderen i descriuen. Podem parlar d'un apassionament estètic, ètic i religiós, que haurà de ser tractat al llarg de cadascun dels capítols següents, però també, com ara m'ocupa, d'un apassionament irònic i humorístic.

1.2.2.1 La ironia, mètode psicològic.

La ironia socràtica, en què Kierkegaard basa la seva estratègia literàrio-comunicativa, la *comunicació indirecta*, és definida a *CI* com la "negativitat absoluta i infinita" (1,272) i perfila el marc del què podríem anomenar, mètode psicològic. L'anàlisi d'aquest mètode serà dut a terme a partir de dos fronts: en primer lloc, l'acció del mètode, el lloc i la manera del seu desenvolupament, així com el seu motor i, finalment, caldrà veure què es veu afectat per la posta en pràctica del mètode i què en resulta.

L'acció de la ironia necessita de l'individu *conscient* per tal d'ésser consumada. Així, la consciència individual serà el mitja i medi, alhora, indispensables per iniciar-la. Davant la constatació de la burla de què és objecte l'individu per part de la realitat que l'embolcalla, falsament absoluta i coherent, aquest individu aspira a esdevenir "subjecte irònic", o sia, "subjecte" *sensu stricto* (1,275), per la qual cosa cal que s'empelti, psicològicament, en una dialèctica que s'inicia, com hem vist, amb la posta en marxa de la "negativitat absoluta i infinita".

Rere la constatació de la *contradicció*, de la *disrelació* de què es veu afectat, l'individu inicia la marxa envers la reconciliació amb un distanciament¹¹⁴. En un primer moment, per tant, la immediatesa, l'aparença, l'espontani, pateixen un afebliment i queden coberts per un vel d'incertesa, de dubte, de recel, de "cinisme intel·lectual", com ben encertadament l'anomena J.Himmelstrup¹¹⁵.

¹¹⁴ Des de Kant podríem anomenar aquesta distància, en tant que reflexiva però provocada i immediata, "distància estètica". Des de Plató-Sòcrates, però, les conseqüències de què ha de proveir a l'individu, primàriem el caire pragmàtic de la distància i hauria de ser denominada "distància ètica". De fet, ambdues denominacions corroboren la tesi d'aquestes planes: en l'obra de Kierkegaard, estètica i ètica es condicionen i configuren mútuament.

¹¹⁵ *op.cit.*, pl. 39.

Aquest enfebliment en l'estructura de la immediatesa, aquest primer moment de la força negativa de la ironia, deixa ara passar un moment positiu que atorga a l'individu que hi participa una continuïtat psicològica provisional, davant la continuïtat essencial d'allò que existeix al seu voltant.

La negació és, per tant, el motor principal de la ironia com a mètode psicològic, el qual es manifesta, en segon terme, en una dialèctica fonamentalment existencial (cfr. III, 1.3), ben lluny de la "Aufhebung" hegeliana. El primer terme, però, d'aquesta dialèctica, la seva vessant merament reflexiva, roman encara en l'àmbit i les determinacions estètiques. Més endavant, la "negació" resulta insuficient, si és que hom vol trobar-hi implicacions ètiques, a la ironia. L'exemple i significació d'aquesta dialèctica primera els trobem en la figura socràtica que analitza Kierkegaard al seu text sobre la ironia; aquí, Sòcrates tan sols observa "la idea de la dialèctica però no comprèn la dialèctica de la idea" (1,202). Sòcrates, que supera l'àmbit netament "quantitatiu", posa les bases de l'existència "qualitativa", o sia, ètica, però roman en la distància irònica, sense aconseguir arribar a un resultat, és a dir, sense donar resposta efectiva a l'exigència. Sòcrates només fa seva una cara de la moneda que és la comunicació irònica, indirecta, i roman en el "mostrar" la veritat de l'ètica, sense "realitzar-la".

El rostre literari del socràtic és la maièutica socràtica, la qual assoleix el mateix status en l'àmbit de l'ètica o saber pràctic que el dubte en l'àmbit de la ciència o saber objectiu o que la desesperació en l'àmbit religiós, de la fe. Totes tres determinacions apunten cap a un mateix fenomen, com vèiem, en termes psicològics: el distanciament, la relativització. El distanciament psicològic és el que permet a Sòcrates separar-se de tot allò que està establert, dels déus, de l'estat, de l'oracle, etc. i convertir-ho en una determinació dinàmica que ha de ser aprehesa per a ser vertaderament *real*. Segons Kierkegaard, des de l'esforç per al distanciament, des de la posta en marxa del dubte, l'individu pot evitar allò que, en termes ètics, és més terrible que l'error: la inconsciència¹¹⁶.

¹¹⁶ De fet, la inconsciència serà el gèrm de la "manca d'esperit" (*Aandløsheden*), la qual serà tractada per Vigilius Hufniensis en relació al pecat al tercer capítol del CA. Vegeu el paràgraf que hi ha estat dedicat a la Tercera Part d'aquest treball (cap.V, 5.1).

A la possibilitat que ens ofereix la *comunicació indirecta* a les mans de la ironia, hi podem optar de manera privilegiada com a éssers humans. Rebutjar-la, opina Kierkegaard, significa recloure'ns, ja no en l'àmbit de l'estètica entesa com a immediatesa, sinó en l'àmbit de les bèsties. La introspecció, a què en definitiva ens convida l'acció del poeta-irònic, és un mètode que no consisteix solament a registrar dades de manera passiva, sinó a analitzar-los davant del mirall que s'hi brinda¹¹⁷. O sia, no consisteix en un moviment unidireccional de mera observació i constatació, sinó que necessita igualment d'un moviment de retorn, segons el qual les dades apreheses són també apropiades, objecte de compromís. Aquest moviment de retorn és el *moviment existencial* a què és empès i s'hi ha de gitar l'individu, apassionadament.

1.2.2.2 La ironia, *moviment existencial*.

La ironia és entesa ara "in sensu eminentiori" (1,165), o sia, susceptible d'obligar l'individu al forjament de concepcions qualitativament noves respecte d'ell mateix i del seu món. Es tracta, com hem vist, de la restitució de la realitat. L'individu no coneix o reconeix aquesta realitat, sinó que hi participa. Recordem que la ironia "és una determinació de l'existència (.) que col·labora a la formació de l'esperit" (1,181).

El Sòcrates de la *Postilla* és nomenat "pensador subjectiu" o "pensador existent" per Climacus, i l'acció d'aquell es caracteritza per representar la ironia, ara sí, "in sensu eminentiori", o sia, per evolucionar amb ella. Sòcrates "creava obres d'art, però ell mateix n'era una d'existent" (10,11).

Les peces clau de l'actuació socràtica tal com és analitzada a la *Postilla* són l'interès i l'apassionament,

"Tot apassionament idealitzant és justament l'anticipació de l'etern en l'existència per a l'existent per tal d'existir (.) Per a l'existent, en el fet d'existir rau el seu més alt interès, i el fet d'ésser interessat rau en el fet d'existir la realitat (*Virkeligheden*)". (10, 19-21).

¹¹⁷ No és estrany que força lectors de Kierkegaard hi hagin volgut veure, a voltes amb desmesura, punts en comú amb el mètode psico-analític freudià. Un dels textos més equilibrats al respecte és, sens dubte, el text de Kresten Nordentoft, *Kierkegaards Psykologi* GED.DAD. Copenhaguen, 1.972.

L'interès i l'apassionament per l'existència i per una existència on siguin realitzades les possibilitats existencials, que ja són a l'abast de cada individu i que, de fet, en constitueixen el seu capital d'eticitat, constitueixen el "com" ètic de l'existència. La conjuminació d'aquest "com" ètic i del "què", de la veritat ètica que, com hem vist, és fonamentalment una exigència de realització d'allò de què ja gaudim, donarà lloc a la dialèctica existencial; però aquesta serà tractada posteriorment (cfr.III. 1.3).

Sens dubte, el motor de qualsevol existència ètica, o sia, de qualsevol realització de la subjectivitat, com l'he anomenat en algun altre lloc, és el doble eix constituït per l'interès i l'apassionament. Gairebé podríem dir que aquest eix n'és també l'element verificador, d'una existència ètica.

La càrrega d'interès ètic que aporta la ironia és a més, font de continuïtat existencial, atès que l'individu fa seva, a partir d'ara, la responsabilitat de les seves actuacions, de la seva vida, en definitiva, i ho fa sol. Sòcrates, mestre de la maièutica pot obrir la porta de la llibertat, però és cada individu que s'hi llença i, en el buit, arronsa els peus o els aferma, autònomament. L'individu vol seva, en primer lloc, una acció reflexiva i, en segon lloc, una acció creativa; i aquest moviment irònic està determinat. llarg i cruent com pot ser, per un reflexionat i corroborat acte de volició personal. Aquest moviment confereix allò que Climacus anomena a la *Postil·la* "continuïtat ètica" de l'existència.

1.2.2.3 La ironia com a *deure*: crítica a la ironia Romàntica.

Al llarg dels dos paràgrafs anteriors he intentat esboçar els dos moments significatius per a l'ètica que han de ser duts a terme en el si de la dialèctica de la ironia. Aquesta acull un primer moment en què, per pròpia iniciativa i atesa la càrrega "negativa" que comporta, la ironia compromet la immediatesa en una contradicció que és copsada i pensada pel poeta: també acull un segon moment on, el poeta, en una descàrrega del component negatiu irònic, posa de manifest la contradicció i exigeix que sigui viscuda, que esdevingui forma de vida. Aleshores, de l'experiència existencial de cada individu respecte de la dialèctica de la ironia depèn que aquesta sigui, *de facto*, la zona limítrofe entre l'estètic i l'ètic.

La crítica de Kierkegaard a la literatura Romàntica no es limita a l'ús que s'hi fa com a figura literària, sinó que, més aviat, la crítica se centra gairebé exclusivament en l'abús d'ironia, en el buit de contingut que el caracteritza i la negligència ètica que implica, car, "la línia irònica és essencialment crítica" (1, 288).

El "deure" irònic sorgeix, com hem vist, amb una profunda complicitat amb el "deure" ètic; és precisament el caràcter deontològic de l'ús de la ironia allò que li concedeix el status de "zona limítrofe", prenyada de possibilitats existencials, entre l'estètica i l'ètica. L'obligació amb l'irònic sorgeix ja des d'allà on la ironia es configura com a tal i ha de ser realitzat pel poeta en forma d'existència en l'irònic, un fet absent, a parer de Kierkegaard, en el tarannà romàntic,

"en el nostre temps s'ha parlat abundantment de la ironia i d'una concepció irònica de la realitat; ara bé, aquesta concepció ha estat configurada poc freqüentment de manera irònica". (1,278)

El malentès romàntic, la negligència davant el "deure" irònic, són, segons Kierkegaard, sinònims d'una distracció davant la significació de la temporalitat i l'eternitat. D'una banda, el poeta romàntic s'auto-situa massa lluny de si mateix com per a comprendre's com a objecte irònic en un context històric irònic i, així, anul·la tota possibilitat de *reflexió*. El poeta romàntic fa cas omís del potencial crític de la ironia i, en conseqüència, de la ironia com a correctiu ètic de la història, i de l'actuació individual en ella; el poeta romàntic aprecia l'acció irònica en i de la història, però se n'absté. La creació romàntica es limita a negar l'establert en general, sense deturar-se a examinar el fet concret en relació amb l'existència concreta. I, així, s'esfuma la possibilitat d'entendre la ironia com a *actuació* específicament per a la renovació, la qual, però, ha de tenir lloc, com vèiem, en la "realitat" (*Virkeligheden*); i és que "la poesia és una forma de reconciliació, encara que no és la reconciliació vertadera" (1, 306).

Romandre en l'àmbit del poètic, ancorar-s'hi, justificar-hi tota acció, és un altre dels errors que Kierkegaard atribueix als autors romàntics. La pura negativitat, que no

defineix el seu objectiu, fa de l'obra romàntica, diu Kierkegaard, un conjunt buit que no nega un moment històric per establir-ne un altre a partir de l'anterior, aprofitant, com vèiem, els recursos oferts per la immanència, o sia, per l'individu i pel món, sinó que condueix a una veritat que solament s'aguanta si prevaleix el subjecte que l'ha creada.

La invalidesa de la nova creació per algú altre que no sigui el creador mateix és causa del

"*tedi (...) l'única continuïtat de què disposa l'irònic. Tedi, aquesta eternitat sense contingut, aquest plaer sense gaudi, aquesta profunditat superficial, aquesta avidesa afamada*". (1, 296)

El poeta romàntic ha confós el principi bàsic de la creació, i és que aquesta, la prèvia, la ja existent quan el poeta s'hi posa, és innegable i inevitable. Diu Kierkegaard que "una cosa és *deixar-se poetitzar* i l'altra *poetitzar-se un mateix*" (1,294). En aquesta comprensió i actualització errònies de la subjectivitat, fonamenta Kierkegaard la crítica als romàntics de caire més obertament filosòfic:

"Després de Fichte, la ironia (...) ha confós (...) el jo empíric amb el jo etern (...) la veritat metafísica amb la històrica, fet arrel del qual hom ha pres conseqüentment una posició *metafísica* respecte de la *realitat*". (1, 347 i 287).

Sense el compromís irrevocable *amb* la realitat i *en* la realitat, la ironia romàntica no és res més que "la segona potència de la subjectivitat" (1, 288). Per a la creació artística en general, són indispensables dos ingredients, diu Kierkegaard al text sobre la ironia: "un concepte de vida i d'ironia". És per això que no pot deixar de veure amb profund escepticisme la creació romàntica, la qual recau sobre el buit, atès que està mancada del concepte de vida reclamat per Kierkegaard. Sense aquest concepte, aquesta concretització de l'ideal irònic, "la fantasia ho fa tot fantàstic i, així, l'existència humana s'estanca en allò que és abstractament infinit" (Morsing, *op.cit.* pl.52) i la conseqüència tràgica d'aquesta absència, "la desgràcia del Romanticisme, és que no és realitat, allò que agafa.

La poesia, l'intens enyor, les intuïcions secretes, els sentiments meravellosos. la Naturalesa, la princeseta encisada...tot desperta - *el romàntic s'endormisca*". (1,312)

1.2.3 La ironia i l'humor.

La ironia i l'humor tenen en comú ésser utilitzats com a figures retòriques, com a eines per a la comunicació; ambdós funcionen, per tant, si més no en aparença, com fenòmens literaris encerclats en l'àmbit de la creació, en l'àmbit estètic.

No obstant, ironia i humor depassen l'àmbit de la mera expressió textual per esdevenir espai de descripció i valoració de la realitat, almenys des del punt de vista de la teoria dels estadis. Així, qualsevol intent d'acostar-s'hi no pot obviar-ne cap, i encara més si, com és el cas, l'intent d'acostament té com a objecte principal l'estadi ètic. La formulació al respecte de Climacus, a la *Postilla*, sona com segueix:

"Hi ha tres esferes de l'existència: l'estètica, l'ètica i la religiosa. A aquestes els corresponen dues zones limítrofs: la ironia, entre l'estètica i l'ètica; l'humor, entre l'ètica i la religiosa". (10, 179)

L'ambigüitat de la ironia i de l'humor, a cavall entre la mera expressió de força retòrica i de l'exigència ètica, és ja xifra de la necessitat de comprendre'ls també des d'una perspectiva fenomenològica, com s'escau amb la resta dels estadis. Si hi ha un tipus existencial per a l'estètica, l'ètica i la religió (que inicialment i sens dubte amb parcialitat podríem delimitar al seductor i al poeta, a l'ètic i al cavaller de la fe), també hi ha un tipus existencial per a la ironia i per a l'humor.

En el cas de la ironia, Kierkegaard tria, com sabem, ja de bon començament una figura il·lustre per al pensament occidental, Sòcrates. I pel que fa a l'humor, Climacus mateix es nomena portador del títol i ens explica, a la seva *Postilla*, quina és la seva tasca i com la du a terme.

Estructuralment i funcional, per tant, ironia i humor han de ser interpretats de forma paral·lela. Igualment, ambdues figures apareixen com a signe d'un conflicte inter-estàdic i ambivalent, des del punt de vista fenomenològic, puix que ambdues comporten el caràcter de reciprocitat inherent, que hi ha implícit en el fet d'actuar com a nucli de dos models existencials alhora.

I és que, tant la ironia com l'humor, atesa llur qualitat inter-estàdica, de categoria "frontissa", obren un espai teòric i un pràctic, un espai de reflexió i un d'actuació, un espai de coneixement i un de compromís. I precisament en aquest vaivé rau la proposta ètica inter-estàdica en l'obra de Kierkegaard.

Ara bé, ironia i humor no poden ser *indiscriminadament* tractats com figures i/o fenòmens paral·lels; de fet, llur exigència, per bé que és comuna i empeny en ambdós casos cap a l'acció, arrela de manera qualitativament diferent en l'àmbit comunicatiu, car brolla d'una necessitat qualitativament diferent en cada cas. La ironia demana una resposta de caire ètic, la reconstrucció de la subjectivitat i del món en què es constitueix, que no depassa mai els límits de la immanència i en té prou per ser consumada amb les eines de reflexió i d'actuació de què tot individu disposa pel mer fet d'ésser. En canvi, l'humor, que vol un acte de fe, que vol l'individu *convertit*, l'arquetip del qual no és altre que el mateix cavaller de la fe, diguem-li Abraham, diguem-li "Peter Petersen", edifica el seu discurs amb el suport de categories exclusives, categories cristianes, que amenacen incommensurabilitat. Si amb la ironia i la comunicació de l'ètic romaníem en l'àmbit de la immanència, del temporal, de l'humà, en el cas de l'humor fa acte de presència una nova dimensió: la transcendència, l'etern, el diví. Si la ironia era la "zona limítrof entre l'estètic i l'ètic", l'humor ho serà "entre l'ètic i el religiós" (10.179).

Acollides pel religiós, amb l'humor, comencen a tenir significació per a la comunicació aquelles categories i concepcions de l'univers kierkegaardianà que constitueixen la seva proposta de fe entesa com a actuació individual, categories i concepcions *exclusivament* cristianes (10,227). Categories com la paradoxa absoluta, la incògnita, la culpa, el pecat, les quals condueixen el subjecte inicialment cap a una reflexió essencial i obligada al

voltant del conflicte entre la seva pròpia constitució, lliurada al duel entre l'àmbit de la temporalitat i el de l'eternitat¹¹⁸.

"La religiositat amb l'humor com a *incognito* és, per això: la unitat de l'apassionament religiós absolut (interioritzat dialècticament) i de la maduresa de l'esperit, que empeny la religiositat lluny de qualsevol exterioritat en la interioritat. En això rau precisament l'absolut apassionament religiós".
(10.182)

El resultat d'aquesta auto-reflexió no és altre que l'auto-coneixement que ja és palès amb l'acció comunicativa maièutica propiament socràtica, un auto-coneixement, però, que, com a "maduresa d'esperit", ancorat encara en la interioritat nua, aporta conseqüències radicalment i qualitativament diferents.

La immersió en la comunicació del religiós condueix indefectiblement a l'auto-coneixement des de la perspectiva del pecat; i aquest nou "saber", no és un "saber" objectiu, car el seu contingut o missatge "fa" alguna cosa en el lector, no solament l'informa o afecta a nivell intel·lectual gnoseològic, sinó que l'afecta fonamentalment a nivell existencial, o sia, l'afecta en la seva estructura fonamental com a individu. La seva *realitat* en la seva totalitat, a saber, *ell mateix* com a individu i el *món* al seu entorn, trontolla i s'esfondra, per bé que no a nivell formal, com succeïa amb l'*acció negativa* de la ironia, experiència que podia ésser controlada i superada amb les soles eines de què el poeta ja disposa, pel fet mateix de ser poeta i poder crear i re-crear, en sentit estricte.

La relativització de la realitat de què s'ocupa l'humor deixa el subjecte sense eines d'actuació, sense recursos, car afecta el seu contingut mateix. I, en concret, la moralitat mateixa. L'humorista exigeix ara una distància radical, un abandonament ferm de l'àmbit de la immanència pel que fa al context valoratiu que la informa, i deixa així del tot buida qualsevol iniciativa d'actuació; allò que roman en escac és la norma d'actuació mateixa.

¹¹⁸ Breument i a efectes de fer palesa la línia de continuïtat tal vegada fonamental al llarg d'aquestes planes, val a dir que aquest tema, el de l'auto-situació de cada individu en la cruïlla metafísica, entre el temps i l'eternitat, que brolla de la cruïlla antropològica en què es troba, entre cos i ànima, és de fet el tema cabdal de la propera i darrera part d'aquest treball, des d'on, a més, es fan plausibles els termes de la proposta de la *segona ètica* kierkegaardiana (cfr. cap.V).

El context normatiu vàlid i legítim des de la perspectiva socio-cultural, la *Sittlichkeit* hegeliana que, com hem vist (Primera Part), Wilhelm, a *O, O* defensa aferrissadament, el context on, a més, tota acció ha de ser forjada per tal de ser legítima, és ara objecte de la mateixa epojé cap a on ens empeny Johannes de Silentio al segon capítol de *TT* mitjançant la narració del sacrifici d'Isaac per part d'Abraham. Aquest mateix context normatiu, fins ara única instància que podia acostar cada individu a la transcendència, s'esfondra per deixar cada individu *sol* davant la manifestació de la transcendència, que, en termes ètico-religiosos podem anomenar, amb Climacus, *paradoxa*.

L'actuació de l'humorista, per tant, rau en copsar cadascuna de les accions fonamentades en un o altre telos relatiu de la moralitat des de la perspectiva del "telos absolut", com en diu Climacus, i mostrar-les en la seva "comicitat". Ara bé, a diferència del caràcter de comicitat que havíem apreciat a l'acció de la ironia, on la relativització o manifestació de la contradicció podia i, a nivell textual, havia de ser compartida pels participants en l'acció, essent-li atorgada així una càrrega inter-subjectiva, l'acció de l'humor, ben al contrari, brolla com a necessitat, en sentit ètico-normatiu, per a cada "individu sol" (*Enkelte*).

L'humorista s'alça des de l'àmbit de la moralitat, en què se sap immers i de què se'n sap deutor, per tal de posar-la en qüestió i, amb ella, posar-se en qüestió a si mateix en cada acció. Tot relativitzant els telos de la moralitat, i anàlogament a l'acció de l'Irònic, el qual sucumbia indefectiblement a l'acció de la "ironia del món", l'humorista comença per relativitzar la seva pròpia acció.

"De la mateixa manera s'escau amb l'humorista i el religiós, car, si creiem allò que precedeix, la pròpia dialèctica del religiós prohibeix l'expressió directa, protesta davant la commensurabilitat de l'exterioritat (...). L'humorista posa constantment (...) la concepció de Déu a banda de quelcom altre i fa aparèixer la contradicció; però ell mateix no s'hi relaciona, amb Déu, amb apassionament religiós (*stricte sic dictus*), sinó que es transforma a si mateix en un lloc de pas, fantasmagòric i tanmateix profund, seu de totes aquestes transfiguracions; ara bé, ell mateix no es relaciona amb Déu. L'home religiós fa el

mateix i tot però en el seu interior es relaciona amb Déu".

(10.182)

Aquest home religiós és, tanmateix, usuari habitual de l'humor i forja la seva acció des de la distància de la comicitat. L'home religiós necessita de l'element còmic, aquesta vegada de la mà de l'humor, car la seva actuació sorgeix com a necessitat de la disrelació fonamental que experimenta entre els dos àmbits de realitat que l'embolcallen: la immediatesa i la transcendència (cfr. cap. V, 1). No vull estendre'm més respecte d'aquesta qüestió aquí, però sí vull cloure aquest breu comentari amb una citació al respecte; afirma Climacus a la *Postilla* :

"Si prenem un home religiós (...), quan aquest es relaciona amb el món del seu entorn sorgeix una contradicció de què ha d'esdevenir conscient. La contradicció no rau en el fet que ell és diferent de tota la resta (...) sinó en el fet que ell, malgrat tota la interioritat que amaga en el seu si, té exactament el mateix aspecte que la resta (...). Aquí hi ha quelcom de còmic, car hi ha una contradicció, i on hi ha una contradicció també hi participa el còmic. No obstant, això que és còmic no és palès pels altres, els quals no en saben res, sinó només pel mateix home religiós, quan l'humor és el seu incògnit". (10.177-178).

"Conscient" de la contradicció, l'home religiós ha de ser el subjecte d'una acció que només i sempre li pertoca a ell. És aquella acció on, com veurem, ètica i religió s'autocondicionen: aquesta acció no és altra que la *reconstrucció* d'aquesta *realitat, sensu lato*, des d'unes premisses que ja no poden beure només de la font de coneixement i d'experiència que es limita a l'àmbit de la immanència.

Des de la perspectiva de l'humor, l'emissor del missatge s'escapa a qualsevol intent de conceptualització car és l'etern mateix, el qual, com sempre en Kierkegaard, ha de ser objecte fonamental de reflexió per bé que no per a la reflexió mateixa, això seria

especulació, sinó per a la vivència individualitzada. El missatge de la comunicació humorística té el seu origen en el missatge mateix, i l'humorista, qui el transmet o el fa visible, no n'és responsable en darrera instància.

Aquí rau, doncs, si no la principal, sí la més significativa diferència entre la comunicació irònica i la humorística: així com l'irònic, prenguem Sòcrates, es veu involucrat doblement en l'acció comunicativa, és a saber, com a *motor* o subjecte i com a *receptor* o objecte, l'humorista roman "un lloc de pas, fantasmagòric i tanmateix profund, seu de totes aquestes transfiguracions". El moment *positiu* de la ironia, en què l'irònic mateix, tot havent creat la contradicció irònica s'en veu engolit, és absent en la comunicació humorística.

1.3 La dialèctica de la comunicació, la dialèctica de l'existència.

Deixant de banda el concepte d'intencionalitat en art en general i en literatura en concret, en el procés de creació de textos literaris, és innegable, com ho corrobora una llista inacabable de bibliografia ben actual¹¹⁹, que la literatura (o almenys certs gèneres literaris) col·labora en la creació també de tipus o models existencials que inspiren, modifiquen, intensivitzen, etc. el modus de ser i de viure del lector.

No cal dir que l'obra de Kierkegaard n'és un exemple impecable, d'aquest tipus de literatura "afectiva" i per un motiu fonamental: la creació kierkegaardiana no es limita a descriure els tipus existencials sinó que, sobretot, en fa una valoració que podríem qualificar de "tendenciosa" (si així hem d'evitar fer ús del terme "intencionada", tal vegada massa proper a una concepció "intencionalista" que vull evitar de moment). I és que Kierkegaard no es conforma amb manifestar la crítica sinó que exigeix del lector de la crítica una reacció que no és vàlida si roman en l'àmbit de la reflexió o del compromís a nivell intel·lectual; estar d'acord amb la crítica ha de suposar fer quelcom per millorar o, si més no, per canviar la situació que n'és objecte.

¹¹⁹ En l'esmentada llista caldria encabir autors com, per exemple, Martha Nussbaum, Charles Taylor, Wayne Booth, Italo Calvino, Francis-Noël Thomas, Carlos Thiebaut, Gerard Vilar, entre altres i, en general, caldria encabir tots aquells autors per qui les relacions entre la filosofia i la literatura han de ser considerades i tematitzades de manera específica.

Gràcies a l'anomenada, rara vegada per ell mateix, "teoria dels estadis", el corpus kierkegaardíà ens ofereix un manat de figures més o menys plausibles o versemblants que pretenen *descriure* la realitat de l'existència. Al respecte podem llegir un paràgraf de la *Postil·la* dedicat a l'anàlisi "d'un esforç coetani en la Literatura danesa", com Climacus, autor (pseudònim) del text. l'anomena:

"Tornant als "estadis". Des de *O bé això, o bé allò altre*, és característica l'estructura tripartita. Hi ha tres estadis, l'estètic, l'ètic i el religiós, per bé que no de manera abstracta, com el mediat immediat, la unitat, sinó de manera concreta en categories de l'existència com plaer-perdició; acció-victòria; patiment." (9,247).

Ara bé, la descripció de l'existència o existències que Kierkegaard i els seus pseudònims fan objecte de llur anàlisi, no gaudeix d'un punt de vista neutre (com de fet afirmarà Kierkegaard en aquest seu darrer escrit pòstum, encara que sí reduirà el punt de vista de la seva obra com a escriptor a un únic, és a saber, el religiós). Ans al contrari, Kierkegaard pretén i aconsegueix, a través de la xarxa que construeix mitjançant els pseudònims de veus i personalitats diverses, adoptar diversos punts de vista, tants com modus o figures existencials hi ha.

D'aquesta manera, el text kierkegaardíà roman sempre impregnat de l'element *valoratiu*, que depassa per tant la mera anàlisi de la realitat i que té com a objectiu final la seva modificació. No és que Kierkegaard vulgui canviar el món, dit i entès de manera banal, però sí cerca la relació autèntica de l'individu amb si mateix (com farà dir a Anti-Climacus als coneguts passatges antropològics de *MM*, només a tall d'exemple) i, per tant, amb el món. En realitat, això que estic describint està dit pel mateix Kierkegaard, com hem vist, a les *Lliçons*. El contingut i motivació pròpiament *normatiu* del text kierkegaardíà en són constitutius per bé que només siguin mediatitzables amb recursos de l'estètica literària.

I és des d'aquesta estètica literària, la qual brolla al bell mig de la descripció i la valoració de la realitat, des d'on Kierkegaard pretèn establir les normes d'una existència bona i

autèntica, que s'ajusti als pressupòsits -transcendentals- d'universalitat, sense trair no gensmenys els pressupòsits -immanents- d'individualitat.

La literatura, el text, la dialèctica comunicativa ha d'informar l'existència per tal de modificar-la. Ara bé, com ha de ser possible, aquesta inter-relació? Kierkegaard sobreentén que text, diguem-ne ara reflexió valorativa entorn de la vida i vida com a tal, viscuda, són estructures similars: ambdues, si més no des de Hegel, així com tot allò que s'hi escau, poden ser observades des de la cruïlla entre l'"extern" i l'"intern" (*det Ydre og det Indre*, respectivament). O, en termes de la dialèctica de la comunicació: la forma i el contingut o, altrament dit, el "com" i el "què".

Val a dir, doncs, que la dialèctica de la comunicació, atesa la preeminència de l'existència per Kierkegaard, suposaria un correlat de la dialèctica d'aquesta.

Fóra massa simple romandre però en aquest paral·lelisme i conformar-nos amb assentir a constatar-lo, car així se'ns escapa la dimensió fonamental del text kierkegaardia: la normativa. La dialèctica de la comunicació es constitueix de manera paral·lela a la dialèctica de l'existència en aquell text car (1) només així pot acostar-s'hi sense anquilosar-la, "sistematitzar-la", com diria el propi Kierkegaard tot brandint una de les seves acusacions preferides contra l'"especulador" i (2) només així pot afectar-la.

L'afecció de la realitat passa, per suposat, per la lectura. La lectura i, consegüentment el text, ha d'obrir un espai d'acció i no només un espai de gaudi, de reflexió o de purificació intel·lectual. En aquest espai rau la clau ètico-pragmàtica del text kierkegaardia en la seva totalitat, que Kierkegaard anomena *reduplicació* (*Reduplikation - Fordobbling*), el subjecte de què ha de ser el lector.

Però en què ha de consistir la reduplicació?

Formalment cal dir que la "reduplicació" sorgeix des del text, com a clara demanda ètica de l'autor envers el seu lector com a lector. Burdament, podríem afirmar que, segons Kierkegaard, ésser un bon lector implica donar resposta a una força normativa.

Així, la interpretació de textos hauria d'obligar el lector a dues activitats inseparables; la primera fóra la interpretació tal com l'entenem des de la tradició filosòfica occidental

consolidada per Gadamer, és a saber, la interpretació com *assumpció* a nivell pròpiament intel·lectual i lingüístic del text: cal comprendre el text. La *comprensió*, diguem-ne de moment així, hauria de ser, per tant, el primer moment de la reduplicació. El segon moment de la reduplicació, el qual li atorga una significació definitiva des del punt de vista de l'ètica, o sia, de la praxi existencial, és aquell en què el lector *s'apropia* dels continguts assumits intel·lectualment, i en fa recursos útils per a una nova acció, *sensu stricto*, en què ell/-a és a la vegada subjecte i objecte; o sia, el lector esdevé subjecte de l'acció de reconstrucció de si mateix i de la realitat que l'acull, la qual construeix habitualment amb la seva pràctica.

Aleshores, la premissa normativa que subjau el text kierkegaardianà, l'element ètic que informa i justifica l'estètic, es desdobla en dos aspectes igualment necessaris. D'una banda, la lectura implica la interpretació del text com a interpretació de si mateix i, així, té una repercussió en l'àmbit de la individualitat: efectivament, des de la lectura és possible obrir un espai de subjectivitat, d'interioritat, en què cada individu és susceptible d'auto-definir-se (1). D'altra banda, però, la interpretació del text com a auto-interpretació, implica una activitat que transcendeix a l'àmbit de la inter-subjectivitat i al món, car demana (gairebé podríem dir "obliga") una activitat d'auto-renovació d'aquests dos àmbits (2).

Cada -nova- lectura, per tant, es du a terme com a nova creació del text, encara que, i amb major significació, també com a re-creació del jo que llegeix. I ambdós moments són necessaris en sentit normatiu, o sia, sense ells, el text roman, tant des del punt de vista estètic com ètic, deslegitimat.

En aquest sentit pot ser afirmat, per bé que no en terminologia pròpiament kierkegaardiana, que el text no solament "diu" quelcom, sinó i sobretot, que "fa" quelcom. O millor i definitiu, que "fa fer". I aquesta característica és compartida per la totalitat del corpus i no només per les obres "no pseudònimes", les quals, generalment, s'associen amb els escrits de caire religiós: les prèdiques de Kierkegaard, mai anomenades així per ell mateix.

1.4 Significació estructural en l'obra de Kierkegaard.

Aquest paràgraf pretén obrir interrogants, gràcies a un breu comentari, al voltant de la significació estructural de què gaudeixen tant la ironia com l'humor, així com el concepte de *comunicació indirecta* i les conseqüències d'aquesta en l'àmbit de l'existència individual, en l'obra i persona de Kierkegaard des del punt de vista estètico-ètic.

En primer lloc, una lleugera ullada a la ironia i a l'humor. Ambdós fenòmens, que com hem vist, adopten la doble funció que adopta la comunicació, en general en l'obra del danès, hi ocupen, a més, un lloc ben especial, atès que no són situables en cap dels estadis que coneixem tradicionalment parlant i, en canvi, sí mostren una actitud existencial, generalment valorada de manera positiva i sempre amb implicacions ètico-morals.

De fet, ironia i humor podrien ser anomenats estadis "frontissa", certament més importants pel moviment existencial que determinen - un moviment que sempre ve definit des d'una posició en l'àmbit ètic o millor des d'un *posicionament* ètic, car il·lustren aquest "pas" (*overgang*) entre estadi i estadi que determina en última instància la presència o absència de la subjectivitat. l'activitat o passivitat individuals -, que no pel contingut que podríem exigir-los a l'hora d'actuar irònicament o humorística¹²⁰.

La validesa en un discurs filosòfic que vol poder ser revaloritzat des de les coordenades neo-kantianes de la (post)-modernitat passa, doncs, per conceptes com els kierkegaardians d'ironia i humor, necessitats d'una càrrega formal que no ofega la intuïció del missatge en mera exposició retòrica, però que, des d'aquesta, inspira l'acció individual i li obre les portes de la imaginació ètica¹²¹.

¹²⁰ De fet, tal exigència, la d'aportar receptes d'actuació irònica i humorística, vàlides per a cada cas i situació, fóra signe de no haver entès en absolut quina significació existencial aporten, no solament aquests dos conceptes de l'anàlisi kierkegaardiana de l'existència, sinó tots aquells conceptes o categories que serveixen el mateix objectiu: la descripció i valoració de l'existència i la seducció per a l'acció ètica.

¹²¹ Diversos autors estudiosos de l'obra de Kierkegaard han dedicat els seus esforços a definir quin paper fa un concepte tradicionalment instal·lat en el debat sobre l'ètica i la racionalitat en l'obra de Kierkegaard, com és el concepte d'*imaginació*. Algunes mostres significatives i interessants d'aquest esforç són els llibres de Richard Kearney, *The Wake of Imagination: Toward a post-modern Culture*. Minneapolis, 1988; David Gowens, *Kierkegaard: Dialectic of the Imagination*. Peter Lang: NY 1989, Jamie Ferreira, *Transforming Vision. Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*: Clarendon Press: Oxford, 1991; Sylvia Walsh, "Kierkegaard: Poet of the Religious" a *Kierkegaard on Art and Communication*, ed. George Pattison. St. Martin's press. NY 1992. pl.1-22. Sens dubte, una obra fonamental per a

En segon lloc, vegem els conceptes de *comunicació indirecta* i de dialèctica existencial. Resulta força evident que, en l'estratègia kierkegaardiana, l'exigència maièutica, que força l'emissor a esdevenir igualment objecte de la reflexió a què empeny, i que el força també a desaparèixer, de manera sinuosa però completa, per tal de prestar el "servei" pretès al receptor, és completada per l'ús dels pseudònims. Kierkegaard "presenta" la veritat, tant de l'ètic com del religiós, de manera dispersa però continuada, i assoleix així "alliberar l'altre, ja que solament en aquesta llibertat es conserva la verdadera humanitat" (*Pap.* VIII 2B 81,10). És el lector mateix qui ha de prendre-hi partit, al bell mig d'una discussió, on és instal·lat, que du a la relativització de la situació en què es troba i àdhuc de si mateix.

La maièutica en l'àmbit del religiós, a les mans de l'humor, intenta la mediatització del missatge cristià, considerat, altrament, el missatge radicalment "indirecte", donat que li és atribuïda la *paradoxa de la fe*; així doncs, l'humor ajuda a un acostament que mai no pot ésser un descobriment, en primer lloc, perquè la veritat del cristianisme, afirmarà Kierkegaard des del seu luteranisme, mai no jau ja en l'individu i, en segon lloc i conseqüentment, perquè les condicions de la troballa, del coneixement, de la revel·lació d'aquesta veritat, no són assequibles en l'àmbit de la immanència. És per això que, en darrera instància, com podem llegir al text de Johannes de *Silentio* (gens casualment), la veritat del cristianisme està mancada de *discurs*, per bé que no de *manifestació*, un exemple de què fou la figura d'Abraham i serà Kierkegaard mateix a la fi de la seva vida¹²².

comprendre el paper de la *imaginació* en la configuració i en la comprensió de l'ètic, encara que no dedicada a l'obra de Kierkegaard, és el text de Victòria Camps. *La imaginación ètica*. Ariel: Barcelona, 1991². Des d'una lectura de l'*Ètica* de Spinoza, Camps crítica els "paradigmes ètics de la modernitat" perquè "todos ellos adolecen de un mismo defecto o *parti pris*: el de no asumir la convicción de que la razón práctica es *más imaginativa que racional* (...) y que intentar sobreponerse a tal limitación pensando y juzgando la práctica desde una supuesta racionalidad pura significa perderse en una teoría supérflua, inútil y, en definitiva, dogmática". (pl.85); no em sembla desgavellat afirmar que Kierkegaard subscriuria sense cap mena de recança la crítica de Camps.

¹²² Com veurem a la Tercera Part d'aquest treball, Kierkegaard modificà la seva posició teològica respecte del dogma luterà de l'"església invisible", en el que alguns intèrprets han volgut anomenar, amb molt d'encert, la "catolització de Kierkegaard". Si en un inici, Kierkegaard defensava aferrissadament el caràcter merament "interior", privat, del missatge cristià i de la seva manifestació, hom no podia distingir obertament qui era cristià de qui no ho era, més endavant, després de les primeres esbatussades oficials amb l'església luterana danesa i els seus ministres. Mynster en particular, es produeix el que voldria

Potser però no era tant clar per Kierkegaard, capaç de vincular existencialment la figura del poeta a la seva creació, que la dialèctica de la comunicació l'afectés igualment a ell mateix. I, de fet, aquí rau el seu més admirable valor - que serà la seva personal condemna - car només així s'arrodoneix el vaivé dialèctic en què comunicació i existència s'incardinen plenament, amb tots els elements que les constitueixen, en la pragmàtica de la reduplicació.

Així doncs, també per al propi Kierkegaard s'establí una implicació de caire normatiu entre la manera de tractar la realitat a través dels seus textos i l'existència, o sia, la manera de viure-la, que també significà, en termes concrets, viure's a si mateix a través dels seus textos, a través dels seus pseudònims; un fet que, com veurem, no restà a la fi lliure de conflictes. Així ho estableix al seu PV:

"Per a mi gaudia de cabdal importància el fet de canviar la meva existència personal en relació a què, aleshores, duia a terme un pas cap al plantejament de problemes de caire religiós. Jo havia d'assolir una forma d'existència que correspongués i fos capaç de donar suport al tipus d'activitat com a escriptor (que jo duia a terme)." (18, 115).

Si hom ha de jutjar per aquest breu passatge, sí és necessari un vincle d'unió, no estableixo ara si de verificació, comparació o justificació, entre l'activitat com a escriptor i la pròpia existència. Per tal que la relació entre idealitat i realitat, entre literatura (filosofia) i vida, pugui ser presa seriosament, cal que doni resposta a l'exigència de compromís i interrelació, sense la qual la literatura esdevé inversemblant i la vida seccionada.

Kierkegaard, però, entén que en el seu cas, la realització de l'ideal proposat per la literatura, o sia, la realització del fet d'ésser un escriptor, no "supera" la mera realització d'un ideal estètic, no pot ser encara considerada la resposta a una exigència ètica. O sia,

anomenar "gir dogmàtic" en la visió kierkegaardiana de la manifestació de la fe. Kierkegaard s'adona de la fragilitat d'un concepte de fe que, com a pràctica i realització, és imperceptible i permet, de fet, confondre un esteta d'un creient; Kierkegaard està convençut que els ministres de l'església, ancorats i aixoplugats pel dogma de l'església invisible, són grollers estetes, àdhuc "canníbals" dels vertaders creients. Aleshores, Kierkegaard promulga la fe com a obra, i, en concret, com a imitació (*Efterfølgelse*), de l'exemple donat per Crist.

Kierkegaard roman, sembla que al seu desgrat, puix que ara, a la fi de la seva vida, sent la necessitat última de justificar-se, allà on romanía el poeta-Irònic (cfr. l.2) i "viu com un poeta":

"D'aquesta manera, jo vivia tot donant suport a la producció estètica (trencant amb tots els petits cercles) i absolutament sense trevar: calia copsar cada panegíric com un atac, cada atac, en canvi, com quelcom a què hom no parava atenció. Així, existia jo a ulls públics. (...) Si mai a Copenhaguen hom ha sostingut la mateix opinió, m'atreveixo a dir que hom va sostenir la mateixa opinió de mi: jo era un dropo, un mandrós, un *flaneur*, un ocell capfluix, una bona, tal vegada brillant testa, enginyosa, etc. -però jo estava inel·ludiblement mancat de "seriositat". Jo representava la ironia de la mundanitat, el plaer de la vida, el plaer més sofisticat de la vida, però de "seriositat i positivitar" no n'hi havia ni rastre; ben al contrari, jo era terriblement interessant i mordaç (...) Aquest és el primer capítol: amb la meua manera personal d'existir, jo certava donar suport als pseudònims, a tota la producció estètica (.) Que jo era qui era...Sí, sí, està clar! No ho puc negar pas! És cert que hi trobava certa satisfacció, en aquesta vida, en aquest engany a l'inrevés (.) Si mai sabéssiu amb qui estaveu tractant, qui és aquest *flaneur*!". (18, 111-115).

La pregunta és si Kierkegaard, mateix sabia "qui era aquest flaneur", car si hem de jutjar per aquesta darrera obra, tot i la superioritat del to des d'on pretén parlar-nos aquest "esteta penedit", no aconsegueix ésser sempre tan convincent com voldria. La força performativa d'una citació com aquesta, de què està farcit el text del *P*, cau pel seu propi pes, atesos els espais de dubte i de desgrat per si mateix, alçats des de la resignació a què empenyen fets consumats, com anades i vingudes al Teatre Reial, cigars i xampany, passejos en carruatges fastuosos, etc, que igualment hi configuren el discurs. Es tracta d'espais de resignació com aquest "que jo era qui era (...) no ho puc negar pas!" i, malgrat tot, el *PV* no és altra cosa que la rotunda negació de tota implicació, com a individu i, sobretot, com a autor, en la producció estètica o pseudònima.

Si Kierkegaard havia d'evitar romandre un esteta, com sembla que és la seva intenció, almenys si fem cas de les seves afirmacions en passatges bessons al que acabo de citar, havia de fer-se càrrec d'aquest compromís d'implicació. I aquest compromís diu el mateix al lector com ho diu a l'autor, en aquest cas Søren Kierkegaard; i ho diu doblement: el text kierkegaardianà obliga també el seu autor a un exercici de reflexió constant sobre els fets de la realitat, atesa la càrrega descriptiva que el suporta, però també a un exercici de realització responsable i individual de l'exigència ètica que l'impregna i l'impulsa.

Kierkegaard no fa, de fet, altra cosa que formular, de manera indirecta per molt que ell sotstituli aquest text de la següent manera: "Una comunicació directa, relació a la Història" (18,79), que la seva obra es justifica només des de la coherència, verificable o no, que és possible copsar si l'equiparem amb la seva vida. Obra i vida persegueixen el mateix objectiu i ho fan de la mateixa manera: un escriptor religiós, un home creient, pretén convertir el regne de Dinamarca, tots i cadascun dels seus habitants "singulars", "individus sols" (*enkelte*) a través de textos, mots, que posen de manifest a manera de seducció per a l'acció, l'exigència d'esdevenir un creient com ell, d'esdevenir "cristià".

Però si realment fossin així de coherents, la seva obra i la seva vida, i si realment l'objectiu establert s'hagués assolit, si, en definitiva, a Kierkegaard, malgrat negar-ho¹²³, no li calgués formular una apologia d'aquesta mena, com a escriptor, però, sobretot, com a persona, que es veu enfonsat en un mar d'incoherències i contradiccions, tal vegada ja anunciat per la pluralitat d'individualitats que constata la pseudonímia, aleshores no hauria d'alçar la veu gairebé des de la tomba, per fer sentir en un crít obert i cuallat d'"exterioritat" allò que, "escrit" per a si mateix als papers, ha de romandre en l'àmbit de la "interioritat" en i pel qual, creu Kierkegaard, resulta exclusivament justificable.

123 Kierkegaard escriu a *PV*: "això que escric aquí serveix a la orientació i a la notorietat, no és cap defensa ni apologia (...) allò que mai no acceptaria i que no podria fer sense perdre-m'hi, a mi i a la dialèctica (...) és defensar-me *qua* escriptor." (18, 82). En certa manera, Kierkegaard té raó car, allò que cerca i que mai no expressa directament, és la seva apologia com a persona, com a individu, aquella que, segons la seva convicció l'ha de salvar als ulls de Déu, que són els de la subjectivitat que ha exigit per a tothom. Kierkegaard vol salvar la seva interioritat que legitima la seva exterioritat, o sia, la seva vida que justifica la seva obra, i no s'adona que la complicitat entre els dos àmbits, si no a l'inrevés, sí s'estableix, com a mínim, de manera absolutament equiparada.

CAPÍTOL IV. La textualitat i el llenguatge.

A jutjar per la lectura de l'estètic que he volgut oferir als subcapítols precedents, sembla que *l'existència estètica, pot ser llegida en clau ètica, bé sigui gràcies a la figura de la ironia i del poeta-irònic i de la comunicació, bé sigui gràcies a la doble figura de la creació i seducció literàries i del poeta-autor*. Aquestes figures i llur actuació impliquen un referent comú, puix que s'escauen en un mateix context, és a saber, el context literari, precisament; ambdues comparteixen el context del text o textualitat i, en aquest cas, del text kierkegaardianà.

Hem vist que la ironia atorga la base retòrica per tal d'establir una estratègia literària, comunicativa, la qual té com a principal objecte l'ètic (vegeu paràgrafs sobre la concepció de la comunicació) i l'ètico-religiós i, tot filant encara més prim, el (re)coneixement de l'ètic com a projecte que ha de ser dut a terme, com a possibilitat existencial, en mots del propi Kierkegaard. Al seu torn, la creació i la seducció per a l'acció ètica, per a la realització i actualització de la possibilitat existencial suava esmentada, amb tots llurs matisos i implicacions (cfr. II, 2), s'emmarquen igualment en l'àmbit de la creació literària.

Així doncs, l'acostament a l'ètic que proposo, és a dir, de l'ètic que roman afectat i condicionat per l'estètic¹²⁴, tant si l'entendem en clau epistemològica com si ho fem en clau pragmàtica, passa per una formulació literària, textual i, per tant, en termes generals, lingüística.

Ara bé, quines conseqüències té afirmar que l'estètic condiciona l'ètic? Certament, una tesi forta fóra aquella que gosés concloure que sense estètica, en el sentit de textualitat, no hi ha ètica. Tanmateix, considero que, amb Kierkegaard, no és possible subscriure-la; almenys, no sense haver-la matisat, ja que subscriure-la implicaria tant com concedir que

¹²⁴ Resulta evident que aquesta relació d'afecció i condicionament entre l'estètic i l'ètic és recíproca i que no és possible establir una dinàmica de submissió entre ambdós, puix que ni és el cas que l'estètic desaparegui en l'ètic, ni ho és que l'ètic es dissolgui en la seva expressió estètica. Els subcapítols precedents a aquest i dedicats al concepte de comunicació i d'estètica existencial posen de manifest com l'ètic reestructura i requalifica l'estètic. Tanmateix, ara com ara m'ocupen els aspectes en què l'ètic és i es configura estèticament i aquesta serà la perspectiva dels subcapítols següents. De tota manera, aquesta perspectiva no exclou l'altra i, de fet, al llarg del text faré constants referències a l'estètica que roman impregnada de l'ètica.

tota acció ètica i, per tant, tota manifestació de l'ètic, passa per la seva manifestació textual, per la seva redacció i/o narració¹²⁵. No hem d'oblidar que Kierkegaard reivindicarà, en oposició a la "coneguda frase filosòfica que l'exterior és l'interior i l'interior, l'exterior"¹²⁶, la inescrutabilitat de la "interioritat" i la seva incommensurabilitat amb l'"exterioritat" i que, en conseqüència, l'ètic, des d'on és possible edificar la primera, mai no s'esgota en la seva manifestació textual¹²⁷. Efectivament, no tota acció ètica passa per la seva formulació lingüística.

Malgrat tot, hom podria entendre aquella pregunta en un sentit menys radical o, si hom vol, menys totalitari, de manera que fer de la textualitat condició de possibilitat de l'ètica no volgués dir esgotar-la-hi, sinó retre-li un mitjà adequat; adequat, puix que és aquell que millor s'ajusta a les seves pretensions, o sia, oferir un saber pràctic i mostrar la necessitat de participar-hi tot actualitzant-lo, i puix que és aquell a què l'ètica pot i ha d'aspirar, car l'ètica, diuen Climacus i Kierkegaard, no pot imposar-se dogmàticament.

¹²⁵ No hi ha dubte que trobaríem autors contemporanis, com Charles Taylor, per qui la manifestació textual és condició necessària, per bé que no suficient, de l'eticitat, entesa en el cas de Taylor com autenticitat. Al seu text *Ethics of Authenticity* (Harvard University Press: Cambridge, Mass. i Londres, 1991), l'auto-realització sembla passar per tres moments claus: (a) l'auto-definició, (b) la tria d'un mateix que implica la tria de la diferència, de la multiplicitat, de l'altre, com diria Lévinas, i que té un ressò social que Taylor, en la tradició de la sociologia, identifica amb el multiculturalisme, i, en tercer lloc, (c) l'auto-narració o auto-creació. Aquest triple moviment sembla ser l'única font legítima, des de la perspectiva de l'ètica, per l'assoliment d'una identitat, per la reivindicació d'un projecte de vida propis, per la constitució d'una nova (d) "interioritat". Pel que fa al tercer aspecte, (c) de l'auto-narració i l'auto-creació, Taylor recull la tradició Nietzscheana (transvaloració dels valors i de la subjectivitat) com és filtrada per Derrida i Foucault, o sia, com a proposta de la deconstrucció de la noció de jo, sota la perspectiva de l'ideal ètic de l'autenticitat i, així, afirma: (pl.61) "The notion that each one of us has an original way of being human entails that each of us has to discover what it is to be ourselves. But the discovery can't be made by consulting pre-existing models, by hypothesis (...) only by becoming a project of life, by giving expression in our speech and action to what is original in us (...) revelation comes through expression (...) a close analogy, even a connection, between self-discovery and artistic creation -pl.62- Artistic creation becomes the paradigm mode in which people can come to self-definition (...) what we express is (...) a new creation (...) Self-discovery requires *poiesis* making". Segons aquest text, per tant, la constitució ètica de la personalitat, que, de fet, és el projecte a què B vol empènyer A, "exigeix" la seva constitució literària, o sia, la seva creació pròpiament dita. No cal dir, encara que no m'ocuparé ara de la qüestió, que els paral·lèlismes entre Kierkegaard i Taylor quant a llur plantejament de la constitució de la personalitat com a creació artística palesen, si més no, les coincidències entre Kierkegaard i Nietzsche pel que fa a les possibilitats ètiques de la literatura i de l'art, puix que és Nietzsche qui inspira les reflexions de Taylor.

¹²⁶ *O.O.*, vol.2, pl.9. La "frase filosòfica" correspon, com és sabut, a la identificació hegeliana entre l'aspecte interior i exterior de tot fenomen que s'escau en la consciència i que és posat de manifest, o sia, mediatitzat (cfr. *Phänomenologie des Geistes*, V. *Gewißheit der Vernunft A. Beobachtende Vernunft; Beobachtung des Organischen*, 7) *Inneres und Äußeres et passim*).

¹²⁷ Hegel, en canvi, afirmarà a *Phänomenologie des Geistes*, (VII. Religion, B. Kunst-Religion) Felix Meiner, Hamburg 1.988, que "Das vollkommene Element, worin die Innerlichkeit ebenso äußerlich, als die Äußerlichkeit innerlich ist, ist wieder die Sprache" ("L'element perfecte en què la interioritat és exterior, tant com l'exterioritat és interior, és de nou el llenguatge") (pl.473; 387-388). Kierkegaard, si més no, el Kierkegaard pseudònim, mai no signaria aquesta sentència, sobretot la primera part.

només pot ésser hàbilment i enginyosament suggerida. Hàbilment i enginyosament pot voler dir, com ho suggereix J.S. Turner¹²³ en perfecta consonància amb Kierkegaard “seductorament” i, així, també en l’univers kierkegaardian, estèticament. Escriu Turner: “we cannot help but aim for beautiful tales in thinking and telling about our lives. The aesthetic character of a narrative is thus a necessary condition for moral truth” (pl.185). Certament, el *discurs* kierkegaardian entorn de l’ètic i, per tant, dels seus pseudònims, inclòs l’esteta A, es configura com una *narració* o, millor, com un seguit de narracions: però és que, com Kierkegaard mateix afirma a les *Liçons*, no podria ser de cap altra manera.

Nogensmenys, si hom vol esbrinar en quin sentit és possible afirmar que l’estètic condiciona l’ètic segons Kierkegaard, resulta obligat parar esment a les reflexions que s’extenen arreu de la seva obra pseudònima i especialment al primer volum d’*O,O* entorn del llenguatge. Aquesta qüestió ha gaudit fins ara de ben poc protagonisme entre els estudiosos/-es de l’obra de Kierkegaard, tot i que la seva significació per a la comprensió de les implicacions entre l’estètica i l’ètica em sembla fora de qüestió. Precisament degut al relleu de què gaudeix la visió kierkegaardiana del llenguatge quan es tracta d’esbrinar en quin sentit l’estètica condiciona l’ètica, hi he dedicat els propers paràgrafs.

¹²³ J.S. Turner. “To tell a good tale: Kierkegaardian reflections on moral narrative and moral truth” a *Man and World* vol. 24:2 (1.991) pl.181-198.

1. L'ètica i la textualitat¹²⁹.

Els darrers paràgrafs d'aquest segon capítol, dedicat a les interrelacions entre l'estètica i l'ètica en l'obra de Søren Kierkegaard, estaran dedicats al llenguatge, puix que sembla que és gràcies a la literatura i, per tant, *en* el (text) llenguatge, precisament, allí on es configuren aquelles relacions, i és igualment, *en* el (text) llenguatge, que tot individu pot adherir-se a la proposta ètica que sembla justificar-ne l'ús literari, és a saber, la doble proposta de la narració (perspectiva temporal del passat) i de la projecció (perspectiva temporal del futur) de la pròpia existència. A manera de recordatori, valgui la suggerència que Kierkegaard farà als seus *Papers*, ja citada anteriorment:

"L'ètic ha de ser comunicat com a art" (*Pap.* VIII² B 81.13)

Una primera conseqüència d'aquesta concepció del llenguatge en l'obra de Kierkegaard, sembla obligar-ne una doble lectura. Per una banda, com a *seu* estètica, per a la creació, puix que sempre tracta el llenguatge des del punt de vista literari, descriptiu i, per l'altra, com a *seu* ètica alhora, puix que el llenguatge és considerat per Kierkegaard normativament (quan es planteja la qüestió de quin ús cal fer-ne en parlar de l'ètic i/o ètico-religiós) i pragmàticament (el llenguatge ha de conduir a l'acció, ha d'estar prenyat de possibilitats que el lector ha de voler dur a terme). Una segona conseqüència del fet que Kierkegaard considera precisament el llenguatge literari o la literatura, l'*ars poetica*, l'eina fonamental per a la cohesió i configuració de la seva proposta ètica, és que la proposta ètica es veu dotada d'un caire d'universalitat, així com d'un caràcter fonamentalment inter-subjectiu.

Certament, tota proposta ètica passa per una configuració formal determinada pel llenguatge i els seus elements (la sintaxi, la gramàtica, etc.), o sia, passa per una configuració *textual* que ha de seguir les regles del *context* lingüístic i, per tant¹³⁰, socio-

¹²⁹ Malgrat la incomoditat que acostuma a provocar el terme "textualitat", he resolt d'emprar-lo atès que no n'he sabut trobar cap altre que fos tan clarament indicatiu de l'àmbit en què vull emmarcar l'ètic en els propers paràgrafs, o sia, de l'àmbit lingüístico-comunicatiu o del missatge que només és susceptible d'ésser transmès en tant que codificat textualment. La textualitat, per tant, equivaldrà al context necessari (per bé que no suficient, com veurem) de la manifestació de l'ètic i n'esdevindrà, finalment, una qualitat primordial.

¹³⁰ Certament, aquest "per tant" que connecta el *context* lingüístic i el socio-cultural du una significació de

cultural, en resum de l'esfera inter-subjectiva, que constitueix i constitueixen tots els individus a qui potencialment va dirigida.

1.1 Llenguatge i ètica.

La qüestió de la relació entre el llenguatge, entès com a medi i mitjà literari, i l'ètica ha estat tractada ja en la història de la filosofia, d'ençà de la *Poètica* i sobretot de la *Retòrica* d'Aristòtil i fins a les darreres tendències post-estructuralistes, protagonitzades amb escreix, sobretot als Estats Units, pels autors de l'*Ethical Criticism*., en el marc teòric del *New Criticism* durant les dècades dels quaranta i cinquanta¹³¹.

Tots aquests autors han parat esment, de manera més o menys explícita, en el fenòmen de la lectura amb la intenció de formular-ne una mena de propedèutica o guia d'instruccions, per tal d'atorgar-li un caire normatiu que el justifiqui i el perfeccioni. Així, segons aquests autors, és possible parlar de "bons" i "mals" lectors i lectores i de "bona" i "mala" lectura, en el sentit de lectors i lectures "responsables" o "irresponsables" (Booth, Nussbaum, Norris, Iser, etc.), "competents" o "incompetents". Totes aquestes apreciacions valoratives i judicatives de la recepció del text són recollides sota l'empara d'un discurs que proposa una "ètica de la lectura" (*An/The Ethics of Reading*).

En aquesta mateixa línia crítica i concretament des de l'*Ethical Criticism* s'atorguen planes i esforços a un enfocament de la relació entre l'expressió escrita, la literatura, i l'ètica, desde la perspectiva de l'*ensenyament/aprenentatge moral*. Segons aquests autors, el text, la novel·la, la història narrada, són entesos com font potencial "didàctica", i fins i tot són

causalitat, justificada des de la lectura i l'assumpció de les teories de la filosofia del llenguatge de tall continentalista, a què modestament m'adhereixo, tant del segon Wittgenstein, sobretot, però també del segon Heidegger, Gadamer i, en general, de l'hermenèutica.

¹³¹ Jonathan Culler ofereix als seus llibres *Structuralist Poetics. Structuralism, Linguistics and the Study of Literature*, Cornell University Press: Ithaca, Nova York, 1975 i *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press: Ithaca, New York, 1982, no solament una excel·lent presentació del *New Criticism* i de l'*Ethical Criticism*, sinó una insuperable aportació bibliogràfica per aprofundir-hi. Per altra banda, hi ha dos articles que, personalment, m'han fet un bon servei quant a un intent de comprensió de les característiques, de les motivacions i dels objectius del *Criticism* a Nord-Amèrica i a França; es tracta dels articles de Paul de Man "Criticism and Crisis" i "Form and Intent in the American New Criticism", inclosos a *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, University of Minnesota Press: Minneapolis, 1971-1983.

rebutjades les distincions qualitatives en literatura que no respectin, precisament, aquesta càrrega didàctica:

“This means that the distinction between genuine literature (or “poetry”) and “rhetoric” or “didactic” literature is entirely misleading if it suggests that some stories, those that we seem to read just for enjoyment, are purged of all teaching (...) all works *do* teach or at last try to and (that) no reading can be considered responsible that ignores the challenge of a work’s fixed norms”.¹³²

No és estrany, tanmateix, que cap d’aquestes tendències s’hagi ocupat directament de la qüestió que, per mantenir un paral·lisme que em sembla il·lustrador, jo vull anomenar aquí *ètica de l’escriptura*. I no ho és, d’estrany, puix que totes elles tenen com a fonament teòric l’*estructuralisme* i comparteixen, com a conseqüència, la tesi que el protagonisme en l’anàlisi i lectura crítica en literatura ha de ser distribuït entre l’obra, i les seves configuracions estructurals, i el lector, i les seves responsabilitats i obligacions per fer de la seva tasca una tasca exitosa. Per raons òbvies, no és ara l’ocasió de desplegar els arguments d’aquestes tendències. Hi ha, a més, força obres en què aquesta tasca es du a terme brillantment¹³³. Tanmateix, sí voldria recalcar un argument comú a totes elles, és a saber, que ni l’ensenyament ni l’aprenentatge morals, respectivament, no semblen implicar de cap manera la figura de l’autor, persona i intencions de qui no compten quan és hora d’esbrinar la veritat (moral) del text. A tot estirar, alguns autors, com ara Paul de Man, accepten incloure en un racó de llurs assajos la figura de l’autor, per bé que sempre i exclusivament en qualitat de “lector” o “receptor” de si mateix¹³⁴.

L’anàlisi de l’ètica en relació al llenguatge considerat estèticament, com a llenguatge literari i amb pretensions filosòfiques, com és el cas de l’obra pseudònima de

¹³² Wayne Booth, *The Company We Keep. An Ethics of Fiction*. University of California Press: Berkeley, 1988 (pls. 151-152).

¹³³ Vegeu, per exemple, nota 135.

¹³⁴ En un estudi sobre el text del psiquiatra suís Ludwig Biswanger, *Hendrik Ibsen und das Problem der Selbstrealisation in der Kunst*, aparegut l’any 1949, de Man llegeix la *KU* de Kant i conclou que disposem de quatre concepcions del jo, de què la quarta és “the self that reads itself” (“Ludwig Biswanger and the Sublimation of the self” a *Blindness and Insight*, pls.36-50). Hem vist com, des de l’obra de Kierkegaard estant cal considerar una cinquena possibilitat, és a saber, la del “jo” que s’escriu a si mateix a través de la seva obra d’art, al llarg del procés creatiu, en la seva producció (cfr. Segona Part, cap.II).

Kierkegaard, que proposo en els següents paràgrafs, s'endega allí on semblen deixar-ho les tendències post-estructuralistes, o sia, en la figura de l'autor/-a. Concretament, l'anàlisi s'endega des del plantejament kierkegaardia que del llenguatge cal fer un ús *intencionadament performatiu*¹³⁵ o, com en diré a partir d'ara, amb Austin: *perlocutiu*¹³⁶; puix que Kierkegaard entén el llenguatge, com hem vist, fonamentalment, com a estri i mitjà de *seducció per a l'acció*. Anem a pams, però.

Tal vegada, la primera qüestió a què cal fer esment quan hom tracta la relació entre llenguatge i ètica és, precisament, el seu caràcter dual i reversible. D'una banda, aquesta relació implica *el llenguatge de l'ètica*, en el sentit de la formulació lingüística de qüestions ètiques, és a dir, de com s'articula aquesta formulació per tal que *l'ús* que s'hi fa del llenguatge sigui *correcte i/o adequat*, tant pel que fa a la seva forma com als seus continguts; aquesta perspectiva, com veurem, no és en absolut original, puix que s'insereix de ple en la perspectiva filosòfica que s'inaugura explícitament amb la filosofia analítica. D'altra banda, la relació entre llenguatge i ètica implica en igual mesura la

¹³⁵ Em permeto d'usurpar aquesta expressió, certament redundant, de la introducció de Paul de Man, al seu text, *Blindness and Insight*.

¹³⁶ Al llarg dels paràgrafs del primer capítol d'aquesta segona part, dedicats a l'*acció estètica* vista des de la perspectiva de la *seducció*, hem palesat que Kierkegaard entén el text prenyat de possibilitats que han de ser rebudes i actualitzades pel lector; el text, així doncs, du a terme aquesta *actio(nes) in distans* que hom copsa enllà de la lectura i, a més de *dir* alguna cosa, *fa* alguna cosa. Hem vist també, al llarg de la segona part d'aquest primer capítol, que, de fet, quan es tracta de textos que volen comunicar un projecte existencial i, amb ell, la necessitat d'actualitzar-ne les possibilitats, o sia, *quan es tracta de textos el contingut i de què és fonamentalment de caire ètic*, cal que l'*exigència* que s'hi palesa ho sigui de manera *indirecta*; així, l'exigència ètica que comuniquen qualla en la forma d'una *seducció ètica* o envers l'ètic; o sia, el text que parla de l'ètic no solament *fa* quelcom, sinó que *fa fer* quelcom. Així doncs, el text kierkegaardia, entès genèricament des de la perspectiva de la *seducció ètica*, no pretén solament *mostrar* l'ètic - o sia, les possibilitats existencials de què tot individu disposa, allò que Kierkegaard anomena "regal" (*Gave*) a *CI* -, com ho diria de ben segur Wittgenstein, sinó que, a més, el text ha d'*exigir* -ne l'actualització i, aquesta exigència, modulada de manera indirecta, com a *seducció envers l'ètic*, atorga precisament el caràcter *perlocutiu* al text kierkegaardia. Valgui aquest breu aclariment per a la resta dels paràgrafs que segueixen on faré ús habitual dels termes *perlocució* i *perlocutiu*, com és sabut, termes d'Austin a *How to do things with words*. Harvard University Press: Cambridge, Mass. 1.962. 1.975. En aquest dens text, Austin ofereix diverses i múltiples formulacions del *perlocutiu*; he volgut triar-hi les següents com indicadors meridians d'allò que em sembla ja anticipat en el text kierkegaardia: "the perlocutionary act may be either the achievement of a perlocutionary object (convince, persuade) [caldría afegir "seduce", en el cas del text kierkegaardia] or the production of a perlocutionary sequel [o sia, el fet que el lector hi re-acciona] (pl. 118); "the perlocutionary act which is *the achieving* of certain effects by saying something (...) perlocutionary acts are *not* conventional (pl.121) (...) thought conventional acts may be made use of in order to bring off the perlocutionary act". (pl.122) i entre aquests "conventional acts" és possible entendre també actuacions *lingüístiques* convencionals o usos *explícitament* perlocutius del llenguatge, per bé que cap d'aquests usos pot ser garantia que el perlocutiu sigui dut a terme. Com veurem, aquesta serà ja la intuïció kierkegaardiana.

qüestió sobre *l'ètica del llenguatge*, o sia, la qüestió de si hom pot parlar d'un *ús ètic* del llenguatge, quan aquest ús és perlocutiu, o sia, quan el seu propòsit, com és el cas en el text kierkegaardianà, no és altre que el de dur al lector, tot seduint-lo lingüísticament, vers l'ètic, precisament. Vegem-les ambdues, doncs.

1.1.1 El llenguatge de l'ètic(a).

Per una banda, la relació entre el llenguatge i l'ètica concerneix l'aspecte del *llenguatge de l'ètica*, o sia, de la comunicació de l'ètic, de la formulació de la norma, així com de la determinació del significat de mots com "just", "bò" i fins i tot del mateix terme "ètica". En aquest sentit també, en l'obra de Kierkegaard, el llenguatge es fa càrrec de la *descripció* de certs fenòmens de la praxi inter-subjectiva, és a saber, aquells que n'afecten la vessant moral, dels costums, dels valors, de les necessitats, dels desitjos, etc. Al mateix temps, el seu discurs pren cura de llur *valoració*, de llur avaluació, tot reprobant-los, aquells fenòmens, o, contràriament, tot lloant-los. I, finalment, el llenguatge de l'ètic, com hem vist que afirma el mateix Kierkegaard a les *Lliçons*, adopta una vessant perlocutiva, és a saber, formula una *exigència* de què el lector s'ha de fer ressò, de la mateixa manera que quan jo dic a algú: "avui ja no tinc forces per ocupar-me de més assumptes pràctics", allò que realment estic fent explícit no és (només) la meua claudicació davant el quotidià, sinó (sobretot) la necessitat de col·laboració de qui m'escolta, o sia, *la (re)acció* d'algú altre.

En un text dels diaris força tardà, que data del 1.851, de sort clarament retrospectiva, Kierkegaard escriu:

"La meua tasca
consisteix a *fornir d'un correctiu existencial*, tot *aportant-hi*
de manera poètica, els ideals, tot *incitant en relació a*
l'establert, amb què *combrego*, tot *reprimint* els reformadors
falsos i l'oposició, que no són altra cosa que el mal i que no

podrien ser aturats per altra cosa que pels ideals". (Pap. X⁴
A 15)¹³⁷.

Sembla, en conseqüència, que les tres funcions definitòries del llenguatge de l'ètica en l'obra de Kierkegaard són la *descriptiva*, la *valorativa* i la *perlocutiva*. Però, des d'un punt de vista gramatical, són realment equiparables, aquestes tres funcions?

Així com la filosofia analítica, que concep la filosofia o la investigació filosòfica fonamentalment com una tasca científica, s'ocupa d'alliberar-ne l'eina principal, el llenguatge, de tota ambigüïtat i/o imprecisió que farceix la tasca amb falsos obstacles i falsos paranys, i es llença sempre a la recerca de plantejaments formalitzables lògicament, els quals reivindica com a únics seus impunes a la confusió, així també hom podria demanar-se si el llenguatge kierkegaardian que té com a objecte l'ètica i, en concret, les actuacions ètiques, és delimitat (o bé, ha de ser-ho), per amor de les funcions que assoleix, segons un motllo formal i/o estructural¹³⁸.

Ningú fins ara no ha dedicat gaire temps a interpretar estadísticament, des d'una perspectiva ètica, la repetició de certes unitats o estructures lingüístiques en l'obra de Kierkegaard. Nogensmenys, aquesta tasca ha estat feta a terme amb gran precisió i detall per Alastair McKinnon respecte d'altres qüestions de l'obra de Kierkegaard. fet de què són fidel i impressionant mostra tant els *Index Verborum* com diversos articles¹³⁹. Tota

¹³⁷ El subratllat és meu (B.S.T.).

¹³⁸ Val a dir que l'interès que m'ocupa en aquests paràgrafs consisteix a esbrinar si, del text de Kierkegaard estant, és possible afirmar que totes les proposicions que s'ocupen de qüestions ètiques - sigui actituds ètiques, sigui continguts ètico-morals - són acceptables, són "vertaderes". El tipus de "veritat" exigida a les proposicions del discurs ètic no serà, tanmateix, de caire epistèmic, una veritat objectiva, sinó, en termes del propi Kierkegaard, "subjectiva", que, primordialment, vol dir apropiada, assumida, recollida o, en termes psicològics, internalitzada. O sia, es tracta d'una veritat que para igualment esment a allò que afirmen les proposicions dites ètiques, com a la reacció que provoquen. La "veritat" de les proposicions del discurs ètic segons Kierkegaard, no és, per tant, de sort epistèmica, puix que no rau (exclusivament) en el fet que puguin ser-ne provades les descripcions i valoracions d'uns fets i de llurs conseqüències, sinó que llur "veritat" és de sort pragmàtica, ja que són "vertaderes" quan qui les escolta (o les llegeix), se'n fa càrrec i du a terme l'exigència ètica que formulen. Més endavant (cfr. 4.1.2) veurem com algú, Shin Ohara, ha volgut respectar aquest caire distintiu de les proposicions del llenguatge de l'ètic(a) en l'obra de Kierkegaard, i les anomena "hipotètiques", o sia, llur valor de "veritat" roman solament "possibilitat" fins que l'exigència que impliquen és actualitzada.

¹³⁹ Alastair McKinnon, "Kierkegaard's interpretation of his "Authorship": some statistical evidence" a *Inquiry*, 27 (1984) pls. 225-233; "The sources of Awe and Reassurance in Kierkegaard's "Guds Uforandeligheid" a *Empirical Studies of the Arts*, 1 (1983) pls. 95-107; "Kierkegaard, Inwardness and the Computer" a *Soren Kierkegaard Newsletter*, 19 (1988) pls. 8-15 o "Mapping the dimensions of a Literary Corpus" a *Literary and Linguistic Computing*, 4:2 (1989) pls. 73-84, entre altres.

manera, crec que hi ha elements que permetrien dur a terme un estudi d'aquell caire, basat, per exemple, en l'ús de l'indicatiu i el subjuntiu en l'obra de Kierkegaard¹⁴⁰, així com en l'ús del vocatiu o de la segona persona del singular de manera intercalada amb la primera persona del singular, o bé l'ús de fórmules d'adreçament directe (per bé que no d'imprecació) al lector ("Estimat lector!" *Min kjære Læser!*) i fins i tot l'ús repetitiu de la interrogació sobre qüestions que afecten universalment i clarament l'esdevenir de la pròpia i de tota existència.

Caldria, per tant, veure fins a quin punt el llenguatge kierkegaardia, que descriu i valora l'existència, prenyat també de l'exigència d'actualitzar-ne les possibilitats, per tal que cada individu hi faci quallar la subjectivitat que el determina com qui és, realment segueix unes regles vàlides per a tot llenguatge que s'ocupi de l'ètica, unes regles universals.

En aquest sentit hom constata que, d'una banda, la descripció i la valoració lingüístiques s'assoleixen mitjançant l'ús d'uns recursos lingüístics determinats de què disposa qualsevol individu que participa d'un procés de comunicació descriptiu i/o valoratiu en un context lingüístic determinat, com és el cas de l'escriptor Kierkegaard i dels seus lectors. És a dir, el llenguatge de l'ètic en l'obra de Kierkegaard segueix les regles que segueix tot fenomen lingüístic descriptiu i valoratiu en qualsevol obra de qualsevol autor i l'adequació a aquestes regles constitueix condició de possibilitat per tal que aquell llenguatge configuri un discurs que serà exclusivament rebut i, per tant, comprès, com un discurs descriptiu i valoratiu. L'adequació a la regla garanteix, per tant, la univocitat de significació del text. És precisament el fet que el llenguatge de l'ètic en l'obra de Kierkegaard s'adapti a les

¹⁴⁰ De fet, Kierkegaard ja es planteja que la significació d'un text es veu afectada pel temps verbal que hi predomina. En aquesta línia, als *Papier*, l'any 1837, quan amb prou feines té decidit el tema de la seva dissertació, o sia, quan encara no ha escrit cap obra major, afirma Kierkegaard: "L'indicatiu pensa quelcom com real (identitat del pensament i de la realitat). El subjuntiu ho pensa com pensable (*Tænkeligt*)" (*Pap.*IIA 156). I encara una reflexió rellevant en el nostre context: "D'aquí vé que hom pugui afirmar amb raó que el subjuntiu es presenta sempre a manera de guspira de la individualitat de la personalitat a què hom fa referència, i amb raó hom pot dir, de fet, que es tracta d'una *rèplica dramàtica, mitjançant la qual el narrador sembla que es retiri i faci menció de la veritable individualitat* (o sia, poèticament veritable), no com fàcticament real (...), sinó que es presenta precisament amb la il·luminació de la subjectivitat". (*Pap.*IIA 161) -El subratllat d'aquest darrer paràgraf és meu. Crec que aquesta afirmació del jove Kierkegaard deixa ja intuir quina serà la significació de l'aspectualitat verbal del subjuntiu i quina rellevància tindrà per a la creació dels seus textos, atès que aquests tenen per objecte "il·luminar la subjectivitat".

regles lingüístiques, o normes de la comunicació establertes en i per la mateixa praxi comunicativa, de qualsevol expressió lingüística descriptiva i valorativa, i que en garanteix la no ambigüïtat de la significació, que anomeno *primer aspecte normatiu* d'aquell llenguatge de l'ètic.

D'altra banda, però, el text kierkegaardianà es troba accentuat perlocutivament i, d'acord amb els mateixos pressupòsits kierkegaardians, el missatge que comunica es formula de sort *implícita* o, amb mots de Kierkegaard, "indirecta" (cfr. cap. III, 1.2). És a dir, l'exigència de la (re)acció d'altri *no* es formula mitjançant girs lingüístics immediatament i, sobretot i fonamental, *unívocament* identificables com a girs perlocutius¹⁴¹, o sia, *girs prescriptius* del tipus: "no mataràs", sinó "matar és una acció no desitjable". El fet que aquesta, diguem-ne, exigència no sigui formulada amb la transparència i unidireccionalitat gramaticals que hom podria esperar del context lingüístic compartit - que en el cas de Kierkegaard fan referència a qualsevol llengua indoeuropea occidental -, per exemple mitjançant l'ús de l'imperatiu, o de girs verbals equivalents ("t'ordeno que" o els més amables "t'agraïria que", "et recomano que", "et suggeriria que", etc.) o fins i tot de totes aquelles frases idiomàtiques que s'hi escaiguin ("qui bé sembla, bé cull" o "cada ovella amb sa parella" o "si vols estar ben servit, fes-te tu mateix el llit", etc.), és precisament la divergència que fa del caire perlocutiu del llenguatge de l'ètica en l'obra de Kierkegaard i, així, de la seva obra en general, quelcom *sui generis*.

Així doncs, atès el seu caire perlocutiu, no és possible afirmar que el llenguatge de l'ètica en l'obra de Kierkegaard respecti *fil per randa* el que he volgut anomenar-ne primer aspecte normatiu, el de l'adequació a la regla, com era el cas pel que feia a les seves funcions descriptiva i valorativa. En aquest sentit, Kierkegaard anticipa ja, mitjançant el

[41] Austin es planteja la qüestió del que podríem anomenar *univocitat* de l'acció perlocutiva del llenguatge i d'algunes expressions verbals en els següents termes: "Now we failed to find a grammatical criterion for performatives but we thought that perhaps we could insist that every performative *could* be in principle put into the form of an explicit performative, and then we could make a list of performative verbs" (pl.91). És en el sentit del que Austin anomena "explicit performative" que jo he volgut parlar de formulacions "unívocament identificables" com a accions perlocutives. Veurem però, que Kierkegaard ja sospitava allò que Austin formulà *unívocament* un segle més tard: "it is often not easy to be sure that, even when it is apparently in explicit form, an utterance is performative or that it is not" (pl.99).

seu ús del llenguatge en la comunicació de l'ètic i de l'ètico-religiós, allò que Austin tematitzarà més tard, és a saber, que resulta impossible trobar criteris o regles gramaticals que possibilitin no solament la identificació del perlocutiu, sinó també la seva realització. Crec que és possible extreure'n, si més no, dues conseqüències, d'aquest fet. Comuna a ambdues és la perspectiva d'on brollen. És a saber, la perspectiva *pragmàtica sensu stricto* o "existencial" en termes kierkegaardians.

La primera conseqüència pren la forma (1) d'una reflexió entorn a la *validesa* d'aquest discurs. La segona, al seu torn, pretén formular una (2) suggerència interpretativa, que convida a parlar d'un *segon aspecte normatiu* del llenguatge de l'ètic en l'obra de Kierkegaard, segons el qual la perlocució no seria contemplada com fins ara des de la perspectiva bàsicament formal o d'estil, o sia, de l'adequació del llenguatge a la regla dictada per la praxi lingüística, puix que es fa evident que *no hi ha tal regla*, sinó des de la perspectiva temàtica o de fons, o sia, de l'exigència al lector d'actuar per amor d'una consideració del deure, una consideració ètica. Anem a pams.

(1) El fet que el caire perlocutiu del text kierkegaardianista no es faci palès lingüísticament a través de les unitats lingüístico-gramaticals habituals o esperades, o de manera "magistral" o "directa", com diu el mateix Kierkegaard a les *Lliçons*, vol dir que el llenguatge de l'ètica en Kierkegaard no és vàlid? Tal vegada sí. Però aquesta qüestió, la de la correcció o adequació a la regla en l'ús del llenguatge que s'ocupa de l'ètic, semblaria afectar només l'estil del discurs, per bé que no el discurs mateix. Per això, em sembla més rellevant formular la qüestió de la validesa i/o comprensió del llenguatge kierkegaardianista de l'ètica en uns altres termes.

És a saber: el fet que el caire perlocutiu del seu discurs no s'hi faci palès, no sigui "explícit", en termes d'Austin, vol dir que no s'escau i que el text deixa d'exigir, de seduir? Efectivament, des de la perspectiva del llenguatge amb què he operat fins ara, allò que no s'escau en la comunicació no s'escau, puix que la comunicació s'entén, fonamentalment, com a praxi. *L'únic recurs que sembla permetre parlar encara de perlocució és conèixer que la intenció de l'autor en escriure aquell text és seduir.*

provocar una (re)acció ben concreta i determinada en el lector. Així, la lectura de les *Lliçons* i d'alguns passatges del *PV*, revaloritzen o requalifiquen les funcions del text i n'afegeixen aquella que hem volgut anomenar perlocutiva. Però, com cal valorar el fet que aquesta funció romanguí, com creu Kierkegaard, "impercebuda" si hom no recorre a les declaracions de l'autor? Concretament, com cal valorar el fet que els lectors i lectores de Kierkegaard, a excepció de Regine Olsen, qui sí coneixia la intenció del seu expressor, no cospessin el missatge de les seves obres pseudònimes, és a saber, l'exigència de forjar individualment i cristiana la pròpia existència? Quines conseqüències té, des d'una perspectiva crítica d'anàlisi literària, el fet que Kierkegaard no fos "entès", fet de què es lamenta plana rere plana als seus *Diaris i Papers*?

Amb Austin, la característica general de la perlocució és la seva equivalència al compliment de l'acció a què fan referència, en l'efecte sobre qui escolta (en aquest cas, sobre qui llegeix). Però què succeeix si, en canvi, qui escolta no (re)acciona en el sentit previst? És a dir, què succeeix si, com Kierkegaard mateix ho sospita, qui el llegeix no actualitza l'exigència ètica que hi formula? Si, com deia un Wittgenstein ben proper a Kierkegaard, es tracta de "mostrar" i no de "dir", com cal entendre l'articulació lingüística d'aquest mostrar, per tal d'assegurar-ne l'efectivitat? O és que més aviat cal concloure que l'efectivitat no s'assegura mai? Kierkegaard s'adonà del risc inherent al seu plantejament de la seva tasca com a escriptor quan ja no hi havia remei. D'aquest fet n'és mostra la declaració d'intencions que és l'opuscle *PV*. Allí, Kierkegaard trenca amb la coherència estilística i comunicativa implícita en la seva obra i malgrat estar convençut que "l'expressió més coherent és callar (...) romandre en silenci" (*Pap. X² A 515*, pl.371). Kierkegaard parla i explica de manera directa els seus objectius, "què és què i el que jo mateix he de dir que sóc com a escriptor"(18,81). Kierkegaard no s'adonà, tanmateix, que, d'una banda, si el seu text no sedueix és perquè Kierkegaard és un mal seductor, o sia, perquè el seu ús del llenguatge en termes de seducció és deficient, i, d'altra banda, si el seu text no sedueix, com respondria Wittgenstein a la pregunta de què passa si el que algú ha de fer no ho fa, no passa res i ni la validesa del text ni la seva comprensió es veuen afectades.

(2) Nogensmenys, la problemàtica presentada, o sia, la que se segueix del fet que el caire perlocutiu de l'obra de Kierkegaard no "mostri" explícitament i unívoca l'exigència ètica que incorpora, i, per tant, no resulti efectiu, pot ser plantejada, com apuntava, no ja estil·lísticament o lingüística, sinó des d'una perspectiva temàtica, o sia, tot parant esment a l'exigència ètica mateixa.

En aquest sentit, és possible parlar d'un *segon i tercer aspectes normatius* del llenguatge de l'ètica en Kierkegaard.

Així, cal constatar que, d'una banda, el contingut del discurs entorn de l'ètic és normatiu, atès que pretén posar de manifest una exigència universal, la qual pot ser generalment formulada com segueix: tot individu ha de construir la seva existència i realitzar-ne les possibilitats en base a unes normes (morals). L'exigència és, per tant, exigència d'adequació a la norma (moral). Aleshores, atès el seu contingut, que no atès el seu estil, el discurs kierkegaardianà és un discurs *normatiu*, fet que jo he volgut copsar sistemàticament com a *segon aspecte normatiu* del llenguatge de l'ètic en l'obra de Kierkegaard. Quan hom llegeix l'obra (pseudònima o no pseudònima) de Kierkegaard, quan hom llegeix les descripcions i valoracions que fa de les pràctiques que afecten les actituds i normes morals del seu context social i històric, però que, efectivament, són actituds i normes universals, hom percep, sens cap mena d'ambigüitat, que allò que hom llegeix no és cap lloança. El text kierkegaardianà palesa incoherències i transmet l'exigència que cadascú i cadascuna dels seus lectors i lectores se'n faci càrrec. Aleshores és el moment de respondre a la proposta, de valorar-la, d'acceptar-la o de rebutjar-la. En definitiva, és el moment de reflexionar-hi: i ens enganyaríem si penséssim que aquesta reflexió afecta exclusivament el text, puix que reflexionar-hi implica, sobretot, reflexionar sobre allò que ens *mostra* críticament el text, o sia, les pròpies actituds i normes morals.

A banda d'aquest *segon aspecte subterfugiament normatiu* del text kierkegaardianà, que obliga a la realització de la tasca ètica mitjançant la seducció, i constituït exclusivament en base al missatge que transmet, cal fer referència encara a un *tercer aspecte normatiu*, el

qual, si bé n'està constituït, no ho està exclusivament. El *tercer aspecte normatiu* sorgeix de la necessitat d'adequar el discurs al missatge que vol transmetre i cal determinar formalment el mode en què cal transmetre'l per tal que no sigui traït. I, com hem vist (cfr. cap. III. 1.1 i 1.2), Kierkegaard no només teoritza sobre aquesta necessitat, sinó que la du a la pràctica, malgrat els usos gramaticals dels seus coetanis.

És així com el caire perlocutiu del discurs kierkegaardianà que afecta l'ètic com exigència existencial brolla, en fonamental mesura, del seu contingut. La perlocució qualla en la cohesió del "què" del discurs i del "com" del discurs i no únicament en aquest darrer, com hom podria sospitar des d'Austin. L'estil tot sol no pot ser l'única garantia de la perlocució, com tampoc no ho són la descripció ni la valoració.

1.1.2 L'ètica del llenguatge.

Vegem ara fins a quin punt i en quin sentit és possible tractar la relació entre el llenguatge i l'ètica tot atorgant-li al primer la segona com atribut, o sia, tot esbrinant què es podria voler dir si hom parlés d'una ètica del llenguatge o, altrament dit, d'un ús ètic del llenguatge, el qual, al seu torn, parla de l'ètic¹⁴².

Hem vist que l'anàlisi de la relació entre el llenguatge i l'ètica des de la perspectiva de la filosofia del llenguatge tracta l'aspecte de l'adequació a la norma gramatical i no sembla donar resposta a la pregunta sobre si el llenguatge de l'ètica és també un llenguatge ètic, pel que fa al seu ús, com deia unes ratlles més amunt.

Allò que jo he volgut anomenar *primer aspecte normatiu* d'aquesta relació no sembla, per tant, determinar les proposicions del llenguatge de l'ètica com ètiques o no ètiques, sinó només com a correctes o incorrectes. Contràriament, si la relació es valora en base al *segon aspecte normatiu*, o sia, a l'adequació de les proposicions i estructures textuals al missatge que ha de ser transmès, i si allò que hom prioritza en el judici és que el text suggereixi, sedueixi envers l'ètic i respecti, per tant, la principal significació del missatge

¹⁴² En un comentari a l'obra i l'estil de Solger, a *CI*, Kierkegaard ja planteja la qüestió de la diversitat d'usos lingüístics, si més no, n'esmenta dos, el poètic i el filosòfic: "el seu ús del llenguatge (de Solger) és sovint més poètic que filosòfic (així, per exemple, quan explica que Déu, en revelar-se, s'auto-immola...)" (1,316).

(l'obligació que el lector "reaccioni"), tal vegada aleshores és possible parlar d'un ús ètic - en oposició a correcte/incorrecte - del llenguatge.

Consegüentment, i d'acord amb el què acabo d'explicitar, el llenguatge de l'ètica hauria de ser considerat *ètic* sempre que no traïs les exigències que comporta el missatge (ètic) transmès, eminentment i fonamentalment pragmàtic; sempre que, en mots de Kierkegaard, el missatge sigui transmès com un "poder", com l'exigència de capacitat d'una actuació, i no com un "saber", com la constatació d'una informació; sempre que el missatge sigui comunicat no *autoritàriament*, o sia, sempre que seduís envers l'ètic (cfr. cap. III 1.1)¹⁴³.

Fins aquí, però, només he copsat el caire ètic del llenguatge que parla de l'ètic des del punt de vista normatiu, tot responent a la pregunta: què cal exigir d'un llenguatge per tal que ens sigui possible atorgar-li l'atribut d'ètic? I a aquesta pregunta hem respost formalment: cal exigir que respecti el missatge que transmet, que s'hi amotlli. És clar que, si romanguéssim en aquest punt, no hauríem avançat gaire, puix que fins i tot Kierkegaard subscriuria el fet que el llenguatge "dogmàtic" o "científic", el missatge del qual correspon a un "saber", constituït per proposicions que poden ser verificades en relació als estats de coses en el món, i que té per objecte informar el lector, aquest llenguatge respecta el missatge que transmet i s'hi amotlla. Aleshores, el llenguatge "dogmàtic" o "científic" també seria un llenguatge ètic. Alguna cosa no acaba de quadrar, certament. I és que no n'hi ha prou de qualificar un llenguatge, ni l'ús que se'n fa, d'ètic parant solament esment a l'adequació al missatge o, al seu *segon aspecte normatiu*. Normativitat no és sempre xifra d'eticitat.

¹⁴³ Tal vegada caldria afegir que el missatge tampoc no ha de ser transmès com un "deure" en el sentit d'actuar d'una manera concreta, tot seguint una màxima, à la Kant, sinó que és transmès com un "poder", en el sentit que allò que es demana en primer terme, allò envers què el text vol conduir, allò per què el lector és seduit, és l'actuació en si. Kierkegaard té la convicció de caire antropològic que tothom té al seu abast la possibilitat d'actuar, la qual, al seu torn, una vegada se'n faci conscient i l'accepti com a tasca per a la constitució de la seva existència, esdevindrà la seva obligació, i és per això que, des de la seva obra, apel·larà al primer moviment, que implica la possibilitat abans que la necessitat ètica, puix que considera aquesta necessàriament implícita en l'altra. Tot comptat i debatut, allò que inquieta Kierkegaard respecte del tarannà ètic dels seus conciutadans i conciutadanes no és la desobediència enfront la necessitat ètica traduïda com a norma moral, sinó, més aviat, la negligència i la ceguesa enfront de la possibilitat ètica, puix que és des de la possibilitat estant que l'individu pot (i ha de) construir la seva subjectivitat, la seva existència.

Shin Ohara es planteja, tant a la seva tesi doctoral com en un parell d'articles publicats posteriorment¹⁴⁴, aquest angle de la relació entre llenguatge i ètica. Inicialment, Ohara s'entesta a obrir-se pas entre possibles definicions d'allò que podríem anomenar un "ethical use of language"¹⁴⁵ i conclou, en consonància amb els paràgrafs precedents d'aquest text, que hom no pot trobar una resposta satisfactòria exclusivament des de la perspectiva lingüística: "Linguistic expression *per se* remains neutral, only the individual commitment changes the significance of the expression (...) for the proposition about the ethical, ethically considered, (...) can be valid without being necessarily substantial in actuality"¹⁴⁶. (1.966 pl.243 i 249).

Aleshores, l'accent en la pregunta per l'ús ètic del llenguatge que parla de l'ètic ens duria a la consideració del terme *ús*, no ja en el sentit de configuració lingüística, sinó en el sentit de la dinàmica autor-text-lector. La qüestió cabdal roman, per tant: *quin ús fa Kierkegaard del llenguatge que permet que se'n faci ús, del text kierkegaardian, i quin ús se'n fa?* En oposició a la qüestió: com és usat el llenguatge per parlar de l'ètic?

Solament la primera és una qüestió integradora dels elements que es veuen involucrats i *afectats* (en sentit aristotèlic, o sia, que són d'una o altra manera "modificats" o "alterats") pel text. Es tracta de l'autor, del missatge i del lector, fonaments de la *comunicació* de l'ètic com Kierkegaard la planteja. Gràcies, precisament, al concepte kierkegaardian de *comunicació*, ens és permès de fer del text una eina per a la *praxi*, entesa com creació de possibilitats (funcions descriptiva i valorativa del llenguatge), per part de l'autor, i com actualització de les possibilitats (perlocució), per part del lector. Ohara descriu així aquest vaivé pragmàtic, que relaciona ben encertadament amb els conceptes de "passió" i "volició" o "desig": "language about the ethical, even if it is formulated into a system, cannot become a complete system, for that which is described is still in flux and never quite finished (...) remains a hypothesis (...) The transition from the *terminus a*

¹⁴⁴ El títol de la tesi és *Kierkegaard's Authorship considered as an ethical argument* i fou llegida a la Yale University l'any 1.966. L'any 1.967, Ohara publica dos articles: "Kierkegaard on Ethics and Language" a *Christianity and Culture* núm.3 (1.967) i "Language and the ethical in the thought of Kierkegaard" a *Journal of Aoyama Gakuin* núm.21 (1.967).

¹⁴⁵ *op.cit.* 1.966 pl.241.

¹⁴⁶ *op.cit.* 1.966 pls. 243 i 249.

quo (possible action) to the *terminus ad quem* (actual action) is a willed transition (...) only reasoning with passion can transform the hypothetical into the existential”¹⁴⁷.

Així, sembla que la clau de volta per a la comprensió de la qüestió entorn de l'ètica del llenguatge ha de ser cercada, com en primera instància apuntava, a prop del concepte d'*ús* del llenguatge. Ara bé, sembla que també ha quedat clar que aquesta seva dimensió fonamentalment pragmàtica resulta insuficient si per *ús* entenem l'actitud creadora, narrativa, de l'autor: la disposició de les proposicions, l'estructuració gramatical, àdhuc la intenció de performativitat. La connotació del concepte d'*ús* que, finalment, ens marca la pauta normativa i alhora ètica en relació al llenguatge kierkegaardianà, és la connotació comunicativa.

Gràcies al concepte de comunicació, per tant, Kierkegaard atorga als seus textos l'accent ètic; i no solament ètic, sinó, fonamentalment, existencial. En Kierkegaard, com ja havíem vist (cfr.III, 1.3), la comunicació estatueix un context d'*implicació* o, en termes kierkegaardians, d' "interès", de "passió" (*pathos*), que no és aliè al context existencial. Ans al contrari, atès que el posa de manifest, puix que n'és el seu principal objecte. Així, el text, la textualitat, el llenguatge, no són afegits de l'existència, sinó que en formen part. Però, quina relació s'estableix, entre el llenguatge i l'existència, des de la perspectiva de l'ètic(a)?

¹⁴⁷ *op.cit.* 1.966 pl.257-259.

2 L'ètica com llenguatge.

Amb Kierkegaard, és possible atorgar al llenguatge capacitats fonamentals. Categories de caire marcadament ètic en l'obra de Kierkegaard, com la consciència, l'esperit, la concreció, l'actualització, etc. determinen la relació entre el llenguatge i la realitat.

Ara com ara, però, val a dir que ancorar el llenguatge en l'àmbit de l'*espiritualitat*, fet que en constitueix la grandesa en el context de les arts, com veïem, implica igualment que roman ancorat en l'àmbit de la *idealitat* o de l'*abstracció*. De l'espiritualitat estant, doncs, el llenguatge aporta un seguit de recursos còmplices de l'ètic, que no en són, tanmateix, garantia, puix que només n'asseguren un fonament: l'intel·lectual. El llenguatge, forneix la individualitat de recursos que li han de fer possible la reflexió i la consciència i, amb elles, la comprensió del seu món. Nogensmenys, no hem d'oblidar que l'ètic, sigui des de la seva perspectiva moral o estètica - o religiosa - inclou una component *pragmàtica*, a banda de la intel·lectual, de la *reflexió* i/o de la *consciència*, i que *aquesta* n'és la seva component *sine qua non*. Així doncs, el llenguatge, és, efectivament, condició de possibilitat de l'ètic, en certa manera necessària, però de cap manera suficient¹⁴⁸.

El llenguatge, doncs, atès el seu caràcter fonamentalment *ideal*, romandrà deficitari des del punt de vista de l'ètic¹⁴⁹ i de la seva cohesió. Aquesta deficiència es farà palesa en cadascun dels aspectes que tractaré tot seguit i que duran Kierkegaard, finalment, a un radical i amargant *pessimisme lingüístic*, per així dir-ho.

¹⁴⁸ Turner, molt proper a Taylor pel que fa a la concepció de l'autenticitat, fa referència a la narració com a condició de possibilitat necessària però no suficient de la "veritat moral": "the aesthetic character of a narrative is thus a necessary condition for moral truth. It is not, however, a sufficient condition: moral truth involves not only aesthetic concerns but also something like "good faith", i.e. something like *living the stories one tells*." (*op.cit.* pl.185) Efectivament, encara que no en termes de veritat moral explícitament, també per a Kierkegaard caldrà finalment poder establir una correspondència entre la narració i l'existència, de manera que ambdues s'esdevinguin simultàniament; tot i això, la relació entre ambdues no serà sempre tan equilibrada per Kierkegaard com sembla ser-ho a primera vista per Turner i, finalment, aquella correspondència roman un mer *desideratum* per a Kierkegaard qui, com veurem, decebut per tanta xerrameca i tanta contradicció ("Allò que val per als actors, els artistes i els poetes des de la perspectiva estètica, també val per als qui 'parien': (...) que l'existència personal expressa habitualment el contrari d'allò que diu llur prestació" *Pap. X² A 146*, pl.109) acaba exigint acció (vegeu cap.IV 4.3).

¹⁴⁹ Recordem que, al pròleg de *CA*, Haufniensis reclama de l'ètica, precisament, una renovació en aquest sentit. L'ètica, denuncia Haufniensis, s'ocupa de l'ideal i, així, roman abstracta i inassolible, roman inadequada a les seves pròpies expectatives. És aleshores que Haufniensis proposa un nou model d'ètica, la *segona ètica*, que hauria de permetre una compensació i regulació de les deficiències de la primera ètica, mitjançant el canvi radical de mesura. La mesura, com veurem, no serà ja l'*ideal*, sinó la *realitat* del pecat. (cfr. cap.V, 3.2).

2.1. El llenguatge i la consciència de realitat.

Una via per acostar-nos al concepte de llenguatge en Kierkegaard quant a la relació que s'hi estableix amb la realitat, és aquella directament vinculada a l'Idealisme i, en concret, de Hegel. Kierkegaard n'aprèn que el llenguatge ha de ser la seu de connexió entre l'*Ansich* i el *Fürsich*, que és gràcies al llenguatge que l'Esperit adquireix la seva expressió més acurada, lluny de les manifestacions trivials i accidentals de la immediatesa. Així, en un text que mai no va acabar ni tampoc va arribar a publicar en vida i que du el títol de *Johannes Climacus o de omnibus dubitandum est*, escriu Kierkegaard paràgrafs com el següent, en clau clarament hegeliana:

“La immediatesa és la realitat. El llenguatge és la idealitat. La consciència és la contradicció. En l'instant en què pronuncio la realitat, sorgeix la contradicció, puix que allò que dic és la idealitat. La possibilitat del dubte rau en la consciència, l'essència de la qual és la contradicció, que crea i que és creada per la duplicitat (...) La duplicitat és la realitat i la idealitat, la consciència és la relació” (*Pap.* IV B 1 pl.146: 1842-43)

Així doncs, en l'expressió lingüística, que s'escau només com expressió i acció alhora de la consciència, idealitat i realitat es posen en relació: en relació d'oposició, certament, però aquesta és l'única relació possible entre ambdós àmbits en termes de llenguatge i, per tant, en termes de consciència. La consciència es fonamenta en la contradicció, i la seva expressió en el llenguatge, n'és un reflex: el llenguatge roman en la duplicitat.

Recordem que aquesta mateixa dinàmica relacional, de contradicció i de duplicitat, és ja palesa en l'expressió irònica i, concretament, en el seu primer moment, el moment de l'“absoluta negativitat” (cfr. cap. III, 1.2.1). Aquest fragment de *Johannes Climacus* mostra ja, de fet, aquest paral·lelisme:

“En la realitat, tota sola, no hi ha cap possibilitat de dubte, així que l'expressió en el llenguatge es palesa la

contradicció, puix que, de fet, jo no l'expresso sinó que crec
queicom d'altre". (*Pap. IV B 1 pl.146; 1842-43*)

La relació de contradicció que es palesa en el llenguatge, per tant, obre una escaleta amb repercussions importants. L'escaleta, que Kierkegaard anomenava anteriorment duplicitat, esdevé imprecisió o no adequació. El llenguatge, diu Kierkegaard en el fragment que acabo de citar, "no expressa" la realitat. O sia, no l'esgota en la seva rotunditat ontològica, estructural, de cohesió. En la realitat "no hi ha cap possibilitat de dubte" puix que tot és univocitat; i aquesta univocitat es perd en la seva expressió lingüística. El fet o dada lingüística, per tant, no és mai equivalent al fet o dada "real"; ans al contrari, tot fet lingüístic implica una "creació" de la realitat¹⁵⁰. D'aquesta manera, Kierkegaard no situa el llenguatge més enllà de la realitat, lluny d'ella, per bé que sí s'oposen en termes de "forma" (*Pap. IV B 1, pl. 147*). Així formula Kierkegaard aquesta oposició:

"Com se suspèn la immediatesa? Amb la mediatesa, la qual suspèn la immediatesa tot pressuposant-la. Què és la immediatesa? La realitat. Què és la mediatesa? La paraula. I com suspèn aquesta aquella? Tot pronunciant-la; puix que allò que és pronunciat és ja sempre pressuposat". (*Pap. IV B 1 pl.146; 1842-43*)

El primer que hom copsa en aquest paràgraf és que la relació entre "realitat" i "paraula" és requalificada. Fins ara, Kierkegaard només havia fet esment a l'oposició, àdhuc a la contradicció. En aquest fragment, però, "realitat" i "paraula" s'impliquen mútuament de manera dialèctica. El vincle relacional, per bé que de "suspensió", no és, com en Hegel, de superació (*Aufhebung*) i, en aquesta mateixa línia, la "mediació" kierkegaardiana no és tampoc indicació de sublimació¹⁵¹. La paraula, afirma Kierkegaard, "pre-su-posa" la

¹⁵⁰ Considero aquesta qüestió de gran rellevància en el tema que m'ocupa, atesa la seva significació per a la requalificació ètica de l'estètic kierkegaardianà. El tema de la "creació" ha estat ja tractat en el primer capítol d'aquesta segona part en relació a la doble activitat de l'esteta A que hom pot llegir a *O, O* i serà tractat de nou (cfr. IV, 2.2) en vistes a la comprensió de la "creació literària" com a "creació de sí mateix" o "auto-construcció" i en el marc de la poètica o estètica existencial.

¹⁵¹ De fet, en l'obra de Kierkegaard, el tema de l'*Aufhebung*, així com el de les seves parelles conceptuals *Mittelbarkeit* i *Vermittlung*, és remitent. Malgrat tot, és tal vegada impossible trobar-hi un indret en què l'oposició a aquests conceptes sigui tant punyent com a *La Repetició (R)* "...en el fons, la repetició és

realitat, fet que n'implica la seva manutenció, la seva permanència. La mediació lingüística de la realitat, aleshores, no en comporta una liquidació, sinó una epojé mitjançant la qual la realitat roman esporàdicament, en el fet o dada lingüística, presa de la paraula que no l'esgota, sinó que la posa de manifest obliquament i sesgada. La "paraula", per tant, es mostra com una possibilitat de ser de la realitat: sens dubte la possibilitat fonamental des de la perspectiva de l'ètica com llenguatge.

Al seu torn, amb aquesta requalificació de la relació entre "realitat" i "paraula", o entre "immediatesa" i "mediatesa", és requalificat també el nexse relacional pròpiament que, com llegíem en un paràgraf anterior, és la "consciència" (*Bevidstheden*). Escriu Kierkegaard:

"Abans de continuar, considerà (Johannes Climacus) si allò que anomenava consciència no fóra allò que hom anomenaria altrament reflexió. I, en aquest sentit, determinà la significació dels conceptes com segueix: la reflexió és la possibilitat de la relació, la consciència és la relació, la primera forma de què és la contradicció". (*Pap. IV B1 pl.147; 1.342-43*)

Així, de la mateixa manera que el llenguatge es mostrava suara com a possibilitat de la realitat, la "reflexió" apareix en aquest paràgraf com a possibilitat de la "consciència". I, cal posar-hi èmfasi, puix que no es tracta d'una possibilitat qualsevol. De fet, Kierkegaard estatueix en aquest text la "reflexió" en qualitat d'*a priori*, si més no, formal, de la consciència: "la consciència pressuposa la reflexió" (*Pap. IV B1 pl.148; 1.342-43*). La tasca de la reflexió sembla consistir a preparar el camí per a l'actualització de la relació:

allò que, erròniament, ha estat anomenat "mediació". És increïble quanta gala ha fet la filosofia hegeliana de la mediació, i quanta claca estúpida s'ha cobert de glòria i d'honor sota aquest emblema. Hom hauria d'intentar, més aviat, meditar la mediació i fer un xic de justícia als grecs. El desenvolupament de llur doctrina sobre l'ésser i el no-res, el desenvolupament de l'"instant", etc. sobrepuja Hegel. Mediació és un mot estranger, repetició (*Gjentagelsen*) és un bon mot danès i felicito la llengua danesa per aquest terme filosòfic. En el nostre temps hom no explica ni com apareix la mediació, ni si resulta dels moments dobles, ni de quina manera el que és prèviament ja està inclòs en aquells o bé si és quelcom nou que intervé, i, si és així, de quina forma. En aquest sentit, la reflexió grega sobre el concepte de kinesis, que respon a la categoria moderna de "transició", és respectable en grau superlatiu. La dialèctica de la repetició és senzilla, car allò que es repeteix ja ha estat, ja que altrament no podria repetir-se: però justament allò que ja ha estat fa que la repetició sigui quelcom nou". (*R. Eds. 62, Barcelona, 1.992, pl.59-60*).

així ho ha formulat fins ara Kierkegaard, qui, en aquesta dèria de precisions, es decideix a afegir-ne encara una altra:

“Les determinacions de la reflexió eren sempre dicotòmiques
(...) Les determinacions de la consciència, en canvi, són
tricotòmiques¹⁵² (...) quan jo dic: esdevinc conscient
d'aquesta impressió dels sentits, estic dient una triade” (*P.p.*
IV B1 pl.147-148; 1.842-43)

O sia, la tasca de la reflexió consisteix a mantenir les parts de la (futura) relació separatament, en tensió: “idealitat i realitat, ànima i cos (...) Déu i el món, etc” (idem.). Només així, en la radical i permanent diferenciació que du a terme la reflexió, és possible que la relació s'estableixi o, si més no, es reestableixi ara requalificada, no ja com a dicotomia, sinó com relació dialèctica. Certament, el concepte kierkegaardianà de reflexió posa de manifest l'oposició a Hegel. Així com la reflexió, per aquest darrer, comporta un moment unificador en tant que mediador, gràcies a què, en la síntesi, els contraris perden llur perfil d'oposició o “dicotòmic”, en el cas de Kierkegaard, contràriament, i precisament perquè la mediació no hi implica integració desdibuixadora, la reflexió adopta una funció bàsicament cismàtica, gràcies a què, amb l'acció de la consciència, seu per excel·lència de tensions irreconciliables, les dues parts de la relació no solament es mantenen, sinó que n'integren una tercera¹⁵³.

No obstant això, i potser espaordit per l'exemple hegelianà, que Kierkegaard jutja així:

¹⁵² És el mateix Kierkegaard qui, en aquest text, *Johannes Climacus o de omnibus dubitandum est*, estableix un paral·lelisme entre el concepte de “consciència” (*Bevidsthed*) i el d’“esperit” (*Aand*): “La consciència és l’esperit i això és el més estrany, que quan en el món de l’esperit hom divideix un, aquest esdevé sempre 3, mai 2”. De la mateixa manera, i com veurem al darrer capítol d’aquest treball (cfr. Tercera Part), el pseudònim Anti-Climacus atribuirà ja d’ençà de les primeres línies de la seva obra *MM* a l’“esperit” tant una *estructura relacional* (“La persona és esperit. Però, què és l’esperit? L’esperit és el jo. I què és el jo? El jo és una relació que es relaciona amb ella mateixa”. 15, 73), com també una *estructura dicotòmica*: “...la relació és esperit, el jo (...) en la relació entre dos, la relació és el tercer (element)” 15, 73 i 75).

¹⁵³ Per tractar amb major cura les diferències i semblances del concepte de “consciència” i de “reflexió” en Kierkegaard i Hegel, vegeu Mark C. Taylor, *Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard*, pls.172-179 i pl.236 *et passim*, respectivament.

"Éra certament interessant veure com Hegel volia construir la transició (*Övergungen*) de la consciència a l'auto-consciència i de l'auto-consciència a la raó. Quan la transició tan sols s'escau en un sobre-títol, aleshores què n'és, de fàcil!" (*Pap.* IV B1 pl.147; 1.842-43)

i mentre prepara el text *Johannes Climacus o de omnibus dubitandum est.* entorn de la qüestió del dubte i del seu rol a la filosofia moderna, conclou la redacció i edició d'un altre text, aquest pseudònim, amb què, a hores d'ara, ja hauríem de sentir-nos quelcom més còmodes. Em refereixo a *O,O*. En aquest text trobem igualment reflexions força interessants, des del punt de vista ètic, sobre el llenguatge, per bé que en aquesta obra, l'accent rau, primordialment, a fer-ne un esboç clarament existencial, pragmàtic, en comptes d'un de "purament" filosòfic, teòric.

Al primer volum, i de manera ben propera als paràgrafs dels *Papers* que acabo de citar, l'esteta A, evoca les qualitats "reflexives" del llenguatge. Proposo que aquesta sigui la nostra segona via d'accés al concepte kierkegaardia de llenguatge, alguns aspectes de què han estat lleument esmentats a través de la primera via, però que ara adquireixen un ressò fonamental. Així com la primera via que proposava era de sort clarament filosòfico-metafísica, aquesta és de tall filosòfico-existencial i configura l'àmbit de l'*estètica i/o poètica existencial*¹⁵⁴ en l'obra de Kierkegaard. Acostem-nos-hi.

A la segona part del primer volum d'*O,O*, dedicada a l'estudi dels "Estadis immediats i eròtics o el musical-eròtic", i preocupat per l'adequació dels possibles medis d'expressió

¹⁵⁴ Em permeto d'usar l'expressió que fa servir Sylvia Walsh a *Living Poetically* i que ella mateixa explica en una nota inicial en el seu text, on explica el seu projecte. La nota diu, parcialment, així: "Jorgen Schulz, in "Om Poesi og Virkelighed hos Kierkegaard", *Kierkegaardiana* 6 (1.966), 7-29, also uses the phrase *eksistens-aesthetik* (existential aesthetics) to characterize *eksistensens udtømmelige meddelelseskunst* (the inexhaustible art of communication of existence) in Kierkegaard's thought that emerges in the development from a philosophical-abstract aesthetics in *Either/Or* I (...). Whereas Schulz applies the term "existential aesthetics" only to the existential art of communication that appears after *Either/Or*, I use it in a more comprehensive sense to characterize the existential trust of Kierkegaard's aesthetics from the very beginning of his authorship, including *Either/Or*, especially volume 2". (pl. 4, nota 4). Per la meua banda, cal afegir que, si bé la meua perspectiva es troba sota l'empar de l'esguard de Walsh, mentre que Walsh estarà interessada a mostrar les relacions entre l'estètic en l'obra de Kierkegaard, en tant que "existential trust", i el religiós, relacions que Walsh pressuposa de bell antuvi, els propers paràgrafs d'aquest treball van dirigits a dil·lucidar fins a quin punt l'estètic és connotat com "existential trust" des d'una perspectiva pragmàtica, èticament.

de la Idea, preocupació comú a Johannes Climacus, l'esteta A dedica les seves reflexions a les diverses arts i a esbrinar fins a quin punt és possible dir-ne un llenguatge.

En aquest breu tractat de teoria de l'art des de la perspectiva lingüística, A disposa un estudi de la música a través del llenguatge, únic medi de què es declara coneixedor (2,64). D'aquesta manera, inicia la primera etapa del seu treball, tot cercant una ordenació jeràrquica de les arts. Totes tenen en comú, també amb el llenguatge, ésser expressió de la "Idea"; són, per tant, medis (*Medier*) on la Idea es posa de manifest i, des d'aquest punt de vist, són totes elles llenguatges. Ara bé, la "Idea" no s'hi palesa d'igual manera, puix que no totes les arts articulen la seva expressió amb els mateixos recursos o, com diu A, amb els mateixos "mitjans":

"El llenguatge és, considerat com a medi, el medi absolutament determinat espiritualment i és, per això, el medi apropiat per a la idea (...) En el llenguatge, aleshores, el sensible és rebaixat com medi i esdevé senzillament un mitjà (*Redskab*), negat vegada rere vegada. (...) Ni en l'escultura ni en la pintura és el sensible un mer mitjà, sinó que hi pertoca, ni ha de ser negat vegada rere vegada, sinó que ha de ser-hi integrat. (...) En l'escultura, l'arquitectura i la pintura, la Idea roman al fons del medi, i el fet que la Idea no redueixi el medi a mer mitjà, tot negant-lo, és una mena d'expressió que aquest medi no pot parlar. I així s'escau també amb la Natura". (2. 65)

És a dir, la participació de la sensibilitat en la configuració formal de la Idea no és la mateixa en totes les arts. En l'escultura, l'arquitectura i la pintura, la Idea no és l'únic objecte de què l'artista es fa ressó. Intrínsecament, aquestes arts romanen co-determinades per la idea, en la forma artística, i per la sensibilitat, en llur immediatesa.

Segons A, per tant, hi ha una diferència qualitativa entre les arts determinades espiritualment, o sia, idealment, o bé sensiblement. En certa manera, retrobem la dicotomia entre "paraula" i "realitat" en el text *Johannes Climacus*, ara reformulada en termes d'"idealitat i/o espiritualitat" i "sensibilitat". Així, hi haurà algunes arts que s'articularan en base a la "realitat" entesa com "sensibilitat", la qual en serà seu, i una

altra, la música, que ho farà tot prioritzant la "idealitat", l'"espiritualitat" o la "paraula". Les primeres, que no es modulen lingüísticament, no "poden parlar", i la música, en canvi, "parla", puix que, quan es constitueix, prescindeix de tot element sensible. Certament, la música s'estructura gràficament amb signes que no són cap realitat en el sentit que ho és el fang o les totxanes, sinó en el sentit que ho són les lletres de l'alfabet. La càrrega sensible dels signes lingüístics i/o musicals són ja un constructe, una creació, una mediació i, per tant, són lluny de poder ser considerats com a instàncies "sensibles". Romandria però una qüestió oberta. Què passa amb el sò? La música adquireix consistència gràcies al seu caràcter sonor. I qui podria afirmar que el sò no n'és un component "sensible"? A més, per millor adobar-ho, la "sonoritat" no és qualitat exclusiva de la música, car implica igualment el mateix llenguatge, puix que ambdós medis hi quallen. A hi troba la solució, diguem-ne, tot afirmant que el llenguatge "es remet a l'oïda (...) el sentit més espiritualment determinat (...) La música és, a més del llenguatge, l'únic medi que es remet a l'oïda" (2.66).

Podríem convenir a donar la raó a l'esteta, i coincidir-hi que llenguatge i música es configuren sobre la mateixa base i amb pressupòsits similars. Tot i aquesta evidència, A insisteix a remarcar llur caire d'espiritualitat: i ara ho fa tot utilitzant l'argument del medi en què l'acció que denoten s'escau:

"El llenguatge té el seu element en el temps, tots els altres medis el tenen en l'espai. Tan sols la música té igualment lloc en el temps. I el fet de tenir lloc en el temps implica una negació del sensible (...) La música no existeix sense l'instant en què es recita (...) De fet, només existeix quan es recita". (2, 66)

Molt bé. El temps i, encara més, la manifestació temporal, són constitutius del llenguatge i de la música. Aquest argument, només corrobora el caràcter d'igualtat essencial entre ambdós medis.

Però, on vol dur-nos A amb aquest seguit de "proves" que donen testimoni de l'"espiritualitat" del llenguatge i de la música? En primer lloc, atribueix la insistència d'A

a la seva afició literària, farcida de detalls i minuciosa en extrem, a un discurs que brolla d'un esguard savi en l'observació clínica i al seu caràcter inquiet, curiós i tafaner, que fa de les seves descripcions ventoses que xuclen cada esquerdia. En segon lloc, entenc aquest èmfasi exemplificador desde la seva primera auto-descripció com bon coneixedor del llenguatge; amb aquesta exhuberància argumentativa, l'esteta A dona fe que, efectivament, la seva tasca d'anàlisi de la música des de la perspectiva del llenguatge ha de resultar fructífera i exitosa. Finalment i primordial, considero el camí traçat per A com el més hàbil per conduir-nos allí on ens pot sorprendre: al cisme; llenguatge i música, malgrat totes les aparences, malgrat fins i tot la possibilitat que la música pogués ésser considerada un medi superior al llenguatge (2. 66-67), són qualitativament diferents. La clau de volta de la incommensurabilitat rau, efectivament, en allò que fins ara els feia idèntics, en l'"espiritualitat".

Mentre que l'"espiritualitat" musical copsa la immediatesa, la dada real o realitat, la dada sensible i és capaç de ser-ne medi i de transmetre-la sense afectar-ne la natura, el llenguatge, ben al contrari, és incapaç de dur aquesta tasca. I, així, embolcallat per la immediatesa i tanmateix incapaç d'embolcallar-la, el llenguatge roman "absolutament" en l'àmbit de l'espiritualitat i, en ella, superior. El Kierkegaard de *Johannes Climacus o de omnibus dubitandum est*, hauria subscript, de ben segur, la següent afirmació d'A (que, de fet, redactà tan sols uns quants mesos més tard):

"La música expressa constantment l'immediat (*der Umiddelbare*) en la seva immediatesa (*Umiddelbarhed*); d'aquí ve, certament, que la música, en relació al llenguatge, es mostra en primera i darrera instància, però, al mateix temps, això denota que és un malentès afirmar que la música és un medi més perfecte. En el llenguatge rau la reflexió i, per això, el llenguatge no pot esgotar l'immediat. La reflexió mata l'immediat i, per això, és impossible esgotar el musical en el llenguatge; tanmateix, aquesta pobresa aparent del llenguatge constitueix la seva riquesa. L'immediat és precisament l'indeterminable (*der Ubestemmelige*) i, per això, el llenguatge no pot copsar-lo;

tanmateix, ésser l'indeterminable no constitueix la seva perfecció sinó la seva manca" (2.68)

En la música no hi ha lloc per a la consciència "que no ha estat encara assolida" (2,72).

Definitivament, el medi de l'esperit és el llenguatge i, amb Kierkegaard, de la consciència, la qual brolla enllà del traç de la reflexió. I definitivament, per tant, en el llenguatge, s'inicia, mitjançant la reflexió, l'*esboç* de la consciència, que *serà* consciència ètica, és a dir, auto-consciència.

El llenguatge sembla constituir, per Kierkegaard, l'indret on hom actualitza una distància amb el sensible, per tal d'ésser-hi reintegrat, tot essent qualitativament modificat. Com havíem vist amb la ironia, la reflexió atorga aquella distància que transforma la immediatesa, la pròpia realitat i la realitat del món, en quelcom aliè que ha de ser recuperat, re-posat. Rere el moment de suspensió, de reflexió o de negació de la realitat en tant que immediatesa, en segueix un moment re-estructurador. És el moment de la re-construcció, que té lloc també en el llenguatge. És el moment de la construcció lingüístico-narrativa de la realitat. Vegem-lo.

2.2. El llenguatge i la (re)construcció de la realitat.

Els primers paràgrafs d'aquest capítol han estat dedicats a l'activitat poètica de l'esteta A. Hem vist que aquesta activitat es constituïa entorn de dues menes d'acció, una de creadora, pròpiament, i una altra de seductora. En i des del llenguatge, l'esteta crea contextos de futures o possibles accions, que, habitualment, no són les seves. En certa manera, per tant, hem tingut ja ocasió de copsar les capacitats del llenguatge com a medi i mitjà per a la constitució de realitats fictivals.

Cal entendre igualment el llenguatge, segons Kierkegaard, com medi per a la constitució no de *realitats*, sinó de *la realitat*; o sia, com medi per dur a terme la tasca, no ja de posar de relleu certs àmbits de sensibilitat de la realitat, tot fent-ne un tractament parcial i interessat, tot, suggerint-la, sinó la tasca de crear un marc referencial unívoc i científic, tot sistematitzant-la.

Hem vist que, mitjançant el llenguatge, i, en concret, mitjançant la reflexió, la *realitat*, la *immediatesa*, són modificades qualitativament. El llenguatge n'imposa una reformulació mitjançant parelles de contraris, gràcies a la qual podem *comprendre* la realitat, la seva configuració, àdhuc el seu funcionament.

Sembla, així doncs, que el llenguatge ens permet i obliga ensems a (re)construir la realitat. Kierkegaard parlarà esment a dos tipus de (re)construcció lingüística de la realitat: d'una banda la *(re)construcció conceptual* de la realitat, que serà també (re)construcció històrica, que duran a termes el filòsof i l'historiador, i, d'altra banda la *(re)construcció poètica* de la realitat, protagonista de què serà el poeta. Anem a pams.

(1) Comprendre la realitat, tot (re)construint-la *conceptualment*, afirmarà Kierkegaard, implica sempre perdre-la o, si més no, perdre'n el seu caire fonamentalment fluctuant. Paradoxalment, doncs, una (re)construcció conceptual de la realitat ens n'ofereix una imatge aliena; la realitat i, amb Kierkegaard haurem de dir, l'*existència*, esdevé un fet enllà del nostre quefer, del nostre existir. (Re)construir conceptualment la realitat, l'*existència*, reflexionar-hi, per tant, n'obliga la dissecació i, així, el filòsof, com

l'historiador, concentren llur actuació sobre l'existència enllà de l'existència mateixa: la concentren en la reflexió, en el pensament.

Una coneguda citació de Kierkegaard, quasi frase lapidària, clarifica rotundament aquesta paradoxalitat de tot acostament lingüístico-conceptual a la realitat:

"Resulta del tot cert el que diu la filosofia, que la vida s'ha de comprendre cap enrere. Tanmateix, oblida una altra sentència: que cal viure-la cap endavant. Aquesta sentència, com més la penses, sembla concloure que la vida, en la temporalitat, mai no acaba de ser compresa, car jo no puc mai assolir una treva que em permeti adoptar la posició: cap enrere" (*Pap. IV A 165; 1843*)

És a dir, tot acostament lingüístico-conceptual roman, indefectiblement, allunyament. L'existència no pot ser plenament copsada allí on és compresa, puix que el moviment que exigeix la comprensió no és altra que, precisament, l'absència de moviment. La filosofia s'entossudeix a fer una radiografia de la realitat sense adonar-se que la realitat, en tant que flux temporal, no ho permet. L'esguard conceptual envers l'existència és sempre un esguard "enrere", és a dir, anquilosador, estàtic, que fa de la realitat un fòssil, una dada del passat.

La (re)construcció conceptual de la realitat, per tant, es mostra mera recopilació i valoració arbitrària de nombroses i diverses dades quantificables. Escrivé Kierkegaard:

"Amb l'ajut de la Història (hom pot) comprendre-ho tot. Tanmateix, amb l'ajut de la Història, hom ho comprèn tot capgirat o a l'inrevés, únicament. Hom du sempre a terme una conclusió a l'inrevés. Hom sap que tal persona era una persona excel·lent: *ergo* allò que fa és bo: o sia, hom no comprèn què és allò que aquella persona fa i per això, hom no ho reconeix quan un coetani ho fa. Amb plena confiança als resultats, hom conclou que tal fet és correcte, però com que en relació als coetanis no hi ha encara cap resultat, aleshores hom no gosa creure-hi". (*Pap. IX A 112; 1848*)

Així, la comprensió a què aquesta mena de visió de la realitat condueix, roman quantitativa i, aleshores, indiferent a l'ètic. La relació del filòsof o l'historiador amb l'existència, que copsen mitjançant dades mesuradores i ordenadores, en persegueix el coneixement total. Climacus, el pseudònim filòsof per excel·lència, declama a les *EF* l'absurditat d'una pretensió d'aquest estil i, a més de considerar-la inadequada, la considera fallida de bell antuvi. El coneixement absolut de la realitat que sembla poder oferir el llenguatge roman mera "aproximació" a la realitat mateixa; tan sols es possible l'acumulació de dades parcials que, *suma sumarum*, no afegeixen res qualitativament interessant èticament parlant, puix que no afecten ni modifiquen l'existència, puix que tan sols l'organitzen arbitràriament. Aquesta comprensió i (re)construcció de la realitat estableixen allò que Kierkegaard, ja des de ben aviat anticipa com la "veritat històrica"¹⁵⁵ (1, 51), en oposició a la "veritat poètica".

La qüestió, aleshores, sembla ser la següent: pot oferir el llenguatge una formulació de la realitat que sigui "interessada", qualitativa i, per tant, rellevant en termes d'èticitat? O, des del major retret que, segons la darrera citació, fa Kierkegaard a la (re)construcció lingüístico-conceptual de la realitat: pot oferir el llenguatge una formulació de la realitat en què sigui possible reconèixer-hi el vaivé temporal, el seu esdevenir-se "endavant", una formulació, en definitiva, que reflecteixi, s'inspiri i posi de manifest la dinàmica temporal, de *futur*, i ontològica, de *possibilitat*, de l'existència? Una (re)construcció que no pari esment a les dates i/o dades, als fets consumats, sinó que es fonamenti en els fets que han der ser fets, o sia, en les seves possibilitats? O sia, que formuli la realitat en termes d'*existència*? Sembla que Kierkegaard contempla aquesta segona opció, la de la (re)construcció poètica de la realitat.

(2) La (re)construcció poètica de la realitat, a diferència de la (re)construcció conceptual, no prima la comprensió de la realitat via abstracció, sinó via *imaginació*, gràcies a què, els

¹⁵⁵ Johannes Climacus, a la *Postilla*, anomenarà "objectiva" aquesta mena de veritat, indiferent a la subjectivitat des del punt de vista ètic, i la subscriurà, a més, a Déu, tal com feu Kant quan estatuí Déu en subjecte exclusiu de la "intuïció intel·lectual", o sia, en únic coneixedor del númen.

"poetes expliquen la vida" (2, 223). Així, la reflexió, encarregada de perfilar la realitat dicotòmicament, no donaria ara peu a la fixació de la contradicció per configurar un concepte, sinó que desdibuixaria la dicotomia per atorgar noves pautes interpretatives de la realitat, certament, no sempre vàlides. Com havíem vist amb la ironia, cal treure'n un profit, de la relació d'oposició, de la contradicció que genera la reflexió, i accentuar precisament allò que hom tendeix a apaivagar en la (re)construcció conceptual: la "dualitat", àdhuc la "contradicció", de què ens parlava Kierkegaard al text de Climacus. Així, l'ambigüitat, el contrasentit, àdhuc la confusió, deixen de ser un límit, un parany per a la comprensió de la realitat i, de fet, la fonamenten. Tot i que, al seu torn, la requalifiquin; Kierkegaard ho expressa així:

"Hi ha una diferència entre comprendre en -termes de-
possibilitat -una comprensió (*Forstaaelse*) que sempre és un
*malentès*¹⁵⁶ (*Misforstaaelse*)- i comprendre en -termes de-
realitat". (*Pap. X¹ A 417*, pl.265; 1.849)

Una comprensió d'aquesta mena atorgaria menys rellevància a la negligència davant la veracitat, en el sentit de certesa objectiva, i subratllaria algunes gestes per sobre d'altres si aquestes gaudissin d'alguna significació per a la realitat com a projecte, com a existència i, així, per a l'ètic: o sia, si farcissin la narració de possibilitats desitjables per a la configuració d'un model de realitat que hagués de ser viscut, *realitzat*.

El "malentès", lluny de fer fracassar la narració, l'enriqueix, puix que hi integra una necessitat que la univocitat anihila: la necessitat de prendre partit, de prendre-hi una determinació, d' "interessar-s'hi". En la mala comprensió cal satisfèr-hi el tort. Cal assolir una nova comprensió de la realitat que ara resulta una comprensió implicada, a què Kierkegaard atribueix, entre d'altres, el determinatiu d' "apassionada":

¹⁵⁶ El subratllat és meu (B.S.T.)

"La comprensió acurada, clara, decisiva i apassionada té gran importància; puix que condueix a l'acció (*Handlingen*)".
(*Pap.* IX A 365, pl.210; 1.848)

Així, la (re)construcció poètica de la realitat implica sempre perspectivari-la, sacsejar-la, oferir-la com un conjunt de possibles a què cal restituir el sentit i la concreció, puix que els ha estat expropiada en el traçat històric i abstracte a què han estat sotmesos.

Tanmateix, la (re)construcció poètica té en la *possibilitat* un arma de doble fulla, puix que, segons Kierkegaard, aquesta constituirà també el seu major i més greu dèficit.

Malauradament, la reformulació de la realitat com possibilitats que han de ser actualitzades i, per tant, la formulació de l'existència des del punt de vista ètic en termes de projecte obert que ha de ser concretat, en termes d'acció, no n'assegura el trànsit. És a dir, la (re)construcció poètica de la realitat no és garantia suficient que la possibilitat que formula sigui, efectivament, *realitzada*. A tall d'apunt poètic, escriu Kierkegaard:

"En aquest sentit, hi ha tanta diferència entre les persones com entre els ocells, quan aquests han d'engegar el vol. Alguns se'n surten prou bé i de seguida, decidits sobre la branca on s'aguanten, s'alcen orgullosos, espavilats, celestials en llur vol. Altres (els més pesats i indolents, p.ex. les cornelles) s'empatollen de cap a cap quan han de volar: deixen anar una pota però de seguida es fan enrere i de vol, cap ni un! aleshores s'esforcen amb les ales mentre es mantenen fixes amb les potes: com que no llisquen sobre la branca, esdevenen una mena de bola que en penja, fins que, finalment, prenen tanta embranzida que endeguen quelcom que hom pot anomenar vol.

Així s'escau tantes vegades i de tantes maneres amb les persones, quan es tracta de prendre embranzida des de la comprensió a l'acció...". (*Pap.* IX A 365, pl.210-211; 1.848).

Certament, ara és encara més clar el sentit de l'afirmació de Kierkegaard que recollia un parell de planes més amunt, (*Pap.* X¹ A 417, pl.265-266; 1.849), segons la qual la

comprensió en termes de possibilitat no és equiparable a la comprensió en termes de realitat. Llur incommensurabilitat rau en el fet que l'apassionament i l'interès de la comprensió en la possibilitat no estan encara impregnades de la "seriositat de la realitat" (idem.). La possibilitat, prenyada de múltiples formes, no deixa veure clares les implicacions de l'actualització i, així, les determinacions ètico-religioses de l'existència en romanen quasi absents, feblement intuïdes i, com veurem, a voltes, fermament amagades. Kierkegaard ho descriu d'aquesta manera:

"Hom no ha esdevingut esperit (*Aand*), encara. En la "possibilitat" és impossible esdevenir esperit. Només quan esdevé realitat i realment tota esperança terrenal ha estat perduda, aleshores reneix per comprendre amb plena certesa allò que de bell antuvi li havia semblat comprendre, de tal manera, però, que hi rondava el malentès". (*Pap.* IX A 365, pà.210-211; 1.848).

Així doncs, si la (re)construcció conceptual de la realitat ens deixava amb les mans buides de realitat i ens situava, enllà de l'existència, en l'àmbit del pensament o, en termes kierkegaardians, en l'"objectivitat", i ens les farcia de recursos intel·lectuals que tan sols en permetien una relació de mesura i ordenació o, en termes kierkegaardians, una relació "quantitativa", de generalització, la (re)construcció poètica, al seu torn, per bé que reformula la realitat en termes de possibilitat, o sia, de projecte, d'existència, i ens hi acostava des d'una perspectiva "subjectiva", puix que allò que pretén és que a cadascuna d'aquestes possibilitats s'hi atorgui una significació "qualitativa", o sia, singular i amb implicacions de caire pragmàtic, es troba encara ancorada en l'àmbit teòric.

Definitivament, la comprensió de la realitat, sigui conceptual, sigui poètica, roman pura *comprensió*, o sia, mer exercici intel·lectual o "hipòtesi" (*Tanke Experiment*), com diria el mateix Johannes Climacus.

3 L'estètica deficitària.

Tal vegada és hora de recordar quelcom a què feia esment quan introduïa el tema de la relació entre l'ètica i la textualitat, gairebé al principi d'aquest capítol. És a saber, a la concepció del llenguatge i, per extensió, de l'estètica, com a *seu ètica*, no només perquè el llenguatge és considerat normativament i, de fet, Kierkegaard acaba establint judicis de valor respecte dels mals usos i dels abusos del llenguatge, sinó, sobretot, perquè el llenguatge semblava haver de conduir a l'acció, haver d'estar prenyat de possibilitats que el lector ha de voler dur a terme. Crec que en el paràgraf immediatament anterior a l'actual confirma el llenguatge com a seu de l'ètic. Això sí, seu imperfecte o deficitària.

El dèficit de l'estètica respecte de l'ètic consisteix, precisament, en què la formulació de la realitat en termes de possibilitat, o sia, com projecte, com existència, no garanteix el trànsit cap a la seva actualització. Com havíem vist en un altre indret d'aquest capítol (cfr.IV, 1.1), no tothom qui participa de la comprensió -llegiu igualment 'comunicació'- de la realitat, per suposat de la conceptual, però tampoc de la poètica, actualitza les possibilitats que hi descobreix. Hom roman en el concepte i/o en la possibilitat, en el pensament i/o en la textualitat, en la filosofia/història o en la narració poètica. I segons Kierkegaard, l'ètic consisteix a dur a terme allò que hom comprèn com possibilitat ètica (*Pap. X³ A 169, pl. 32; 1.850*) "i allò que una persona ha de fer, de fet, és ben fàcil de comprendre".

Definitivament, el dèficit és un *dèficit de realitat, d'existència, d'acció, per un excés d'idealitat, d'abstracció, de possibilitat*. Així, per una banda roman fonament de la realitat la reflexió i, per l'altra, la imaginació: i així també, la realitat es configura lingüísticament mitjançant els conceptes, en el pensament, i mitjançant les veus poètiques, en la textualitat, respectivament.

Vegem, amb certa detenció, cadascuna d'aquestes configuracions lingüístiques de la realitat, que són deficitàries, en el sentit en què acabo de descriure, des del punt de vista ètic.

3.1 Llenguatge i estetització de l'existència.

Al llarg dels darrers paràgrafs d'aquest capítol ha quedat palesa la relació, tal com Kierkegaard la considera, entre llenguatge i realitat. Ràpidament i a manera de recordatori, val a dir que Kierkegaard entén aquesta relació en termes, d'una banda filosòfico-idealistes, segons què, el llenguatge, entès com seu de l'Esperit, s'encarrega de mediatitzar allò que no és Esperit, i de donar-hi forma conceptual, per facilitar-ne la comprensió. D'altra banda, Kierkegaard considera encara el fet que el llenguatge sigui seu de l'Esperit, que anomenarà Idea, i ara, des d'una perspectiva artística, farà plantejar l'esteta A l'exclusió de tota resta de sensibilitat, que determina la realitat, en cada fet lingüístic, així com la inclusió en aquest d'una multiplicitat de possibilitats, les quals han d'obligar una comprensió pragmàtica de la realitat.

El llenguatge, per tant, forneix l'existència, d'una banda, amb conceptes i, de l'altra amb possibilitats; dit altrament, el llenguatge, segons Kierkegaard, ofereix teories i narracions sobre la realitat, sobre l'existència. Tanmateix, el llenguatge, no sembla *modificar* encara la realitat, o sia, no la impregna de vida, no esdevé existència i de fet, en última instància, com havíem vist, fins i tot semblava oblidar-la i, així, llur relació és considerada, fonamentalment *estètica*. Si més no, per Climacus, a la *Postilla*.

En un paràgraf del segon capítol ("L'oposició entre A i B") de la segona secció de la *Postilla*, dedicat precisament a la relació entre elements contraris, com era el cas amb el llenguatge i la realitat, escriu Climacus, ben explícitament:

"Per l'especulació, l'existència ha desaparegut i només existeix el pur ésser (...) Si l'individu no és dialèctic¹⁵⁷ en ell mateix i té la dialèctica fora seu, aleshores tenim *concepcions estètiques* (...) La *immediatesa*, l'*estètic*, no hi troben cap contradicció, al fet d'existir; existir és una cosa, la contradicció una altra, que ve de fora". (10, 238-239)

¹⁵⁷ De fet, l'original diu "adialèctic" (*Udialektisk*), però he volgut triar una forma menys literal que, de tota manera, em sembla contribuir millor a l'agilitat tant de la lectura com del seguiment del text.

L'estetització de la realitat, de què és principal protagonista i subjecte alhora l'especulador (*Spekulanten*), o sia, el filòsof, consisteix a no existir, fonamentalment o, si més no, consisteix en aïllar el risc de l'existència, aquell que obliga a prendre-hi partit, a implicar-s'hi, a "interessar-s'hi" a l'àmbit de la reflexió sobre l'existència. Així, la "dialèctica" existencial, a què ja havia fet referència a causa del concepte de comunicació, roman *dialèctica intel·lectual*, en el mer àmbit del pensament: roman, en mots de Climacus "pensament objectiu" (10, 36). L'especulació consisteix precisament a combinar amb valentia cadascun dels elements de la dicotomia sense que el trencaclosques que en resulta tingui cap ressò en l'àmbit existencial. La tasca del filòsof, considerarà Climacus, rau a "comprendre el concret de manera abstracta" (10, 53) i, així, àvid de mediatitzar la realitat, no solament l'exclou, sinó que s'exclou a ell mateix, i amb ell, l'existència; la descripció que ens ofereix Climacus d'aquesta tasca és ben punyent:

"es tracta d'un pensament on no hi ha pensador (...) Què implica, aleshores, en el llenguatge del pensament abstracte, demanar-se sobre la realitat en sentit d'existència, de què precisament prescindeix l'abstracció?" (10, 36)

Implica, certament, un "malentès" (10, 28), una paradoxa i, encara més, un absurd, puix que el pensament abstracte no té "res, res a veure amb l'existència" (10, 35). Certament, el motto kierkegaardianà per excel·lència, que és motto climacià, declama: "l'existència no es deixa pensar", sinó que tan sols es deixa viure; i tot intent de pensar-la i esquematitzar-la conceptualment, de manera abstracta i aliena a ella, en roman una *estetització*.

Així doncs, més enllà de la definició, de la determinació formal, àdhuc de l'enumeració, hi ha el buit. Un buit existencial, ètic, farcit d'abstracció; així ho denuncia també Kierkegaard en un text tardà del seu diari,

"El llenguatge és quelcom abstracte, que ho forneix tot d'abstracció en comptes de concreció (...) Des del punt de vista ètic! Com de fàcilment se sedueixen les persones per tal que pensin en les persones (l'abstracte), en comptes de

pensar en elles mateixes, aquesta terrible concreció". (Pip.
X² A 235, 1.849).

En el llenguatge de l'abstracció, per tant, l'individu perd de vista la seva obligació ètica última, o sia, passar a l'acció, existir, i roman engegat per les aspiracions de caire intel·lectual, estètic, per tant, en l'univers de Climacus, que hi brollen. Així, l'activitat lingüística sotmesa al pensament objectiu esdevé tasca per a la consolidació de conceptes, de possibilitats "fantàstiques" (10, 49) però no de possibilitats existencials i esdevé èticament deficitari, puix que la tasca (ètica) és una altra:

"La tasca no consisteix a exaltar-ne l'un -el pensament- a costa de l'altre -l'existència-, sinó que la tasca és la igualtat, la coetaneïtat i el medi on s'uneixen és *l'existir*." (10, 49)

3.2 Llenguatge i engany en la possibilitat.

Quan la vida de Kierkegaard està ben a prop de cloure's, i de manera paral·lela a la redacció de l'obra pòstuma *PV* en què Kierkegaard confessa (per bé que acabi decidint, com en el cas de les *Lliçons*, no dur el text a l'editor) la seva intenció com escriptor i l'objecte de la seva obra, Kierkegaard reinicia en els seus diaris les reflexions entorn del llenguatge. I no deixa de sobtar, tot i que només fins a cert punt, que, embolcallades per un, a voltes més i a voltes menys suau, to apocalíptic, comú a la seva actuació políticoreligiosa en la premsa local¹⁵⁸, aquestes reflexions entorn del llenguatge tinguin com a clau de volta la *noció* i, encara més, la *pràctica*, de *l'engany*.

És així com Kierkegaard es fa partícep d'un ús aberrant del llenguatge, que ja havia intuït anys enllà, quan sospitava el perill que comportava l'ús poètic del llenguatge i la comprensió de la realitat en termes de possibilitat. És a saber, que el trànsit a

¹⁵⁸ Em refereixo per una banda, com és sabut, a l'afer de la revista *El Corsari*, on Kierkegaard fou objecte de mofa i befa, així com, per altra banda, del que podria ser anomenat "afer Mynster" i que donà peu a l'enfrontament obert i brutal de Kierkegaard amb les directrius i Ministres de l'Església Oficial Danesa, altrament anomenat "guerra de l'església" (*Kierkekampen*).

l'actualització de la possibilitat, o sia, a la consolidació de la realitat en termes ètics, entesa com existència. romangués un *possible* més.

Finalment, així com en el cas de l'estetització de la realitat, mitjançant el llenguatge de l'abstracció, en última instància hom redueix l'existència al pensament i, per tant, a un fet lingüístic de caire conceptual, ara, en el cas de la mediació de la realitat mitjançant el llenguatge de la possibilitat, hom redueix l'existència a la idealitat i, així a un fet lingüístic de caire poètic. Kierkegaard s'expressa d'aquesta contundent manera:

“Tal vegada no m'expresso del tot desafortunadament quan dic que l'ésser humà és xerrameca - i que ho és gràcies al llenguatge¹⁵⁹.

Gràcies al llenguatge participa tothom del més elevat - però gràcies al llenguatge, en el sentit de parlar-hi, de participar del més elevat, esdevé tan irònic com ésser observador del galliner estant del banquet reial.

Si jo fos un pagà, afirmaria que alguna divinitat irònica havia atorgat a l'ésser humà el do del llenguatge per tal de passar una bona estona tot contemplant aquest auto-engany”. (Pap. XI² A 139-140; L.354)

Existir, consolidar les possibilitats que ofereix la realitat en forma de projecte i atorgar aleshores una consistència ètica a la realitat, esdevé, segons Kierkegaard, un fet d'“observació”. Hom aconsegueix un bon seient al palc més llunyà i, d'allí estant, hom observa qui s'hi involucra. Així doncs, l'actuació es redueix a l'“admiració”(10, 28) i no a la “participació” en l'existència. La realitat esdevé una mena de teatre (tema clàssic, per altra banda, de la literatura coetània a Kierkegaard) que hom “contempla”, puix que, com podem llegir a la *Postilla*, “la possibilitat és més sublim que la realitat” (10, 28).

¹⁵⁹ Coneguda parella conceptual, des d'on també amb Kierkegaard fóra possible establir un discurs d'(in)autenticitat, “popularitzada” i tematitzada, tanmateix, per Heidegger a *Sein und Zeit* (§35 *Das Gerede*, com forma inautèntica del “Dasein” en oposició a *die Sprache*).

El desencís pel llenguatge poètic, per la literatura, en termes d'eticitat, de què és objecte Kierkegaard i, concretament, la pèrdua de confiança en el fet que qualsevol obra literària, fins i tot la seva pròpia, pugui aspirar a estatuir-se en garantia suficient per a la concreció de les possibilitats existencials que s'hi palesen, duen Kierkegaard a una resolució dràstica: un any abans de morir, Kierkegaard recomana, enyorat, el vot pitagòric del silenci. I és que, el llenguatge, acaba per esdevenir-hi un terrible enemic:

“Sovint aquests dies, hom comenta que l'enemic de la persona rau en el fet que és de carn i ossos¹⁶⁰; jo, malgrat tot, tendeix més aviat a suposar que la persona té encara un enemic més perillós o, si més no, tan perillós com aquell, en el llenguatge, en el fet de poder parlar”. (*Pap. XI² A 128*, pl.137; 1.854).

El llenguatge no és el medi per a la representació fidel i acurada de la realitat. Això ja havia estat confirmat per Kierkegaard al text *Johannes Climacus o de omnibus dubitandum est*: però ara, ja no es tracta d'una qüestió de major o menor transparència lingüística, ni d'una major o menor univocitat. L'enemic ja no és solament el llenguatge, sinó “el fet de poder parlar”. *Gràcies a la parla, a l'activitat lingüística, el llenguatge esdevé un amagatall que impedeix la participació en l'existència. En el llenguatge, en la parla, l'individu es troba ben resguardat, custodiat per ell mateix, com subjecte lingüístic*. Kierkegaard, en la seva fúria, i ben lluny del Kierkegaard que veia en el llenguatge la seu de l'acció de la seducció ètica, conclou per considerar el fet de parlar un “crim” impossible de resoldre, puix que l'arma amb què ha estat comès, forma part del mateix crim i del subjecte a qui li

¹⁶⁰ Resulta necessària aquí la referència a Unamuno qui, del bracet de Kierkegaard, reivindicava, entre altres coses, la filosofia “viscuda” i per l’“individu concret”, de “carn i ossos”. La doctrina de l'èsser humà i, per analogia, del filòsof de “carn i ossos” constituirà la base de l'oposició d'Unamuno a sistemes filosòfics (com el científisme racionalista) que no paren esment a la contradicció, l'ambigüitat i el sentiment, com a principals fonaments de l'existència. Valgui aquesta breu citació com a mostra d'aquesta no casual coincidència: “La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filósofo, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre.” (Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Alianza Editorial, Madrid, 1.986: pl.44).

és imputat. Només el silenci, de nou, i la consegüent immersió en l'existència immediata, en l'acció, lluny de la mediació de la parla, pot expiar-lo:

“La policia registra els cossos de les persones sospitoses. Si, en canvi, el munt de bocamolls, professors, catedràtics, etc., etc. haguessin de ser registrats corporalment, de ben segur que esdevindria un assumpte criminal força dilatat. I tant! Desfer-los dels seus vestits, roba per canviar-se i disfresses lingüístiques i registrar-los corporalment tot i ordenar-los callar i dient-los: “tanca la boca i vegem què és allò que la teva vida expressa, deixa, per una vegada, que ella parli i que ens digui qui ets”. (*Pap. XI² A128*, pl. 138: 1.354).

TERCERA PART

CAPÍTOL V. L'instant.

Amb ajut de les indicacions de Climacus a la *Postilla*, recollides a la fi del primer capítol d'aquest treball, al llarg dels darrers tres capítols ha estat possible perspectivar la proposta ètica de Wilhelm, requalificar-la i reconsiderar-la des de l'angle de l'estètic en l'obra de Kierkegaard i, en concret, gràcies als conceptes de *seducció*, de *comunicació* i de *llenguatge*. Així, ha estat possible copsar que la crítica de Climacus, i del mateix Kierkegaard, a les inconsistències formals de la perspectiva de Wilhelm afecta la qüestió que l'ètic pugui ser comunicat de manera convencional, amb ajut de regles o normes lingüístiques. Havíem vist que, segons Climacus, la forma comunicativa de l'existència en tant que tasca, en tant que projecte, concebuda èticament, "ha de ser tan plural com les contradiccions que és, que manté unides, (...) la seva forma ha de remetre's a l'existència i, en aquest sentit, ha de disposar del poètic, de l'ètic, del dialèctic i del religiós" (9, 57). Hem vist com la comunicació de l'existència en tant que tasca, concebuda èticament, disposa del poètic i del dialèctic, i com mitjançant aquest doble recurs, l'existència es fa palesa en tant que projecte que ho ha de ser també per qui rep el missatge: en mots de Climacus, hem vist com l'existència és comunicada "en forma de possibilitat" (9, 58), ja que només així qui rep el missatge pot arribar a sentir-se atret pel projecte provocat per ell, enardit, seduit. Només així, com un "insomne", qui rep el missatge entén "la realitat de l'altre com a possibilitat" pròpia (9, 59), car, "en termes ètics, si alguna cosa pot escabellar una persona, això és la possibilitat quan s'hi exigeix idealment a si mateixa" (9, 59). Hem vist, així doncs, com l'ètic és requalificat estèticament en l'obra de Kierkegaard.

Nogensmenys, si hem de fer cas de Climacus, encara ens falta per veure com la comunicació de l'existència, també en la producció kierkegaardiana, disposa "de l'ètic (...) i [específicament] del religiós" (9, 57); és a dir, encara ens falta per veure quina n'és la requalificació de sort religiosa que s'escau quan, en considerar l'existència èticament, hom la considera determinada per i en l'eternitat *senso strictissimo*. Certament, com hem vist a la primera part d'aquest treball, Wilhelm du a terme una tasca que vol ser aquesta,

però la seva consideració inadequada de l'eternitat (cfr. cap. I, 2.2) fa que la seva perspectiva estigui sembrada de "dificultats" que, a la fi, en fan una perspectiva inconsistent i convencional. Climacus està assabentat del paper que fa l'experiència i la consciència del *pecat*, puix que, en primer lloc, ha llegit *TT* de Frater Taciturnus, on el pecat és invocat "per tal d'il·luminar la suspensió ètica d'Abraham" (9, 224), i puix que, en segon lloc, ha llegit també l'obra que, en certa manera complementa *TT*, *CA* de Vigilius Haufniensis, publicada un any més tard, on queda clar que "la interioritat del pecat [que es fa evident] en tant que angoixa en la individualitat que existeix (*existerende Individualitet*) (...) de tal manera que l'angoixa és l'estat de l'ànima que ha estat suspesa teleològicament en aquella desesperada dispensació per a *realitzar l'ètic*¹⁶¹" (9, 225). Amb aquests pressupòsits, Climacus està convençut que hom considera l'existència èticament si hom pren *seriosament*, o sia, *sensu strictissimo* l'experiència de l'eternitat; Climacus està també convençut que això implica admetre de bell antuvi que "l'existència es troba ara accentuada paradoxalment com a pecat i l'eternitat com a Déu en el temps" (9, 54). Els accents paradoxals de l'existència reconsiderada des de la proposta de Climacus, el *pecat*, i l'*instant*, són, com veurem, dues cares de la mateixa moneda.

Ambdós són, precisament, tematitzats per Vigilius Haufniensis a *CA* on, de fet, el tractament de l'ètic en l'obra de Kierkegaard experimenta el seu primer viratge radical envers el religiós mitjançant el concepte de *segona ètica*. I, com ja havia estat avançat, la compleció d'aquest viratge arribarà amb les reflexions d'Anti-Climacus a *MM*; des de l'angle de la *desesperació*.

De la mà-ploma de Climacus, per tant, ens endinsem en l'obra de Kierkegaard quan aquesta ha experimentat un viratge dogmàtic. De la mà-ploma de Vigilius Haufniensis, ens acostem a aquesta nova consideració de l'existència, suggerida per Climacus, o sia, de l'existència en tant que *tasca*, en tant que *possibilitat* que ha de ser actualitzada, tal com es fa palesa en el marc *paradigmàtic* de la comunicació de l'ètic i l'ètico-religiós, puix que es tracta de la *comunicació indirecta* per excel·lència, o sia, de la *revelació*¹⁶².

¹⁶¹ El subratllat és meu (B.S.T.).

¹⁶² Val a dir que serà precisament Anti-Climacus al final de *EC* qui es preguntarà de quina manera atrau Crist, tot havent-hi ja donat la resposta a l'inici del text: Crist atrau envers seu en proclamar "veniu a

L'experiència individual de l'existència, requalificada en aquests termes, emplaçada en "aquest instant decisiu" que ja anticipava Wilhelm (3, 192) i que corroborava Climacus (9, 216), no és ja l'experiència "del propi i total aïllament en absoluta continuïtat amb la realitat a què hom pertany" (3, 229), com creia i afirmava el jutge Wilhelm: lluny d'això, es tracta de l'experiència que hom no pot "conquerir-se a si mateix" si no és amb la "col·laboració divina" (9, 215-216); es tracta de l'experiència de la dissolució i la pèrdua irreversible d'un mateix i, alhora, de l'esperança de la restitució.

L'*instant*, així doncs, no només no és ja l'instant estètic o "moment", sobre què semblava consolidar la seva existència el jove A, sinó que, conformat ara pel religiós, permet i obliga alhora a requalificar l'ètic, que fonamenta. La trajectòria en la concepció de l'ètic, des d'aquesta nova perspectiva, es desvia des de l'àmbit de l'*universal general*, on l'emplaçava el jutge Wilhelm, a l'àmbit paradoxal de l'*universal particular* o, com en dirà Kierkegaard tot seguint l'exemple dels seus pseudònims, a l'àmbit de l'*individu sol* o *singular (den Enkelte)*¹⁶³. I el pecat, que, com veurem, és allò que el singular comprèn en l'instant i allò a què hi és empès des d'un punt de vista existencial, posa de manifest una oposició que afectarà l'ètic d'arrel. En mots d'Anti-Climacus a *MM*,

mi". Des del punt de vista retòric, de la comunicació, Crist és aquell que "convida" (*Indbyderen*) sense excepcions, i, així, aquell que persuadeix, que provoca, que confon, que enardeix, que escandalitza i, finalment, que sedueix. Crist és aquell que modula estèticament la seva paraula, "no estèticament, en el sentit de bell art" (*Pap. VIII*² B81,5 pl. 144), sinó en el sentit que "la seva paraula és" (16, 46) allò que ell és, és a saber, ambigüitat, contradicció, *paradoxa*. Crist és aquell qui pronuncia la seva veritat existencial "mentre que en la boca de qualsevol altre esdevé una no veritat històrica" (*idem*). El marc de la *revelació* és aquell en què una única i exclusiva vegada, la comunicació directa es simultàniament indirecta, artística, existencial, puix que Crist "és el signe de la contradicció, en el desconeixement i, per tant, tota comunicació directa és impossible (...) [encara que] quan algú afirma directament: jo sóc Déu, el Pare i sóc un, es tracta d'una comunicació directa. Però quan aquell que ho afirma, el comunicador, és un home, un home sol, com la resta, alshores aquesta comunicació no és del tot directa" (16, 131).

¹⁶³ Recullo aquí la proposta terminològica d'André Clair, qui afirma en una nota a peu de plana (nota 2, pl. 12) al seu llibre *Kierkegaard. Penser le singulier* (Les Éditions du Cerf: Paris, 1993) i amb gran encert, que "cette expression est la croix des traducteurs". Clair es decideix pel terme "être singulier" o "singulier" tot considerant que l'individu "est ainsi doublement accentué: comme différent de tout autre, voire comme exceptionnel - et comme semblable à tout autre, ayant les caractères communs à tous (...) 'Le singulier' peut signifier l'unique (...) entre tous et (...) chacun (...) Un homme devient singulier en tant qu'il veut l'Un, qu'il tend vers la synthèse de soi". La meua subscripció d'aquest criteri, que respon a la definició - no citada en el text de Clair - que el mateix Kierkegaard ofereix de la noció *den Enkelte* a *PV*, i que diu: "'el singular' pot significar l'únic entre tots i 'el singular' pot significar cadascun" (15, 160), em fa igualment subscrite'n el terme, que compaginaré amb el terme "individu sol".

"L'oposició pecat - fe és l'oposició cristiana que, cristianament, recrea totes les determinacions conceptuals de l'ètica, els atorga una extensió més". (15, 136)

Quan Anti-Climacus fa referència a "l'extensió més" que el pecat, en tant que indicador de l'"oposició cristiana", atorga a l'ètic, no fa altra cosa que recollir l'eco de la veu de Haufniensis, que es fa sentir com segueix a CA:

" La ciència en què el pecat podria trobar el seu lloc és segurament l'ètica (però) l'ètica és encara una ciència ideal (...) que vol dur la idealitat a la realitat (...) l'ètica mostra la idealitat com a tasca i pressuposa que l'ésser humà està ja en possessió dels condicionants per fer-ho(...) *El pecat pertoca a l'ètica puix que aquesta s'encalla en aque!!* (...) si l'ètica s'ha de fer càrrec del pecat, aleshores s'ha acabat la seva idealitat (...) La nova ciència comença, per tant, amb la dogmàtica, de la mateixa manera que la ciència immanent comença amb la metafísica. *Aquí troba de nou el seu lloc, l'ètica, com aquella ciència que té la consciència dogmàtica de la realitat com a tasca per a la realitat. Aquesta ètica no ignora el pecat i no té la seva idealitat en exigir idealment* (...) *La primera ètica s'encallava en la pecaminositat de l'individu sol (...) que només la segona ètica pot tractar, així com la seva revelació...*". (6, 115-120)¹⁶⁴

Aquesta és sens dubte una citació clau pel que fa a la requalificació de l'ètic en l'obra de Kierkegaard en el marc de les concepcions religioses que s'hi configuren. No endebades, Arne Grøn ha manifestat amb encert que CA no solament "és un treball que 'obre' horitzons. Des d'una ruptura, continua els temes centrals de les obres anteriors (principalment d'*O.O*) i, així, representa un punt de partença per les posteriors", sinó que "després d'aquesta obra, l'única manera possible de referir-se a l'ètica és com a 'segona ètica'¹⁶⁵. Tot fent cas de la recomanació de Grøn, al llarg d'aquest cinquè capítol, fare

¹⁶⁴ El subratllat és meu (B.S.T.).

¹⁶⁵ Arne Grøn, "El concepte de la angustia en la obra de Kierkegaard" a la monografia dedicada a CA, editada per María García Amilburu i publicada a *Thémata*, 15 (1995) pls.15-30.

referència a l'ètica en tant que "segona ètica". Ara bé, què és aquesta "segona ètica"? Quins en són els pressupòsits i les determinacions?

Si bé és cert que, d'acord amb la segona part d'aquest treball, no podem esperar-ne un discurs sistemàtic al respecte, el cas és que ni Kierkegaard ni els seus pseudònims no reprenen enlloc la qüestió de la "segona ètica" com a tal, i que aquesta roman així no tematizada, només suggerida o insinuada. Tanmateix, és possible seguir-ne la pista i aquest és el meu propòsit al llarg d'aquest cinquè capítol. Per tal de fer-ho, caldrà resseguir amb cura les indicacions de Haufniensis i acollir-nos inicialment a la seva "simple reflexió de caire psicològic en relació al problema dogmàtic del pecat original" (6, 101), en què la concepció del pecat, en tant que "pecat original" és insistentment il·luminada des de la perspectiva de la història, de la temporalitat i, en concret, de l'instanz.

No és casual que Haufniensis hi posi tant d'èmfasi, en aquesta perspectiva. De fet, Climacus n'és, fins a cert punt, l'inspirador, puix que se'n fa càrrec a *EF*, una obreta que apareix només quatre dies abans (13 de Juny de 1844) que *CA* estigui a l'abast del públic copenhaguès; són dues obres que, de fet, han estat gestades paral·lelament. Sigui com sigui, l'obra de Climacus contribueix sens dubte a la il·luminació del concepte d'instanz. El seu estudi persegueix l'objectiu d'aclarir fins a quin punt "és possible obtenir una consciència (eterna)¹⁶⁶ de l'eternitat, si hom parteix d'un esdeveniment històric" (6, 7). Climacus considera que, per definició, el decurs heterogeni que caracteritza l'avenç històric no pot ser de cap manera llar de l'eternitat i, consegüentment, tampoc de cap fenomen amb caràcter d'eternitat, qualificat per l'eternitat. Tanmateix, l'instanz possibilita aquest fet impossible, per bé que no sense unes implicacions rellevants per a l'individu que fa la història i que hi és.

Al seu torn, Vigilius Haufniensis, com farà més tard Anti-Climacus a *MM* i el mateix Kierkegaard a *OA*, mira de copsar quines són aquestes conseqüències per a l'individu. Haufniensis reprèn el discurs sobre l'instanz i la temporalitat utilitzant exactament les

¹⁶⁶ El text diu exactament: 'Kan der gives et historisk Udgangspunkt for en evig Bevidsthed (...) kan man bygge en evig Salighed paa en historisk Viden?' (el subratllat és meu).

mateixes categories que Climacus, però amb la clara intenció d'il·luminar llur significat per a tots i cadascun dels individus en llur exclusivitat i particularitat existencials: és a dir, per a cada *singular*. Així, Haufniensis participa d'avançada en el projecte de Climacus ara a la *Postilla*, puix que aquest vetllador dels copenhaguesos fa palesa en el seu text una nova concepció de l'ètic que farceix de contingut la crítica que Climacus adreçava, amb *Postilla*, al jutge Wilhelm.

Una ullada damunt d'aquesta xarxa textual farà palès que el concepte d'*instant* (*Øieblikket*)¹⁶⁷ vertebrava l'obra de Søren Kierkegaard i l'omple doblement de sentit. D'una banda, el concepte d'instant constitueix el rerefons dogmàtico-teològic que, sens dubte, concentrava l'interès del filòsof danès, si el jutgem desde *PV*. Tant si la declaració d'intencions de Kierkegaard en aquesta obra, és a dir, voler "convertir" al Cristianisme la Dinamarca de la Cristiandat, és certa o no, no podem negar que des del concepte d'instant brolla l'estructura conceptual que permetrà a Kierkegaard d'explicar les concepcions cristianes que ell considera objecte d'un malentès fonamental per part de l'Església Oficial Danesa. L'instant s'institueix com a *pauta metafísico-teològica* del Cristianisme que Kierkegaard desitja per a si mateix i per al seu entorn.

D'altra banda, el concepte d'instant transcendeix el context teològic per esdevenir xifra de l'ètic. En l'instant li és comunicat a l'individu el missatge cristià en forma de tasca ètica: precisament la tasca ètica en què per primera vegada és realment possible per a l'individu esdevenir individu, esdevenir allò que és. L'instant desvetlla el sentit ètic de l'existència i així esdevé *pauta ontològico-antropològica*; l'expectativa de vida individual com exercici que cal elaborar s'identifica amb la possibilitat fonamental de tota persona d'existir en sentit ètic, en sentit estricte o, amb mots de Climacus, *sensu eminentiori*.

¹⁶⁷ És necessari aclarir de bell antuvi que, a diferència d'aquest, altres treballs sobre la qüestió de la temporalitat a l'obra de Søren Kierkegaard, escrits en llengua castellana i anglesa sobretot, i a diferència dels treballs en llengua francesa, han triat traduir el terme danès *Øieblik* per 'moment'. Precisament, Kierkegaard fa ús del terme *Momentum* arreu de la seva obra, tant pseudònima com no, per a indicar el nucli temporal que s'oposa qualitativament i essencial al seu 'instant'; contràriament a la lectura i interpretació que aquelles traduccions proposen, 'moment' i 'instant' no poden ser en absolut entesos sinònimament. El primer fa referència a una concepció de temps espacialitzat, segons la qual el 'moment' seria la mesura de l'"ara" en un decurs infinit d'esdeveniments; el segon, en canvi, pretén recollir la significació (cognoscitiva i ètica, com veurem) que aquest "ara" en qualitat de "present", o sia, en qualitat de recull subjectiu de la història (passat-present-futur) té per a l'individu. Per no allargar ara una anàlisi que duré a terme més endavant, conclouré ara que el 'moment', parlant kierkegaardianament, és una mesura metafísico/científica, quantitativa, però no una mesura existencial, qualitativa.

1. La *realitat* de l'instant.

Tractar la realitat de l'instant comporta, primer de tot, aclarir què significa el terme "realitat" en l'obra kierkegaardiana, sobretot si, com és el cas, la realitat que *no* és indiferent al subjecte és l'única acceptable com a marc de l'ètic.

1.1. Realitat objectiva i realitat subjectiva.

Una primera observació ens fa adonar immediatament que tant Kierkegaard com els seus pseudònims fan servir dos termes per referir-se a la "realitat": l'un és el germànic "*Virkelighed*" i l'altre el llatinitzant "*Realitet*". Davant d'això, podem triar ignorar el fet, com efectivament acostuma a fer la crítica, tot atribuint-lo al mer albir conegudament capricios dels autors, o bé podem aturar-nos-hi un xic encara, no fos que tingués alguna significació per al nostre tema.

A desgrat que la delimitació entre ambdós termes pel que fa a llur significació no es veu gens afavorida pel mateix text, on sovint són intercanviables, no és desgavellat afirmar, a grans trets, que el terme "*Realitet*" fa referència al substrat ontològic que envolta el subjecte, que l'embolcalla, que el determina. La "*Realitet*" configura el conjunt de dades objectives que fan les coses tal com són i és susceptible, per tant, de ser sotmesa al principi de verificació/falsabilitat o a la mera activitat de la reflexió.

La "*Realitet*" ha de ser compresa en un primer moment per l'individu gairebé com a pressupòsit existencial, fent-hi el mateix paper que per Hegel feia a nivell metodològic la "immediatesa". Però l'individu, com l'especulador (*Spekulanten*), no pot permetre's d'obviar els consells d'un Anti-Climacus irascible, el qual en un to ben diferent de l'emprat a *MM*, afirma a la seva *EC* que la realitat de la immediatesa "és ella mateixa un no-res, és buida (...) és un engany" (16, 154), està clar, per a la subjectivitat. Car, Anti-Climacus no pretén concloure de cap manera que la "*Realitet*" no sigui real, valgui la redundància, sinó que, la conclusió a què sens dubte el fan arribar els seus coetanis pseudònims (Haufniensis i Climacus), és que la realitat de la "*Realitet*" no ho és per a la subjectivitat, per a l'individu i, consegüentment, no hi és rellevant tampoc des de la perspectiva ètica, com havia afirmat Wilhelm fins a la sacietat (cfr. cap. I).

La "Realitat" roman un *marc objectiu* on es desenvolupa el quefer del subjecte sense que ni l'una ni l'altre s'hi vegin compromesos. La "Realitat" és "exterioritat" (*Udvorteshed*) i allí, es manté al marge, aliena a l'edificació de la "interioritat" (*Inderligheden*), xifra de subjectivitat en l'obra de Kierkegaard i de l'ètic d'ençà de l'obra de Haufniensis.

No és tampoc, que l'individu no pugui establir cap vincle significatiu per a la seva autorrealització amb la "Realitat", com havíem vist en la perspectiva de Wilhelm; i tanmateix, a més d'ésser-ne conscient, cal també i sobretot que s'hi comprometi, que la interpreti i que se n'apropriï. Quan l'individu du a terme aquesta tasca, és per fi configurada

"...la *realitat* (*Virkelighed*) d'una persona *real* (*real*), composta per infinitud i finitud. rau precisament en el fet de mantenir juntes aquestes dues, tot mantenint-se infinitament interessada a existir...". (10. 10)

Climacus descriu així a la *Postilla* la significació de la "Virkelighed". Per tal com es manifesta, podem pensar, en una primera aproximació al concepte, que la "Virkelighed" condueix més enllà de la "Realitat" en direcció al subjecte, que ens hi dirigeix. El concepte de "Virkelighed" se cenyeix a l'ordre de la subjectivitat, puix que sempre pressuposa que l'individu ha establert ja alguna mena de vincle, conscient i, així, *pragmàtic*, amb la "Realitat". Tanmateix, i un cop establert aquest vincle, la "Realitat" *esdevé real* per a l'individu: hi esdevé "Virkelighed".

En l'àmbit de la reflexió, de l'"abstracció", amb mots de Climacus, el subjecte soiament pot accedir a la realitat com a "Realitat". Però tan bon punt com n'actualitza les possibilitats, bé essent-ne conscient i interpretant-la, bé compromentent-s'hi i actualitzant-la, o sia, quan la cospa des de la perspectiva de l'ètic, de l'existència entesa com a tasca, com a projecte, el subjecte *realitza* la "Realitat" i amb ella, es *realitza* a si mateix. En certa manera des de Wilhelm, i amb fermesa des de Climacus, des de Haufniensis, i des d'Anti-Climacus, l'*autorrealització* s'alça com la tasca ètica fonamental exigida a l'individu; per això no és gens estrany, que amb la veu més propera al discurs sobre l'ètica en un capítol titolat "*La subjectivitat real, l'ètica: el pensador subjectiu*" i en un

primer paràgraf anomenat "*El fet d'existir; realitat* (*Virkelighed*)" Climacus afirma, per exemple, que

"l'única realitat de què qui existeix té més o menys coneixement és la seva pròpia realitat, el fet que existeix; i aquesta realitat és el seu únic interès (...) l'única realitat que hi ha per aquell qui existeix és la seva pròpia (realitat ètica)". (10. 22)

D'aquesta manera, Climacus estabueix la realitat des d'una perspectiva no solament dual sino també dialèctica. D'una banda entén la realitat com a dada, objecte de pensament o com a "Realitet" i de l'altra l'entén com a tasca ètica, com a existència o com "Virkelighed". Ambdues tenen sentit per a l'individu si són susceptibles d'interrelació, de joc dialèctic.

Com ha estat observat i tematitzat anteriorment (cfr. cap.III. 1.3), l'existència, a l'igual que la "Virkelighed", constitueix per a l'individu una unitat dialèctica, una tensió, una contradicció, els elements de la qual, com apuntava Climacus, cal mantenir plegats. I no és casualitat que la definició d'individu a càrrec d'Anti-Climacus a *MM.* correspongui també a una unitat en tensió - l'esperit (*Aanden*) - que, des de la perspectiva ètica, ha de ser reiterativament consolidada, puix que en la reiteració¹⁶⁸ es consolida la interioritat, la subjectivitat.

Efectivament, el procés constitutiu de la realitat ha de ser paral·lel, i ho és per definició en el context ontològic-antropològic kierkegaardian, al procés constitutiu de la subjectivitat. Ambdós constitueixen el marc d'actuació ètica en què Climacus i *Haufniensis* insisteixen i ambdós s'escauen si i solament si té lloc una interrelació dialèctica entre el subjecte i la seva realitat.

Tenint en compte que la interrelació ha de ser represa, mantinguda, reiterada, "repetida"¹⁶⁹, el marc d'eticitat que s'hi configura, tampoc no queda resolt d'una vegada

¹⁶⁸ Vegeu a cap.V. 6 els paràgrafs dedicats a la connotació ètico-religiosa de la *repetició* o *represa* a l'obra de Kierkegaard.

¹⁶⁹ Més endavant posaré l'esguard damunt d'aquest importantíssim concepte ètico-religiós.

per sempre. Ben al contrari, es constitueix vegada rere vegada com un tercer que vertaderament pot ser seu legítim del procés d'autorealització individual i del nucli antropològic que experimenta el suara esmentat procés, o sia, l'esperit¹⁷⁰. I, al mateix temps, assegura Climacus que "la realitat, l'existència és el moment dialèctic d'una trilogia" (10. 21).

Però, quins són els condicionants d'un procés com el descrit per Climacus, i, així, quins són els condicionants de la tasca ètica per excel·lència? En què ha de consistir aquesta tasca i, així, en què ha de consistir el fet d'*existir*? Vegem què ens en diu Anti-Climacus al respecte a *MM*,

"Per esdevenir(-se) (*at Vordé*) (i el jo ha d'esdevenir-se lliurement), la possibilitat i la necessitat són igualment essencials. De la mateixa manera que al jo li pertoca la infinitud i la finitud (*apeiron-peras*), també ho fan la possibilitat i la necessitat. Un jo que no està dotat de possibilitat és desesperat i el mateix li ocorre al mancat de necessitat". (15. 92)

Quan es tracta de construir la pròpia realitat, Anti-Climacus considera, com Climacus a *EF*, que "la possibilitat i la realitat no són diferents en termes d'essència, sinó en termes d'existència" (6. 69), mentre que la *necessitat* i la *possibilitat* no són diferents en termes d'existència, ja que allò que és necessari no és més real que allò que *solament* és possible, segons Anti-Climacus. I així, paradoxalment, la possibilitat fonamental és allò que afecta la subjectivitat de forma més real, per bé que encara hagi de ser actualitzada.

Vegem, per començar, que la parella primordial no és la *lògica* realitat-possibilitat, on la primera és considerada superior ònticament parlant, ja des d'Aristòtil. Contràriament, la parella per a un anàlisi de la subjectivitat des de l'òptica de l'ètic, està constituïda per la

¹⁷⁰ Aquest tercer subjectiu és l'esperit o jo, *Aand* o *Selvet* respectivament, de què parla Anti-Climacus als coneguts primers paràgrafs de *MM*, com veurem més endavant. Allí, Anti-Climacus descriu el tercer ontològic o esperit com "la relació que es relaciona amb ella mateixa"; en l'àmbit de l'ètica, de la teoria de l'acció com s'ha vingut dibuixant en el discurs de la filosofia pràctica contemporània anglo-saxona, un excel·lent exponent que il·lustra aquest tipus de meta-relació internalitzada mitjançant el concepte de la "second hand volition" és Harry G. Frankfurt. Vegeu "Freedom of the will and the concept of a person" a *The Journal of Philosophy* 1 (1.971) pls. 5-21.

necessitat i per la *possibilitat*. Elles han de constituir el fonament *normatiu* i *pragmàtic* de l'existència del singular.

La necessitat a què fa referència Anti-Climaucs i que té significació ètica correspon, en primer lloc, a la *necessitat ontològica*: tot individu respon a una constitució antropològica que li atorga unes capacitats però que també el limita. Al seu torn, tanmateix, la necessitat és també una *necessitat ètica* íntimament lligada a la possibilitat fonamental de la subjectivitat, que és la de l'autorealització: és necessari, èticament parlant, que l'individu realitzi la possibilitat que *necessàriament* és ja ell mateix, però que encara s'ha d'*esdevenir*, car ha de ser actualitzada.

La *possibilitat*, així doncs, roman fonament de l'existència, en tant que aquesta n'està prenyada, farcida, a l'espera de ser actualitzada. Nogensmenys, no es tracta d'una possibilitat lògica, sotmesa, per tant, a la dinàmica d'un desenvolupament que no es detura, que en garanteix l'actualització si no es veu afectat accidentalment, com ho serien la possibilitat aristotèlica i àdhuc hegeliana, fonament, com hem vist, de la perspectiva ètica del jutge Wilhelm. Contràriament, la *possibilitat* en la perspectiva de la *segona ètica* és de nou connotada en tant que tasca que l'individu sol ha de dur a terme i, de fet, ha de ser sempre equiparada a l'existència. Existir és i consisteix en actualitzar la *possibilitat*.

1.2. Realitat immanent i realitat transcendent.

Tot seguit és necessari perfilar els àmbits de la realitat en tant que aquesta, com ja ho anunciava Wilhelm i com és ara reconsiderat per Climacus, resulta significativa per a tot individu sol que s'inserta en el procés constitutiu de si mateix i del món, en el seu *esdevenir-se*.

El tractament de les determinacions constitutives de l'antropologia kierkegaardiana, de la realitat individual que el subjecte ha de fer seva, s'extenen de llarg a llarg de l'obra dels pseudònims establint-hi una ben particular xarxa conceptual que, d'una banda atorga homogeneïtat i coherència al conjunt textual i, de l'altra, permet d'enriquir la comprensió i significació de cadascuna de les determinacions, des de l'òptica de la configuració de la subjectivitat, gràcies a la multiplicitat de relacions que s'hi estableixen desde múltiples perspectives.

Així, per exemple, és possible de forjar-se perfectament una idea de què vol dir Vigilius Haufniensis sobre el concepte de l'angoixa (àmbit de la immanència) a l'obra que du el mateix títol; però és que, a més, tot llegint-la, hom hi amplia la visió de la figura del petit burgès o de l'esteta, les figures "mancades d'esperit" i, per tant, mancades d'angoixa. Si hom persegueix, en canvi, d'aprofundir en el concepte de pecat (àmbit de la transcendència) amb què Haufniensis relaciona l'angoixa, fora encertat de demanar-li un cop de mà a Anti-Climacus a banda de la seva anàlisi sobre la "desesperació", a la segona part de *MM*.

Nogensmenys, la terminologia kierkegaardiana no s'allibera de la tradició filosòfica i és, com ella, indicativa del caràcter dualístic de la realitat. I així, també cal parlar, com havíem vist, ja des de la perspectiva ètica de Wilhelm, de dos àmbits fonamentals que l'autor anònim dels *Dos petits tractats ètico-religiosos*, H.H. descriu com "qualitativament diferents: es tracta de determinacions que pertanyen, cadascuna, a la seva esfera qualitativa: la immanència i la transcendència"¹⁷¹(15, 52). Vegem què les caracteritza.

¹⁷¹Desobeïm en l'aprofitament d'aquest text el seu autor, qui opina en la introducció que "aquests dos petits tractats de ben segur interessaran fonamentalment només els teòlegs" (15, 9).

Inicialment, i de manera genèrica, podem dir que s'installeu en l'àmbit de la immanència, a grans trets l'àmbit de l'humà, determinacions com: immediatesa, temps, finitud, natura animal, cos, necessitat, sensualitat-sensibilitat, pensament-raó, etc. Mentre que caracteritzen l'àmbit de la transcendència, l'àmbit del diví, concepcions com: idealitat, eternitat, infinitud, natura espiritual, possibilitat, ànima, creença-fe, etc.

"Com a fonament de tota relació entre persona i persona *quia* persones hom només pot pensar de trobar-hi la diferència dins la identitat de la immanència, que és la igualtat essencial. Hom no pot pensar que una persona (...) sigui diferent a una altra respecte d'una qualitat específica (...) Totes les diferències entre persona i persona *quia* persones desapareix per al pensament com moments en la totalitat i la qualitat de la identitat (...) en l'eternitat desapareixen totes les diferències, les que em distingeixen i les que m'oprimeixen (...) Però entre Déu i una persona hi ha una diferència qualitativa eternament essencial." (15, 57).

En l'àmbit de la immanència, i a jutjar pels mots de H.H. al tractat "sobre la diferència entre un geni i un apòstol", a què pertany aquesta citació, allò que fonamentalment marca l'actuació humana és el caràcter d'igualtat. Ben al contrari, la relació entre l'àmbit de la immanència i el de la transcendència ha de ser dibuixada des de la diferència absoluta. I és que, qualitativament parlant, immanència i transcendència són essencialment inequivalents, són incommensurables. Ara bé, aquesta incommensurabilitat té un punt flac que l'individu sol ha de descobrir, puix que solament ell en té la clau de volta: la tensió que provoca aquesta incommensurabilitat no és altra que la seva pròpia, que la tensió ontològica que suposa debatre's entre la interioritat i l'exterioritat, el temps i l'eternitat, el sensual i l'anímic, etc.

Pel que fa a la transcendència, en canvi, Kierkegaard deixa que un dels seus pseudònims la tracti de costat amb dos altres conceptes aparentment tant dissemblants com lògica i ètica. Així, Vigilius Haufniensis afirma a CA que "si l'ètica no compta amb una altra

transcendència, aleshores no és altra cosa que lògica (*Logik*)" (6. 109). Sembla que Haufniensis parla de dos tipus de transcendència, però, la seva pretensió, en realitat, consisteix en il·lustrar una doble significació d'aquest concepte tot allunyant-se de la clàssica comprensió que n'ofereix la història del pensament. Segons aquesta, a parer de Haufniensis, el nucli protagonista de la transcendència s'identifica amb la divinitat inassequible, amb la diferència no "qualitativa" sinó "dins la identitat de la immanència" de què parlava H.H. Haufniensis proposa ara reinterpretar la transcendència amb un ambivalent concepte d'eternitat, com veurem (cfr. cap.V, 4.3), que li permet remetre-la de nou a la immanència i fer-hi el joc dialèctic que ha de ser seu de tota actuació pretesament subjectiva, edificant, ètica. La transcendència, així entesa, no romandrà ja enllà del context existencial de tot singular, sinó que s'hi ancorarà a manera de necessitat i possibilitat fonamentals, a manera d'exigència ètica.

La visió de la transcendència que ofereix Haufniensis a CA és, així doncs, de nou una categoria per a l'existència, una *categoria existencial* i no lògica. La transcendència lògica no és altra que el *marc de validesa formal universal* capaç d'oferir i recollir veritats indiscutibles i inamovibles. Una ètica que s'inscriu en un marc com aquest esdevindria un recull estàtic de normes inapel·lables, sobre les quals fóra inútil discutir, reflexionar, dubtar. L'ètica romandria un nucli impàvid per a individus èticament impàvids, un pou inert de moralitat no apte per atraure l'*interès subjectiu*.

Una comprensió de la transcendència en els termes suara descrits, deia Climacus, en definitiva, aboca l'ètic en una perspectiva inconsistent, la perspectiva de Wilhelm, segons la qual, d'ètic podia ser titllat tot individu que actués d'acord amb la norma social, amb l'"ús i el costum" (*Skik og Brug*). Des de Climacus i ara, sistemàticament, amb Haufniensis, Kierkegaard critica la universalitat de l'ètica si aquesta no aspira a res d'altre que a configurar un quefer moral aliè als continguts morals mateixos. L'ètica de la transcendència lògica és l'ètica de l'*universal general* i no de l'*universal singular*, és l'ètica de l'heteronomia, de la "igualtat" de què parlava H.H. que ve definida des de l'àmbit de la immanència, des del pensament regit per la necessitat de coherència lògica: és una ètica que no demana preguntes ni respostes. És l'ètica de la *convenció*.

El projecte de Haufniensis pot ser considerat, així doncs, un projecte de recerca. Haufniensis es llença damunt de la pista d'una altra mena de transcendència que dugui inscrita ja la xifra de l'ètica de la interioritat, aquella que afecta el *singular*. L'"altra" o "segona" transcendència ve de la mà de l'Instant. Ve acompanyada d'una concepció de l'eternitat que, a CA, com veurem (cfr. capV, 4) fa parella amb la temporalitat i no amb el temps, i veurem, aleshores, que no es tracta d'un *concepte* metafísic sinó sobretot d'una categoria *existencial*. Així, per bé que, en primer lloc, la significació de l'eternitat que tematiza Haufniensis adquireix certament un matís metafísic que coincideix amb els dogmes de la revelació i de l'encarnació, xifres de la inserció de l'etern en l'escadusser, en segon lloc i definitori, *la significació de l'eternitat es consolida en l'existència individual, en el temps*, puix que n'implica la transformació radical, puix que hi obliga una nova comprensió de l'existència, de si mateix i del món.

Aquesta "altra" transcendència té la seva raó de ser fora de si, quelcom que resulta impensable des de la lectura dels textos religiosos de la filosofia medieval. Només la reacció de cada individu la legitima i l'omple de sentit en una acció de conseqüències recíproques, car l'existència individual també es renova.

L'individu es veu enfrontat amb la necessitat de copsar una realitat qualitativament diferent a qualsevol altra realitat en què la seva també hi és inclosa, amb l'agreujant que no disposa de mitjans hàbils per a fer-ho. I tant si n'accepta la impotència com si en renega, el fet és que la transcendència de l'ètica que es desmarca de la lògica empeny l'individu o bé a relacionar-s'hi i així, a relacionar-se amb si mateix, o bé a rebutjar-la i així a donar l'esquena a la seva pròpia realitat, que no és altra que l'esdevenir ell mateix.

Una vegada establerts els àmbits de la realitat en què cada individu ha de forjar la seva existència i, així, consolidar la seva *subjectivitat*, la principal tasca ètica de l'individu és precisament descrita per Climacus a la *Postilla* com un trencament

"amb l'enteniment i el pensament i amb la immanència, per perdre d'aquesta manera el darrer peu a la immanència, amb l'eternitat al rerefons..."¹⁷²

A diferència de la bèstia, l'ésser humà s'instal·la al bell mig de la intersecció que, segons Climacus, el defineix i el determina des de la perspectiva de la segona ètica. En aquesta intersecció esdevé conscient del caràcter dual de la realitat, definida en termes d'immanència i transcendència alhora. L'ésser humà és el centre d'unió dialèctica, de tensió, de contradicció, en diu Climacus, que ell mateix posa de manifest a la realitat immanent, lloc a què irremediablement pertany. La constitució dual de la realitat total i la relació dialèctica que potencialment posa de costat els dos àmbits que la configuren, immanència i transcendència, tenen, com hem vist, el seu reflex en l'antropologia.

Caldrà que l'ésser humà actualitzi aquesta relació que ja és, que li doni concreció, car sense ell i la seva implicació, la relació només ho és idealment i així, l'ètic roman en l'àmbit de la idealitat, d'on Haufniensis vol arrancar-lo. L'ètic ha de ser vegada rere vegada remès a l'àmbit de la realitat (*Virkelighed*). Fins i tot un - així considerat - esteta com Constantin Constantius, autor de *R*, se n'adona, i expressa la necessitat de l'actualització de la possibilitat fonamental del singular, mitjançant la suggestiva imatge d'un escenari d'ombres xinesques, en els següents termes:

"L'individu no és encara una figura real a partir de l'autoconcepció engendrada en la imaginació, sinó solament una ombra: o millor dit, la figura real sí que es present, però invisible (...) La personalitat encara no ha estat descoberta, la seva energia s'augura encara en l'ardència de la possibilitat". (S, 68-70).

Així doncs, resulta d'interès primordial per a l'ésser humà de comprometre-s'hi, amb la dualitat de la realitat (*Realitet*), perquè atorgar concreció al potencial d'interrelació entre

¹⁷² *Postilla* 10, 257.

els seus dos àmbits, la immanència i la transcendència, comporta, immediatament, atorgar-se realitat (*Virkelighed*) a si mateix, és a dir, auto-realitzar-se.

Sembla, doncs, indiscutible que sense la *realització* de la dialèctica ontològica és inviàble la dialèctica existencial. Ara bé, l'intent d'autorealització no en garanteix ni el seu èxit ni el seu arrodoniment. Tot i que, de fet, identificar el fracàs d'aquest intent amb un fiasco existencial fora senyal, d'una banda i primera, d'haver malentès el missatge kierkegaardia: l'intent és ja pauta ètica d'interioritat, és ja actuació ètica; i d'altra banda i més important, comportaria obviar determinacions clau de la seva antropologia i de la constitució de la subjectivitat com ho són l'angoixa, la desesperació, el pecat... i l'instent mateix. Comportaria obviar-ne llur caràcter fonamentalment dialèctic, de què n'és hereva la filosofia contemporània, i que consisteix en el fet que les categories existencials posen de manifest una mancança o un excés existencial (la desesperació, per exemple, pot donar-se a causa d'un excés de sensibilitat o d'idealitat). I que precisament gràcies a aquest caràcter epifànic, àdhuc revelador, a l'individu li resultaria impossible, en primer lloc, comprendre que la seva relació amb si mateix és defectuosa o inadequada i, en segon lloc, poder continuar treballant-hi per millorar-la. De fet, Vigilius Haufniensis ens descriu què succeeix, si hom ignora el caràcter dialèctic dels fenòmens antropològics i, concretament, quines en són les conseqüències per a l'ignorant - intencionat o no -:

"...aquesta n'és precisament la desgràcia, que en la manca d'esperit hi ha una relació amb l'esperit, que no és res. Fins a cert punt, la manca d'esperit pot estar en possessió de contingut espiritual, mal que no com a esperit sinó com a aparició fantasmagòrica, com a galimaties, com a xerrameca, etc. Pot també estar en possessió de la veritat, però en el benentès que no com a veritat sinó com a remor i com a garleria." (6, 182)

L'anàlisi dels fenòmens que fan transparent el fracàs de l'intent de donar concreció a la dialèctica existencial o l'absència d'un intent d'aquest caire, en absolut, és, poc o molt també, el punt de partença de l'obra kierkegaardiana.

2. L'instant, una concepció dialèctica.

Al llarg dels paràgrafs anteriors hem vist com el marc existencial en què l'*instant* i, així, el *pecat*, han d'assolir la significació que Kierkegaard els atorga des de la perspectiva de la *segona ètica* no és un marc unívoc, sinó ben al contrari. És per això que l'*instant*, que pertoca la realitat en les seves dues dimensions, la immanència i la transcendència, de què és condicionament i fonament alhora, que pertoca, per tant, l'existència i la subjectivitat, serà també una categoria dialèctica. Però és que, a més, les dues categories que s'hi avenen i que l'instant mateix omple de sentit, tot posant-les en relació de manera decisiva, també ho són, de dialèctiques. Es tracta de les categories de la *temporalitat* (*Timelighed*) i l'*esser humà* (*Mennesket*).

En el cas de la *temporalitat*, la tensió es dibuixa a través de les parelles, al seu torn dialèctiques, formades pels conceptes: *eternitat* i *temps* (*Evighed og Tid*) per una banda i *eternitat* i *temporalitat* (*Evighed og Timelighed*) per l'altra (cfr. cap.V, 4.1, 4.2, 4.3).

Al seu torn, el conflicte en què es veu involucrat el *subjecte* kierkegaardian és, en el fons, reflex del conflicte temporal. La dualitat que defineix el subjecte, cos i ànima, i que Kierkegaard recupera de la tradició filosòfico-teològica no ve donada segons ell d'una vegada per totes. La característica *essencial* a l'esmentada dualitat i, per extensió, a l'antropologia kierkegaardiana, és *trobar-se en constant tensió evolutiva*. En aquest sentit, escriu Climacus que

"si hom l'accentua èticament (*ethisk accentuerende*), el fet d'existir impedeix aquell qui existeix romandre de manera abstracta en la immanència o romandre abstracte tot volent romandre en la immanència. El *religiós paradoxal* trenca amb la immanència i fa del fet d'existir una contradicció absoluta no en el si de la immanència, sinó contra la immanència". (10, 239)

Existir èticament, per tant, consisteix en primera instància en mantenir la tensió que hom és, a reiterar-la, de fet. I és d'aquesta manera que l'individu ha de cercar en el seu potencial dialèctic la seva qualificació ètica. La seva determinació ontològica, per tant, no és ja de bell antuvi la seva determinació ètico-moral, com era el cas en la perspectiva de

Wilhelm, sinó que l'individu ha de comprometre-s'hi de manera pragmàtica puix que cap i, especialment, la segona, no està mai garantida. L'angoixa i la desesperació en són una prova.

En dur-se a terme a si mateix, en traduir la seva determinació ontològica i fer-ne determinació ètica, l'individu dóna *continuitat* a la seva existència, fins aleshores esclerotitzada (petit burgès) i fragmentada (esteta-seductor). Ara bé, per definició, l'individu viu insert en el flux dels esdeveniments, en el temps; d'aquesta manera, se'n veu necessàriament afectat i ell l'afecta.

Així doncs, la dialèctica de la temporalitat, l'exponent de la qual és *l'Instant*, on eternitat i temps conviuen junts i on eternitat i temporalitat exigeixen a l'individu una resposta existencial, es veu doncs lligada al segon nucli dialèctic: l'ésser humà, el subjecte que s'ha de fer a si mateix. Aquest, per la seva banda, entén en la seva trobada amb l'Instant, i només en ella, gràcies a la participació de l'eternitat, que la seva existència està mancada de continuïtat, de *realitat*. Cal que existeixi en la temporalitat, en la compleció temporal, i no solament en el temps, cal que sigui capaç de donar-se una història i que s'hi autorrealitzi. I aquesta és, sens dubte, la fonamental tasca ètica que Kierkegaard dibuixa mitjançant els seus pseudònims enllà de CA.

Ara bé, la realització de la tasca ètica (*den ethiske Opgave*) depèn, d'una banda, del fet que sigui comunicada al subjecte, del fet que, en l'Instant, li sigui presentada una nova realitat a edificar, la pròpia realitat (*den ethiske Virkelighed*) i però és que si el subjecte no pogués comprendre el missatge, fet que li és possible amb el seu retrobament amb la transcendència, la temporalitat no tindria cap mena de significació ètica.

3. L'Instant: dogma de fe?

El concepte d'Instant rep la seva significació metafísico-teològica amb els dogmes de l'encarnació, de la revelació i de la gràcia. Així és possible concloure-ho ja des d'una lectura de les *EF* de Climacus matisada mitjançant la relació que hi palesa entre l'Instant i el pecat, de què aquell sembla ser-ne *a priori* tant en termes de comunicació, com en termes d'experiència. Saber del pecat i existir en el pecat no és possible sense la veritat que és revelada per la gràcia en l'encarnació. Així doncs, la significació metafísico-teològica de l'Instant, i, amb ell, del Cristianisme, esdevé significació ètico-existencial i només així ha de ser copsada si ha de resultar edificant. Anclar-se en l'àmbit metafísico-teològic, àdhuc especulatiu, implica igualment ancorar-se en l'àmbit de la mera reflexió i de l'objectivitat, com Climacus tematitzarà més tard a la *Postilla*.

3.1 La dogmàtica i el pecat.

Climacus estructura el seu discurs a *EF* des del pressupòsit, com vèiem, que l'Instant té una "significació decisiva" (6, 23 *et passim*) per a l'individu que ha d'edificar la seva subjectivitat, o sia, per a l'individu *interessat èticament*, existencialment, en si mateix, o, en termes de Climacus a la *Postilla* - on vertaderament és tematitzada la qüestió de l'interès en el sentit a què n'he fet referència suara, com veurem més tard més acuradament (cfr. 6) -, per a l'individu que fa quallar una "preocupació infinitament interessada en la seva relació amb la doctrina [cristiana]" (9, 18, 31 i 50) i que hi configura la seva existència.

En aquest sentit, resol Climacus que l'Instant té una significació decisiva si i només si

"té lloc una ruptura (*Brud*) i l'ésser humà ja no pot fer-se enrere, i no li plau recordar allò que li pugui donar el record i encara menys retornar amb el seu propi esforç al Déu al seu lloc" (6, 23).

Allò que s'escau és que

"en l'*instant*, l'èsser humà esdevé conscient de si mateix, que havia nascut; puix que allò que el precedeix, a què ja no ha de remetre's, consisteix en no ésser (*ikke at være*); en l'*instant*, esdevé conscient de la seva renaixença (*Gjenfødselen*), puix que el seu estat anterior era, precisament, no ésser". (6, 24).

Fóra prudent situar el discurs de Climacus i fer memòria sobre el fet que l'*interès* del mateix Climacus no és altre que desglossar la veritat amb significació i rellevància ètiques. Fer-ho, l'obliga a desenvolupar una mena de marc per a una concepció epistemològica, que Kierkegaard vol legitimar i que serà consolidada a la *Postilla* i pel mateix Kierkegaard a *OA*, com veurem (cfr. cap.V, Annex), que té com a objecte les *veritats subjectives*, la *veritat de la subjectivitat* (6, 18 *et passim*). La seva primera qüestió al respecte afecta la qüestió de l'accés a aquesta mena de veritat, al seu "aprenentatge". Com aprenem? es pregunta Climacus a *EF* (caps. I i II). I respon, en primer lloc, amb una resposta que recull de la història del pensament, de la mà de Plató i per boca de Sòcrates i que, a més, ens remet a la segona part d'aquest treball. Aventura Climacus:

"Comencem amb la dificultat socràtica de com és possible cercar la veritat, car resulta igualment difícil: o bé hom la té o bé hom no la té. El pensament socràtic sublimava de fet la disjunció, ja que es mostrava que, fonamentalment, tota persona té la veritat". (6, 18)

Sòcrates, com és sabut, atribuïa el (re)coneixement de la veritat a l'art i aplicació de la maièutica. Si el mestre era prou hàbil podia desvetllar mitjançant un diàleg aparentment innocent en l'ànima de l'alumne els coneixements oblidats per aquella en el moment del naixement, de la incorporació al cos. És la teoria de la *reminiscència*. La veritat és, en conseqüència, una qüestió resoluble en l'àmbit de la immanència, puix que s'escau en la inter-relació individual i puix que la veritat mateixa, la veritat com a tal, roman en l'ànima: és ja en tots i cadascun dels éssers humans de bon començament.

Tanmateix, Climacus no s'hi conforma, i reprèn la discussió tot considerant que, de fet, allò a què pot aspirar el mestre en un primer moment és a fer adonar el seu "deixeble" que aquest és la "no-veritat" (*Usandheden*) (6, 19), o sia, que la veritat a què arriba el deixeble és, precisament, que és la no-veritat. El mestre, segueix Climacus, és només un "motiu" (*Anledning*) (6, 18ss.) per a recordar la veritat en el model socràtic i el deixeble es troba sempre ja en condicions de fer-ho, d'aprendre: el deixeble, diu Climacus, està en possessió de la "condició" (*Betingelsen*), per accedir a la veritat.

És en aquest punt del discurs, en què Climacus fa aplicació esbiaixada, mai sistemàtica, dels seus recursos dogmàtics. Dirigit envers la concepció del *pecat* en tant que categoria existencial, Climacus endega la carrera amb la concepció del *pecat* en tant que categoria dogmàtica i, per això, perspectivat des del concepte d'*instant*. I, així, reitera que si l'*instant* no "ha de ser entès solament de manera socràtica" (6, 19), o sia, si ha de ser connotat des del Cristianisme i les seves categories, aleshores és menester considerar-lo des d'aquest nou paradigma existencial.

L'*instant* és, així doncs, l'*instant* de l'*encarnació*, de la *revelació* i de la *gràcia*. És l'*instant* trinitari en què cada singular rep la veritat que és la seva pròpia i en què el mestre, que ha de refer la veritat en cada individu, és també, a diferència del maièutic, qui hi aporta la "condició", qui disposa l'individu per a rebre la veritat. A la *Postilla*, Climacus es ratificarà en aquesta perspectiva tot matisant-la i tot afegint-hi que "la subjectivitat, la interioritat és la veritat", en tant que oposada a l'"objectivitat" (9, 173 *et passim*), però que enfront de la transcendència, àdhuc de la divinitat, des de la perspectiva cristiana del *pecat* i, sobretot, en l'experiència de l'*instant*, "la subjectivitat es troba en la no-veritat", finalment, "és la no-veritat" (9, 173 *et passim*)¹⁷³.

¹⁷³ Sobre l'aparent contradicció entre ambdós enunciats a la *Postilla* (*Subjektiviteten er Sandheden - Subjektiviteten er (i) Usandheden*) vegeu, entre una multiplicitat remarkable, els textos següents: John W. Elrod, *Being and Existence in Kierkegaard's pseudonymous Authorship*, Princeton Univ. Press: Princeton, 1.975; Louis Mackey "The loss of the world in Kierkegaard's Ethics" a *Review of Metaphysics* 15 (1.961-62) pls. 602-620; Günter Rohrmose, "Kierkegaard und das Problem der Subjektivität" a *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 3 (1.966) pls. 289-310; Robert C. Solomon, "Kierkegaard and Subjective Truth" a *Philosophy Today*; 21 (1.977) pls. 202-215.

En l'Instant, no solament són revelats uns continguts esperveradors, que condueixen l'individu a decidir-se per la veritat amb què ha viscut fins aleshores (i que ara es *mostra* incerta, invàlida) o a acceptar-ne una de rotundament nova, sinó que, i això és el que distanca fonamentalment les concepcions socràtica i cristiana¹⁷⁴ segons Climacus, la transcendència concedeix fins i tot la *condició* (*Betingelsen*) per a comprendre el missatge. La veritat arriba exclusivament de mans d'allò que és *radicalment diferent*: l'àmbit de la immanència se sent trontollar com mai no hauria pogut fer-ho sense uns pressupòsits (*Forudsætning*) metafísics que copsa en l'Instant i, a més, s'hi desconeix. Climacus nomina aquest pressupòsit metafísic "Déu" (*Gud*) o "la divinitat" (*Guden*). Ell és el punt de partença absolut que cal tenir en compte si l'Instant ha de tenir una "significació decisiva". I tanmateix, com és possible que aquest *radicalment diferent*, essencialment diferent de qualsevol mesura que rau en la immanència, superi tots els índex d'incommensurabilitat i s'hi instal·li per re-qualificar-la, adquirint-hi, a més, una validesa radicalment diferent a qualsevol altre fet escaigut en el decurs dels esdeveniments de la història de la humanitat? És així, seguíx Climacus que s'estableix la *paradoxa per a l'enteniment*:

"La passió (*Lidenskab*) paradoxal de l'enteniment xoca persistentment amb aquest desconegut (*det Ubekjendte*), que sens dubte existeix, però com a desconegut i, per tant, que no existeix (...) I què és aquest desconegut? És el límit a què hom arriba (...), és allò diferent, allò que és absolutament. Però precisament, és d'allò que és absolutament diferent, de què hom manca característiques. Determinat com l'absolutament diferent, sembla que estigui revelant-se; però no és així, car l'enteniment no pot pensar allò que és absolutament diferent [ú'ell]". (6. 44)

¹⁷⁴ I no només distanca les versions socràtica i cristiana, sino sobretot la kierkegardiana i la hegeliana, des de la lectura que Kierkegaard fa del *Wissenschaft der Logik* de Hegel, segons la qual, Hegel pretén aixecar el seu sistema independentment de qualsevol fonament, començant de zero. Aquest 'zero' no és interpretat per Kierkegaard com l'absència volguda d'influències metodològiques, sino com l'ambició vanitosa de l'individu obstinat per reconstruir el món només en base a sí mateix.

La paradoxa per a l'enteniment, però, esdevé *paradoxa absoluta* (*det absolute Paradox*) quan és *revelada* la no-veritat que és cada individu i, així, quan és radicalment trasbalsat l'ordre de la immanència. Climacus en diu "caprici metafísic" (6, 38) al cap.III de les seves *EF*, caprici condemnat al fracàs de "provar l'existència de Déu" puix que "topa sempre amb el desconegut (*det Ubekjendte*), que, per bé que existeix, roman desconegut i, en aquest sentit, no existeix" (6, 44). Només existeix el límit que la mateixa paradoxa estableix, puix que *és* el límit; així,

"Déu ha esdevingut l'enganyador més terrible de tots, puix que ha fet que l'enteniment s'hagi enganyat a si mateix. L'enteniment ha tingut la divinitat tan a prop com li era possible i, malgrat tot, tan lluny com li era possible".(9, 45).

La *revelació* que és l'*instant* no vol cap recurs racional que, enfront seu, no és vàlid ni suficient, car no s'hi escau. La veritat que es revela no deixa de petja la veritat que la raó, per molt apassionadament que ho intenti, pot oferir. La impenetrabilitat racional de l'*instant*, considerat com a *fet* (encarnació) i com a *comunicació* (revelació), redueix la raó a una passió perduda.

És d'aquesta manera que el subjecte sap de la seva limitació, de la seva obligada humiliació davant d'un fet inassumible amb els mitjans operatius fins aleshores. Déu esdevingué home, l'etern adoptà la modalitat del decurs històric: incompreensible, paradoxal. I és que la *comprensió* que s'hi demana està prenyada ja d'una exigència fonamentalment *pragmàtica* (cfr. cap.V Annex).

Hom no ha d'*entendre* l'*instant*, si aquest ha de tenir significació per a la "subjectivitat", en mots de Climacus. En darrera instància, hom ha de *creure-hi*. Així, l'*instant*, és també instant de *gràcia* (*Vaaden*), puix que, com reprèn Climacus "només per arribar a saber que la divinitat allò que és diferent, necessita la divinitat" (6, 46). Certament, Climacus considera, de nou en contra de Wilhelm, que l'ésser humà és incapaç d'entaular una relació amb Déu si no és aquest que l'endega sota les seves premisses; és la divinitat, com

havíem vist, qui n'estableix els condicionants. Però és que, a més, l'Instant palesa que allò que ara està en joc no és ja solament com fins ara la capacitat racional de l'ésser humà, sinó *sobretot* les seves salvació i benaurança, atès que, segons Climacus, allò que l' "individu arriba a saber" en la seva relació amb allò que n'és "absolutament diferent", és que l'individu mateix és responsable de l'absoluta diferència:

"Quina és ara la diferència? Sí, quina si no el pecat, puix que de la diferència, de l'absoluta, cal culpar l'ésser humà. Anteriorment, hem expressat això mateix tot dient que l'ésser humà és la no-veritat (*Usandheden*) i que ho era per culpa seva i vam acordar, mig en broma, i, malgrat tot, seriosament, que demanar a l'ésser humà que se n'adonés per si mateix era massa demanar (...) Què li mancava? La consciència de pecat (*Syndsbevidstheden*), i, certament, sembla que no pot aprendre'n res, de cap altra persona, com cap altra persona no pot aprendre'n res, d'ell, car només se'n pot aprendre de la divinitat - si és que ella vol ésser-ne mestre". (6, 47)

Només per la *gràcia*, o sia, perquè Déu "sí ho vol", "ésser-ne mestre", i estimar (cfr. cap.V, Annex) i perdonar, l'ésser humà accedeix al coneixement que sembla haver d'enfonsar-lo per sempre, fins que no és salvat i li és promesa la benaurança eterna. I és que, afegeix Climacus

"En l'Instant, el deixeble esdevé no-veritat: l'ésser humà, que es coneixia a si mateix, esdevé indecís sobre si mateix i, en comptes d'auto-coneixement, ara disposa de consciència de pecat, etc. Puix que, una vegada ha estat establert l'Instant, tot se segueix".(6, 50).

Contràriament a Wilhelm, qui es preocupava pels pressupòsits de la configuració de la *personalitat*, Climacus no veu cap altra via per a configurar la pròpia *subjectivitat* que el radical desconeixement. Totes les determinacions ontològiques i morals són ara desqualificades: sí, com diria Johannes de Silentio a *TT*, són *suspeses* i, ara,

definitivament. I el buit que deixen és farcit per la *consciència de pecat*, a partir de què ha de ser re-intentat el projecte de tot individu sol d'autorealitzar-se. La *consciència de pecat* ha de ser, per tant, la primera passa per a la configuració, també, "de la benaurança eterna construïda damunt d'un fet històric" per què Climacus es demanava a la primera plana de les *EF*.

La "decisiva significació" de l'*instant*, des de la qual s'omplen novament de sentit les concepcions de cristianisme i d'ésser humà, posa ja de manifest el caràcter d'aquesta seriositat: és *exigida* la fe, ara sí, amb *autoritat, directament*, puix que cap argument de la raó no pot ser admés. I el fonament essencial d'aquesta autoritat no és altre que la mateixa paradoxa.

Des de l'instant, per tant, l'eternitat incideix en l'àmbit de la immanència invalidant-ne el seu accent primordial fins aleshores. La limitació de les capacitats de l'enraonament posa de relleu la necessitat d'actuar. Com veurem, el pecat i, sobretot, la consciència de pecat, empenyen el subjecte a re-construir la realitat i, en ella, a si mateix. I és aquesta pressumpció la que jau sota les afirmacions de Vigilius Haufniensis a *CA*. on és represa la conseqüència del discurs de Climacus, és a saber, que, amb l'*instant*, s'inaugura un nou ordre de realitat cognoscitiva i existencial per a l'ésser humà, ara fonamentat en l'eternitat: l'ordre de la *temporalitat*.

Però vegem encara de més a prop la concepció del *pecat* i les seves implicacions per a l'existència entesa èticament, o sia, en tant que projecte que ha de ser dut a terme per cada singular.

3.2. L'existència i el pecat.

A les *EF*, Johannes Climacus dedica força planes a parlar de la significació del pecat per a l'individu interessat a configurar la seva subjectivitat, interessat en l'actualització de la seva existència, interessat a *esdevenir*. Climacus en parla en aquests termes a la *Postil·la*:

"Per a qui existeix, existir és el seu més alt interès, i la realitat (*Virkeligheden*) rau en l'interès per existir. Allò que

la realitat és no pot ser indicat en el llenguatge de l'abstracció. La realitat (*Virkeligheden*) és un *inter-esse* en la hipotètica unitat de l'abstracció entre el pensament (*Tienken*) i l'ésser (*Varen*)". (10, 19-21).

Si hom té en compte que és en l'*instant* i, per tant, en la confrontació amb el *pecat*, que l'individu comprèn la realitat en els termes en què és descrita en aquesta citació, o sia, en tant que *interès*, els mots de Climacus, a banda de confirmar el caire fonamentalment *pragmàtic* de la realitat en què ja m'havia detingut anteriorment (cfr. cap.V, 1.1), autoritzen a creure encertada l'afirmació de Climacus que

"en el mateix instant en què ens demanem així [per l'existència], demanem èticament i mantenim l'exigència de l'ètic (*det Ethiskes Krav*) sobre aquell qui existeix. L'exigència no pot consistir en abstreure's de l'existència sinó en el fet que [qui existeix] ha d'existir, quelecom que també és l'interès més alt de qui existeix". (10, 21)

Així doncs, la confrontació existencial amb el pecat, a banda de la dogmàtica, implica una doble conseqüència fonamental: per una banda, la ratificació que l'*interès* no és una categoria reclosa a l'àmbit de l'estètic, en què l'interès roman equiparable al desig i a la cobejança, indiferent a la "interioritat" de què parla Climacus i confinat a una teleologia externa, de què parlava Wilhelm, que el desqualifica èticament. L'*interès* de què ens parla Climacus a la *Postilla*, es troba accentuat èticament¹⁷⁵. Per altra banda, el *pecat*, en tant que a priori constitutiu de la subjectivitat és també, de retruc, requalificat existencialment i, així, èticament; d'aquesta manera, culmina allò que arreu en l'obra de Kierkegaard s'anomena "dialèctica existencial" o "dialèctica de l'existència" i, així de la mateixa

¹⁷⁵ Hem vist ja quina és la significació ètica de l'*interès* (cfr. cap.II, 2) en tant que categoria frontissa amb l'estètic. L'*interès* serà, a més, qualificat ètico-religiosament, de costat amb la categoria de la *passió* (*Lidenskab*) des de la perspectiva de la segona ètica, com veurem més endavant (cfr. cap.V, 6).

manera que l'estètic, a priori formal de l'ètic (cfr. Segona Part), era connotat èticament, ara ho és el religiós¹⁷⁶.

Quina és la incidència del pecat en l'existència una vegada l'individu s'hi confronta?

Certament, la dialèctica del pecat afecta l'existència de cada singular per tal com afecta, en termes de Climacus, la realitat i la veritat de la subjectivitat (cfr. cap. V, 1 i 2). És a dir, el pecat i, concretament, la *consciència de pecat*, comporta per a l'individu la pèrdua del seu marc de coneixement teòric sobre si mateix i el món, de les seves determinacions ontològiques, així com l'esvaïment del seu coneixement pràctic, sobre les regles i normes en què basar la seva actuació, o sia, de les seves determinacions morals. Veritat i realitat individuals es veuen impregnades per la *veritat i la realitat del pecat*, les quals, en un primer moment, deixen l'individu en el buit existencial que Wilhelm mai no hauria pogut sospitar¹⁷⁷. Vegem-ho.

La veritat del pecat és, com hem vist en els paràgrafs anteriors, la veritat que pertoca exclusivament *el singular (den Enkelte)* i a què accedeix en l'*instant*. És aleshores que el *singular sap*, en mots de Climacus, que és la "no-veritat"; i és Climacus qui suggereix "anomenar la no-veritat de l'individu *pecat (Synd)*" (9, 174). Així doncs - i aquí Climacus

¹⁷⁶ Precisament en aquest sentit resulta aclaridora i al mateix temps suggerent l'afirmació de Herman Diem: "el pecat sembla pertànyer definitivament a l'ètica" al seu article "Dogmatik und Existenzdialektik bei Søren Kierkegaard" a *Symposium Kierkegaardianum* (1955) pp. 54-65.

¹⁷⁷ Aquest buit existencial fonamental, que afecta les determinacions ontològiques i, sobretot, les morals, es correspon de bat a bat amb la "suspensió teleològica" de l'ètic a *TT*. Allí, Johannes de Silentio es pregunta si "es dona" una suspensió d'aquesta mena (Problema I, 51-62) i, de bell antuvi, queda clar que l'ètic a què es refereix és l'ètic en la perspectiva de Wilhelm; la primera frase d'aquest paràgraf diu: "L'ètic és, com a tal, el general i, com a general, allò que val per a tothom que, d'altra banda, pot expressar-se tot dient que és allò que val en tot instant. Rau de manera immanent sobre si mateix, no hi ha res fora d'ell que sigui el seu telos sinó que és el telos de tot" (5, 51). I si aquestes declaracions no ens semblen prou contundents, vegem aquesta, segons què, "la tasca ètica (*den ethiske Opgave*) [rau en] expressar-se contínuament a si mateix en el general, en sublimar (*ophæve*) la pròpia singularitat (*Enkelthed*) per esdevenir el general." (5, 51). Johannes de Silentio entén que l'experiència d'Abraham, servil davant d'un Déu de condemna, com és el Déu de l'A.T., trenca en primer lloc amb l'eix ètic de la *tria*, en tant que actualització del general, puix que Abraham "actua per força de l'absurd, puix que [en la concepció de l'ètic a què Johannes fa referència, la de Wilhelm] és un absurd que ell, com a singular sigui superior al general" (5, 53). Però és que Abraham, diu Johannes de Silentio, trenca també amb l'eix ètic de la *transparència* puix que "aquesta paradoxa no es deixa mediatitzar" (5, 53). Com a bon luterà *avant-la-lèttre*, Abraham discerneix entre dos tipus d'obligació (*Pligt*) - concepte a què de Silentio dedicarà els paràgrafs del Problema II -, l'obligació *coram Deo* i l'obligació envers els seus semblants, que, a la fi, resulta una obligació "relativa" (5, 65 *et passim*) i és per això que, en darrera instància, Abraham ha de passar comptes amb Déu i no pas amb els seus semblants. Abraham, escriu de Silentio, "existeix com el singular en oposició al general" (5, 57), puix que "creia" (5, 58) és a dir, puix que havia estat confrontat amb el *pecat* no en tant que idea, sinó de manera *existencial* (5, 57).

prepara el camí de Haufniensis a CA en la interpretació heterodoxa del dogma del *peccat original* -, no és que l'individu quan neix, físicament, "esdevé pecador. No neix com a pecador en el sentit que és pressuposat com a pecador abans que neixi, sinó que neix en el pecat com a pecador. Això és el que podríem anomenar *peccat original (Arvesynden)*" (9, 174). I això, afegirà Climacus tot reflexionant sobre la perspectiva ètica de Wilhelm, "aquesta suspensió de l'ètic és *el pecat* com a situació (*Tilstand*) en una persona" (9, 224). L'individu es troba ara en una *situació* radicalment diferent a qualsevol situació prèvia i imaginable: el seu *estat existencial* és un de radicalment nou i inexplicable; la seva realitat (*Realitet*) s'ensorra i ell amb ella¹⁷⁸. D'aquest ensorrament, a més, és responsabilitzat l'individu.

Tanmateix, si com ho fa la figura del "pensador subjectiu", hom entén que "l'*instant* és commensurable amb la decisió (*Afgjorelse*) més cabdal" (10, 53), enllà de la desolació per si mateix, el fet que la pròpia "existència es troba accentuada paradoxalment com pecat" (10, 54), o sia, el fet que aquesta existència "ha aconseguit determinacions molt més riques i molt més profundes" (10, 54), per bé que fa la "dificultat" (*Vanskeligheden*) d'existir més ferma, també atorga a l'individu un nou i adequat paradigma d'actuació: "en comptes d'ésser en el gènere humà i dir: nosaltres, el nostre temps, el segle XIX, esdevenir una persona singular que existeix singularment" (10, 55).

Aleshores, diu Climacus, l'individu esdevé *conscient del pecat* i "aquesta consciència és l'expressió de la transformació paradoxal de l'existència. *El pecat és el nou medi de l'existència*¹⁷⁹". I, encara amb més contundència, contundència que explica moltes interpretacions de Kierkegaard com a irracionalista i contundència que desqualifica definitivament la perspectiva ètica de Wilhelm i que especifica la repercussió del *peccat* en l'existència de tot individu, tant pel que fa a l'àmbit cognoscitiu (àdhuc de la Teologia) com pragmàtic: "el pecat no és una doctrina per pensadors, aleshores tot esdevé no-res,

¹⁷⁸ En els paràgrafs sobre la ironia, al cap. II d'aquest treball, hem vist com, de fet, el "moment negatiu" de la ironia podria ser considerat un moment paral·lel a l'*instant*, puix que en aquell moment, amb l'acció del poeta irònic, món i subjecte sucumbeixen per ésser després, essent aquest el "moment positiu" de la ironia, restaurats. Val a dir, però, que, efectivament, cap del dos moments no implica cap acció que no estigui emmarcada en l'àmbit de la immanència.

¹⁷⁹ El subratllat és meu [B.S.T.]

sinó que és una determinació de l'existència/existencial i, precisament per això, no es deixa pensar" (10, 251).

En aquesta interessant i no menys competida carrera de relleus, Vigilius Haufniensis recull el testimoni de Climacus i fa seva la determinació del pecat com a *situació* o *estat* en què es troba l'individu des de la perspectiva de l'existència. A més, també fa seva la idea que l'existència, determinada pel pecat, pateix un viratge *pragmàtic*, que en un enfoc temporal, com serà el de Haufniensis, és igualment un viratge envers *el futur*¹⁸⁰ (cfr.4), tot mirant de donar resposta a l'*exigència* que l'*instant* palesa.

En mots de Climacus a *EF*, obra coetània de *CA*, insisteixo, es fa palesa l'alternativa, la "fàcil dialèctica de l'instant" (6, 50): l'individu, o bé s'escandalitza i ignora (*forarges*) (cfr. *Epíleg* a *EF*), o sia, roman en la *situació* prèvia a la situació que és el pecat, prova del fet que l'instant ha estat essencialment "malentès" (6, 50 *et passim*) o bé hi creu i, en la perspectiva de l'eternitat, per la qual es decideix (6, 55), es renova qualitativament, i "neix de nou" (*gjenfodes*) per a devenir una "nova persona" (*et Nyt Menneske*). I és que, reitera Climacus, "l'individu neix amb la fe" i s'hi re-genera amb el seu món (6, 88) i és aleshores que *existeix*.

La *veritat del pecat*, per tant, és una veritat existencial i dialèctica en el sentit que afecta directament la generació i el decurs de la subjectivitat¹⁸¹. De fet, l'endega *sensu strictissimo* en el sentit que força aquesta renovació qualitativa després de desprestigiar-la. En termes teològics parlariem, com Anti-Climacus a *MM* i com Vigilius Haufniensis a *CA*, de la dialèctica que estableix la transcendència, l'eternitat, aquell "absolutament desconegut", aquell "Déu", que d'una banda destrona la subjectivitat, tot posicionant-la en el *pecat* i, ensems, tot seguit, la reinstaura amb la promesa, no només de la redempció, sinó també de la benaurança eterna.

¹⁸⁰ Els ecos d'aquesta consideració de l'existència a *CA* en la concepció heideggeriana a *Sein und Zeit* del *Dasein* en tant que *Sein zum Tode* es fan evidents tant al § 53, en què el *Dasein* és tractat de costat a la categoria de *possibilitat* (*Möglichkeit*) i considerat, així, *projecte* (*Entwurf*), com al § 65, en què és tematitzat el concepte de *temporalitat* (*Zeitlichkeit*) i en què és establert que el *Dasein* "en tant que existeix (*als seiendes*) (...) en el seu ésser és per sobre de tot futur (*zukünftig*)" (pl. 325) Max Niemeyer Verlag: Tübingen, 1986.

¹⁸¹ Una consideració de la *veritat* en aquests termes que, com hem vist, són els termes de Climacus, remetent sens dubte a una concepció de la veritat com és la del Pragmatisme Americà, en Peirce i en Williams, si més no, segons qui la predicació de la veritat implica ja sempre la seva actualització i, així, la seva incidència en la configuració de la realitat i de la vida de qui la predica.

Sense la noció de *peccat*, les nocions de redempció (*Forsoning*), benaurança (*Evig salighed*), conversió (*Omvendelse*), etc. freturarien de sentit. En el fons, Kierkegaard pensa en la dualitat dogmàtica igualment dialèctica, tan fonamental per la doctrina protestant, que, a manera d'apunt, podem establir entre la *Llei*, l'Antic Testament, el Judaïsme i la *condemna* d'una banda i l'Evangeli, el Nou Testament, el Cristianisme i la promesa de salvació, el *perdó*, de l'altra.

De tota manera, allò que em sembla més significatiu de la perspectiva que ens ofereix Climacus a *EF* sobre la significació de l'*instant*, en tant que marc d'evidenciament del *peccat*, per a l'edificació de l'existència, per a la constitució de la subjectivitat, en definitiva, per a la *tasca ètica* a què es veu avesat cada individu sol, no és tant l'accent dogmàtic, religiós *sensu strictissimo*, d'aquesta *veritat* que li és comunicada. Allò que em sembla rellevant des d'una perspectiva ètica, no és, per tant, el fet que l'individu ha estat *condemnat* i *perdonat*, fet que, d'altra banda, confinaria l'individu a la mera *indolència* envers la pròpia existència, com era el cas del jove A, qui, segons aquell fragment dels Diapsàlmata, es considera solament "un fil amb què ha de ser teixida la indiana de la vida!" (57) (2, 34) i com que no sap teixir, decideix tallar-lo: tal vegada l'individu a què ara em refereixo no tallaria el fil, però de ben segur el deixaria balder.

Contràriament, l'*exigència* d'estirar del fil i barallar-s'hi és, a banda de la condemna i el perdó, allò que es fa palès en l'*instant* i allò que el qualifica des de la perspectiva de la *segona ètica*. La veritat del pecat, aleshores, és, a banda de la declaració de no-veritat, l'*exigència* de la tasca fonamental en termes de subjectivitat, com en diu Climacus, és la *tasca ètico-existencial* de l'edificació, de refer-se i de refer el món que ha estat desballestat. La veritat del pecat és, per tant, l'*exigència* dirigida exclusivament a cada singular d'atorgar-se a si mateix noves determinacions ontològiques i ètico-morals; així, és una veritat que, a més de re-*descriure* el món i l'individu i de re-*valorar*-los, *prescriu*, és *normativa*. La veritat del pecat és, finalment, la veritat (de l')ètica¹⁸². Aquest fragment de la *Postilla* sembla corroborar-ho:

¹⁸² Disposem com a mínim de dos textos altament recomanables que s'ocupen del tractament del concepte de "veritat subjectiva" en l'obra de Kierkegaard des d'una perspectiva força pròpera a la que m'ocupa. El primer dels textos aporta una comprensió del concepte de veritat a banda del concepte de temporalitat en un

"Per a la reflexió objectiva, la veritat és un objectiu, un objecte, i es tracta de deixar de banda el subjecte; per a la reflexió subjectiva, la veritat és apropiació (*Tilægtelse*), interioritat (*Inderlighed*), subjectivitat (*Subjektivitet*), i aquí es tracta precisament de capbussar-se, existint, en la subjectivitat", (9, 160)

Per altra banda, i pel que fa a la *realitat del pecat*, sembla ara més impossible que mai abans coincidir amb Wilhelm que, en aquest instant de màxima significació ètica, aquell en què l'individu retroba l'eternitat i s'hi relaciona, la *realitat (Realitet)* romanguí i l'individu romanguí, amb solució de *continuitat*. Ben al contrari, l'exigència d'edificació apel·la l'acció que, fins ara, ha estat un *desideratum*. Ara cal *actualitzar* les *possibilitats* que hi jauen, en la realitat, i la fonamental és aquella que Climacus descriu a l'"entreacte" (*Mellemspil*) de les *EF* - tot anticipant ja la direcció que ha d'emprendre el discurs de Haufniensis, prenyat de disquisicions sobre el temps - com "venir a ser" o "esdevenir-se" (*Tilblivelse*).

En aquest "entreacte", Climacus dedica el primer paràgraf precisament a l'acció *d'esdevenir-se* que, a poc a poc, al llarg dels següents tres paràgrafs, serà il·luminada des de categories temporals com "l'històric" (*Det Historiske*) i "el passat" (*Det Forbigangne*) i, particularment, des de la categoria ètica de la *llibertat (Friheden)*, que s'hi aplica. Cabdal en aquest breu episodi és que, segons Climacus, "tot esdevenir-se s'escau en la llibertat, mai per necessitat" i, en un to que bé podria remetre a Hume, estableix que "res d'allò que s'esdevé s'esdevé per una raó (*Grund*), sinó per una causa (*Aarsag*). I tota causa va a petar en una causa que actua lliurement" (6, 69).

Haufniensis matisa les consideracions de Climacus a *CA* mitjançant el concepte de *situació (Tilstand)* - que, com vèiem, Climacus farà seu a la *Postilla* - i en radicalitza la

discurs sistemàtic i molt primmirat, en què conceptes com el de "consciència" reben un tractament força extensiu; es tracta del text de Kurt Weisshaupt, *Die Zeitlichkeit der Wahrheit*, Alber: Freiburg / München, 1.973. El segon text és un suggerent article de François Beusquet, el títol de què ja descobreix la tesi que s'hi desenvolupa: "La vérité est de devenir sujet. La vérité comme question éthique chez Kierkegaard" a *La vérité* (1.983) pls.157-178.

visió de "l'històric", especialment quan es tracta de "la història de la vida individual" (6, 197) que descriu com "moviment de situació en situació", puix que, segons Haufniensis, cada situació s'estableix mitjançant un *salt (et Spring)* i el mateix s'escau "quan el pecat és establert" (6, 198). Amb el pecat s'estableix una nova *situació* i, amb ella, una nova *realitat* que és "injustificada", àdhuc injusta (6, 198) i que si no és volguda per l'individu, l'avesa, en l'escàndol, a l'angoixa i, com veurem amb Anti-Climacus, a la desesperació. L'individu és avesat a un nou pecat "el pecat de voler tirar enrere per sobre de la realitat del pecat" (6, 198).

Des de la perspectiva de l'existència, *la realitat del pecat* en palesa també la dialèctica i mentre "agafa la mà a la llibertat amb la seva gelada dreta, com il Commendatore, brandeix l'altra mà amb la decepció i l'engany i l'eloqüència de l'al·lucinació" (6, 198). *La realitat del pecat* fa evident la *situació* prèvia, segons què hom existeix en la il·lusió, en la incertesa, en la limitació i esdevé alhora "una nova possibilitat de situació" (6, 198), tot posant de manifest que l'individu hi és *determinat* alhora en tant que individu lliure. És enfront d'aquesta *llibertat* i, així, davant de l'ètic, que, segons Haufniensis, l'individu és pres per l'angoixa (6, 198). Quan l'individu, en canvi, adopta la realitat del pecat, se n'apropia, es fa càrrec de la llibertat que s'hi manifesta, només aleshores, profetitzava Climacus al pròleg de CA. "l'ètic no ignora el pecat i no té la seva idealitat en exigir l'ideal, sinó que la té en la consciència que penetra la realitat, la realitat del pecat" (6, 118). *La realitat del pecat* és, així doncs, constitutiva de "la realització de la tasca ètica", a què pertoca de manera fonamental, puix que n'és "condició profunda" (6, 117); és, de fet, la realitat *per a* l'ètic.

4. La realitat temporal de l'instant.

Al llarg dels paràgrafs anteriors, consagrats a la noció d'*instant*, ha estat possible copsar la incidència del *pecat*, considerat dogmàticament i existencialment, en la *realitat* de tot individu que s'hi confronta. Aquells paràgrafs consisteixen, així doncs, en una lectura dels pressupòsits ontològics, àdhuc antropològics, que, en l'obra de Kierkegaard, fan possible, precisament, la incidència del pecat en l'existència individual. Hem vist quin és el marc en què aquesta incidència té lloc, gràcies a la concepció de la *realitat* en els textos de Climacus i hem vist també què és allò que hi té lloc, gràcies a la concepció d'*instant* de nou als textos de Climacus i d'esquitllada a l'obra de Haufniensis.

D'aquests paràgrafs estant, la direcció de la recerca es desvia ara envers una lectura força més restringida del *pecat*, pràcticament cenyida a la seva incidència en l'existència, o sia, *quan el pecat configura l'ètic*, puix que n'és pressupòsit exclusiu. Per això, caldrà reprendre'n l'indicador *temporal* que ens durà allí on l'aspecte *pragmàtic* i, alhora, *normatiu* del pecat es fa més punyent. Haufniensis i Anti-Climacus ens hi conduiran.

Recordem que Climacus ens havia introduït en la problemàtica de l'*instant* des de la perspectiva temporal ja a les *EF*. Allí, feia referència a la significació ètica d'un fet històric radicalment diferent a qualsevol altre, de l'excepcional¹⁸³ i era precisament per tal de recalcar i, en certa manera, tematitzar aquesta significació, segurament influït per la lectura que en fa Haufniensis, que Climacus escriu la *Postilla*.

Ara, Haufniensis durà a terme a *CA* una redescrípció del concepte de pecat, entès com a *pecat original* (*Arvesynd*) i, per tant, com a fenomen universal, com a *experiència de cada singular* que és, sempre i sense excepció, *experiència de l'angoixa*. És per això que

¹⁸³ Certament, s'escauria anomenar també aquest *instant* de Climacus a *EF* "singular", com ho proposa Eugenio Triás en un context aparentment diferent però sorprenentment proper. En el seu *Tratado de la pasión* (Mondadori: Madrid, 1.988), Triás escriu: "lo singular es aquello que nos deja descolocados, precisamente allí donde esperábamos hallar cobijo cotidiano" (pl. 107), i afegeix unes planes més enllà, de manera ben paral·lela a les reflexions de Climacus: "Eso que fuerza a interrumpir un determinado *tempo* (de vida, de escritura, de lectura, de tráfico) constituye lo singular" (pl.110). Tanmateix, evito anomenar "singular" l'*instant* per evitar confusions amb el terme "singular" referit al terme kierkegaardia *den Enkelte*, també traduït en aquest treball per la locució "individu sol" (vegeu nota 163 en aquest treball).

Haufniensis qualifica les seves reflexions de psicològiques¹⁸⁴ i quan unes planes més enllà confessa que "aquella ciència que té a veure amb l'explicació és la Psicologia" (6, 134), que és, de fet, fins allí on pot arribar, hom podria creure que a CA, Haufniensis ens explicarà què és el pecat original. Tanmateix, hom llegeix unes línies més avall, que algú altre - Usteri, 1.824 - ja ha dut a terme un estudi d'aquesta mena, per bé que de caire exegetic, merament centrat en el text bíblic, fet que a Haufniensis no sembla gens recomanable (6, 134). Així doncs, Haufniensis planteja la qüestió del pecat original però, per donar l'explicació d'allò que és, farà referència a *allò que fa*, als seus efectes. Haufniensis (com Anti-Climacus, però, sobretot, com Constantín Constantius), observa i explica. I, per on comença l'explicació de Haufniensis? Curiosament, per allò que no és observable, però de què hom en pot constatar la, diguem-ne, absència: l'esperit (*Aanden*) (6, 135 *et passim*).

Haufniensis defineix l'esperit com allò "que somnia en l'ésser humà" (6, 135). Quan l'esperit somnia, l'individu es troba en un "estat de pau i repòs" car en ell "no hi ha res" (6, 136). Aquest no-res és actiu i hi té un efecte: "infanta l'angoixa" i, així, "l'angoixa és la determinació de l'esperit que somnia" (6, 136). En aquesta gairebé onírica dinàmica, allò que resulta decisió, allò de què es tracta, diu Haufniensis, és del fet que

"l'angoixa es posa de manifest. L'ésser humà és una síntesi de l'anímic (*det Sjælelige*) i del corpori (*det Legemelige*). Però una síntesi és impensable quan aquests dos no s'unifiquen en un tercer. Aquest tercer és l'esperit". (6, 137)

I no serà fins al capítol III, després de punyents disquisicions al voltant de la sensualitat i la sexualitat, la sensualitat i la pecaminositat, la sensibilitat i la feminitat¹⁸⁵, l'angoixa i el

¹⁸⁴ Kierkegaard escriu als seus *Papers*, precisament com anotacions a la redacció de *R*, que ell ha volgut treballar "com un psicòleg, que disposa de categories religioses com un roc sota la faixa, per tal d'observar els individus segons llur llibertat". (*Pap.* IV B111, pl.263: 1.843-44)

¹⁸⁵ Celia Amorós ofereix al seu llibre *Soren Kierkegaard o la Subjetivitat del Caballero* (Anthropos: Barcelona, 1.987) un estudi sobre la feminitat i el femení en general, tal com són concebuts a l'obra de Kierkegaard, és a dir, segons Amorós, com a clau de volta per a la constatació i l'explicació alhora de la desestabilització i de l'enderrocament del paradigma patriarcal, paradigma de l'autoritat sota què l'individu, fins aleshores, s'havia aixoplugat, o sia, podríem dir en el context que ens ocupa, aliè a la tasca ètica de què parla Climacus, és a saber, la configuració de la pròpia existència.

gènere, etc., que Haufniensis reprendrà en profunditat aquests primers paràgrafs.

Recorda Haufniensis:

"en els dos capítols precedents ha estat mantingut reiteradament que l'ésser humà és una síntesi d'ànima i de cos, que es constitueix i és portada per l'esperit" (6. 170)

i afegeix que

"L'angoixa, i ara faré servir una nova expressió que diu el mateix que es deia anteriorment i que, a més, anticipa el que vindrà, *l'angoixa era l'instant en la vida individual*¹⁸⁶" (6. 170).

És a dir, una comprensió de l'angoixa obliga Haufniensis en primer lloc, a configurar un model antropològic que reprendrà i consolidarà Anti-Climacus més tard a *MM* en la seva anàlisi de la *desesperació (Fortvivlelsen)*. En segon lloc i definitiu, l'explicació del model antropològic, necessària per a l'explicació de l'angoixa, es contraposa i es complementa a l'explicació del model temporal, de què n'és xifra, com sabem, *l'instant*. Així, la lectura de l'angoixa, passa per la lectura de l'instant i la configuració de l'esperit, xifra de la subjectivitat, passa per la configuració de *l'instant*, xifra de la temporalitat. Com havia estat avançat a les primeries del capítol, la *pauta metafísico-teològica* és, segons Haufniensis, *pauta ontològico-antropològica*. I la *realitat temporal* de l'instant serà el marc en què es constituirà la *realitat subjectiva*. Vegem-les.

4.1. Realitat temporal i realitat subjectiva.

La *realitat temporal*, de l'instant, i la *realitat subjectiva*, de l'esperit, responen a un mateix model. Així ho creu Haufniensis i d'aquesta convicció en dóna fe aquesta citació:

"L'ésser humà era una síntesi d'ànima i cos, però és a més una síntesi del temporal (*det Timelige*) i de l'etern (*det Evige*) (...) Quant a la darrera síntesi, salta de bon començament als ulls que està constituïda de manera diferent

¹⁸⁶ El subratllat és meu (B.S.T).

a la primera. En aquesta, ànima i cos eren els dos moments de la síntesi, essent-ne l'esperit el tercer; per bé que hom no podia parlar pròpiament de síntesi si l'esperit faltava".(6, 170)

Convençut per Haufniensis i en la seva mateixa línia, Anti-Climacus afirmarà resolut que

"L'ésser humà és esperit (Aand). Però què és l'esperit? L'esperit és el jo (Selvet). Però, què és el jo? El jo és una relació que es relaciona amb si mateixa, o bé és una relació que consisteix que la relació es relaciona amb si mateixa; el jo no és la relació, sinó que la relació es relaciona amb si mateixa. *L'ésser humà és una síntesi d'infinitud i de finitud, del temporal i de l'etern, de llibertat i de necessitat, en definitiva, una síntesi. Una síntesi és una relació entre dos i vist d'aquesta manera, l'ésser humà no és encara un jo.*" (15, 73)¹⁸⁷

Anti-Climacus identifica un problema amb què ja s'havia trobat Haufniensis i, de fet, el plantejament d'aquell en aquesta citació s'encavalca ben bé a la pregunta d'aquest en la següent:

"La segona síntesi només té dos moments: la temporalitat (*Timeligheden*) i l'eternitat (*Evigheden*). On és el tercer? Car sense un tercer no hi ha cap síntesi, de fet (...). Què és la temporalitat?" (6, 173)

Què és la temporalitat (*Timeligheden*)? La resposta que proposo no pretén desconcertar, sinó reprendre les indicacions del mateix text de Haufniensis i diu: què és l'esperit? Si l'esperit és el tercer de la síntesi entre cos i ànima, la temporalitat és també un tercer, o sia, el tercer de la síntesi del "temporal i l'etern". Certament, sembla que Haufniensis ha perdut l'oremus, però només s'ha precipitat: i el malentès a què dona lloc la seva poca cura terminològica és resolt de seguida:

¹⁸⁷ Els subratllats de les dues darreres citacions són meus (B.S.T.).

“La síntesi de la temporalitat i de l'eternitat no és una altra síntesi, sinó l'expressió d'aquella primera síntesi, segons la qual l'ésser humà és una síntesi d'ànima i cos, que suporta l'esperit. Tan bon punt l'esperit és posat, hi és l'instant”
(6. 176-177)

El tercer de la “nova” síntesi, que es correspon amb l'esperit, és, efectivament, l'*instant*. I aquesta és la resposta a la pregunta que es feia Haufniensis. En canvi, Haufniensis plantejava els termes de la síntesi de manera 'errònia', puix que allò a què fa referència és a la síntesi entre el *temps* (*Tiden*), que es correspon al cos en la primera síntesi, i l'*eternitat*, que es correspon a l'ànima. Escriu Haufniensis:

“L'instant és aquella ambigüitat en què el temps (*Tiden*) i l'eternitat (*Evigheden*) es toquen i, amb això, el concepte [de]temporalitat (*Timeligheden*) és establert i com el temps constantment interromp l'eternitat i l'eternitat constantment penetra el temps”. (6, 177)

Una consideració d'aquesta mena implica que, de la mateixa manera com l'esperit és considerat una síntesi i, així, en l'univers kierkegaardia, no una hipòstasi, una unitat estàtica sinó en tensió, una “contradicció”, en termes de Climacus i, aleshores, una *tasca*, o, si ho preferim, no un *fet* sinó un *quefer*, també ho és l'*instant*, i això no ens pot sorprendre, ara que ja en coneixem l'aspecte fonamentalment *pragmàtic*. Ésser constituït com a síntesi implica, ésser constituït com a existència molesta, conflictiva, tibant i ésser constituït com aquesta “segona síntesi”, què implica? Afegeix alguna nova connotació a la primera?

Si, segons els termes en què s'estableix la primera síntesi, la configuració de l'*esperit* i, així, en termes de Climacus, de la subjectivitat - *tasca ètica* que és l'*existència* - consistia en romandre en la “contradicció” i, per tant, en no resoldre la tensió establerta entre els dos elements de la síntesi, cos i ànima, que s'oposen, la configuració de l'*instant*, consistirà en no resoldre la tensió que hi ha entre el temps i l'eternitat. Ans al contrari,

existir, implicarà existir alhora *en el temps* i *en l'eternitat*. I de la mateixa manera que en la primera síntesi, l'esperit ve definit sobretot des d'un dels elements, l'ànima. en la segona síntesi, dirà Haufniensis d'acord amb els plantejaments de Climacus, l'instant ve definit des de l'element de l'eternitat. Així, la inserció en la dialèctica temporal de l'instant sembla *conditio sine qua non* per a la consolidació de la *tasca ètica* plantejada per Climacus. *Existir* és, des de la perspectiva de la segona ètica, *existir en la temporalitat*. Vegem ara com ho descriu Haufniensis.

4.2 La temporalitat: el temps.

Haufniensis copsa la temporalitat (*Timelighed*) com allò que la caracteritza: com a síntesi. Així, s'ocuparà de cadascun dels dos elements que la configuren i comença amb *el temps* (*Tiden*). *Existir en la temporalitat*, per tant, vol dir, en primer lloc, *existir en el temps*. Però, què és el *temps* segons Haufniensis? I, encara més, d'acord amb la perspectiva que ens ocupa, quina és la seva significació existencial?

La primera i definitiva determinació del temps, escriu Haufniensis, rau en el fet de ser una "successió infinita" (*uendelige Succession*) (6, 174). El temps, així doncs, es correspon amb la cadena d'esdeveniments que s'escauen segon rere segon, minut rere minut, dia rere dia, etc. Vist d'aquesta manera, el temps és copsat en qualitat de *mesura*, com ho és l'espai, o qualsevol de les altres categories de la llista aristotèlica i/o kantiana. El temps és, per tant, una categoria per a l'especulació, per a l'acostament "estètic", en termes de Climacus, a tot allò que s'escau, als "fets"; i, com a tal, és una categoria que cualla en la necessitat lògica i no en la possibilitat o necessitat de caire ètic (cfr. 1.2). El temps és una categoria per a la realitat entesa com a "*Realitet*" i no com a "*Virkelighed*" (cfr. 1.1) i per a una existència que no es compromet amb l'*esdevenir-se* (*Tilblivelsen*) (cfr. 3.2). Certament, com estableix Haufniensis, "la determinació del temps és passar (*at gaa forbi*)" (6, 175) i, així, el temps roman desvinculat, com a tal, per sí sol, de qualsevol connotació existencial en termes de Climacus, o sia, de qualsevol connotació ètica.

En la més pura tradició aristotèlica¹⁸⁸, Haufniensis ofereix una concepció del *temps* en tant que *mesura*: és susceptible d'ésser mesurat i de mesurar alhora. Es tracta d'un temps objectivant que es constitueix paral·lelament a allò que s'escau sense afectar-ne el decurs. El temps és indiferent al seu objecte i aquest, no se'n veu de cap manera condicionat. El temps, en tant que "successió infinita", sembla concebut per Haufniensis en qualitat de contenidor de l'actuació de l'individu al món, la qual cosa equival a despullar-lo de contingut propi per a relegar-ne l'estatus al de la mera abstracció intel·lectual, com diria Kant. Sigui com sigui, el text de Haufniensis sembla palesar, en un primer moment, que la funció i dimensió fonamentals del temps s'esgota en la cronologia, o sia, el temps es justifica i simultàniament s'esgota en la medició i l'ordenació de fets, indiferent a fets que estan per fer.

Ara bé, en el text de Haufniensis, la desvinculació del temps de l'existència no és definitiva i molt menys radical, ans al contrari. Mark C. Taylor¹⁸⁹ ha sabut copsar aquesta possibilitat de subjectivació que subjau al concepte de *temps* en tant que element de la síntesi en l'obra de Haufniensis, que classifica amb dos conceptes paral·lels: "temps espacial" i "temps vital".

Val a dir, que aquesta doble classificació no és del tot equivalent a la significació d'una altra parella ben instal·lada en la tradició filosòfica com és la parella conceptual: temps objectiu i temps subjectiu. Cronos i kairós no són ben bé els correlatius semàntics ni existencials del *temps espacial* i el *temps vital*.

De fet, i a jutjar pel text de Haufniensis, ambdós, temps objectiu i temps subjectiu, romandrien reclosos dins l'àmbit del *temps espacial*, car per bé que el temps subjectiu implica una certa apropiació del temps objectiu, que és lliurat dels seus condicionants i pressupòsit científics, per dir-ho d'alguna manera, no deixa de ser una mesura avesada a l'estructuració de l'esdevenidor: una mesura a mida del subjecte. I el *temps vital* no és mesura de res, car no és: no és un pressupòsit ontològic, sinó una tasca existencial. En el

¹⁸⁸ Cfr. Aristòtil, *Física*, llibre IV, on el temps (chronos) es defineix com una modulació més del moviment (kinesis), respecte del qual ocupa el mateix rang categorial que el lloc (topos).

¹⁸⁹ Mark C. Taylor, "Time's struggle with Space" a *Harvard theological Review* 66 (1973) pàgs. 311-329.

temps vital, hom no *és* sinó que hom *existeix*. El temps vital no precedeix l'actuació individual, en què aquesta s'incardina, s'emmarca, sinó que hi és configurat simultàniament.

Així doncs, mentre que el *temps espacial* és i roman incommensurable amb la subjectivitat, el *temps vital*, en canvi, sembla estar-hi implicat. Aquesta distinció, per bé que útil a l'hora de comprendre les deficiències que indirectament assenyala Haufniensis en la concepció del temps al llarg de la història del pensament, és, efectivament, una distinció fictícia o, si ho preferim, merament analítica o conceptual. Però posa de manifest que, segons Haufniensis, cal que el *temps* sigui *redefinit* i que si aquella primera definició del temps com a "successió infinita" li semblava "correcte" (6, 172), ara li sembla insuficient. Haufniensis planteja aquesta insuficiència en els següents termes:

"Hi ha una categoria, que s'utilitza constantment en el marc de la filosofia moderna en investigacions de caire lògic i no menys de caire històric-filosòfic, és la categoria de transició (*Overgangen*). Mai hom no en rep una explicació concreta (...) La paraula transició és i roman un acudit en la lògica". (6, 170-171)

L'acudit, que no sembla fer gaire gràcia a Haufniensis, i de què no sembla estar al cas l'entorn hegel·lià que l'envolta, brolla d'un malentès de la mateixa concepció allí on es constitueix, en el si de la filosofia clàssica. Haufniensis especifica en una nota que la categoria de la *transició* "no ha de ser entesa lògicament sinó en el sentit de la llibertat històrica, com quan Aristòtil diu que la transició de la possibilitat a la realitat és una kinesis" (6, 171 nota 1). La categoria de *transició*, per tant, obre una escletxa en la concepció del *temps* amb un tascó de caire ètic que és la *llibertat*. D'aquesta manera, la *transició*, categoria no quantitativa, sinó qualitativa (6, 173) i, així, no mesura objectiva, sinó de la subjectivitat, atorga al *temps* el caire que una concepció lògic-metafísica, abstracta, era incapaç de copsar.

Aquest serà el temps que podrà acollir tots els canvis qualitatius que preocupaven Climacus a l'"entreacte" (*Mellemspil*) de les *EF* (cfr. cap. V, 3.2), en què, com havia dit,

era anticipada ja la direcció del discurs de Haufniensis; canvis que Climacus anomenava, genèricament, “venir a ser” o “esdevenir-se” (*Tilblivelse*) i que copsava, com fa Haufniensis amb la *transició*, des de categories temporals com “l’històric” (*Det Historiske*) i “el passat” (*Det Forbigangne*) i, especialment, des de la categoria ètica de la *llibertat* (*Friheden*). Segons Climacus, recordem, “tot esdevenir-se s’escau en la llibertat, mai per necessitat” (p. 69).

Concebut així, el *temps* no només esdevé seu de l’ètic, seu de la configuració de la subjectivitat, de la seva naixença, sinó també del religiós, seu del *pecat*, seu de la re-naixença (*Gjenfodselten*) de la subjectivitat. I és aquest *temps* que és el primer element de la síntesi de la *temporalitat*, de la síntesi que és l’*instant*.

Haufniensis insisteix ara en una concepció clau, però desafortunada, de l’instant en la història del pensament, l’error conceptual de què rau, precisament, en una comprensió inadequada del temps. En una immensa i intensa (també) nota a peu de plana - seu, sembla, del tarannà de CA que Climacus denunciava a la *Postilla*, on escriu que “la seva forma és directa i fins i tot un xic magistral (*docerende*)” (9, 226) -, Haufniensis disseca l’argumentació platònica de l’instant, del *to exaifnès* al diàleg *Parmènides*¹⁹⁰.

De bell antuvi, Haufniensis hi identifica la insuficiència metodològica i conceptual del tractament platònic de l’instant. “L’instant és copsat per Plató de manera purament abstracta” (6, 171 nota 2). L’instant, segueix el resum crític de Haufniensis “és el no-ésser sota la determinació del temps (*Tidens*)” (idem.), ara bé, del temps entès com a “suma de moments” (6, 174), com a procés indeterminat en què resulta impossible distingir moments passats de moments futurs o presents (6, 174) i si hom en distingeix, és perquè hom “espacia” (*spatierer*) el temps i, així, hom no el diferencia de l’espai (6, 174 nota 1). El temps, considerat sota la llum de la metafísica, i, així “com a present (*Nærværende*) buit de contingut” (6, 174), és, precisament, la causa dels mals de cap i de l’infortuni platònics.

¹⁹⁰ Sobre l’encert o malencert de la crítica kierkegaardiana al concepte grec d’*instant* al *Parmènides* de Plató que Haufniensis du a terme, així com sobre el grau i manera en què aquest concepte ha pogut influir en l’anàlisi kierkegaardiana de la temporalitat a nivell metafísic, vegeu l’estudi realitzat per David Humbert en el seu article “Kierkegaard’s use of Plato in his analysis of the Moment in Time” a *Dionysius* VII (1983) pfs. 149-183.

L'Instant és, aleshores, buit, ontològicament parlant, puix que només l'“ésser” (*det Vaerende*) és, en l'univers platònic - i grec. Només l'ésser pot ser considerat - des de la perspectiva kierkegaardiana de l'existència, o sia - des de la perspectiva ètica: l'Instant, aleshores, en roman indiferent, en la perspectiva de Plató, escriu Haufniensis.

L'Instant esdevé així “aquest ésser estrany (...) que hi ha entre el moviment i el repòs sense ésser en cap temps” (6. 172 nota) i queda reduït a la pausa o “discrimen”, en què el decurs temporal sembla quedar suspès o en què l'ésser esdevé no-ésser i a l'inrevés. L'Instant, així concebut, només és, de nou, xifra indicativa d'allò que s'escau i no el pertoca, d'un trànsit objectiu. Haufniensis escriu que “l'Instant esdevé una silenciosa abstracció atomista” (*en lydløs atomistiske Abstraktion*) (6. 172 nota).

Definitivament, Haufniensis insisteix que l'error de la concepció platònica de l'Instant rau en el seu caire *abstracte*. Climacus en diria “estètic” i/o “especulatiu” a la *Postilla*. I tanmateix, Haufniensis disculpa Plató - no així Hegel. La filosofia grega era, a voltes, necessàriament maldestre, i els seus desencerts no són deguts a la mala fe, sinó a la ignorància o bé, a la manca de recursos conceptuals. Em aquest cas, excuipa Haufniensis, Plató i els seus coetanis no disposen “del concepte de temporalitat (*Timelighed*), i això té la seva raó en el fet que no disposaven del concepte d'esperit (*Aand*)” (6. 176).

Haufniensis està convençut que la categoria de l'Instant “és de gran importància per a liquidar la filosofia pagana, així com l'especulació pagana en el Cristianisme” (6. 172) i, caldria afegir, *amb* el Cristianisme, puix que la categoria que proposa Haufniensis per a resoldre les dificultats de Plató, i que en brolla, és la categoria d'*eternitat*. D'aquesta categoria, Haufniensis en treurà un bon profit, com veurem.

En primer lloc, l'*eternitat* ha de ser el contrapès a una concepció metafísica del temps, en el model de Haufniensis. Hi serà entesa, no com a “pur ésser”, de què n'és “l'expressió més abstracta” (6. 172), o sia, com a sinònim del temps ni de l'Instant, sinó hi serà entesa com a “extrem oposat”. El temps, fins i tot concebut com a temps “vital”, com n'hem dit més amunt, sembla, per definició, incapaç d'acollir allò que roman i és universal, a saber, l'etern. I, en tot cas, quan l'acull, esdevé quelcom qualitativament diferent; en l'*Instant*, el

temps esdevé *temporalitat*. En qualsevol cas, allò que Haufniensis espera trobar de la mà de l'*eternitat*, és la *concreció* que ell anomenarà "presència" (*Nærværelse*).

En segon lloc, l'*eternitat* ha de marcar un avenc, una fita decisiva, en la història del pensament, sobretot i especialment, pel que fa al tractament de l'ètico-religiós. Com assenyala Dupré¹⁹¹, el tret que distancia la comprensió cristiana de la temporalitat de la grega o de la jueva és precisament l'esforç que aquella ha realitzat per tal de preservar el temporal en l'etern. I és en una profunda entesa amb aquesta comprensió del cristianisme enfront del món grec i jueu, en què Haufniensis situa la seva anàlisi, també, com veïem, de manera explícita. L'*instant* no pot ser ja confós amb el "*momentum*, la derivació de què (...) només expressa el mer desaparèixer" (6. 176) sinó que ha de ser

"l'àtom de l'eternitat. És el primer reflex de l'eternitat en el temps, el seu primer intent de, diguem-ne, deturar-lo". (6. 176)

Així, l'*instant* pel qual advoca Haufniensis, de què n'explicarà les excel·lències i la significació per a l'existència, al llarg dels següents paràgrafs, és el punt d'inflexió en què l'*eternitat* esdevé essencial" (6. 173 nota), puix que el determina. Com i amb quines conseqüències per a la configuració de la subjectivitat? Quin ressò se'n fa, l'individu que existeix, de tot aquest garbuix conceptual? Quines connotacions té, des de la perspectiva de l'ètic? Detinguem-nos-hi un xic.

¹⁹¹ Dupré, Louis, "L'intériorisation du temps dans la représentation religieuse" a *Archivio di Filosofia* (1.975) pls. 121-128.

4.3 La temporalitat: l'eternitat.

Si fem una mica de memòria, destaca el fet que l'*eternitat*, no solament fa un doble paper metodològic, en la perspectiva de l'Instant, com ha estat exposat suara, sinó que, de fet, l'*eternitat* participa, segons *EF* de Climacus, *CA* de Haufniensis i també *MM* d'Anti-Climacus, en la configuració de dues síntesi. En primer lloc, l'*eternitat* fa parella amb el temps en la síntesi de què és exponent paradoxal l'Instant (*Øieblik*), com ens explicava Climacus; en segon lloc, l'*eternitat* s'avé novament amb el temps en la síntesi de què és xifra la temporalitat (*Timelighed*), com descriu Haufniensis; i, en tercer lloc, i aquí coincideixen Haufniensis i Anti-Climacus, l'*eternitat* fa parella amb el temporal i plegats s'estableixen en la relació que ambdós autors anomenen esperit (*Aand*).

Si fem encara un poc més de memòria, recordem que segons els plantejaments de Haufniensis la inserció en la dialèctica temporal de l'Instant (cfr. 4) era *conditio sine qua non* per a la consolidació de la tasca ètica plantejada per Climacus. I, aleshores, *existir* volia dir, des de la perspectiva de la segona ètica, *existir en la temporalitat*; o sia, existir en el temps, que ja hem vist parcialment, i *existir en l'eternitat*.

Demano que em sigui permès encara un nou i últim esguard enrere. Aquesta vegada, per conduir-nos a la primera part d'aquest treball, a la perspectiva ètica de Wilhelm, en què també era plantejada la incidència de l'eternitat en l'existència. Climacus criticava d'aquella concepció de l'*eternitat* exactament el mateix que Haufniensis critica de la concepció d'*eternitat* platònica (i, per extensió, hegeliana). Ambdues concepcions en romanen alienes, des del punt de vista de la subjectivitat, en Climacus, i de la segona ètica en Haufniensis, puix que romanen categories per a l'estructuració i l'ordenació del món, mal que es tracti de les seves determinacions morals.

En canvi, allò que té en comú l'*eternitat* constitutiva de l'Instant i de la temporalitat, per una banda, i de l'esperit, per l'altra, és el fet de modificar, de re-crear les seves parelles conceptuals en cadascuna de les síntesi; és el fet de re-qualificar-les i de fer-ne *categories subjectives* o *existencials* o *ètico-religioses* quan, fins aleshores, eren categories "objectives" o per al "pensament" o "estètiques", com en diu Climacus a la *Postil.la*. Si,

com vèiem. Haufniensis pressuposa que l'eternitat és l'àncora o el "peu ferm" de la successió infinita del temps (6, 174), és "un present" (*et Nærværende*) o "allò que és present" (*det Nærværende*) (6, 174), aleshores sembla que la re-qualificació de les categories esmentades ha de consistir en remetre-les, en ancorar-les, a la realitat (*Virkelighed*) i, així, ancorar-hi l'existència. És per això que totes les incidències de l'eternitat en l'existència "han de tenir lloc en el temps i, aleshores, són en l'instant" (6, 175), car, de no ser així, per una banda el temps romandria intacte i, per l'altra, l'eternitat romandria abstracta i del què es tracta, justament, es de la seva *concreció*, de la seva *actualització*. Pel que fa al cas, escriu Haufniensis que

"Aquella vida (*Liv*) que és en el temps i solament en el temps, no té present. És clar que, a voltes, per tal de determinar la vida sensible (*det sandselige Liv*), hom acostuma a dir que és en l'instant i solament en l'instant. Però hom entén per instant una abstracció de l'etern que, s'hi ha de ser allò que és present, n'és una paròdia. Allò que és present és l'etern, o, millor dit, l'etern és allò que és present i allò que és present és el substanciós (*det fyldige*). En aquest sentit, el llatí digne que la divinitat és *praesens* (*praesentes dii*), i aquest mot, referit a la divinitat, n'assenyala també el seu poderós suport". (6, 175)

Aquesta citació em sembla important per dos motius. En primer lloc, perquè torna a ser constatada la diferència de perspectiva entre Haufniensis i Wilhelm, de què se'n fa ressò Climacus a la *Postil·la*; l'instant que serveix per a "determinar la vida sensible" és l'instant a què recorre Wilhelm per contraposar la seva proposta existencial a la del jove esteta A al segon volum d'*O, O* i aquesta concepció de l'instant és considerada irrellevant per Haufniensis a l'hora de determinar l'existència, puix que no s'hi ajusta, no en recull l'aspecte *actual* o *concret* o *presèntic*, si ho prefereim, de manera acurada. En segon lloc, aquesta citació estableix un vincle entre l'eternitat - accentuada precisament amb aquest aspecte que recollia solament de retruc la perspectiva de l'ètica de Wilhelm, el de la *concreció*, clarament recalçada per Climacus, el del *present* - i la divinitat, que en sembla

ésser l'arquetip i/o punt de referència. D'aquesta manera, Haufniensis estableix la connexió entre el concepte d'*instant* i el concepte de *peccat*. En aquesta connexió es fa palès que l'*eternitat*, per primera vegada, no és un element homogeneitzador de l'existència, sinó, ans al contrari, n'és un de radicalment desestabilitzador. L'*eternitat*, la *divinitat*, no és ara ja garant ni epistemològic o cognoscitiu ni tampoc moral del món.

Així, cal replantejar la qüestió de la re-qualificació de l'existència per part de l'*eternitat*. Per una banda, l'*eternitat* hi incideix a dos nivells: (1) hi modifica el *temps*, que ja no serà només (seu de) l'escadusser; en aquest sentit afirma Haufniensis que "l'etern és el present com a dissolució de la successió (el temps era la successió que passa)" (6, 174). I (2) hi modifica l'àmbit de la *immanència* (cfr.1.2) que ja no serà només (seu d)els *fets* (mesurats pel temps) ni de la "sensibilitat" (*Sandselighed*); segons Haufniensis, "la sensibilitat de l'ésser humà és establerta, en el peccat, com a pecaminositat (*Syndighed*) i, així, inferior a la de les bèsties i això és així precisament perquè ara comença allò que és més alt, car ara comença l'esperit (*Aanden*)" (6, 177).

Per una altra banda, no menys significativa, la re-qualificació de l'existència per part de l'*eternitat*, que hi penetra, també a dos nivells, implica (1) la divisió del temps en passat, present i futur en què el *present* no és ja un moment més, com ho era l'*ara* o *to nun grec* (6, 172 nota) i l'*eternitat* no és identificada amb el *futur* (*det Tilkommende*) (6, 178) sinó que el *present* és la síntesi dels tres moments del temps i, alhora, l'*etern* "és, a més, el futur que vé de nou com el passat (*det Forbigangne*)" (6, 178); en l'etern, "quan l'*instant* ha estat establert" (6, 178), els tres moments hi són *resents*. Haufniensis hi insisteix:

"El concepte entorn al qual tot gira en el Cristianisme, allò que ho fa tot nou, és la plenitud del temps (*Tidens Fylde*)¹⁹²; però la plenitud del temps és l'instant com l'etern i, tanmateix, aquest etern és també el futur i el passat. Si hom no hi para esment, aleshores resulta impossible salvar ni un sol d'aquests conceptes dels afegits herètics i pagans que anihil·len el concepte. Hom no hi

¹⁹² Concepte bíblic del N.T. a Gal. 4,4 "...però en arribar la plenitud dels temps, Déu envià el seu fill...".

recupera el passat en un mateix, sinó en una simple continuïtat amb el futur (i, així, conceptes com la conversió, la reconciliació, la salvació, es perden en el sentit de la història universal i en el desenvolupament de la història personal). Hom no hi recupera el futur en un mateix, sinó en una simple continuïtat amb el present (i, així, conceptes com la resurrecció i la llei, s'esvaeixen)". (6, 178).

Pressuposava Haufniensis que "tan bon punt l'esperit és establert, l'instant és establert" (6, 177). I, certament, la re-qualificació de l'existència per part de l'eternitat, que, gràcies a la concepció de l'instant és confrontada amb el pecat, amb els "conceptes" del Cristianisme, com mostra aquesta citació, implica també (2) l'esdevenir-se de la subjectivitat i l'establiment de l'esperit (*Aanden*) (6, 178), aquest "un mateix" on és possible "recuperar" passat i futur sota la perspectiva de la "plenitud" que és "l'instant com l'etern". A la plenitud temporal, doncs, correspon la plenitud de la subjectivitat.

La *continuïtat* de què parla Haufniensis posa de manifest de nou la radical oposició de la seva perspectiva i la de Wilhelm, per a qui la continuïtat és una *dada* que mai no perilla, que no cal construir puix que mai no ha estat enderrocada. En canvi, la *continuïtat* que reivindica Haufniensis brolla de la reiteració del compromís amb l'*etern* en el temps, malgrat que aquell en sigui sempre xifra de *trencament*, d'*interrupció* radical i, així, paradoxalment, de *discontinuïtat*. Altrament dit, "tota la vida i l'existència comencen de nou i no a través d'una continuïtat immanent amb el passat, fet que és una contradicció, sinó per amor d'una transcendència, que separa la repetició (*Gjentagelsen*) de la primera existència amb un abim tan gran..." (6, 116 nota 1).

La Història de Wilhelm, constituïda de bell antuvi, en què l'individu consolida la seva personalitat tot inserint-s'hi i emmarcant-hi les seves accions, per bé que la Història hi roman indiferent, respon novament a l'escaure's necessari, a la "successió infinita" de Haufniensis. Aquest, en canvi, afirma que "només amb l'instant comença la Història" (6, 177) i, així, només amb el *salt* (*Springet*), que en dirà Climacus. La Història, per tant, es

constitueix enllà de la necessitat lògica i no respon a un desenvolupament aliè al quefer humà, sinó que hi es conformada.

En els mateixos termes que Haufniensis, i en la línia de les *EF*, on és postulat que "l'històric en sentit estricte (...) és dialèctic en relació al temps" (6, 70), Climacus afegirà també a la *Postilla* que "l'ètica mirarà amb recel el saber de la història universal" on l'ètic es veu "neutralitzat (...) en les determinacions estètico-metafísiques: el gran, el significatiu..." (9, 111). En aquesta perspectiva, "on roman l'individu?", es demana Climacus: i ell mateix respon: "vist èticament, roman en el casual (*det Tilfeldige*)" (9, 111). L'individu ha de *fer* la Història i *fer-s'hi*: l'individu ha d'evitar la "confusió [que implica confiar] que l'ètic troba la seva concreció en la Història Universal (*der Verdenshistoriske*) i que és en aquesta concreció que esdevé una tasca per aquells que són vius. L'ètic, aleshores, no esdevé allò originari, allò més originari en cada ésser humà, sinó una abstracció d'allò que ha estat viscut en la Història Universal" (9, 119). Des de la perspectiva de la Història Universal, o sia, des de la perspectiva de la necessitat, insisteix Climacus "l'individu no és res, infinitament res" (9, 124) èticament parlant¹⁹³.

Especialment en relació al *pecat*, en tant que *pecat original*, explica Haufniensis, allò que cal evitar és un "malentès de l'apropiació històrica de l'històric *de te fabul narratur*, en què l'originalitat (*Oprindelighed*) es deixa de banda i l'individu es confon a si mateix, sense solta ni volta, amb el gènere (*Slægten*) i la seva Història" (6, 164).

¹⁹³ O, com n'hauria dit Per Lønning (*Samtidighedens Situation*, Land og Kirke: Oslo, 1.954), l'individu, el *singular*, esdevé "*abstraktum publikum*". Lønning reprèn el discurs del mateix Kierkegaard com a crític literari, ocupat del text de Thomasine Gyllembourg *Dues époques (To Tidsaldre)*, en què la Dinamarca de mitjans de segle XVIII és acusada de "tendir a l'anivellament (*Nivelleringen*)" (18, 82), a la mínima o nul·la expressió de la individualitat *in*o de la diferència, per la qual cosa "cal procurar un fantasma, l'esperit de què sigui una immensa abstracció" (18, 83). "Aquest fantasma [segueix Kierkegaard], és el públic (*Publikum*). El públic "és només *in abstracto*" (18, 84) i ningú que hi participa "es troba essencialment compromès" (18, 85). Pel que fa al cas, considero que tant les reflexions d'Anti-Climacus, en una nota a *MM* dedicada íntegrament a la noció del *singular* (*den Enkelte*) (15, 170 nota 1), com les del mateix Kierkegaard, qui dedica a la mateixa noció l'annex de vint planes amb que clou *PV*, on explícitament contraposa la categoria del *singular* a categories sinònimes en la seva obra com *la multitud* (*Mængden*), *l'honorable congregació* (*den ærede Forsamling*) o el mateix *públic* (*Publikum*) (18, 164-165), s'incardinen encara amb més fermesa a les preconitzacions de Haufniensis i de Climacus. Per tal de dur a terme la tasca primordial de l'existència, o sia, per tal de configurar la pròpia subjectivitat, la pròpia interioritat, no s'hi val a cercar companyia; així, diu Anti-Climacus, "sovint hom ha fet un mal ús de la doctrina del pecat del gènere (*Slægten*), puix que hom no hi ha parat esment que, el pecat, per molt que sigui comú a tothom, no agrupa les persones en un concepte comú (*et Fællesbegreb*), en associació o en companyia (...) sinó que separa les persones en singulars (*Enkelte*) i agafa cada singular fermament, com a pecador, una separació que, en un altre sentit coincideix amb i es troba en la direcció teològica de la completació de l'existència".

Així doncs, la perspectiva històrica coincideix, en la proposta de Haufniensis, amb la perspectiva de la subjectivitat en/de la segona ètica, en què tot *esdevenir-se* (*Tilblivelse*), i ara, en termes històrics caldria dir, tot *esdeveniment*, té lloc sempre i exclusivament per amor de la *llibertat* que el *singular* actualitza i amb què es compromet. L'esperit (*Aand*) és lliurement establert i, així, la síntesi antropològica, de costat amb la seva bessona, la síntesi temporal, és consolidada. L'individu, com el temps i l'eternitat, no és ja *in abstracto* sinó que esdevé *present*, o sia, *real* (*virkelig*) per si mateix. Ara bé, la consolidació de la síntesi, tant si és la "primera" com la "segona", no té lloc d'una vegada per totes, sinó que cal reiterar-la. Escriu Haufniensis amb contundència,

"La Història de la vida individual tira endavant en un moviment d'una situació (*Tilstand*) a una altra. Cada situació s'estableix amb un salt (*Spring*). Així com el pecat penetrà el món, així continuarà fent-ho, si no es detura. Però cadascuna de les seves repeticions no és una simple conseqüència, sinó un nou salt". (6, 197)

De nou, les perspectives de Wilhelm i Haufniensis es distancien: per aquell, "la repetició en el temps no té cap significació i manca la continuïtat" (3, 224); per aquest, en canvi, com ja havia estat anticipat en el paràgraf anterior i com ratifica aquesta citació, amb la repetició (*Gjentagelsen*) és foragitat el costum, l'hàbit (*Vanen*)¹⁹⁴, que es fa present: "tan bon punt l'eternitat abandona la repetició" (6, 229). Ja ho deia Constantín Constantius, profusament citat per Haufniensis, per cert, que "amb la repetició es desencadena l'ètic" (6, 116 nota).

¹⁹⁴ Curiosament, Wilhelm participa, fins a cert punt, de la comprensió de Haufniensis del costum o hàbit (*Vanen*). Al segon volum d'*O.O* escriu, en aparent desacord amb el jove A que "hom fa ús del mot costum sobre allò que és dolent, o bé perquè hom hi assenyalava el fet de romandre en quelcom que és, per ell mateix, dolent o bé hom hi assenyalava una repetició (*Gjentagelse*) de quelcom que és inocu però [hom ho repeteix] amb tal tenacitat, que, per aquest motiu, la repetició esdevé quelcom dolent" (3, 121). La predicació del costum esdevé, en el text de Wilhelm, la predicació de la repetició i, així, ateses certes circumstàncies (és a saber, la tenacitat, la insistència, etc.) la repetició equival a l'hàbit i "és dolenta". En la versió de Haufniensis, que brolla, com ell mateix confessa, de la lectura de R de Constantín Constantius, la repetició no és mai susceptible de predicació i/o qualificació puix que o és, o no és, i si és, ja sempre qualificada positivament com a *categoria existencial*. Sobre la categoria de la repetició així entesa, vegeu també l'apartat 6 en aquest capítol.

A manera de resum val a dir que, quan l'existència s'entén des de la perspectiva teològica del pecat (original), que és la perspectiva de Haufniensis - i serà en certa manera la d'Anti-Climacus, es posa de manifest la seva cabdal significació en la perspectiva de la subjectivitat, que és la perspectiva de Climacus. Aquest encruïllament permet requalificar l'existència entesa com a tasca i definir-la com a existència en la temporalitat, en els termes en què ha estat exposat. Aleshores, es palesa que la possibilitat revelada en la perspectiva del pecat, "la possibilitat de l'esperit (de la llibertat) en la individualitat s'anuncia com angoixa" (6, 179 *et passim*), s'anuncia, de fet "en l'angoixa" (6, 164). I, aleshores, "l'individu, en l'angoixa pel pecat provoca el pecat (...) l'individu, en l'angoixa no per esdevenir culpable sinó pel fet de ser considerat culpable, esdevé culpable" (6, 165). És aleshores també que el pecat encercla l'individu a qui només roman la possibilitat de comprometre-s'hi i d'acollir l'exigència d'actuar i de fer-ho lliurement. El pecat, finalment, es refà cada vegada que l'individu renega de la llibertat que l'hi és exigida. Amb mots de Haufniensis, "l'angoixa pel pecat provoca el pecat" (6, 163).

La segona ètica és aquella que ens obliga a ésser lliures o - en una fórmula que en palesa encara de manera més punyent el caire pragmàtic o d'acció -, és aquella que ens obliga a existir lliurement, o sia, a actualitzar la llibertat reiteradament. El pecat és, així, romandre en l'heteronomia de Wilhelm i no fer apropiació de la llibertat, no fer-ne tasca.

5. Fenomenologia del pecat.

Existir pressuposa i implica *actualitzar* la llibertat i/o la possibilitat de l'eternitat i/o l'esperit. Aquesta és, si més no, l'*exigència* que es fa palesa en el pecat, deia Haufniensis a CA (cfr. cap.V, 3.2 i 4). I aquella actualització comporta la realització reiterada de sí mateix en un context històric-social que supera el caràcter d'immediatesa de l'esdevenir material, de la successió, del temps. Així, hom re-configura el món que hom creia haver perdut en l'*instant*.

En l'*instant*, precisament, és interrompuda la "successió infinita" que era el temps. Aquest, és requalificat, juntament amb l'existir, i ambdós són tenyits de *subjectivitat*, que en deia Climacus. És només aleshores que l'individu s'adona que *existir és una tasca*, la tasca de l'ètic. És en l'*angoixa* (*Angsten*), explicava el psicòleg Haufniensis, observador de tots els copenhaguesos, que "s'anuncia" la tasca i, amb ella, la possibilitat, i l'exigència de què n'és xifra el pecat. I, com veurem tot seguit, és possible considerar la *desesperació* (*Fortvivlesen*), tematizada per Anti-Climacus a MM, experiència epifànica de la llibertat que ha estat refusada, del pecat.

Tanmateix, mentre que Haufniensis planteja l'enfrontament de cada individu amb la significació del pecat en l'àmbit de la immanència - la seva, com ens anticipava de bon començament, és una perspectiva de tall "psicològic" - Anti-Climacus hi reflexiona tot posant-hi l'accent damunt de la transcendència: de fet, tot seguint una estratègia similar a Haufniensis. Anti-Climacus subtitula el seu text, editat per Kierkegaard, "Exposició cristiano-psicològica per a l'edificiació (*Opbyggelse*) i la vivificació (*Opvækkelse*)", després d'haver estat corregit el títol original, en què, enlloc de "cristiano-psicològica" diu, "cristiano-edificant" (*opbyggelig*) (*Pap. VIII² B 140: 1.848*). L'anàlisi de Haufniensis de l'angoixa adopta una perspectiva d'horitzontalitat, que li permet de parlar-ne en termes "humans", per dir-ho d'alguna manera. Ben al contrari, quan Anti-Climacus s'ocupa de la desesperació ho fa des d'una perspectiva de verticalitat, en què es veuen implicats els dos ordres de la realitat.

Nogensmenys, llurs anàlisis es fonamenten metodològicament i conceptual en les mateixes categories, les quals són, sempre, *categories existencials* i, així, ambdós textos

brollen de l'interès, sembrat per Climacus a *EF*, d'esbrinar quina significació té el pecat per a l'existència si aquesta és concebuda èticament. Alhora, ambdós, Haufniensis i Anti-Climacus, són hereus *avant-la-lèttre* de la proposta metodològica i conceptual de Climacus a la *Postilla*, ja exposada al començament d'aquest capítol i en base a què la forma comunicativa de l'existència "ha de ser tan plural com les contradiccions que manté unides" i, en base a què, el discurs que en fa objecte "ha de disposar de (...) l'ètic (...) i del religiós" (9, 57).

I encara hi ha una segona qüestió que fa dels textos de Haufniensis i d'Anti-Climacus, lectures obligadament paral·leles, és a saber, que ambdós tematitzen *expressions negatives* de l'enfrontament amb el pecat en l'*instant de caire universal*. Ambdós s'ocupen del que he volgut anomenar *fenomenologia negativa del pecat* puix que hi són considerats dos *fenòmens existencials del rebuig de la llibertat* i, així, de la *no apropiació de la subjectivitat*, de la *no autorrealització*, de l'*ésser sense existir*. Vegem-los breument.

5.1. L'angoixa.

Afirma Dan Magurshak ¹⁹⁵ amb encert que l'*angoixa* (*Angsten*) és la xifra fonamental d'auto-coneixement afectiu i d'interioritat en gestació. L'experiència de l'angoixa és, per altra banda, *conditio sine qua non* per tal d'*existir*, per tal de dur a terme l'*apropriació de la subjectivitat*. Fóra possible afirmar, en aquest sentit, que l'experiència de l'angoixa suposa una "apertura radical de món" per a l'individu¹⁹⁶. I aquest món no és cap altre que el de la pròpia interioritat, el de l'ètico-religiós, el de la subjectivitat que es coneix i es fa a si mateixa, d'acord amb la seva possibilitat, que articula el seu *esse* amb el seu *posse*, com preconitzava Kierkegaard a les *Lliçons* (cfr. cap. III, 1.1 i 1.3).

Efectivament, l'angoixa anuncia la veritat existencial i emplaça l'individu en la no-veritat, tot parafrassejant Climacus: així n'obliga, en primer lloc, una re-comprensió radicalment

¹⁹⁵ Magurshak, Dan, "The Concept of anxiety: The Keystone of the Kierkegaard-Heidegger relationship" pls. 167-195 a *International Kierkegaard Commentary* ed. per Robert L. Perkins, Mercer University Press: Macon, Georgia, 1985; pl. 170.

¹⁹⁶ Em refereixo, certament, a la *Welterschließung* heideggeriana i apropiat per la tradició filosòfica alemanya contemporània.

diferent a la precedent, en base a què, l'individu se sap ara com a desunió, com a desaparellament, com a disfunció, etc. I important és no oblidar que l'experiència a què obliga l'angoixa i, així, la mateixa angoixa - com ho serà la desesperació - és, segons Haufniensis, i gràcies al model antropològic que fonamenta tot text kierkegaardia, *un fenomen universal*¹⁹⁷. Haufniensis en fa premissa al seu text amb aquests mots:

“Que aquesta situació (*Tilstand*) té la seva veritat és prou cert i que s'escau en la vida de cada ésser humà més o menys quan l'ètic es manifesta, és prou cert”. (6. 114)

L'experiència de la pèrdua de peu epistemològic i pragmàtic, que és l'experiència de l'angoixa, és, tanmateix, una experiència “dialèctica”, en què es palesa una “ambigüitat psicològica” (6. 136). L'angoixa determina i es manifesta en “l'esperit que somnia” (6. 136 *et passim*) com a “prohibició” (*Forbud*), talment com es mostra per Adam a la narració bíblica, recorda Haufniensi (6. 138). Però “la prohibició desperta l'apetència” i, així, l'angoixa és companya de “la prohibició i del càstig” (6. 139). L'angoixa, descriu jeroglíficament Haufniensis, és una “antipatia simpàtica (*en sympathetiske Antipathie*)” (6. 136). Nogensmenys, simultàniament, i aquí qualla el caràcter dialèctic de l'angoixa i de la seva experiència, és clar per Haufniensis que la prohibició angoixa l'individu, com angoixà Adam, perquè “desperta en ell la possibilitat de la llibertat” (6. 138), en concret, “la possibilitat angoixant de *poder*” (6. 138); l'angoixa és, ara, una “simpatia antipàtica” (*en antipathetiske Sympathie*). Així, - i aquesta fóra tal vegada la descripció paradigmàtica de l'angoixa a CA

“l'angoixa és la realitat (*Virkelighed*) de la llibertat en tant que possibilitat per la possibilitat” (6. 136).

¹⁹⁷ No és endebades que Walter Schulz dedica en el seu article sobre CA tant d'esforç a aclarir que l'angoixa no pot ser entesa com un fenomen particular que, per dir-ho a grans trets, a uns toca i a uns altres no. Ans al contrari, “l'home no només està condemnat a l'angoixa, sinó que també hi està compromès, ja que solament l'angoixa experimenta i constata la contradictòria estructura de l'ésser”. Walter Schulz, “Die Dialektik von Geist und Leib bei Kierkegaard” a *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*. Suhrkamp: Frankfurt, 1.978. p. 364.

L'individu descobreix en l'angoixa la llibertat i, alhora, hi descobreix, angoixat, que la llibertat és quelcom que ha de ser, ara, reprès. La llibertat és *la* possibilitat que anuncia l'angoixa però que no garanteix i, així, obliga l'individu a fer-se'n càrrec. I l'individu, primer agrait, ara sent que la llibertat, que és la seva subjectivitat, li crema a les mans com una brasa. L'individu, conclou Haufniensis, ja no és ni en la "ignorància" (*Uvidenheden*) ni en la "innocència" (*Uskyldigheden*); ara és en el pecat i, en ell i per ell, en l'angoixa:

"El pecat s'ha fet palès en l'angoixa, però el pecat porta amb si de nou l'angoixa" (6, 146)

Així, dibuixa Haufniensis, el cercle de la possibilitat fonamental de "la realitat de la llibertat" obliga l'individu a fer-se càrrec de la tensió dialèctica de la realitat que és, esdevenir-la, esdevenint ell mateix. L'individu, que no pot dissoldre la tensió que és¹⁹³, que no pot deixar de ser lliure, fa aleshores de si mateix un procés existencial, que alhora ha de ser reflex d'una continuïtat qualitativament diferent de la pseudo-unitat fragmentada a què només pot aspirar l'individu que viu en el temps. Aquesta continuïtat és, precisament, la continuïtat de la interioritat, la de l'esperit, la de la temporalitat. I lluny del què podria semblar, escriu Haufniensis,

"l'angoixa no és en absolut una imperfecció en l'ésser humà i és menester dir, contràriament, que com més original (*oprindeligere*) és una persona, més profunda és l'angoixa" (6, 145)

L'angoixa, escriu Haufniensis, és l'indret "en què la llibertat, després d'haver recorregut les formes imperfectes de la seva història, ha de tornar en si en el sentit més profund" (6,

¹⁹³ Per bé que la tensió que l'individu és no pot ser mai resolta per ell mateix, ni en el text de Haufniensis ni en la concepció antropològica de Kierkegaard, per qui hom no pot auto-redimir-se, per qui la "lleï" implica igualment l'"Evangeli", per qui la fe és alhora condemna i perdó, sí és cert que Haufniensis dedica el darrer capítol de CA precisament a "l'angoixa com a salvadora (*frelsende*) en la fe (*Troen*)" i en ell hi ressalta el caràcter absolutament "edificant" (*dannende*) o constructiu de l'angoixa (6, 235) puix que "en l'angoixa, l'individu es construeix per a la fe" (6, 238). Gordon Marino ha tractat aquesta qüestió en un volum de propera aparició: *A Kierkegaard Companion*, editat per ell mateix i Alastair Hannay a Cambridge University Press.

137): és l'indret, en definitiva, en què la tasca ètica rep la seva més inel·ludible significació. L'angoixa posa de manifest que, certament, la subjectivitat està en escac: malgrat això, popularment, fóra possible suggerir que l'angoixa apreta però no ofega si i només si hom fa ús del recurs - llegiu també arma de doble fil, puix que és alhora exigència - que ofereix: la *llibertat*.

Així doncs, la clau de volta a què l'individu s'ha d'aferrar per endegar el camí de l'*existència*, per a emprendre la tasca ètica, és la *llibertat*.

Tanmateix Haufniensis ha de tematitzar, significativament al primer paràgraf del capítol III de CA, allí on havia tractat la problemàtica de l'*instant* i que hem vist en els paràgrafs precedents, l'*existència en la no llibertat*, que serà l'*existència en el pecat* quan l'angoixa és l'*angoixa de la manca d'esperit (Aandløshedens Angest)*.

Aquesta "situació" no és la de la "innocència"¹⁹⁹ sinó, "vist des del punt de vista de l'esperit justament la de la pecaminositat (*Syndighedens*)" (6, 181). Haufniensis s'enfronta amb una situació paradoxal, gairebé un impossible, és a saber amb "el paganisme dintre del Cristianisme" (6, 181). I Haufniensis s'espavila a fer la diferència entre aquesta mena de paganisme i el paganisme en si:

"...la diferència entre el paganisme i la manca d'esperit rau en el fet que aquell es defineix en orientació vers l'esperit i la manca d'esperit evoluciona des de l'esperit. El paganisme es caracteritza, si hom vol, per l'absència d'esperit (*Aandsværelse*) i així és del tot diferent a la manca d'esperit. En aquest sentit, el paganisme és clarament preferible". (6, 182)

En relació al pecat, "el paganisme dintre del Cristianisme" o la manca d'esperit són definits com segueix:

"La vida cristiana del paganisme no és ni culpable ni no culpable, de fet, no coneix la diferència entre el present, el

¹⁹⁹ Un interessantíssim i rigorós estudi psicològic (freudià) sobre la qüestió de la innocència i de l'angoixa com a 'crisi' que obliga l'individu a assumir conceptes reveladors de la seva interioritat incipient i a desenvolupar, així com de les conseqüències en ocasions patològiques d'aquest procés, constitueix l'obra del danès Kresten Nordentoft, *op.cit.*

passat, el futur, l'etern. La seva vida i la seva Història va endavant com l'escriptura, en el temps de l'avior, s'extenia sobre el paper quan hom no utilitzava signes de separació, sinó que hom enganxava una paraula amb l'altra, una frase amb l'altra" (6, 181)

Tal vegada no fóra del tot desgavellat reconèixer-hi de ple la proposta de vida de Wilhelm, en aquesta citació. Àdhuc si cal mantenir, des de Haufniensis, que "des del punt de vista de l'esperit (*Aanden*) [i, per tant, de la configuració de la subjectivitat], una existència d'aquesta mena és pecat i el mínim que hom hi pot fer és denunciar-ho i, així, exigir-ne l'esperit" (6, 181). És clar que, aquesta és una tasca àrdua i complicada, atès que, qui s'hi troba no es troba acompanyat de l'angoixa, "per això és massa feliç i està massa satisfet i massa mancat d'esperit". Deu fer falta saber-ne, doncs, per seduir-lo i provocar el trencament abismal que, altrament, ocasiona el pecat. Puix que

"l'esperit hi és i aleshores també hi és l'angoixa, només que en espera (...) Conseqüentment, des del punt de vista de l'esperit, l'angoixa també és present en la manca d'esperit, mal que amagada i enmascarada" (6, 182-183)

En la indiferència ètica, en l'heteronomia i en l'espera, suggereix Haufniensis, potser només "la mort" (*Døden*), no quan "es mostra amb la seva figura real com el trist segador" puix que, aleshores, "hom no la contempla amb esparadimit" (6, 183), sinó quan "apareix disfressada, per fer escarn d'aquells que creien que en podien fer, quan només l'observador veu que el desconegut (...) és la mort" pot fer sentir l'individu "una profunda esgarrifança" (6, 183). Anti-Climacus ha estat presa, sens dubte, d'aquesta esgarrifança, que descriu amb ets i uts a *MM*. Vegem-ho.

5.2. La desesperació.

A banda de l'angoixa, la *desesperació* (*Fortvivlelsen*) constitueix un fenomen existencial que posa de manifest la *dissociació ontològica* de què és expressió el pecat en l'*instant*. Tanmateix cal precisar que mentre l'angoixa és xifra universal de l'enderrocament de la realitat i la veritat de l'individu que és, que no existeix encara però que està al corrent del seu estatus i del seu deure, la *desesperació* és xifra de la relació deficitària que *tot* individu estableix amb el pecat o "la relació amb la veritat del Cristianisme", que en deia Climacus. En un paràgraf titulat *La generalitat d'aquesta malaltia (la desesperació)*, Anti-Climacus escriu:

"De la mateixa manera que el metge diu que tal vegada no viu ni una sola persona que estigui totalment sana, hom hauria de dir, si hom fos bon coneixedor del gènere humà, que no viu una sola persona que no estigui ni un xic desesperada, i on no hi trobem, ben endins, una intranquil·litat, una discòrdia, una disharmonia, una angoixa per quelcom desconegut o per quelcom amb què encara no gosa d'establir una coneixença, una angoixa per una possibilitat de l'existència o per si mateixa". (15, 81)

I afegeix,

"Ocurre amb la ignorància en relació a la desesperació com en relació a l'angoixa (cfr. del Concepte de l'Angoixa de Vigilius Haufniensis). L'angoixa de la manca d'esperit es reconeix precisament gràcies al confort del mancat d'esperit. I tanmateix, l'angoixa hi és, al fons; doncs igualment hi és, la desesperació..." (15, 100).

Així, Anti-Climacus és hereu de Climacus en tant que tematitza la pressuposició que, aquella relació que l'individu estableix amb "la veritat del Cristianisme" és, de fet, tan esbiaixada de bell antuvi com ho és la relació que l'individu estableix amb si mateix. I la causa és inherent al mateix individu, configurat, antropològicament parlant, com síntesi que ha de ser establerta reiteradament. Climacus sabia ja, i així ho confessa a la *Postilla*,

que existir com a síntesi "consisteix a trobar-se sempre en aquesta tensió evolutiva. I això podria dur qualsevol a la desesperació" (9, 74), fins a la "mort", certament.

Com succeïa amb l'angoixa, l'individu tragina ja, en tant que síntesi, en tant que "relació" (*Forhold*), que en dirà Anti-Climacus, la llavor de la desesperació.

Anti-Climacus tematitza ara la profecia de Climacus i escriu:

"La desproporció de la desesperació no és una simple desproporció, sinó una desproporció (*Misforhold*) en una relació (*Forhold*), que es relaciona amb si mateixa i que està instaurada i posada per un altre, de manera que la desproporció en aquella relació es reflecteix infinitament, a més, en la relació amb aquell poder que la va instaurar (...) D'on vé la desesperació? De la relació, on la síntesi es relaciona amb ella mateixa". (15, 74-75)

Sembla, doncs, que l'individu desespera quan ha d'establir la síntesi. O sia, quan ha d'establir el tercer ontològic que també Haufniensis anomena "esperit" (*Aanden*).

La dificultat rau, de nou, a mantenir plegades dues mesures incommensurables que fa de l'individu una desproporció. Però, en un primer moment, rau a comprendre que hom hi està definit, i que aquesta auto-definició, que hom no tria, és, alhora una *obligació*. Escriu Anti-Climacus que

"La desesperació consisteix precisament en el fet que la persona no és conscient de ser definida com a esperit". (15, 84)

La desesperació, entesa com a fenomen que afecta el nucli antropològic estructuralment, i, en concret, la determinació de tot individu en tant que *esperit* que, com tota categoria existencial, és dialèctica, determina la subjectivitat també de manera dialèctica. Si recordem la terminologia que empràvem en l'anàlisi de l'angoixa, podem dir que la desesperació incideix de manera negativa i de manera positiva en la subjectivitat. Anti-Climacus en diu, dialèctica de la 'realitat' i de la 'necessitat' de la desesperació.

"La desesperació és un avantatge o una mancança? Parlant només dialècticament, ambdós (...) La possibilitat d'aquesta malaltia suposa un avantatge per a la persona en relació a la bèstia: prestar atenció a aquesta malaltia és l'avantatge que té el cristià al costat de l'home natural; estar guarit d'aquesta malaltia suposa la benaurança del cristià . O sia, que és un gran avantatge poder desesperar; i tanmateix no és altra cosa que la major desgràcia i dissort, una perdició". (15, 74)

La desesperació és també, com ho era l'angoixa i com ho era la llibertat i com ho era el pecat i com ho era la temporalitat i com ho era l'instent, una arma de doble fil. L'individu és alhora determinat, limitat, finit, condemnat i eternament tot-poderós - en el sentit de la *possibilitat* que tematitzava Haufnienis.

La determinació més general de la *desesperació* coincideix bàsicament amb la determinació de l'angoixa. Ambdues són remeses a un model antropològic primer, ambdues tenen un caràcter fonamentalment dialèctic que qualla, precisament, allí on es fa palès un *deure*, un *haver de*, que és alhora un *poder*. Ambdues fan oscil·lar l'*existència* en el vaivé que configuren la necessitat i la possibilitat, la determinació i la llibertat. Ambdues (es) constitueixen (en) la "realitat temporal i subjectiva" (cfr. 4.1) en què, requalificada per l'eternitat, l'individu reacciona, o bé fins a cert punt passivament, tot obviant o evitant l'*existència* que s'hi entreveu- la *desesperació de la feblesa* (*Svaghedens Fortvivlese*), que consisteix en "desesperadament no voler ésser un mateix" (15, 105 *et passim*) -, o bé activament, tot rebutjant-la - l'*obstinació* (*Trods*), que consisteix en "desesperadament voler ésser un mateix" (15, 121 *et passim*) .

Però la significació clau de la *desesperació*, a diferència de l'angoixa, és, ara sí, *dogmàtica*. És per això que Anti-Climacus titula la segona part del seu text amb rotunda i edificant claredat: *La desesperació és el pecat*. Així, en la línia de la primera part de *MM*, Anti-Climacus afirma que *pecat* és

"desesperadament no voler ésser un mateix, davant Déu o
desesperadament voler-hi ésser un mateix" (15, 135)

Però en el context que ens ocupa, em sembla força més interessant i reveladora alhora la primera definició que hi trobem, en aquesta segona part de *MM* i que reprèn explícitament el caire *pragmàtic* que, a vegades força discretament, enteranyit per l'accent dogmàtico-teològic del text kierkegaardia i, així, de la meua lectura, ha anat creuant els paràgrafs de la tercera part d'aquest treball, consagrats a la concepció de la *segona ètica* que enceta Haufniensis a *CA*. Aquesta primera definició de la *desesperació que és el pecat* diu:

“és el pecat de poetitzar en comptes d'ésser (*at være*), de relacionar-se amb el bé i el cert mitjançant la fantasia en comptes d'ésser-ho, o sia, de tendir (*at stræbe*) existencialment a ser-ho”. (15. 131)

Si a *CA* Vigilius Haufniensis tematitzava l'experiència radicalment deficitària de l'angoixa mitjançant la figura de *la manca d'esperit* (*Andsløsheden*), Anti-Climacus, com era d'esperar, s'encarrega de fer el mateix mitjançant la figura del *petit burgès* (*Spidsborgeren*). Acusa Anti-Climacus,

“ Ésser petit burgès és ésser mancat d'esperit (...) el petit burgès fretura la possibilitat com a superació de la manca d'esperit” (15. 97)

La desesperació del petit burgès es configura per sota d'un tel inoportú en la consciència, que no deixa veure més enllà del propi nas; una postura que Anti-Climacus anomena *taciturnitat* o *retraïment* (*Indesluttethed*). Aquesta és la postura més còmica de la desesperació, a més. Ni consciència de si, ni auto-definició ni autorrealització, no estan a l'abast del petit burgès, ja que es conforma amb el sacsejament del dit índex de la deliberació.

L'antídot per a la malaltia que pateix aquest homenet, però aplicable, de fet, a tota mena de *desesperació*, tant des d'una perspectiva dogmàtica com des d'una perspectiva pragmàtica - que, de fet, en el text kierkegaardia semblen coincidir -, és força evident, per

Anti-Climacus. Segons ell i lluny, en qualsevol cas, de Sòcrates, de Plató i d'Aristòtil, però també de moltes perspectives teològiques, i àdhuc ètiques, 'properes'.

"L'oposició al pecat no és de cap manera la virtut (*Dyden*)
(...) i aquesta és la determinació més decisiva de tot el
Cristianisme (...) sinó la fe (*Tro*)". (15, 136)

I afegeix Anti-Climacus, amb una citació que em sembla absolutament clau, no només perquè corrobora el paral·lelisme entre la perspectiva dogmàtica i la pragmàtica, sinó també i sobretot, perquè palesa com aquella dóna relleu a aquesta:

"L'oposició pecat-fe és l'oposició cristiana que,
cristianament, transforma (*omdanner*) totes les
determinacions conceptuals (*Begrebsbestemmelser*) ètiques,
els atorga una potència (*Udtræk*) més". (16, 136)

El pecat, així vist, des de l'ètic que, al seu torn, hi és "transformat", és una *posició*, afirma Anti-Climacus (15, 148 ss.). Cal mantenir "la major consciència possible del pecat com una obra (*Gjerning*)" (15, 151); i aquesta obra és la comprensió del pecat. Sembla, però, que, regularment, una vegada haver estat revelat al singular què és el pecat i quina és la seva significació existencial, aquest "no vol comprendre-ho" (15, 147). El pecat que informa l'ètic i que el recrea rau aleshores, precisament, denunciarà Anti-Climacus, a "poder comprendre i no voler comprendre" (15, 147) i, així, a defugir l'actualització del deure que demana de tot individu ésser lliure, a defugir "el capbussament en la realitat (*Virkeligheden*)" (15, 169), a defugir el fonamental "*haver de*" ("*Du skal*") (15, 178). Tant el § 6 com l'Annex, properes i darreres postes en aquest treball, són un intent de donar forma, literalment, a aquell "*haver de*" que resum, en certa manera, la perspectiva ètica suggerida per Climacus, proposada com a correctiu del rigorisme ètic del jutge Wilhelm i anomenada per Haufniensis *segona ètica*. Vegem-ho.

6. Guia per a la identificació de la segona ètica.

La primera part d'aquest treball havia estat dedicada a dibuixar el mapa de les categories i pressupòsits conceptuals que configuren la perspectiva ètica del jutge Wilhelm a la segona part de *O,O*, en què aquest interpel·la el seu jove amic A per ésser indiferent a l'ètic. Aquesta tasca ha posat de manifest quins són els dos conceptes cabdals de la perspectiva de Wilhelm: la *tria* i la *transparència*. De fet, aquest segon volum d'*O,O* és el text que hom troba a l'obra - publicada per i - de Kierkegaard que pot resultar més susceptible d'ésser considerat com una reflexió, més o menys explícita sobre l'ètic. Només hi ha un altre text que confessa arreu però indirectament ésser-hi interessat, com vèiem, la *Postilla* de Climacus, en què, precisament, els contorns del mapa de categories i pressupòsits conceptuals de l'ètic en la perspectiva de Wilhelm són des-dibuixats, per bé que no menystinguts. L'eco de la perspectiva de Wilhelm no calla mai i, de fet, constantment cal fer-hi referència.

De tota manera, les indicacions de Climacus a la *Postilla*, les correccions, per dir-ho d'alguna manera que ell proposa de la perspectiva ètica de Wilhelm, ens remetent també a textos d'altres autors - pseudònims kierkegaardians - que el precedeixen. Amatent, Climacus recull totes les veus i xifres de l'ètic que poden ajudar-lo a re-dibuixar-ne el mapa. Així, per bé que Climacus ens va marcant el traç, cal dirigir l'esguard a aquells altres textos per tal d'*identificar la segona ètica*, com l'anomena Vigilius Haufniensis a CA. Els paràgrafs precedents a aquest en la tercera part d'aquest treball han consistit precisament en conduir l'esguard des del text de Climacus envers altres autors-pseudònims amb què Climacus confessa compartir l'*interès temàtic*, aquells autors-pseudònims de què se sent *company de tasca*.

Els paràgrafs que segueixen, en canvi, volen retrobar algunes categories de l'obra de Kierkegaard, especialment fins a la *Postilla* (1.846), però sense excloure *MM* d'Anti-Climacus (1.849, encara que iniciada al 1.847) ni *OA* del mateix Kierkegaard (1.847), puix que aquests tres textos permeten ensumar la *segona ètica*. Es tractarà, així doncs, de retrobar aquelles categories que haurien d'aixecar sempre la sospita del lector que s'hi encara amb un *interès* paral·lel a l'interès de Climacus suara esmentat.

En primer lloc, cal demanar si alguna d'aquelles categories permet identificar a qui va adreçada la *segona ètica* i, així, qui n'ha de ser l'*agent*.

Sembla clar que els pseudònims kierkegaardians parteixen tots d'un únic i mateix model antropològic, que qualla en la "tensió evolutiva" (*Vorden*) que és l'esperit (*Aanden*), definit per Haufniensis i Anti-Climacus en termes de *síntesi*, els elements de la qual són el cos i l'ànima i, els seus correlatius des de la perspectiva de la temporalitat, temps i eternitat. Estigui "somnia" l'esperit, com remarcava Haufniensis, estigui dislocat, com ho feia Anti-Climacus, tothom *és*, que vol dir, *ha de ser*, esperit.

Els pressupòsits antropològics de la *segona ètica* són, per tant, *universals* i, en conseqüència, també la *segona ètica* aspira a tenir *validesa universal*. I quin n'és l'exponent antropològic? Qui en serà determinat? Qui en serà *subjecte*?

Ho palesava al començament d'aquesta tercera part i és ara hora de reprendre, breument, la categoria de l'*individu sol* o el *singular* (*den Enkelte*).

Anti-Climacus escriu a *MM* que

"en l'àmbit del pecat també hi participa l'ètic (...) amb l'ajut de la categoria ignorada i rebutjada per l'especulació: la individualitat. El pecat és una determinació del singular (*den Enkelte*) (...) El seriós del pecat és la realitat per al singular ..." (15, 169-170)

Caldria un estudi independent per tal d'exhaurir les significacions del *singular* en l'obra de Kierkegaard. Les entrades dedicades a aquesta categoria als seus *Papers* depassen la xifra de cinc-centes i l'obra pseudònima està farcida de referències a "*aquell singular*" (*hinn Enkelte*) a qui, a més, en bona part està dedicada i que Kierkegaard en considera lector (*Pap.* IV B 143, pl.332).

El *singular* té la tasca, dificultosa, de "transformar existencialment tota l'objectivitat en la [seva] vida" (*Pap.* X² A 336, pl. 224) i és qualificat, en oposició a l'individu

"insignificant" que s'amaga en el "públic" (cfr. cap. V, 5 i nota 163) amb l'extraordinari, amb l'especial, amb l'excel·lent.

Una vegada identificat l'*agent* de la segona ètica, *el singular*, cal demanar *qui* s'adreça al singular.

Hem vist suara que Kierkegaard s'hi adreça, mitjançant la seva obra, al singular, a qui sedueix envers l'ètic (cfr. cap. II). I tanmateix, el paradigma de la *comunicació* de la tasca és, en l'*instant*, com havíem vist, l'*etern*, en termes de Haufniensis (cfr. V, 4.3). És l'*etern* o la *transcendència* i, en qualsevol cas, la *divinitat* (cfr. V, 1.2, 3), que irromp en l'àmbit de la immanència per enderrocar-la. El singular es troba en el *pecat* i, així, en la *no-veritat*, que en deia Climacus i no s'hi troba per voluntat pròpia sinó d'altri. Climacus ja ho deia a *EF*, que "el mestre és el déu, que atorga la condició (*Betingelsen*) i la veritat (*Sandheden*)" (6. 20). I s'hi ratificava en afirmar que, aquest nou i radicalment diferent terreny existencial que ha de ser descobert, no pot ser descobert pels seus propis mitjans, que, de fet, han estat ara invalidats: escriu Climacus que "tota la meua voluntat no em serveix de res..." (6. 59) puix que "la fe no és un acte de la voluntat" (*en Viljens-Akt*). Encara no.

Així, i de manera paral·lela a l'*instant*, Crist, exponent de la *paradoxa absoluta* que s'hi palesa i s'hi configura, és qui s'hi adreça, al *singular*, de manera paradigmàtica, per fer-ne saber la tasca ètica, per exigir-li-la.

Pel que fa al cas, escriu Climacus a la *Postilla*,

"Així doncs, l'ètica instaura una exigència inel·ludible amb tothom que existeix per tal com és el contingut essencial de l'existència individual; la seva exigència és tan inel·ludible, que seria inútil que una persona fes al món quelcom d'allò més espectacular, si ho hagués fet sense tenir-ho èticament clar quan va triar". (9. 134)

I com és *exigida*, aquesta tasca? Aquesta pregunta admet, com sabem, dues respostes i la segona es deriva de la primera. En primer lloc, com s'hi adreça en l'*instant* l'*eternitat*, en la terminologia de *CA* al *singular*? Hem vist que la incidència de l'etern en el temps

provoca un trencament radical: el col·lectiu moral universal dibuixat en la perspectiva ètica de Wilhelm i de què cada individu sembla formar part, és fet miques. L'encarnació, la revelació i la gràcia, els tres dogmes (certament de fe) que embolcallen la comunicació de la tasca en forma de condemna, en tant que *peccat*, en són els *pressupòsits formals*.

Així, com havíem vist, el *com* de la comunicació de la tasca ètica en la perspectiva que recull Climacus és, en l'*instant*, *directe* i *indirecte* alhora, és, certament, *paradoxal*. Puix que Crist és, en tant que *emissor paradoxal*, *emissor paradàigmàtic*: Crist, en plena *autoritat*, no imposa, no prescriu, sinó que *convida*. Serà Climacus qui qualificarà Crist a a *EC* com aquell qui du a terme la *invitació* (16, 19 *et passim*).

El paral·lel a la revelació quan la comunicació de l'ètic, o sia, de l'existència com a tasca es produeix de "tu" a "tu", d'igual a igual, d'humà a humà, resumint, quan la comunicació de la tasca no pot comptar amb l'*autoritat* amb què compta Crist en l'*instant de la revelació*, aleshores - i això ho sap el *pensador subjectiu* (*den subjektive Tænker*) de Climacus a la *Postilla* -, només s'hi val a comunicar l'ètic *com un art*, de manera indirecta, només s'hi val a *seduir envers l'ètic*.

Cal demanar, ara sí, què és exigit? A què és convidat el singular? Envers on és seduit?

"La tasca no consisteix a sublimar l'un [moment de la subjectivitat] en detriment de l'altre, sinó a establir la igualtat, la coetaneïtat; i el medi on s'unifiquen és *l'existir mateix*". (10, 49)

I si, de bell antuvi, podem resoldre que l'exigència, així plantejada per Climacus, no és altra que la d'*existir*, haurem de fixar-nos en quins han de ser els pressupòsits d'aquesta *existència*, per tal que pugui ser considerada ètica des de la perspectiva de l'ètic que ara ens ocupa. Veurem, i em sembla encertat avançar-ho ara ja, com seran represes les determinacions de l'ètic de la perspectiva de Wilhelm. Ara bé, veurem que els *pressupòsits de la segona ètica*, a diferència dels *pressupòsits de la perspectiva de Wilhelm*, seran radicalment formals. D'aquesta manera, l'ètic es constitueix, sobretot,

com una actitud existencial, com una actitud envers cada acció. La requalificació de l'existència de la segona ètica és formal. Allò que hi serà posat de relleu, aleshores, serà el com²⁰⁰ de l'existència, per damunt del què que semblava reivindicar Wilhelm. Veurem, doncs, en els paràgrafs que segueixen i de manera esquemàtica, les xifres en base a què és possible configurar un mapa de l'ètic que subratlla aquest com i que en fa, sobretot, una actitud envers l'existència.

La nostra ruta s'inicia amb la clau ètica de l'existència, la concepció que en fa possible un enfocament pragmàtic i normatiu en absolut i que ja havia estat identificat com a tal per Wilhelm. Es tracta de la possibilitat fonamental, de la llibertat (*Friheden*). El singular, en tant que mesura dialèctica en tensió que ha de ser configurada vegada rere vegada, és lliure i aquesta llibertat ha de ser actualitzada també vegada rere vegada. En base a la llibertat que hom és, l'existència esdevé una tasca ineludible i sempre inacabada que obliga el singular a establir de nou la relació amb si mateix, tematitzada per Anti-Climacus a *MM*: una relació que, de fet, l'individu ja és. La llibertat, no vull insistir-hi, és concebuda de manera dialèctica pels pseudònims kierkegaardians i determina l'individu tot fent-lo lliure. Anti-Climacus, n'explica, de nou, els condicionants:

"El jo (*Selvet*) es constitueix d'infinitud i finitud (...) aquesta síntesi és una relació (...) que es relaciona amb ella mateixa, la qual cosa és la llibertat. El jo és llibertat. Però la llibertat és el dialèctic en les determinacions de possibilitat i necessitat". (15. 77)

La llibertat és, per tant també, xifra paradoxal, àdhuc "màgica" de l'etern en la immanència. Llegim a la *Postilla*.

²⁰⁰ En aquest sentit és possible que un brillant intèrpret de l'obra kierkegaardiana, Wilhelm Anz, manifesti, com recorda Vagn Andersen al seu article "Paradoksi og dialektik - Kierkegaard og Hegel endnu engang" ("Paradoxia i dialèctica - Kierkegaard i Hegel de nou") a *Fønix* 15:2 (1.991) pls.87-104, que "el què de la fe es dilueix en el com de la fe, a l'obra de Kierkegaard". Anz es manifesta, de fet, en perfecta concordància amb la branca, podríem dir-ne formalista, de l'així anomenada *teologia dialèctica* inaugurada per Rudolph Bultmann, la branca del "das Wie", enfrontada a la branca del "das Was", consolidada al voltant de Karl Barth.

"En faules i contes hom posseeix una làmpara, anomenada màgica: quan hom la frega, aleshores apareix l'esperit. Quina broma! Però la llibertat sí que és aquella làmpara màgica: quan l'individu la frega amb passió ètica (*ethiske Lidenskab*), aleshores se li apareix Déu (...) aquell qui frega la làmpara màgica de la llibertat esdevé un servidor i l'esperit (*Aanden*) és l'amo". (9. 115)

I ara que "l'esperit és l'amo", també ho és el singular. Ningú no diu que en la lluita compartida pel poder el singular resulti sempre airós. Hem vist quina era l'anàlisi de l'angoixa i de la desesperació, signes ambdues del defalliment. I, alhora, de la *presència* de l'esperit, de l'*actualització* de la llibertat que és, aleshores, configuració de la subjectivitat en l'existència.

Arquetip de la configuració de la subjectivitat en l'existència és la figura del "pensador subjectiu" (*den subjektive Tænker*) conreada per Climacus a la *Postilla*. De la seva mà, que "frega la làmpara màgica" que és la llibertat, mirarem de recórrer algunes de les postes o fites *formals* del seu camí. Si en la perspectiva ètica de Wilhelm, la tria i la transparència obligaven el subjecte a l'auto-relació, l'auto-determinació, l'auto-coneixement i l'auto-composició de la personalitat, ara, des de Climacus, veurem que aquestes, postes, xifres per a la identificació de la segona ètica en l'obra de Kierkegaard, allò que l'*instant* i el *pecat* exigeixen del subjecte, com avançava, seran *la consciència de si, l'interès i la passió, el salt qualitatiu i l'apropiació, la decisió i la represa*. Vegem-les.

(1) *La consciència de si.*

Haviem vist a la primera part d'aquest treball que, en el camí per a la composició de la personalitat, Wilhelm preconitzava al jove A lliurar-se a una relació amb si mateix i a escindir les seves relacions amb el món. Una vegada aïllat, el jove A es trobava ja en predisposició per a auto-determinar-se moralment, per a fer experiència de la llibertat i atorgar "validesa absoluta" i no només "subjectiva" a la distinció "bo-dolent" (3. 208).

Tot recollint les reflexions de Wilhelm al segon volum d'*O,O*, escriu Anti-Climacus a *MM*, en una reconsideració no lliure d'un cert sarcasme, que

"Tot sovint els individus són conscients d'ells mateixos momentàniament (...) en ocasió de les grans decisions (...) són esperit si fa no fa una vegada a la setmana una horeta (...) L'eternitat és tanmateix la continuïtat essencial que exigeix a l'individu *que sigui conscient de si mateix com a esperit* i que tingui fe". (15, 156)²⁰¹

Johannes de Silentio comença el seu "Panegíric sobre Abraham" a *TT* tot parlant sobre la consciència, i, en concret, sobre la consciència eterna de l'eternitat, que ja coneixem gràcies a les *engrunes* de Johannes Climacus. Escriu aquell.

"Si en l'ésser humà no hi hagués consciència eterna de l'eternitat, si com a fonament de tot tan sols hi hagués un poder que fermentés violentament, que cargolant-se en fosques passions ho engendri tot, tant allò que és gran com allò que és insignificant i si una buidor sense fons, mai assadollada, s'amagués per sota de tot, que seria la vida sinó desesperació?" (5, 17)

I com prenent-li el relleu, afegeix Anti-Climacus des de *MM* en un paràgraf dedicat a l'estudi de les "gradacions en la consciència del jo",

"...primer hi havia la ignorància de tenir un jo etern (...), aleshores arribà un saber sobre la possessió d'un jo, on, malgrat tot, hi ha quelcom d'etern (...) i aleshores comencen les gradacions (...) fins ara ens hem encarregat (...) del jo humà, d'aquell jo la mesura del qual és l'humà. Però aquest jo rep una nova qualitat i qualificació, atès que és un jo davant Déu" (15, 133)

²⁰¹ El subratllat és meu (B.S.T.).

Ésser conscient de si mateix "com a esperit" vol dir, sobretot, ésser conscient de si mateix en la manera com aquest "mateix" és revela en l'*instant*, o sia, com a tasca però, i alhora, dogmàticament, com a *pecat*. La tensió de què el pecat és indicador no pot ser resolta, com havíem vist, sense la intervenció, de nou, de l'etern. Cal *creure-hi* que algú fa costat en aquesta tasca.

D'altra banda, però sorprenentment en la mateixa línia que Anti-Climacus, un jove Johannes Climacus als *Papers* de Kierkegaard, s'ocupa de la concepció del dubte a *Johannes Climacus o de omnibus dubitandum est*, ja citat anteriorment en aquest treball. Allí, Climacus oposa la reflexió, en tant que consciència objectiva, per a l'especulació i el pensament, a la consciència subjectiva, eina per a l'existència. Així hi és descrita la seva tasca:

"Abans que no continués (Johannes Climacus) es deturà a pensar si allò que ell anomenava consciència no es tractava del que altrament hom anomenaria reflexió (...) per això les determinacions de la reflexió sempre eren dicotòmiques. D'aquesta manera, idealitat i realitat, ànima i cos, conèixer - el cert, voler - el bo, estimar - el bell, Déu i el món etc. serien determinacions de la reflexió (...) Però, d'altra banda, les determinacions de la consciència són tricotòmiques (...) La consciència és esperit (*Aand*) (...) La reflexió està mancada d'interès. La consciència és la relació i, així, l'interès". (*Pap.* IV B1, pls. 147-148)

Ésser conscient de si significa, per al "pensador subjectiu" "*comprendre's a si mateix en l'existència*" (10, 52). La *consciència de si no és*, per tant, un concepte estàtic que deixi l'individu impassible, sinó que és reivindicada com a *categoria existencial*. Aprofitant els mots d'AntiClimacus podríem dir que la reflexió que caracteritza la consciència de si és una "auto-reflexió o reflexió ètica" (15, 111). La consciència de si ha de ser-ho, amb mots d'Anti-Climacus, per a l'"actuació sobre un mateix (*Selv-Virksomhed*) i per a l'acció (*Handling*)" (15, 110).

Ésser conscient de si mateix en termes antropològics, com a tensió, i en termes dogmàtics, com a *tensió en pecat*, diguem-ne, empeny el singular envers una nova

requalificació de la relació envers si mateix i l'existència. Ésser conscient de si, implica en darrera i definitiva instància, tenir *consciència de pecat*. En ben clars termes de Climacus a la *Postilla*.

“La consciència de pecat (*Syndsbévistheden*). Aquesta consciència és l'expressió de la transformació paradoxal de l'existència. El pecat és el nou medi de l'existència. Existir, aleshores, significa senzillament, que l'individu, tot havent esdevingut, existeix en la tensió evolutiva (*Vorden*), que ha esdevingut un pecador; existir no consisteix en cap altre predicat més determinat”. (10, 249)

Certament, Climacus té raó, no hi ha cap determinació que esgoti l'existència en un decàleg de consells, ni de recomanacions, ni d'obligacions. L'existència no pot ser determinada conceptualment des de la perspectiva del pecat; només pot ser-hi determinada en tant que *exigència* a què hom ha de respondre, per començar, amb un “pathos intensificat” (*den skarpede Pathos*) (10, 249). Quina és, aquesta *passió*? Quin és, aquest interès a què Climacus sembla fer referència?

(2) L'interès i la passió.

Sí en la perspectiva ètica de Wilhelm, l'assoliment de la personalitat passava per l'auto-determinació, sens dubte màxim exponent del caire racional de la proposta del jutge, en la perspectiva de l'ètic sobre què crida l'atenció Climacus, la consolidació de l'esperit, o sia, l'existència en la tensió contradictòria que hom és, passa, necessàriament, per no perdre-hi l'*interès*, per acostar-s'hi sempre amb *passió*.

De manera paral·lela a l'*instant*, remarca Climacus, l'*interès* i, amb ell, l'*interessant*. lluny de ser exclusivament xifres de l'“estètic”, com ho creu el jutge, són requalificats èticament:

“El pensador subjectiu té, a més d'interès estètic, interès ètic, mitjançant el qual s'assoleix la concreció”. (10, 52)

A EV, Hilarius Bogbinder o Hil.lari Enquadernador es planteja la doble possible reacció d'un individu davant el descobriment d'una actuació singular, d'un *fer*, que un veí o conegut seu ha dut a terme:

"és mostra d'esperit (*Aand*) preguntar-se dues coses: 1) això que es diu, és possible? 2) puc fer-ho jo també? Però serà mostra de manca d'esperit (*Aandlositet*) preguntar-hi: 1) és veritat? 2) el meu veí Christophersen ho ha fet? de debò, que ho ha fet?" (8, 235)

Definit des de la llibertat en termes de *possibilitat*, el singular es demana, *interessat* per la seva existència, si aquella *possibilitat d'altri* pot ésser *pròpia*, pot informar i conformar també el seu quefer. Aquesta *inquiétude existencial* que, com cap altra figura en el corpus kierkegaardianà exemplifica "l'insomniac" (*den Sovnløse*)²⁰² a *TT*, qui considera la possibilitat existencial d'Abraham com a pròpia i es decideix a sacrificar, com el *cavaller de la fe*, el seu fill, du l'individu a agafar l'existència amb les seves pròpies mans. S'hi ha de comprometre, puix que s'hi veu, de compromès. I aquest compromís, forjat en l'interès, és, alhora, forjat amb *passió* (*Lidenskab*).

De fet, hom pot considerar que ambdues categories, interès i passió, són sinònimes en el context de la segona ètica. Ambdues són, com confirmarà Climacus a la *Postilla*, "*conditio sine qua non*" per a l'assoliment de la benaurança eterna que tot individu cerca quan endega una relació sota el signe de l'ètico-religiós amb la doctrina del Cristianisme (9, 19). Ambdues són "la subjectivitat" (9, 161); ambdues són, en definitiva, xifres de la manifestació de la *interioritat* (*Inderligheden*) èticament considerada, en són, podríem dir, el *modus ponendi*.

Els problemes existencials del *pensador subjectiu*, atès el seu enfocament, sempre fonamentat pragmàticament, avesat a l'*existència*, a l'*esdevenir-se*²⁰³, i, cal dir-ho, a diferència dels ponderats problemes del jutge Wilhelm

²⁰² Garff *op.cit.*

²⁰³ Eugenio Trias esmenta en el seu text sobre la passió (*op.cit.*) dues concepcions del terme: en primer lloc, la passió "se contrapone a acción, y este sentido es herencia y efecto de una vieja y escolástica distinción (*actio y passio*) de raíz aristotélica (...) lo pasivo es el negativo de lo activo" (pl. 27). En segon lloc, però, i absolutament rellevant en el context de la segona ètica en l'obra de Kierkegaard, com és

"són passionals, car l'existència, quan hom n'és conscient, atorga passió. Pensar-hi deixant de banda la passió equival a no pensar-hi en absolut sinó a oblidar el *quid* de la qüestió: que hom també existeix". (10, 52)

Tanmateix, la dosi d'interès i de passió amb què l'individu existeix comporta un risc igualment existencial, que, també cal dir-ho, no sembla córrer Wilhelm i, en canvi, sí el jove A. I és que tant l'interès com la passió només es veuen sadollats, finalment, en el salt qualitatiu, que pot, però, empènyer l'individu "massa lluny". Ara, l'exemple és un clàssic de la literatura universal. A ell fa referència Climacus:

"Don Quixote és l'arquetipus de demència subjectiva, on l'apassionament de la interioritat abraça una simple idea fixa i finita. En canvi, quan la interioritat és absent, aleshores fa acte de presència la demència total". (9, 163)

Vegem quin és aquest risc i en què consisteix aquest salt un xic de prop.

(3) *El salt qualitatiu.*

No cal dir que aquesta categoria existencial, xifra de l'ètic que considera i interessa Climacus, és punt d'inflexió en l'obra de Kierkegaard. En base a ella, planes i planes han estat escrites per emplaçar el filòsof del Nord en els annals de l'irracionalisme. Òbviament, aquesta qüestió no serà tractada aquí i no per manca d'interès, tot sigui dit. En canvi, l'aproximació a la concepció del *salt qualitatiu* vindrà donada per la dinàmica que s'estableix en *l'Instant*, com és descrit per Haufniensis a CA, segons què, la incidència de l'eternitat en la immanència ocasiona un buit ontològic i moral radical, una espècie d'abim davant què i per sobre de què cal *saltar*, per reconstruir ambdós espais

esbiaixadament insinuada a la *Postilla* de Climacus, segons qui, la passió es troba "*eticament qualificada*", descriu Trías el seu propòsit en aquests termes: "producir una distinció clara y tajante entre pasividad y pasión, o entre lo pasivo y lo pasional constituye, como iremos viendo, uno de los objetivos conceptuales de este tratado" (pl.28). El tractament kierkegaardia de la *passió* (*Lidenskab*) pressuposa, com ho mostren els textos de Climacus, aquella distinció.

amb categories radicalment i *qualitativament* noves. En definitiva, a banda de la concepció del pecat, en la seva doble consideració, com a *situació* - Haufniensis - i com a *posició* -Anti-Climacus -, el salt *qualitatiu* equival a un *canvi de paradigma existencial*. Amb mots de Haufniensis,

"L'angoixa és l'estat psicològic que precedeix el pecat, que se li acosta tant com pot, tant angoixada com pot, sense aconseguir no obstant d'explicar el pecat, que només s'irromp amb el salt *qualitatiu*". (6, 179)

i reitera

"considerat èticament, el moviment de l'angoixa s'esdevé amb el salt *qualitatiu*" (6, 199)

Saltar, o sia, angoixar-se i/o desesperar i, a última hora, *tenir fe*, indica Haufniensis, és l'única via per aconseguir la renovació que exigeix l'eternitat de l'Instant, puix que

"...el nou arriba amb el salt. Si precisament això no es manté, el trànsit (*Overgangen*) adquireix una preponderància quantitativa per sobre de l'elasticitat del salt" (6, 173)

El salt és, per damunt de tot, com avançava, un canvi de paradigma, un *trànsit qualitatiu* (*Overgangen*), en mots de Haufniensis, on, aleshores, té lloc l'*esdeveniment* (*Tilblivelsen*) de la subjectivitat. Hom hi "neix de nou" (*Gjenfodes*), en el salt, hom pateix una reconfiguració radical (*Omdannelse*).

Aquest seguit d'ímpetus existencials, i, així, el salt mateix, impliquen un risc, anticipat abans mitjançant la figura de Don Quijote. És el risc de perdre-hi peu i de relliscar i ésser-hi engolit, per l'abim. Si no, mirem quins en són els auguris de Johannes Climacus a la *Postilla*,

"La via objectiva, en canvi, assegura que gaudeix d'una seguretat de què està mancada la via subjectiva (i s'entén que, l'existència, el fet d'existir, i la seguretat objectiva no es poden pensar plegades); aquella assegura que evita un perill que pertoca a la via subjectiva: i aquest perill té la

seva expressió màxima en la bogeria (*Afsindighed*) (...) Si hom esdevé subjectiu hom no esdevé boig (*gal*)". (9, 161-163)

I, si no, que li ho demanin a Wilhelm.

Tanmateix, si el *salt qualitatiu* resulta exitós, si hom *ni* s'enfonsa en l'abim i hom hi enfolleix, però hom *tampoc no* fa ni com el místic, ni com *el ballari* que descriu Climacus, el qual "saltava tan amunt, com mai cap altre ballari ho havia fet, que donava la impressió de volar" (9, 106), si, al contrari, hom comprèn que

"saltar vol dir essencialment pertànyer a la terra (*Jorden*) i respectar la llei de la gravetat, de manera que el salt sigui quelcom momentani, mentre que volar significa ésser lliure de les relacions telúriques, fet que només és reservat per a les criatures cobertes de plomes i, tal vegada també, per als habitants de la Lluna" (9, 106).

és a dir, si hom comprèn que hom salta per tornar a caure, aleshores hom ha comprès quina és la dialèctica de l'existència, nítid reflex de la dialèctica de la llibertat, i hom s'hi instal·la.

Només aleshores coneix l'individu les seves possibilitats i s'hi adapta i, en certa manera, amb Wilhelm podríem dir que és transparent a si mateix. Ara bé, lluny de tractar-se d'una transparència definitiva i, així, d'un coneixement de si mateix per sempre més vàlid, "objectivament qualificat", en mots de Climacus, el *salt qualitatiu* obliga l'*apropiació* i, per tant, el compromís del singular reiterats amb el nou paradigma existencial que s'hi estableix.

(4) *L'apropiació.*

El coneixement de si, en clar paral·lelisme amb la consciència de si, comporta una *apropiació de si* (*Tilegnelse*). En una disquisició aparentment força teòrica sobre la significació del bateig (*Duaben*), Climacus escriu que

"L'adult que no ha estat batejat quan és infant esdevé cristià en el bateig. puix que, en el bateig pot apropiat-se de la fe. Si hom extreu l'apropiació (*Tilgelsen*) del Cristianisme, quina és aleshores la contribució de Luter? (...) No disposava el papisme de l'objectivitat i de determinacions objectives i d'allò que és objectiu, d'allò que és objectiu, d'allò que és objectiu a feixos? I què mancava? Mancava apropiació, interioritat (*Inderlighed*)" (10, 64)

El missatge de Climacus apunta al fet que el coneixement de si, a què obligava el salt i que, de fet, com havíem vist, és coneixement de la "veritat del Cristianisme", coneixement del pecat, lluny de constituir-se de manera objectiva, lluny de parar esment en les *dades* revelades a les Escripures en tant que *informació* que ha de servir per a configurar una doctrina, ha de constituir-se de manera subjectiva, o sia, en tant que "relació" amb aquesta veritat. Només així és edificant aquella "veritat", només així esdevé divisa existencial, oposada a la divisa intel·lectual que és, sempre segons Climacus, la "distracció de l'aproximació" (10, 271). Pel que fa al cas, escriu Climacus:

"El senyal d'ésser cristià (de la fe) és l'apropiació (...) precisament aquella apropiació mitjançant la qual un cristià és un cristià ha de ser tan específica que no pugui ser confosa amb res més". (10, 271)

Climacus, de fet, mira d'evitar que l'apropiació sigui malentesa i considerada, com havíem vist que ho feia Wilhelm quan parlava de l'auto-coneixement, de manera "específicament no diferent de l'apropiació intel·lectual, on una acceptació (*Antagelse*) prèvia és una funció provisional en relació a la comprensió (*Forstaaelsen*)" (10, 271), però no en relació a l'existència i, encara menys, a l'existència considerada des de la perspectiva del pecat. L'apropiació, en canvi, no és una afecció de l'enteniment, sinó una determinació de l'esperit; aquesta és la "determinació específica de l'apropiació i de la interioritat" (10, 272).

A més a més, amb l'apropiació, "amb la interioritat paradoxal (...) la decisió (*Afgjørelsen*) jau en el subjecte" i, aleshores, "ésser cristià no es determina pel què del Cristianisme, sinó pel seu com" (10, 272).

(5) *La decisió.*

Sens dubte, Johannes Sløk²⁰⁴ no s'equivoca quan afirma que, pel que fa a les implicacions metafísico-antropològiques, al text de Haufniensis, *instans* significa *decisió* (*Afgjørelse*). Especialment si hom recorda que, en l'*instant*, cal du a terme el *salt qualitatiu*, tractat suara i que, dur-lo a terme, implica diversos pressupòsits, a què fa esment Climacus a la *Postilla*, en els següents termes:

"...en termes d'exterioritat, tothom sap que saltar des d'un punt concret, allà on hom s'està dret, i tornar a caure al mateix punt, és el més difícil de tots els salts i el salt esdevé més fàcil si hi ha una espai entre el lloc on es trebu qui ha de saltar i l'indret on ha de saltar. El mateix succeeix amb la decisió (*Afgjørelsen*), ja que aquesta és més difícil quan qui es decideix no s'allunya de la decisió (com quan aquell que no és cristià ha de decidir si vol ser-ho) sinó que en certa manera ja estava decidit. En aquest cas, la dificultat de la decisió és precisament doble: en primer lloc, que la primera decisió només ho és aparentment, és una possibilitat i, en segon lloc, la decisió mateixa" (10, 63)

La *decisió*, com de fet hem vist amb l'*apropiació*, i en oposició a la tria de Wilhelm, ha de ser considerada en un doble registre. El primer fa referència a la consideració intel·lectual del pecat; es tracta, per tant, d'una "decisió aparent", d'una decisió provisional. El segon, en canvi, a què ha de conduir la primera decisió, és un registre existencial, i fa referència a l'*actualització* del pecat en el quefer quotidià. Les actuacions del singular, totes i cadascuna sense excepció, *hic et nunc*, són ratificacions de la *decisió* que hom havia pres provisionalment.

²⁰⁴ Johannes Sløk, *Humanismens Tænker* Hans Reitzel: Copenhaguen, 1.978. pl. 213.

"L'edat infantil (entès de manera immediata) no és el veritable en relació a esdevenir cristià. És a l'inrevés, l'edat madura, l'edat de la maduresa és el temps en què ha de ser decidit si una persona vol ser-ho o no. La religiositat de la infantesa és el fonament universal, abstracte i de la imaginació més íntima per a tota religiositat posterior, esdevenir cristià és una decisió que pertoca una edat força més avançada" (10, 264)

Així doncs, el pecat assumit per la tria, consolidada en les connotacions estètico-intel·lectuals que mostrava en la perspectiva de Wilhelm i denunciades per Climacus, i el pecat que no és ni tan sols assumit, sinó fràgilment intuït o imaginat, com és el cas en "la religiositat de la infantesa", de què parla ara Climacus, no és el pecat que fa seu l'individu ni en l'*apropiació* ni en la *decisió*. L'individu s'hi *interessa* i, *conscient de si* i del pecat, amb *passió* alhora, fa un *salt qualitatiu* endavant, se n'*apropia* i *decideix* edificar-hi la seva existència.

Com havia estat indicat a la fi del paràgraf sobre l'*apropiació* d'un fet que, aparentment no és diferent de cap altre fet històric, i, en conseqüència, d'una veritat que, aparentment no és diferent de cap altra veritat, determina la *manera de l'existència en la fe*, i corrobora que, en darrera instància, "ésser cristià no es determina pel què del Cristianisme, sinó pel seu com" (10, 272).

És possible trobar en l'obra de Kierkegaard una determinació de l'existència que recull nítidament aquest matís, diguem-ne, *modal* - que, per altra banda, en palesa el caire extremadament formal - de la segona ètica. Es tracta de la *seriositat*, de la *gravetat* (*Alvoren*) de l'existència. Vigilius Haufniensis determina a CA que "al concepte de pecat hi pertoca la *seriositat*" (6, 115), i que l'existència, adquireix aquest caire quan és determinada pel pecat.

Veurem més endavant que, aquesta mena de gir envers l'exterioritat, ara només suggerit, acabarà per extremer-se quan Kierkegaard, a la fi dels seus dies, advoqui en favor de la *imitatio Christi* (*Efterfølgelsen*) com a única manera i, així, com a únic *com* legítim, d'ésser Cristià. Fins aleshores, tanmateix, considero més productiva la visió del *com* del

Cristianisme en termes de *decisió* per la seva "veritat", o fins i tot, del "seriós" de l'existència, en base a conceptes tal vegada força menys contraintuitius en el panorama ètic actual, com ho són la coherència o la responsabilitat.

(6) *La represa.*

Íntimament lligada a la categoria de la *decisió*, i tot posant de manifest el caire *temporal* de l'existència de què és reflex manifest l'*instant*, es troba la categoria de la *represa* o *repetició* (*Gjentagelsen*)²⁰⁵.

He fet referència anteriorment a aquesta categoria per oposar-la a la concepció que en té Wilhelm, on la *represa*, com a xifra del *moment* qualificat estèticament, en el si d'un decurs temporal radicalment fragmentat, mai no és considerada *èticament*. Només vull afegir breument en aquesta ocasió que, en la perspectiva de l'*instant*, la tasca ètica, que, com hem vist a la *Postilla*, es fa seva el "pensador subjectiu", és un "tendir envers" l'ètic, és un "esforç" (*Stræben*) que cal reiterar. En aquesta reiteració, precisament, brolla cada vegada, novament l'ètic, el qual, allí no s'esgota ni s'assegura. Ha de ser reiterat, reprès. La configuració de la tasca ètica s'escau en el decurs temporal, en el temps que ha estat requalificat per l'eternitat i allí també esdevenen *coetanis* (*samtidige*) el pecat i l'existència. Una vegada assolides les postes de l'existència determinada des de la concepció de la *segona ètica*, insinuada per Climacus a la *Postilla*, no s'hi val a conformar-s'hi. Ans al contrari, afegirà Climacus,

"Si m'ho he de jugar tot, en l'existència, aleshores es tracta ja d'un exercici per a tota la vida (*en Livs-Opgave*), i si encara he de romandre en l'existència amb la meua gesta (*Vovestykke*), aleshores he de continuar esdevenint constantment (*bestandigt*)" (10, 115)

²⁰⁵ Sobre la relació entre ambdues categories, *repetició* i *decisió*, vegeu l'excel·lent article de Louis Reimer "Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei Kierkegaard" a *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, eds. M. Theunissen / W. Greve. Suhrkamp. Frankfurt, 1.979, pp. 302-347.

Amb la *represa*, xifra dinàmica i temporal alhora de l'existència entesa des de la perspectiva de la segona ètica, tot i copsant-hi la incidència del pecat, pel qual l'existència es veu determinada, sembla cloure's i alhora endegar-se el camí que havia promès dibuixar.

Els propers paràgrafs ofereixen una visió de l'única acció com a tal, tematitzada en el corpus kierkegaardianà, en què, certament, són recollides totes i cadascuna de les postes del camí que han estat tractades a les darreries d'aquest capítol sobre l'*instant*. Em refereixo *les obres de l'amor*, en què, amb mots del mateix Kierkegaard, "la determinació mediadora és Déu" i en què, amb mots de Climacus podríem aventurar, "la determinació mediadora és el pecat".

Annex: *Les obres de l'amor o L'amor cristià.*

Durant la primavera de 1.847, Kierkegaard gesta un text singular, *Les obres de l'amor* (OA). En dic singular per tres motius: en primer lloc, perquè aquesta obra s'emmarca en el període productiu de Kierkegaard que aquest consagra de manera més intensiva a l'edificació pròpia i d'altri²⁰⁶, atesos, si més no, els títols de les obres publicades i/o redactades paral·lelament: els *Parlaments edificants* (*Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*), publicats el mes de març de 1.847 i *Parlaments Cristians* (*Christelige Taler*), redactats a partir del mes d'agost del mateix any; això ens fa preveure que el pes dels continguts d'OA, tindrà un signe manifestament religiós i, de fet, aquestes sospites es veuen confirmades de bell antuvi gràcies al subtítol de l'obra: "Meditacions cristianes en forma de parlament"²⁰⁷ (*Christelige Overveielser i Talers Form*).

En segon lloc, en dic singular puix que, segons les anotacions del mateix Kierkegaard als seus diaris, a OA vol posar de manifest una "altra cara" de la seva producció, la qual sembla haver-hi estat negligida o menystinguda fins ara per ignorància. Kierkegaard escriu:

"Malgrat tot allò que la gent hauria hagut d'aprendre sobre la meua prudència maièutica, per avançar a poc a poc i per fer veure que ja no en sé més, que ja no sé què toca, resulta que ara la gent, presumiblement a causa dels meus nous parlaments edificants, criden que no sé què toca, que no sé res sobre la *socialitat*²⁰⁸ (*Socialiteten*). Babaus! Tanmateix, per altra banda he de reconèixer davant Déu que hi ha quelcom de cert, per bé que no allò que la gent diu, i que, vegada rere vegada, només quan he fet palesa una cara de

²⁰⁶Fins i tot un lector - brillantment - crític de l'obra de Kierkegaard com Th.W. Adorno escriu que OA ha de ser considerat "as supplementing his negative theology [de què, com havia estat remarcat a cap.V, 5, són mostra tant CA, com MM] with a positive one, his criticism with something edifying in the literal sense, his dialectics with simplicity". Th.W. Adorno, "On Kierkegaard's Doctrine of Love" a *Studies in Philosophy and Social Science*, vol. 8 (1.940) pls. 413-429.

²⁰⁷Valgui breument recordar que Kierkegaard insisteix en recalcar la diferència qualitativa entre les dues formes discursives sota què és possible comunicar continguts "cristians" o religiosos en general, és a saber, el *parlament* o *discurs* (*Talen*) i el *sermó* (*Prædikenen*). Tot citant el mateix Kierkegaard als *Papers* en una anotació que, precisament, pertoca als preliminars de la redacció d'OA, val a dir que mentre "el parlament cristià es troba relacionat fins a cert punt amb el dubte, el sermó opera de manera absoluta, únicament en virtut de l'autoritat" (*Pap. VIII¹ A 6; 1.847*). Com ja sabem (cfr.cap.II, 3), el text kierkegaardia vol incloure's en el primer grup, lluny de l'autoritat moral i/o religiosa.

²⁰⁸El subratllat és meu (B.S.T.).

manera ben clara i nítida, només aleshores es fa palesa

l'altra cara de manera encara més punyent.

Ara ja tinc el tema per al meu nou llibre. Durà el títol:

Les obres de l'amor".

(Pap. VIII¹ A 4, pl.5-6; 1.847)

Així doncs, sembla que amb *OA*, Kierkegaard vol deixar al descobert una "altra cara", un només parcialment nou aspecte de la seva producció que, contra tot pronòstic, hi ha estat present de bon començament, per bé que *sotto voce*. Si hom té en compte el caire radicalment dialèctic de la conceptualitat kierkegaardiana (cfr.III, 1.3 i cap.V, 2 i 6) i, a més, hom considera la significació de què hi gaudeix el concepte del *singular* (*den Enkelte*), tant des del punt de vista ètic com des del punt de vista religiós, aleshores no sembla tant sorprenent que Kierkegaard, precisament des d'aquest doble punt de vista, l'ètico-religiós, consideri ara de manera explícita això que ell mateix anomena "socialitat". Tanmateix, abans d'endinsar-nos en el text kierkegaardianà, és necessari fer un aclariment. És a saber, que el concepte de "socialitat" amb què opera Kierkegaard està connotat exclusivament de manera teològica i això implica que fóra erroni endegar una lectura d'*OA* amb l'esperança de trobar-hi un esboç, més o menys sofisticat, d'una teoria social²⁰⁹. Així doncs, com cal copsar la "socialitat" a *OA*? La meua proposta és inicialment doble: o bé cal entendre aquesta "socialitat" *sensu abstracto*, com l'entén Adorno, qui llegeix ben bé "socialitat" des d'una perspectiva antropològica en el sentit de "the universal human"²¹⁰, o bé, com sembla suggerir-ho el mateix Kierkegaard, hom s'hi

²⁰⁹ En aquest sentit i en termes generals, estic d'acord amb Pete George i amb Svend Andersen qui, ben recentment i en fòrums diversos, han insistit a assenyalar respectivament que Kierkegaard no té la intenció a *OA* de descriure i/o valorar un seguit de modes de relació social o modes d'interacció social (pretensió que, en canvi, sí sembla clara en altres obres més tardanes, com és el cas de *Jufja per tu mateix!* (*Dommer selv!*), redactat entre els anys 1.851 i 1.852, en plena guerra contra l'Església Oficial Danesa, i publicada pòstumament l'any 1.876 (SV vol. 17), i que, de fet, Kierkegaard no hi mostra cap mena d'interès que pugui ser redreçat conceptualment per cap mena d'anàlisi de sort socio-política. Pete George, "Something anti-social about *Works of love*", text presentat al Congrés Internacional "The self and the polis: Søren Kierkegaard after Modernism" celebrat a la Universitat de Lancaster (Anglaterra) del 27 al 29 de març de 1995 i Svend Andersen "Kierkegaard's *Works of love* from a Danish point of view", text presentat a la reunió anual de la American Søren Kierkegaard Society, celebrada a New Orleans (Estats Units) del 22 al 26 de Novembre de 1.996.

²¹⁰ Adorno, Th.W. "On Kierkegaard's Doctrine of Love" in *Studies in Philosophy and Social Science* vol. 8 (1.940) pl. 413-429. pl.415.

enfrenta des d'una perspectiva teològica, àdhuc dogmàtica. i hom hi llegeix, *sensu strictissimo*, el *proïsme* (*den Næste*).

Aquesta és una obra singular, en tercer lloc, perquè permet, ni que sigui esbiaixadament, il·lustrar²¹¹ l'imperatiu ètic promulgat per Climacus, l'esdevenir cristià tot relacionant-se amb la veritat del Cristianisme (cfr. I.3), sense predre'n de vista, i això és definitori, les exigències formals. Acostem-nos-hi.

La temàtica de l'amor s'inaugura en l'obra de Kierkegaard ja al primer volum d'*O.O.* El jove A, emparat en la figura de *Don Juan*, fa una lectura de l'amor en tant que apassionament i afecció dels sentits, en tant que sensualitat i erotisme, en tant que *festeig* o *idil·li* (*Elskov*). També al segon volum d'*O.O.*, el jutge Wilhelm tracta l'amor institucionalitzat, el *matrimoni* (*Ægteskabet*), explícitament a la primera carta que envia al jove A, entorn de "la validesa estètica del matrimoni", i implícitament a la resta de les seves comunicacions. La qüestió del matrimoni serà represa per "un home casat" al primer volum dels *EV*, on hi palesa diverses consideracions com a resposta a les esmenes que un seguit de contertulians, partíceps d'una orgia intel·lectual consagrada al vi, *In Vino Veritas*, narrada per un tal William Afham, hi fan constar. Sigui com sigui, no sembla desgavellat afirmar que, fins a la primavera de 1.847, l'obra de Kierkegaard ofereix força exemples d'allò que, esquemàticament i sense matisos, hom pot anomenar amor des de la perspectiva estètica i amor des de la perspectiva ètica (de Wilhelm).

No és el meu propòsit en aquest context dur a terme una presentació sistemàtica de l'amor, en tant que fenomen, com és tractat en l'obra de Kierkegaard, entre altres coses, perquè una presentació d'aquesta mena ha estat duta ja a terme anteriorment²¹². Però, sobretot, no ho és perquè el meu propòsit al llarg dels següents paràgrafs vol ser dur a terme una lectura de l'amor kierkegaardianà en tant que fonament de l'existència i, per tant,

²¹¹ Adorno descriu magistralment i sistemàtic aquest gir, aquest esbiaixament en el tarannà kierkegaardianà que OA provoca, tot aconsellant d'entendre'n els continguts "as supplementing his negative theology with a positive one, his criticism with something edifying in the literal sense, his dialectics with simplicity". *op.cit.*, pl. 414.

²¹² Bon exemple del tractament sistemàtic de l'amor en l'obra de Kierkegaard és l'obra de Birgit Bertung, *Om Kierkegaard, kvinder og kærlighed*. Copenhaguen, 1.987, de Conrad Bonifazi, *Kierkegaard y el amor*. Herder: Barcelona, 1.963 i l'article de Linell E. Cady, "Alternative interpretations of love in Kierkegaard and Royce" *In The Journal of Ethics* 10:2 (1.982) pls. 238-263.

en tant que fonament del projecte ètic de tot individu, quan aquest amor està connotat teològicament, paradoxalment, o sia, determinat per les concepcions d'instànt i de pecat com han estat concebudes al llarg dels paràgrafs precedents en aquest tercer capítol. Estic d'acord amb Harold P. Sjursen quan escriu que

"Christianity brings along the ethical, but it gives it a new expression of fulfillment: love (...) this love in no way removes man from the struggle of temporal existence (...). The "I" of the ethical life has been resigned to God and returned as the "You" of the divine command to love (...) Works of love I will follow as the expression of this love"²¹³

Un acostament al text des d'aquesta perspectiva, que fixa l'esguard en l'existència entesa èticament quan l'ètic es troba requalificat pel religiós, descobreix de bell antuvi que l'amor, en tant que *missatge (Bud)* cristià és una *exigència (Fordring)*. Es tracta, per una banda, d'una exigència *interna*, que afecta tot subjecte íntimament, com si es tractés del telos inherent a què feia referència Wilhelm quan descrivia la tasca ètica (cfr. cap.I. 1.1.1); l'amor vist així equival a una necessitat urgent, a un *impuls (Trang)* (12, 10 *et passim*), dirà Kierkegaard. Per altra banda, l'amor palesa una *exigència senso stricto*, o sia, una exigència codificada per la *lei* - divina, un *deure* (12, 29 *et passim*). I, d'aquesta manera, caldrà encabir l'amor dins de l'àmbit de la *possibilitat* concebuda com a categoria antropològica fonamental des de la perspectiva de la *segona ètica*, o sia, com a possibilitat definitiva de la subjectivitat i que, per tant, *ha de ser actualitzada*, entès aquest *haver de ser* no des d'una perspectiva lògica, sinó ètica (cfr. III.1.1.3). Talment com ho describia Climacus a la *Postilla* en fer menció de la veritat del Cristianisme i aclarir que qualsevol acostament a aquesta veritat des d'un angle *epistemològic* implica i es justifica alhora per un *interès pragmàtic*. Així mateix s'escau també amb l'amor; aquest, com aquella, no ha de ser esquematitzat, ni tan sols "enaltit", com ho creuen els poetes, sinó que ha de ser "cregut i viscut" (12, 14).

²¹³ Harold P. Sjursen, *Kierkegaard: the individual and the public. A study in the problem of essential communication*. New School for Social Research: NY, 1.970. pl. 23.

I. de fet, és a causa de l'accentuació *pragmàtica* que l'amor obté específicament en una perspectiva cristiana, segons Kierkegaard, que aquest s'afanya a postular-ne la primera condició de possibilitat, la seva actualització, en aquests poètics i bíblics (Mat.7,16) termes:

“L'arbre es coneix pels seus fruits (...) així és també conegut l'amor, pels seus *propis* fruits (...) i l'amor de què parla el Cristianisme [és conegut] pel seu propi fruit: que conté la veritat de l'eternitat. Tota altra mena d'amor, sigui, parlant humanament, que es marceix o es modifica anticipadament, sigui que roman entranyable al llarg del pas dels anys, es tracta d'un amor escadusser, només fa flors”.

(12, 13-14)

Certament, Kierkegaard considera l'amor cristià no solament fonament de l'existència en tant que praxi, en tant que consolidació subjectiva, en tant que clau ètica, sinó que el considera fonament *inexhaurible* (12, 9) i, encara més, *inexpugnable*. Escriu Kierkegaard que “l'amor viu d'amagat, o amagat en la intimitat (*det Inderste*)” (12, 15). L'amor, com l'instat i el pecat, jau sobre un fonament “misteriós”, sobre l'amor de Déu (12, 15) i és per això que, com tota categoria ètico-existencial, roman *inefable*, “*essencialment indescriptible*”, afirmarà Kierkegaard ja al pròleg del text (12, 9) i corroborarà més tard d'aquesta manera:

“No hi ha ni un sol mot en el llenguatge humà, ni un de sol, ni el més sagrat, sobre el qual hom podria dir: quan algú fa servir aquest mot, aleshores és incondicionalment cert que en aquesta persona hi ha amor”. (12, 18)

És per això també que Kierkegaard, com ho havia fet respecte del llenguatge en relació a l'ètic (cfr. IV, 3), recomanarà de seguida mantenir la sospita davant dels “mots” de l'amor, en oposició a les *obres* de l'amor, puix que, a l'igual que les fulles dels arbres - per oposició als fruits -, “els mots, l'expressió i les invencions del llenguatge poden ser

un signe de l'amor, però insegur" (12, 17). I de fet, la inseguretat esdevindrà irremediablament "engany"²¹⁴

Així doncs, com havíem vist en el plantejament del problema de Climacus a la *Postilla* (cfr. cap. I, 3). l'interès per la *comprensió* de la veritat del Cristianisme (cap. V, 6). en aquest cas, de l'amor, és un interès determinat subjectivament, i, així, per a la praxi: ha de servir a una *realització*. La radicalització d'aquesta concepció des de la perspectiva de l'amor és que no hi ha coneixement legítim si no condueix irremissiblement a l'acció. La legitimitat del coneixement és pragmàtica, no científica, no objectiva, en termes kierkegaardians, en cap situació. *La comprensió de l'amor exigeix que l'amor sigui actualitzat, que impregni la praxi de tot subjecte*. I, a més, l'actualització de l'amor, com ho és la de la veritat del Cristianisme, no és puntual ni casual ni contingent, o dit altrament, no es tracta d'una "obra amorosa" (*Kjærlighedsgjerning*), que té l'amor com a conseqüència o com a efecte, sinó d'una *obra de l'amor* (*Kjærlighedens Gjerning*), puix que l'amor n'és el pressupòsit inicial que la determina de cap a cap, la fonamenta i l'omple de sentit. Algú ho ha expressat així de clar: "Love is a call to action"²¹⁵ però, cal afegir, no de qualsevol acció.

"No hi ha cap acció, ni una de sola, ni la millor, sobre la qual hom gosaria afirmar: aquell qui l'ha duta a terme hi ha provat incondicionalment l'amor. Es recolza en *com* l'acció es du a terme. (...) Certament, perquè algú doni almoïna, faci una visita a una vídua, vesteixi els qui van nus, el seu amor encara no és cert ni és reconeixible: ja que és possible fer obres d'amor de manera poc afectuosa (*ukjærlig*) i fins i tot per egoisme (*selvkjærligt*)". (12, 19)

²¹⁴ El segon capítol d'aquest treball ofereix, si més no, un parell de possibles interpretacions de l'amor en tant que engany, o sia, en tant que *seducció* i en tant que *il·lusió*, o defugiment de l'àmbit pragmàtic. Crec que ambdues interpretacions s'ajusten al comentari de Kierkegaard a *OA*, però, sens dubte, és la segona aquella que millor exemplifica la crítica de Kierkegaard en aquest context de la seva producció.

²¹⁵ Leonard L. Hobbein, *Kierkegaard's understanding of love particularly as presented in Works of Love*, Ph. D. a De Paul University: Chicago, 1.979. Tal vegada els paràgrafs més interessants d'aquest text són aquells dedicats a fer un repàs a la bibliografia segona recent de les diverses reaccions de tipus filosòfic que ha provocat el text de Kierkegaard, inclosa la del mateix Hobbein (pl. 126 fins al final).

Novament, l'amor determinat paradoxalment, religiosament, com l'instant i el pecat, considera el *com* per sobre del *què*: i, de fet, en el cas de l'amor, és definitori que el *com* no sigui oblidat davant del *què*. Ara bé, afegirà Kierkegaard per tancar el cercle, tampoc no hi haurà cap *com*, cap manera de l'amor que pugui fer-nos creure que aquella és, amb certesa, una obra de l'amor: l'amor, havia començat dient Kierkegaard, no s'exhaureix en els seus fruits i, per tant, una identificació externa de qualsevol mena n'és igualment impossible. Finalment, resulta impossible jutjar una obra des de la perspectiva de l'amor, puix que des d'aquesta perspectiva *com* des de cap altra,

"els mots del text sagrat no han estat dits per encoratjar-nos a afanyar-nos a jutjar-nos mútuament: ans al contrari, han estat dites exhortatòriament a cada individu sol, a tu i a mi, per tal d'exhortar-lo que no deixi el seu amor sense fruits, sinó que treballi, puix que ha de *poder* ser reconegut pels fruits, tant si aquests són coneguts pels altres com si no ho són. Car no ha de treballar per tal que l'amor sigui conegut pels fruits, sinó treballar per tal que pugui ser conegut pels fruits" (12, 19-20)

Com havia estat avançat més amunt, l'amor palesa l'exigència per a l'acció. Ara és possible afegir que es tracta d'una exigència per a l'acció que no ha de voler el reconeixement d'altre²¹⁶, però que sí ha de voler ésser una acció tal, que dugui implícita la possibilitat d'ésser reconeguda com una obra de l'amor. O sia, no ha d'estar determinada per res extern a ella, car res extern a ella no li atorga cap vàlua, sinó que ha de brollar de la valoració interna que rep del seu fonament, l'amor de Déu, que és alhora el seu referent formal. Així doncs, *cal estimar com Déu ens estima*. Tanmateix, a aquest missatge en segueix un altre: "*cal estimar el proïsme com a un mateix*". I aquest és, finalment, el missatge del N.T., dirà Kierkegaard a OA.

²¹⁶ Sobre la qüestió de la dialèctica del reconeixement en la concepció kierkegaardiana de l'amor a OA, vegeu l'excel·lent article d'Arne Grøn, "*Kjærlighedens Gjerninger og anerkendelses dialektik*" a *Dansk Teologisk Tidsskrift* 4(1991) pls.261-270.

Així, l'amor és requalificat de nou en tant que *amor al proïsme* (*Næstekjærlighed*) de què sembla haver de ser model l'amor a un mateix. Ara bé, dirà Kierkegaard, cal parar esment que l'amor a un mateix no esdevingui paradigma totalitari i, així, *egoïsme*²¹⁷. Cal oposar, per tant, l'amor al proïsme, que Kierkegaard considerarà a partir d'ara arquetip de l'amor cristià, a l'*egoïsme* (*SelvkJærlighed*) i a la *preferència* (*Forkjærlighed*), on inclourà les relacions idil·liques (*Elskov*) i l'amistat (*Venskab*) (12, 23-26 *et passim*). Aquestes formes d'amor participaran de la determinació genèrica: *amor immediat* (*umiddelbare Kjærlighed*) o amor de la immediatesa (12, 38-42), sotmès a totes aquelles afeccions que brollen del fet de trobar-se determinat únicament pel temps i no per l'eternitat (cfr. cap. V, 1.2 i 4.2) i, així, determinat a modificacions "en ell mateix" o bé "des d'ell mateix", de manera que l'amor pot esdevenir, respectivament, *odi* (*Had*), quelcom radicalment oposat a l'amor, o bé pot perdre la seva fogositat, la seva frescor, la seva joia, etc. Només quan l'amor, en tant que deure imposat per la llei divina, és requalificat per l'eternitat, s'hi insereix, s'hi remet, només aleshores és l'amor "lliure i independent" (12, 42), descarregat de l'amenaça de la "desesperació" (12, 34) i, així, amor al proïsme.

Però "qui és aquest proïsme?" (12, 26). Kierkegaard respon com segueix:

"El mot brolla evidentment de 'el més proper', o sia, el proïsme és aquell que es troba més a prop teu que la resta, per bé que no en el sentit de la preferència, puix que estimar aquella que, en la preferència, es troba més a prop d'un que la resta, és egoïsme (...) El proïsme es troba més a prop teu que la resta. Però també es troba més a prop teu que tu mateix? No, encara que, precisament, s'hi ha de trobar. El concepte de "proïsme" implica en definitiva una duplicació (*Fordobletse*) del teu propi jo: el 'proïsme' és allò que els pensadors anomenarien l'altre (*det Andet*), allò que ha de posar a prova l'element egoïsta de l'amor per si mateix". (12, 26-27).

²¹⁷ En danès, "amor a si mateix" i "egoïsme" s'expressen mitjançant una única veu "*SelvkJærlighed*".

Amb el proïsme, per tant, s'enceta la qüestió de *l'alteritat*, ni que sigui formalment, i, així, de la inter-subjectivitat. Amb el proïsme s'enceta la qüestió de la *humanitat* o, com en diu Adorno, de l'"universal humà" car, "no en calen tres; si n'hi ha dos, o sia, si hi ha una altra persona que estimes en sentit cristià "com a tu mateix", o en qui tu estimes "el proïsme", aleshores estimes totes les persones" (12, 27).

En certa manera, admetrà Kierkegaard, l'amor al proïsme fóra tal vegada aquell *com* de l'amor que podria ser considerat, amb millors motius, indicador d'una obra de l'amor o, si més no, és possible afirmar que "estimar-se a si mateix de la manera correcta i estimar el proïsme són bàsicament una i la mateixa cosa" (12, 28) i, així, l'exigència del missatge cristià podria ser formulada: "has d'estimar-te a tu mateix com estimes el proïsme quan l'estimes com t'estimes a tu mateix" (12, 28).

Nogensmenys, allò que em sembla més interessant de la qüestió del proïsme com la planteja Kierkegaard, és el fet que, en darrera instància, el proïsme i, així, el *què* de l'amor cristià, l'objecte a qui va dirigida l'acció a què empeny tot individu el missatge del N.T. és alhora tothom i ningú. Finalment, l'amor al proïsme, l'amor cristià per definició, segons Kierkegaard, no té objecte²¹³. I no el té puix que està determinat, com avançava més amunt, per l'eternitat, per la *inmutabilitat*, per l'absolutat *no-diferenciació*.

Així, l'amor al proïsme és *indiferent* a qualsevol *diferència* que el condicioni o en faci un amor parcial, puix que tothom és el *singular* que, en tant que *singular* igual a tot *singular*, ha de ser estimat com a *proïsme*. Dirà Kierkegaard que l'amor al proïsme és *independent* respecte de la diferència, no perquè no la consideri, sinó perquè no se'n veu condicionat. Aleshores, des de la perspectiva ètica, és possible afirmar que l'*obra de l'amor*, tota *acció* que hi brolla, és també una acció fins a cert punt independent de l'objecte a qui s'adreça. Es tracta fonamentalment i no solament d'una acció amb pretensions d'*universalitat*, puix que l'obligació és universal, pertoca tothom, i puix que les seves conseqüències impliquen també tothom, i *igualitària*, puix que "el proïsme és l'igual (*det Ligelige*)" (12, 62-65) sinó que es tracta, a més, d'una *acció desinteressada*, en termes kantians.

²¹³ De fet, Kierkegaard farà menció significativa de l'amor als difunts com a model d'amor que no es deixa determinar per la sensibilitat, que roman determinat per l'esperit.

Kierkegaard escriu, en aquest sentit, que l'amor al proïsme implica, de bell antuvi, la *negació d'un mateix* (*Selvformægtelsen*) (12, 56 *et passim*), la negació del jo que s'estima a si mateix amb egoïsme i de manera preferencial i que estima així també l'altre; és l'obra de l'amor "entre dos ésser determinats com esperits; l'amor al proïsme és un amor de l'esperit"²¹⁹ (...) i el proïsme està determinat en tant que concepció merament espiritual" (12. 60-61).

Finalment, tal vegada cal coincidir amb la crítica que la proposta kierkegaardiana roman massa abstracta per afectar i condicionar la relació d'una persona amb aquells qui l'envolten, que és una proposta fins a cert punt inversemblant des d'un punt de vista pragmàtic, puix que el concepte d'amor amb què opera és merament "intel·lectual" i la visió que en resulta n'empatitza en excès la dimensió espiritual²²⁰. Però allò que em resulta impossible concedir és que la proposta kierkegaardiana sigui *inconsistent*. Potser sí s'escauria un retret d'aquesta mena si hom desconsiderés els paràmetres en què ha estat feta la proposta, o sia, si hom en desconsiderés l'accent teològic i paradoxal que anunciava inicialment - per bé que es tracti d'una proposta ètica, en tant que *projecte per a l'existència* i en tant que *fonament moral* de l'existència, en tant que *norma existencial*, finalment. Una desconsideració d'aquests paràmetres obligarien a resoldre que, certament, la proposta kierkegaardiana "ignora la unitat inter-personal que es desenvolupa mitjançant la inclusió i l'acolliment mutus (...) [i] omet la unitat inter-personal que és l'essència de l'amor"²²¹. En darrera instància, doncs, la "inconsistència" a què hom remet, no pertoca el text, ni la proposta, ni els paràmetres sota els quals ambdós han estat gestats, sinó "la dada fenomenològica de l'amor, és a saber, que l'amor es revela com un acte en què dues persones s'inclouen mútuament de manera total"²²².

En primer lloc cal recordar que en l'obra de Kierkegaard, aquesta dada primera del fenomen de l'amor ha estat ja considerada. Em remeto de nou a les obres en què es du a

²¹⁹ Un "amor de l'esperit", que no vol dir que sigui un "amor espiritual" i que, aleshores, romanguí definitivament absent del marc temporal, de la immediatesa. Kierkegaard insisteix que l'amor al proïsme no pot estar determinat *per* la immediatesa, per les dades dels sentits, per la sensibilitat, per bé que en cap moment no l'aïlla a l'àmbit de la idealitat. Veurem més endavant com no parar esment en aquest matís, certament rellevant, pot conduir a crítiques inadequades de la concepció kierkegaardiana de l'amor cristià.

²²⁰ Hobhejn, *op.cit.* pl. 150-152.

²²¹ Hobhejn, *ibidem*.

²²² Hobhejn, *ibidem*.

terme un tractament del fenomen de l'amor des de la perspectiva així anomenada *ètica*. Però en segon lloc i més important, considero inapropiada la crítica d'inconsistència, puix que, per bé que és cert que Kierkegaard, de manera coherent amb els paràmetres en el sí de què forja l'anàlisi del concepte d'amor i la seva proposta per a l'existència, en prioritza els aspectes "espirituals", certament perquè l'amor connotat paradoxalment és considerat una determinació de l'esperit (*Aand*), no n'anulla els aspectes diguem-ne "sensibles"²²³, que han de ser configurats *hic et nunc*, en el decurs *temporal* (cfr.V, 4), aquells que afecten la relació amb l'altre considerada des de fora, "exteriorment" o, com Kierkegaard mateix diu, pels seus "fruits".

De la mà de la *negació d'un mateix*, la clau per a assolir satisfactòriament el deure de la *compleció* de l'amor mitjançant les *obres de l'amor* en els termes en què és exigít a tothom per la llei divina, es dibuixa la imatge que considero cabdal en el context que ens ocupa, o sia, en el de la *segona ètica*: "desembriagar-se" (*at blive ædru*):

"Allí on hi ha el cristià hi ha també la negació d'un mateix, que és la forma essencial del Cristianisme. Per tal de relacionar-se amb el cristià, cal de bell antuvi que hom es desembriaguí; car la negació d'un mateix és precisament aquesta transformació mitjançant la qual una persona es desembriaga en la perspectiva de l'eternitat. En canvi, allí on no hi ha el cristià, impera l'embriaguesa de l'amor propi (*Selvfolelsen*). I l'idíl·li i l'amistat són precisament el punt greu de l'amor propi, on el jo es troba embriagat en l'altre jo". (12, 60).

Desviem ara l'esguard del text sobre *OA* i dirigim-lo a un text molt breu i punyent alhora, que Kierkegaard va escriure als voltants de 1.852, que no va arribar a publicar mai i en què la crítica a la concepció de la doctrina cristiana per part dels seus coetanis, ministres o no, edevé més palesament ferotge. Aquest text, *Jutja per tu mateix!* (*J*), consta de dos petits assajos: I. Desembriagar-se i II. Crist com a arquetip o ningú no pot servir dos

²²³ Vegeu nota 219 en aquest capítol.

senyors. És el meu convenciment que la dimensió ètica d'OA no és completa, àdhuc no és visible, sense la lectura de *J*, puix que és en aquest text en què Kierkegaard n'especifica l'accent *essencialment normatiu i pragmàtic*. I és que, desembriagar-se, èticament parlant, quan l'ètic és requalificat des de la perspectiva religiosa, implica per una banda "*tornar en si en l'auto-reconeixement i davant Déu en qualitat de no-res per a ell i, tanmateix, infinitament i incondicionalment compromès amb ell*" (17, 138) i, d'igual manera, "*tornar en si tan endinsat en el coneixent d'un mateix, en el reconeixement d'un mateix, que tota la comprensió d'un esdeveniment (actua)ció (Handling) (17, 147).*

La tasca exigida en la màxima que palesa el missatge del N.T., "has d'estimar-te a tu mateix com estimes el proïsme quan l'estimes com t'estimes a tu mateix" (12, 28), és, així doncs, conèixer-se i actuar

"puix que, segons el Cristianisme, només es troba completament sobri aquell la comprensió de qui és acció. Així ha de ser. La teva comprensió ha de ser a l'acte acció. A l'acte!" (17, 152)

No valen entrebancs de caire intel·lectual, alhora d'actuar sota l'empar i, alhora, en l'exhortació de l'amor al proïsme, des de la negació d'un mateix, en la sobrietat. L'acció que empeny l'amor al proïsme és, per tant, una acció *serena* i, alhora, *decidida* (cap.V, 6) i *ferma*.

Així doncs, l'acció a què empeny l'amor al proïsme és una acció *decidida* i *ferma*. Aquest és el *com* de tota obra de l'amor. Però, ens ajuda també *J* a determinar, ni que sigui *grosso modo*, el *què* de l'acció? O, altrament dit, segons Kierkegaard a *J*, hi ha alguna acció que pugui ser considerada acció model?

Una primera resposta a aquesta qüestió no sembla dur-nos més lluny del text sobre OA. Kierkegaard explica que hi ha "una determinació existencial del cristià, la seva condició incondicional, sense la qual el Cristianisme no pot ser disposat. Es tracta de morir (*at aflowe*) o com explicava Johannes de Silentio a *TT*, es tracta de *renunciar infinitament* al món per tal de poder-lo recuperar, ara essencialment diferent, de nou. La "determinació

existencial” a què ara fa referència Kierkegaard indica precisament la requalificació fonamental de l'existència que té lloc allí on la comprensió del seu enderrocament, de la seva desvalorització, condueix “a l'acte” a una acció fonamental que n'implica la reconstrucció sobre una nova base. I no és aquest el *salt qualitatiu* a què feia referència Climacus a la *Postilla?* (cap.V, 6).

Kierkegaard no creu ni de bon troç que els seus coetanis considerin les implicacions del coneixement de la veritat del Cristianisme, com diria Climacus, en els seus mateixos termes. I ens convida a un breu però il·lustrador viatge en la Història de la Religió:

“Ens aturem un instant en l'Edat Mitjana. Tant se val com de grans fossin els seus errors, però la seva concepció del Cristianisme mostrava un avenç decisiu respecte del nostre temps. L'Edat Mitjana concebia el Cristianisme encaminada a l'acció, a la vida, a la reformació de l'existència. Això és el que té de valuós” (17, 212).

El mateix Kierkegaard reconeix, i dóna la raó a Luter, que les accions proposades pels teòlegs de l'Edat Mitjana no treien cap a res significatiu. Però afegeix que resulta pitjor un panorama com el de la Dinamarca del segle XVIII, en què l'acció, l'àmbit pragmàtic, estan del tot desconsiderats²²⁴.

Cal una “acció decisiva” (17, 214), una acció que dignifiqui la mesura del Cristianisme. I, en darrera instància, només una acció mereixerà ésser entronada. Es tracta de l'acció que coincideix amb un dels seus dogmes: la *imitatio Christi* (*Christi Efterfolgelse*) (17, 226 *et passim*). Afirma rotund Kierkegaard que

“definitivament, hi ha només una manera vertadera d'ésser cristià: [ésser] deixeble. ‘El deixeble, entre altres coses, sap també patir per la doctrina’”. (17, 226)

²²⁴ Per a una consideració de sort filosòfico-teològica de la relació entre el pensament de Kierkegaard i la Teologia en l'Edat Mitjana i, concretament, el pensament de Tomàs, vegeu Francesc Torralba i Roselló, *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard*. PPU: Barcelona, 1.993.

La *passió* (*Lidenskab*) i l'*interès* amb què Climacus incitava el seu lector a abordar l'existència (cap. V, 6), es transfigura ara per esdevenir *patiment* (*Lidelse*), l'altra cara del pathos socràtic a què ha remès Kierkegaard incansablement. Kierkegaard voldrà seduir el lector encara més enllà d'on ell confessa haver estat conduit per Crist, al "martiri de la reflexió" (*Pap. X¹ A 176*, pl.125; 1.849). Kierkegaard voldrà seduir el lector envers Crist, al seu costat, tot *apropiant-se ireprenent* (cap. V, 6) el seu exemple: *al patiment* i, així, a la seva *actualització en el martiri*.

Estimar en Déu, fer de Déu aquesta "determinació intermitja" (*Mellembestemmelse*) de les relacions inter-subjectives, com Kierkegaard anomena Déu a *OA*, condueix el singular irremeiablement al patiment per l'altre. El martiri, així doncs, sembla constituir l'única resposta a l'exigència que es feia palesa en l'*instant*. Ésser (en) la no-veritat, que en deia Climacus a la *Postilla*, sembla conduir l'individu sol envers l'obra de l'amor paradigmàtica que serà, alhora, l'únic *acte* de fe i l'única *acció ètica*. Pel que fa al cas, i com si es tractés de l'eco a un altre fragment citat en aquest treball (cfr. cap.IV, 3.2: darrera citació), en què un individu és sotmès a un escorcollament *ètic*, i li és demanat, tanmateix, que calli i que sigui considerat allò que la seva vida expressa, "que ella parli i que ens digui qui ets" (*Pap. XI² A128*, pl. 138; 1.854), escriu Kierkegaard respecte de la significació del martiri,

"Oh! Un màrtir que gesticula amb la seva existència quotidiana! (...) Que no pot, aleshores, atraure voluptuosament l'atenció estètica envers el bell so de la seva veu i dels seus ampulosos gestos, puix que tota la seva gesticulació és, essencialment, transformar en acció, actuar". (*Pap. X² A 143*, 1.849).

La connotació pragmàtica i normativa del martiri, la seva significació, per tant, *ètica*, en la perspectiva de Climacus, advoca per una dimensió en l'ètic que, com diu el mateix Kierkegaard i com era recordat al principi d'aquest annex, hi era "però amagada", és a saber, la seva dimensió de, si més no, *consideració formal de l'altre*. El lector, és seduit a considerar la seva relació amb la veritat del Cristianisme, simultàniament, en tant que

relació amb l'altre en la veritat del Cristianisme. I, aquesta relació, tematitzada fins a cert punt mitjançant les reflexions que Kierkegaard encadena a *OA*, és qualificada de la mateixa manera que ho era la relació considerada per Climacus, de què aquella és reflex.

Kierkegaard mateix, com ell gosa confessar i com crec que ho palesen les planes precedents a aquesta en aquest treball, especialment a la segona part, fa seva aquesta relació, amb la veritat del Cristianisme i amb l'altre que sempre és el lector, mitjançant la seva *obra*, la seva *producció*.

La seva gesta, és una gesta de caire fonamentalment ètic en favor de l'*actualització* de les dues relacions per part de cada singular, que hi és indirectament exigida i, així, de la rehabilitació del Cristianisme en tant que projecte de vida. En mots de Kierkegaard en diàleg implícit amb el panorama ideològic i de pensament que ell percep arreu:

“Hom vol fer-nos creure que les objeccions contra el Cristianisme brollen del dubte. Això és de totes totes un malentès. Les objeccions contra el Cristianisme provenen de la insubordinació, de la desgana d'obeir, de la insurrecció contra tota autoritat. Per això, hom ha lluitat fins ara endebades, contra les objeccions, puix que hom hi ha lluitat intel·lectualment amb el dubte i, en canvi, cal lluitar èticament amb la insurrecció”. (*Pap. VIII* ¹ A 7: 1.847)

Kierkegaard sap de la dificultat d'aquesta tasca i sap com d'ingrata resulta a voltes la insurrecció; sap que hom hi pot esdevenir exponent patètic d'un quefer no compartit i sap que lluita, serè, desembragat, “gairebé com un Don Quijote als ulls dels [s]eus coetanis” (*Pap. X*¹ A 646, pl.401; 1.849), que, sovint, cal dir-ho, són també els nostres ulls.

BIBLIOGRAFIA

Obres de Søren Kierkegaard.

(1) Totes les referències i lectures de l'obra de Søren Kierkegaard estan fetes en base a la tercera edició de l'Obra Completa (*Søren Kierkegaards Samlede Værker*) en vint volums, editada per A.B. Drachmann, J.L. Heiberg i H.O. Lange i publicada per Gyldendal a Copenhaguen entre els anys 1.962 i 1.964.

Certament, aquesta no és l'edició en danès que hom cita usualment quan hom tradueix l'obra de Kierkegaard de manera global, sinó que hom fa referència a la segona edició en quinze volums i publicada per Gyldendal a Copenhaguen entre 1.920 i 1.936, a no ser que hom dugui a terme la pacient tasca de contrastar els textos en ambdues edicions i/o que hom en reproduïxi només alguns fragments, com és el cas en aquest treball. De tota manera, a partir del mes d'abril d'enguany, el *Søren Kierkegaard Forsknings Center*, situat a Copenhaguen, endegarà una quarta edició crítica de l'obra de Kierkegaard, que aspira a ser la definitiva i canònica.

Les citacions a l'Obra Completa fan referència al volum i a la plana; així, (18. 162), per exemple, fa referència al divuitè volum i a la plana cent seixanta-dos en aquest volum.

(2) D'altra banda, faig referència a les citacions a la primera edició, també en vint volums, dels *Papers* de Søren Kierkegaard (*Kierkegaards Papire*), editats a cura de P.A. Heiberg i V. Kuhr i publicats a Copenhaguen per Gyldendal Nordisk Boghandel entre els anys 1.909 i 1.948.

Aquests textos, normalment citats, sobretot a l'àmbit anglosaxó, com *Diaries i Papers*, recullen anotacions de diversa sort, agrupades en tres seccions, classificades així pels mateixos editors: "un grup amb el caràcter d'anotacions de *Diari* (des de interjeccions inconnexes a notes, i fins i tot esboços de diaris de viatge)", aquesta és la secció anomenada *A*; "un grup relacionat d'una o altra manera amb la conformació de la seva producció (des de petits tractats a articles de diari sobre les grans obres)", aquesta és la secció anomenada *B*, i, finalment, "un grup relacionat amb la seva carrera i el seu estudi (des d'anotacions aforístiques fins a detallats extractes", aquesta és la secció anomenada

C. subdividida, al seu torn en tres sub-seccions: "Theologica. Philosophica i Aesthetica"
(*Pap. I pl.X*)

Les citacions als *Papers* fan referència al volum, a la secció, al fragment i, si és necessari, a la plana: en ocasions, també hi consta l'any de redacció. Així, (*Pap.I A 99, pl.71; 1.835*) indica el volum primer, la secció A, el fragment 99 en la plana 71, datat l'any 1.835.

(3) Finalment, ha estat utilitzada també l'edició de les *Cartes i quartilles concernents a Soren Kierkegaard (Breve og Akstykker vedrorende Soren Kierkegaard)* en l'edició de Niels Thulstrup, publicada per Munksgaard a Copenhaguen l'any 1.953.

Obres de consulta.

Sota aquest epígraf són recollides exclusivament aquelles obres que, a banda de ser consultades, han estat citades en aquest treball.

ADORNO, Theodor W., *Gesamelte Schriften 2. Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Suhrkamp: Frankfurt, (1.962) 1.990².

-, "On Kierkegaard's Doctrine of Love" in *Studies in Philosophy and Social Science* vol. 8 (1.940) pl.. 413-429.

AMORÓS, Cèlia, *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero. Un estudio a la luz de las paradojas del patriarcado*. Anthropos: Barcelona, 1987.

ANDERSEN, Vagn "Paradoksi og dialektik - Kierkegaard og Hegel endnu engang" a *Fonix* 15:2 (1.991) pp.87-104.

AUSTIN, J. L., *How to do things with words*. Harvard University Press: Cambridge, MA., (1.962) 1.975².

BERTUNG, Birgit, *Om Kierkegaard, kvinder og kærlighed*. Copenhaguen, 1.987.

BONIFAZI, Conrad, *Kierkegaard y el amor*. Herder: Barcelona, 1.963.

- BOOTH, Wayne, *The Company We Keep. An Ethics of Fiction*. University of California Press: Berkeley, 1.988.
- BOUSQUET, François, "La vérité est de devenir sujet. La vérité comme question éthique chez Kierkegaard" a *La vérité* (1.983) pls.157-178.
- CADY, Linell E., "Alternative interpretations of love in Kierkegaard and Royce" *In The Journal of Ethics* 10:2 (1.982) pls. 238-263.
- CAMPS, Victòria, *La imaginación ética*. Ariel: Barcelona 1.983².
- CLAIR, André, *Kierkegaard. Penser le singulier*. Les Éditions du Cerf: Paris, 1.993.
- CULLER, Jonathan, *Structuralist Poetics. Structuralism. Linguistics and the Study of Literature*. Cornell University Press: Ithaca, Nova York. 1.975.
- , *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*. Cornell University Press: Ithaca, Nova York. 1.982.
- DIEM, Herman, "Dogmatik und Existenzdialektik bei Søren Kierkegaard" a *Symposium Kierkegaardianum* (1.955) pls. 54-65.
- DUPRÉ, Louis, "L'intériorisation du temps dans la représentation religieuse" a *Archivio di Filosofia* (1.975) pls. 121-128.
- ELROD, John W., *Being and Existence in Kierkegaard's pseudonymous Authorship*. Princeton Univ. Press: Princeton, 1.975.
- FAHRENBACH, Helmut, *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*. Vittorio Klostermann: Frankfurt, 1.968.
- FENGER, Henning, *Kierkegaard-Myter og Kierkegaard-Kilder*. Odense Universitetsforlag: Odense, 1.976.
- FERREIRA, Jamie, *Transforming Vision. Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*. Clarendon Press: Oxford, 1.991.
- FRANKFURT, Harry G., "Freedom of the will and the concept of a person" a *The Journal of Philosophy* 1 (1.971) pls. 5-21.
- GARFF, Joakim, "*Den Søvnløse*" *Kierkegaard læst æstetisk/bio-grafisk*. Copenhaguen, 1.991.

- , "En tænkefuld patron. Ironi hos Kierkegaard og Nietzsche" a *Kredsen* 53:2 (1.987) pls. 46-67.
- GOWENS, David. *Kierkegaard: Dialectic of the Imagination*. Peter Lang: NY 1.989.
- GREVE, Wilfried, *Kierkegaards maieutische Ethik*. Suhrkamp: Frankfurt, 1.990.
- , "'Künstler versus Bürger'. Kierkegaards Schrift *Entweder/Oder*" a Splett, Jörg i Frohmhofen, Herbert (eds.), *Entweder/Oder herausgefordert durch Kierkegaard*. Knecht: Frankfurt, 1.988. pls. 38-62.
- GRØN, Arne, "Kjærlighedens Gjerninger og anerkendelses dialektik" in *Dansk Teologisk Tidsskrift* 4 (1.991) pls.261-270.
- , "El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard" a García Amilburi, M. (ed.), *Thémata*, 15 (1.995) pls.15-30.
- HANNAY, Alastair, *Kierkegaard*. Routledge & Kegan Paul: Londres. Boston. Melbourne and Henley, 1.982.
- HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*. Felix Meiner Verlag: Hamburg, 1.988.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag: Tübingen, 1.986¹⁶.
- HENRIKSEN, Aage. *Kierkegaards Romaner*. Gyldendal: Copenhaguen, 1.969.
- HIMMELSTRUP, Jens. *Søren Kierkegaards opfattelse af Sokrates*. Arnold Busck: Copenhaguen, 1.924.
- HOBHEIN, Leonard L., *Kierkegaard's understanding of love particularly as presented in Works of Love*. De Paul University: Chicago, Ph. D., 1.979.
- HOWE, Leslie Alison. *Kierkegaard's Critique of Ethics*. Ph.D. University of Toronto, 1.989.
- HUMBERT, David. "Kierkegaard's use of Plato in his analysis of the Moment in Time" a *Dionysius* VII (1.983) pls. 149-183.
- INGLIS, Laura Lyn, *The Dialogue of action: Søren Kierkegaard's dialectical conception of Ethics*. Princeton Theological Seminary, Ph.D. 1.981.
- JØRGENSEN, Carl, *Søren Kierkegaard. En Biografi* (5 vols.) Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck: Copenhaguen, 1.964.

- JØRGENSEN, Merete, *Kierkegaard som kritiker*. Gyldendal: Copenhagen, 1.978.
- KEARNEY, Richard, *The Wake of Imagination: Toward a post-modern Culture*. Minneapolis, 1.988.
- Kierkegaard Pseudonymitet*, ed. Søren Kierkegaard Selskabets Populære Skrifter, 21. C.A. Reitzels Forlag: Copenhagen. 1.993.
- KINGO, Anders, *Den opbyggelige tale*. G.A.D.: Gylling. 1.987.
- LØNNING, Per, *Samtidighedens Situation*. Land og Kirke: Oslo, 1.954.
- MACEIRAS FAFLAN, Manuel, *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*. Cincel: Madrid, 1.985³.
- MACKEY, Louis. "The loss of the world in Kierkegaard's Ethics" a *Review of Metaphysics* 15 (1.961-62) pls. 602-620.
- MAGURSHAK, Dan, "The Concept of anxiety: The Keystone of the Kierkegaard-Heidegger relationship" pls. 167-195 a Perkins. Robert L...*International Kierkegaard Commentary*. Mercer University Press.: Macon, Georgia. 1.985.
- MALANTSCHUK, Gregor. *Kierkegaard's way to the truth*. Inter Editions: Montreal, 1.987.
- MAN, Paul de. "Criticism and Crisis", "Form and Intent in the American New Criticism", "Ludwig Biswanger and the Sublimation of the self" a *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticis*. University of Minnesota Press: Minneapolis, (1.971) 1.983².
- , *Aesthetic Ideology*. University of Minnesota Press: Minneapolis/Londres, 1.996.
- McKINNON, Alastair. *Index Verborum til Kierkegaards Samlede Værker*. vols. II-III. E. J. Brill: Leiden, 1.971-1.973.
- , "Kierkegaard's interpretation of his "Authorship": some statistical evidence" a *Inquiry*, 27 (1.984) pls. 225-233.
- , "The sources of Awe and Reassurance in Kierkegaard's "Guds Uforandelig" a *Empirical Studies of the Arts*, 1 (1.983) pls. 95-107.

- , "Kierkegaard, Inwardness and the Computer" a *Soren Kierkegaard Newsletter*, 19 (1.988) pls. 8-15.
- , "Mapping the dimensions of a Literary Corpus" a *Literary and Linguistic Computing*, 4:2 (1.989) pls. 73-84.
- MESNARD, Pierre. *Le vrai visage de Kierkegaard*. Beauchesne et ses fils: Paris, 1.948.
- MORSING, Ole. *Den sørens Kierkegaard*. Anis: Copenhaguen, 1.989.
- MÜLLER, Paul. *Søren Kierkegaards kommunikationsteori*. C.A. Reitzels Forlag A/S: Copenhaguen, 1.984.
- NORDENTOFT, Kresten. *Kierkegaards Psykologi* GED.DAD: Copenhaguen. 1.972.
(trad. anglesa de B. Kirmmse. *Kierkegaard's Psychology*. Duquesne University Press: Pittsburgh, 1.977.)
- OFSTAD, Harald i LÖFGREN, Ake, "Morality, Choice and Inwardness. Judge William's distinction between the aesthetic and the ethical way of life" a *Inquiry* vol.8 (1.965) pls.33-72.
- OHARA, Shin. *Kierkegaard's Authorship considered as an ethical argument*. Yale University, Ph.D., 1.966.
- , "Kierkegaard on Ethics and Language" a *Christianity and Culture* 3 (1.967).
- , "Language and the ethical in the thought of Kierkegaard" a *Journal of Aoyama Gankin* 21 (1.967).
- PATTISON, George. *Kierkegaard's Theory and Critique of Art: its theological significance*. University of Durham, Ph.D., 1.983.
- REHM, Walter. *Kierkegaard und der Verführer*. Verlag Hermann Kimm: Munic. 1.949.
- REIMER, Louis, "Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei Kierkegaard" a *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*. Theunissen, M. / Greve, W. (eds.), Suhrkamp: Frankfurt, 1.979. pls. 302-347.
- ROHDE, H. P. i Det Kongelige Bibliotek (eds.), *Catàleg de Subhasta de la Biblioteca de Søren Kierkegaard (Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling)* Copenhaguen, 1.967

- ROHRMOSE, Günter, "Kierkegaard und das Problem der Subjektivität" a *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 8 (1.966) pls. 289-310.
- SCHRAG, Calvin O., "The Kierkegaard-Effect in the Shaping of the Contours" a Westphal, M., Matustik, M.(eds.), *Kierkegaard in Post/Modernity*. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis, 1.995.
- SCHULZ, Jorgen. "Om *Poesi* og *Virkelighed* hos Kierkegaard" a *Kierkegaardiana* 6 (1.966) pls. 7-29.
- SCHULZ, Walter, "Die Dialektik von Geist und Leib bei Kierkegaard" a *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*. Suhrkamp: Frankfurt, 1.978.
- SJURSEN, Harold P., *Kierkegaard: the individual and the public. A study in the problem of essential communication*. New School for Social Research: Nova York, 1.970.
- SLØK, Johannes, *Humanismens Tænkere* Hans Reitzel: Copenhaguen, 1.978.
- , "Begrebet om Existens hos Heidegger, Sartre og Kierkegaard" *Dansk Teologisk Tidsskrift* 10. årgang, 1945 pls.230-240.
- SOLOMON, Robert C., "Kierkegaard and Subjective Truth" a *Philosophy Today* 21 (1.977) pls. 202-215.
- SULLIVAN, Shannon Wimberley, *Neither/nor: Beyond the aesthetic and the ethical in Kierkegaard's Either/or*. Nashville, Tennessee, Ph. D., 1.994.
- TAYLOR, Charles. *Ethics of Authenticity*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts and Londres, 1.991.
- TAYLOR, Mark C., *Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard*. University of California Press: Berkeley, 1.980.
- , "Time's struggle with Space" a *Harvard theological Review* 66 (1.973) pls.311-329.
- TORRALBA, Francesc, *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard*. PPU: Barcelona, 1.993.

- TØJNER, GARFF, DEHS, (eds.), *Kierkegaards æstetik*, Gyldendal: Copenhague.
1.994.
- TRÍAS, Eugenio, *Tratado de la pasión*. Mondadori: Madrid, 1.988.
- TURNER, J. S., "To tell a good tale: Kierkegaardian reflections on moral narrative and moral truth" a *Man and World* vol. 24:2 (1.991) pls.181-198.
- UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Alianza Editorial: Madrid, 1.986.
- VERGOTE, Henri-Bernard, "Éthiques kierkegaardienes" a Bertrand, J.-P., *Kierkegaard ou le don Juan chrétien*. Eds. du Rocher: Monaco, 1.989 pls 175-200.
- VETTER, Helmuth, *Stadien der Existenz. Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Sören Kierkegaards*. Herder: Viena, 1.979.
- WALSH, Sylvia, *Living Poetically*. The Pennsylvania State University Press: Pennsylvania, 1.944.
- ,"Don Juan and the Representation of Spiritual Sensuousness" a *Journal of the American Academy of Religion*. XLVII/4 (?) pls. 627-644.
- , "Kierkegaard: Poet of the Religious" a *Kierkegaard on Art and Communication* , Pattison, George (ed.), St. Martin's press: NY. 1992 pls.1-22.
- WEISSHAUPT, Kurt. *Die Zeitlichkeit der Wahrheit* . Alber: Friburg / Munic, 1.973.

Apèndix. Llistat dels diversos pseudònims kierkegaardians*

A/el jove (presumiblement es tracta de la mateixa "persona").

(*O bé això, o bé allò altre / Estadis en el camí de la vida* I).

Personalitat estètica; representa la "malenconia de pensament" (*Pap.* VI A41).

Manifesta "el seu íntim ésser" indirectament (*Pap.* A 234). "La primera part [d'*O bé això, o bé allò altre*] està farcida de malenconia (egoista-simpatètica) i de desesperació" (*Pap.* IV A 213).

"El jove existeix gairebé tot i essent una possibilitat" (9. 250).

Afham, William.

(*Estadis en el camí de la vida* I).

Afham significa "d'ell", o sia, remet a si mateix. Personalitat estètica que, "fraudentament", domina l'art irònic, de manera que "el judici trivial (...) de persones estúpides (...) és per a ell una lloança i el més noble dels reconeixements" (*Pap.* VI A78). Explica "un record" així que "l'estètic-sensible ha estat reprimat" (*Pap.* VI A41) en favor de la idea, del pensament de la realitat.

Anti-Climacus.

(*La malaltia per a la mort / Assaig en el Cristianisme*).

Personalitat religiosa; "creu personalment trobar-se en possessió de la fe en un grau extraordinari, i d'aquí el seu nom: A.C" (*Pap.* X⁵ B19). "La seva culpa personal és confondre's a si mateix amb la idealitat (això és el demoníac que hi ha en ell)" (*Pap.* X¹ A517). Ningú no pot ésser "pur moviment espiritual" sense "exterioritat" (*Pap.* X³ A415). "Climacus i Anti-Climacus (...) El pensament que hi ha amagat en el fet de

* La informació que recull aquest apèndix és resultat de la traducció de l'apartat que du el mateix títol i que clou el text: *Kierkegaard. Pseudonymitet. Søren Kierkegaard Selskabets Populære Skrifter 21.* C.A. Reitzels Forlag: Copenhaguen, 1.993; pls. 145-149. Aquest llistat ha estat elaborat amb citacions provinents del conjunt de l'obra de Kierkegaard, interpretades per Birgit Bertung, i s'ocupa d'aquelles persones que són presentades pel mateix Kierkegaard com escriptors dels textos o bé com productors de llargs incisos, de cartes o de discursos que ell edita.

mantenir-los plegats és un de vertaderament dialèctic” (*Pap.* X¹ A121). “Anti-Climacus és l’extrem oposat” de Climacus. Anti-Climacus significa la “detenció” (*Pap.* X¹ A557). “La fe” detura el moviment filosòfic de Climacus, car “el fet de la revelació és permanent” (*Pap.* VII² B235).

A.F.

Vegeu Eremita.

A-O.

Possiblement derivat del mot “Autor”, escriptor, i es tracta de “l’expressió dialèctica absolutament conseqüent amb el fet que jo hagi assolit el meu límit”, precisament, fins a quin punt el pseudònim que Kierkegaard crea Kierkegaard? (*Pap.* X² A171).

Assessoren / Assessor Wilhelm / Un home casat / B. (El jutge / El jutge Wilhelm)

(O bé això, o bé allò altre / Estadis en el camí de la vida.)

Personalitat ètica. “Wilhelm” significa “la voluntat és el casc” (*viljen er hjelmen*), o sia, la protecció contra la discontinuïtat en l’existència. Per això, és “un home casat”, que viu en consonància amb les normes burgeses del seu temps, p.ex., manté una relació patriarcal amb la seva dona i “el jove amic”. El jutge “només ha tingut com a tasca delimitar una perspectiva ètica” (*Pap.* IV B59, pl.214). “El jutge diu que no pot repetir a perpetuïtat” (*Pap.* VI A78). (“A O,O , jo sóc tan poc el jutge com soc (...) Victor Eremita” (*Pap.* VII¹ B75, p.270).

Hilarius Bogbinder (Hil.lari Enquadernador).

(Estadis en el camí de la vida).

Anomenat com un pare de l’Església que publicà l’obra “De Trinitate”, i que va interessar Kierkegaard (II C30 p.341); Hilarius adverteix “contra la superstició en una Església que subsisteix amb la força dels sentits” (*Pap.* X⁴ A312). Hilarius Bogbinder ha llençat al

món “tres contes morals per nens i adults, però, especialment, per a ànimes infantils, tot seguint ordres” (*Pap.* VI A142). “Un enquadernador acostuma a constituir un llibre amb diverses parts quan enquaderna” (*Pap.* VI B6) (*tres en un*).

Climacus, Johannes.

(*Engrunes filosòfiques / Postil.la conclusiva no científica*).

Anomenat com l'abat Johannes Klimacus del Monestir del Sinaf del segle VII i com la seva obra: *Scala paradici*, l'escala al paradís. Així, Climacus gaudeix d'una personalitat disposada filosòficament, que argumenta mitjançant un pensament esglaonat lògicament i, a més, porta “el problema fins a les darreres conseqüències” en un intent d'assolir “el cert” “mitjanant l'esforç de la dialèctica qualitativa” (*Pap.* VII¹ A158). “Hegel és un Johannes Climacus que assalta els cels (...) s'hi endinsa amb els seus sil·logismes” (arguments i conclusió) (*Pap.* II, A335).

Constantin Constantius.

(*La repetició / Estadis en el camí de la vida I*).

Personalitat estètica. Representa “l'enduriment de l'enteniment” (*Pap.* VI, A41). Com el seu nom indica, considera que l'enteniment, sempre *constant* des d'un punt de vista lògic, o sia, conseqüent, és el primordial en tot ésser humà.

Eremita, Victor / A.F.

(*O bé això, o bé allò altre / Articles de revista 1.842-54*).

Personalitat estètica, romàntica. “L'anacoreta victoriós” que representa la ironia simpàtica (*Pap.* VI, A41). “Eremita, puix que una observació més seriosa el mostra sempre sol. Tal vegada arribi un moment en què pugui anomenar-se Victor” (*Pap.* IV B59, p.218). “El nom de l'editor es consolida en la introversió en el mateix text. El llibre no tenia cap escriptor, cap títol, i tampoc no havia de tenir cap editor” (*ibid.*)

A.F. significa “de l'escriptor” (*af forfatteren*), o sia, aquesta denominació també remet dialècticament a ell mateix.

Forførereren, Johannes (Johannes, el Seducutor).

(*O bé això, o bé allò altre I / Estadis en el camí de la vida I*).

Personalitat estètica. Representa la “perdició amb què es troba marcada la individualitat” (Pap. VI. A41). Així que sedueix les noies es perd a si mateix: no és carinyós, sinó demoníac.

H. H.

(*Dos breus tractats ètico-religiosos*).

Tal vegada aquest nom amaga una perspectiva humanística? El primer tractat du el títol: “Té dret una persona a deixar-se matar per la veritat?” i conclou que és inhumà matar Jesús i que també ho és deixar-se matar. H.H. mira d’aconseguir que el lector “s’entreni per tal de deixar de banda una part de la seva manera habitual de pensar” - en l’àmbit religiós? (15.15). “L’herència d’una persona autèntica” (Pap. VIII² B134), un “intent poètic” (15. 13).

Haufniensis, Vigilius.

(*El Concepte de l’angoixa*).

El guaita, l’espia (6. 234), l’agent de policia (6, 147). El nom pot ser traduït com “el copenhaguès vetllaire” i representa una mena de consciència que basa el seu tractat en observacions sensibles, a partir de què descriu el seu medi psicològic a Copenhaguen. “Com a escriptor [és] un rei sense regne (...) sense cap exigència” (6, 105); o sia, no té cap missió personal, sinó que escriu un tractat teòric en qualitat de “seglar” i “ortodox” (6, 106).

Inter et Inter.

(*La crisi i una crisi en la vida d’una actriu / Regal d’Any Nou*).

Significa “entre i entre”, un entreacte en allò que és decisiu i que és anònim (Nicolaus Notabene).

Modehandleren (el Modista).

(Estadis en el camí de la vida I).

Personalitat estètica, sensible. "Figura dramàtica: naturalesa profundament humorística" (*Pap. IV A135*). Representa "la desesperació demoníaca" (*Pap. VI A41*), puix que permet que la moda "prostitueixi" les dones. El modista està "enfurimat", existencialment parlant (*Pap. V B133,7*).

N. N.

(Prefaci).

Nicolaus Notabene, escriptor anònim sense cap missió personal. "Un cosí divertit" (*Pap. VI B41,6*), polèmic i gens magistral. Senzillament s'ocupa de "fer un favor al seu temps (...) tot complicant les coses" (*Pap. VI A85*).

Quidam.

(Estadis en el camí de la vida II: "Culpable? - No culpable?").

El seu nom correspon a un pronom indefinit: un tal, algú o altre. "Constantin i el jove es trobaven junts en una espècie d'experiment (d'humor avançat)" (*Pap. VI B41,10*). "Sentiment i ironia (...) són disposats conjuntament en un (...) i ell és la simpatia" (*Pap. VII¹ B83, pl.277*). "Algú ha emprat l'expressió que la veritat indirecta fa evident la no-veritat" (*Pap. VII² B241, 12*).

Silentio, Johannes de.

(Temor i tremolor).

"Persona poètica". Silentio vol dir silenci. Allò que és inefable, incomprendible, allò que és religiós no pot ser comunicat directament, sinó que implica alguna forma de silenci. La fe "comença allí on el pensament es detura" (5,5): en el silenci. "El silenci és la captivació del daimon", però també "la complicitat de Déu amb l'individu sol" (*ibid.*), la

consciència. Johannes de Silentio posa de manifest “que hom estima altres persones tot callant” (*Pap. X² A525*). (Vegeu també *Frater Taciturnus*).

Stilyta, Simon.

Segons Simeó Stylit, un estilita grec. Stylita és caracteritzat com un “primer ballari i un particular”. Anomenat com a pseudònim eventual per a *Temor i tremolor* (*Pap. IV B78*).

Taciturnus, Frater.

(*Estadis en el camí de la vida II: “Culpable? - No culpable?”*).

El seu nom significa “el germà callat”. Deixa que el religiós esdevingui “una aproximació demoníaca (una espècie d’experiment), que té l’humor com a pressupòsit i com a *incognito*” (*Pap. VI A41*). L’humor mostra el religiós, que està amagat. “El silenci implica aquí la revocació de la relació teleològica (encaminada a una finalitat). És aquest silenci el què caracteritza essencialment (...) Johannes de Silentio i Frater Taciturnus” (*Pap. VIII² B7, 10*).