

JOAN CARLES CÀNOVAS MIRANDA

LA DECISIÓ DE SER UN MATEIX

LA FUNCIO DE LA CULPA, L'AMOR I LA MORT
EN LA CONSTITUCIO DE LA PERSONALITAT
SEGONS SÖREN KIERKEGAARD

FACULTAT DE TEOLOGIA DE CATALUNYA

Amb el suport de:  Generalitat de Catalunya
**Departament de Governació
i Relacions Institucionals**

© Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya

Barcelona, 2011

ISBN: 84-86065-~~XX-X~~

Dipòsit legal: B. 978-84-938620-4-6

Imprès a EDICIONES GRÁFICAS REY
Albert Einstein, 54 C/B. Nave 15 – Cornellà de Llobregat (Barcelona)

ÍNDIX

Sentit i objectiu de la present investigació	9
Capítol primer	
AL «SI MATEIX TEOLÒGIC» PEL SALT DES DE LA IMMANÈNCIA DE LA CULPA A LA TRANSCENDÈNCIA DEL PECAT	13
1. Premissa de la investigació: la culpa i la doble fenomenologia del si mateix	13
2. Recorregut per les principals obres de Kierkegaard	20
2.1. <i>Preàmbul líric: «El reflex d'allò tràgic antic en allò tràgic modern»: L'assaig sobre Antígona com a introit estètic al tema de la culpa</i>	20
2.1.1. L'estudi d' <i>Antígona</i> en el context d'Enten-Eller	20
2.1.2. Esbós líric de la filosofia de la culpabilitat en «El reflex d'allò tràgic antic en allò tràgic modern»	20
2.2. <i>La culpa i la dinàmica de l'elecció absoluta d'un mateix: «L'equilibri entre allò estètic i allò ètic en al formació de la personalitat»</i>	25
2.2.1. Contingut general de l'obra	25
2.2.2. Anàlisi d'alguns fragments de «L'equilibri entre allò estètic i allò ètic en la formació de la personalitat»	30
2.3. <i>Culpa i «repetició» en l'obra de Constantin Constantius</i>	37
2.4. <i>En els confins de la culpa: entre els dos «cavallers» de Frygt og Baeven</i>	46
2.4.1. Els cavallers de Johannes de Silentio, paradigmes de les dues formes del si mateix	46
2.4.2. Anàlisi textual de «Temata» de <i>Frygt og Baeven</i>	54
2.5. <i>Culpa i veritat: el pensament de J. Climacus</i>	58
2.5.1. <i>Philosophiske Smuler</i> : la consciència del pecat com a nou pressupost (<i>ny Forudsætning</i>) per a la relació amb la veritat	60

2.5.2. Els graus de la subjectivitat determinats en referència a la culpa i al pecat i llur relació amb la paradoxa: el segon text de Climacus, <i>Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift</i>	71
2.6. <i>Entre Haufniensis i Anticlimacus: de l'angoixa de la culpa a la desesperació del pecat: la doble fenomenologia del si mateix</i>	84
2.6.1. L'angoixa i la culpa en la fenomenologia del <i>Menneskelige Selv: Begrebet Angest</i>	86
2.6.2. La desesperació i el pecat: la segona fenomenologia del si mateix de <i>Sydommen til Døden</i> (1849)	106
Culpable-no culpable? La història interminable de Quidam, breu epíleg no conclusiu inspirat en Frater Taciturnus	121

Capítol segon

LA FUNCIÓ DE L'AMOR EN LA CONSTITUCIÓ DEL SI MATEIX I LA SEVA RECONSTITUCIÓ TEOLÒGICA	123
1. La funció ipsògenica de l'amor dins les principals obres kierkegardianes	128
1.1. <i>La fenomenologia de la relació simple de l'esperit en l'amor immediat: el desig i la seducció</i>	130
1.1.1. L'amor immediat com a seducció: estudi de <i>De umiddelbare erotiske Stadier</i> (Els estadis eròtics immediats)	130
1.1.2. Fruir de la inconcreció amatòria	141
1.2. <i>El salt de la relació simple a la composta en la decisió d'estimar: els escrits de Wilhem</i>	147
1.3. <i>Besllumant una forma més alta d'amor: el darrer Wilhem i la carta de F. Taciturnus</i>	165
2. Esdevenir màximament singular per la «proïsmització de l'amor»: La reconstitució teològica del si mateix segons l'obra homònima <i>Kjerlighedens Gjerninger</i>	169
2.1. <i>L'amor al proïsme, organitzador de la relació derivada: La primera part de Kjerlighedens Gjerninger</i>	172
2.1.1. L'origen ocult de l'amor: només l'amor coneix l'amor .	172
2.1.2. El deure d'estimar el proïsme, essència de l'amor cristià	174
2.1.3. L'amor al proïsme passa immediatament a l'acció	180
2.1.4. Un amor que transforma tota relació en una relació de consciència	183
2.1.5. El proïsme no és un ideal, és l'ésser humà que veiem .	185
2.1.6. Estimar el proïsme és eixamplar indefinidament els límits del propi amor	186

2.2. <i>La praxi de l'amor al proïsme: una lectura de la segona part de Kjerlighedens Gjerninger en constant referència a la primera</i>	187
2.3. <i>La teologització del si mateix, per l'amor, com a transmutació del jo en tu: una última explicació a través d'alguns fragments de Kjerlighedens Gjerninger</i>	192
2.3.1. El jo decidit a ser el tu de Déu	193
2.3.2. Estimar al proïsme és estimar «l'altre tu»	194
 Capítol tercer	
EXISTIR DAVANT LA MORT PER A EXISTIR DE NOU DAVANT L'ETERN: EL VALOR DEFINITIU DEL TEMPS	197
1. Existir davant la mort: la primera fenomenologia en perspectiva tanatològica	202
1.1. «Tot s'ha acabat»: l'anunci procedent del non plus ultra de la mort	202
1.1.1. A la tomba no hi ha «record» (<i>Erindring</i>)	204
1.1.2. El «Er det da forbi» de Kierkegaard i el «Nichtmehrda-sein» heideggerià	206
1.2. <i>Personalitzar la mort per a personalitzar l'existència</i>	208
1.2.1. El pensament de la «meva mort»	208
1.2.2. El solipsisme de pensar en la pròpia mort (Marcel) i els morts com a «presa dels vius» (Sartre): dos contrapunts a la tanatologia de Kierkegaard	211
1.3. <i>La mecànica existencialitzadora de la confrontació amb la pròpia mort</i>	215
1.3.1. La «decisió de la mort»	216
1.3.2. El codi xifrat en la indeterminabilitat de la mort	219
1.3.3. La inexplicabilitat de la mort: «l'última cosa a dir sobre allò que és l'última cosa»	223
1.4. <i>Fent del jo mortal un si mateix etern</i>	225
1.4.1. La immortalitat d'una subjectivitat potenciada o quan l'eternitat és la concreció	226
1.4.2. Llibertat i finitud	232
2. Esdevenint actual a un mateix existint de bell nou davant l'etern	234
2.1. <i>Existir davant l'etern és esdevenir actual a un mateix: la plenificació de l'instant</i>	235
2.2. <i>La vivència de l'eternitat en el temps segons els discursos edificants</i>	236

CONCLUSIONS

1. Exposició i comentari de la taula de resultats	248
1.1. <i>Lectura dels resultats de la primera fenomenologia</i>	250
1.1.1. Graus de la subjectivitat	250
1.1.2. Relacions de la subjectivitat	250
1.1.3. Pathos	250
1.1.4. Esferes existencials	250
1.1.5. Determinacions dialèctiques	251
1.1.6. Models existencials	251
1.1.7. Estats d'ànim	251
1.1.8. Polínoms	252
1.1.9. Confins	252
1.2. <i>Lectura dels resultats de la segona fenomenologia</i>	252
1.2.1. Graus de la subjectivitat	252
1.2.2. Relacions de la subjectivitat	253
1.2.3. Pathos	253
1.2.4. Esferes existencials	253
1.2.5. Determinacions dialèctiques	253
1.2.6. Models existencials	253
1.2.7. Estats d'ànim	254
1.2.8. Polínoms	254
1.2.9. Confins	254
2. El «quiasme» de les fenomenologies	256
3. Persistència d'un pensament extemporani	257
3.1. <i>La responsabilitat anònima</i>	257
3.2. <i>Superant Narcís</i>	257
3.3. <i>El letal oblit de la pròpia mort</i>	258

BIBLIOGRAFIA COMENTADA

I. FONTS: OBRES DE KIERKEGAARD	259
1. Edicions daneses	259
1.1. <i>Obres</i>	259
1.2. <i>Papirer</i>	259
1.3. <i>Cartes i actes</i>	260
2. Obres completes en altres llengües	260
2.1. <i>Obres completes en francès, alemany i anglès</i>	260
2.2. <i>Papers</i>	260
3. Versions parcials	260
3.1. <i>En castellà</i>	260

ÍNDEX	291
3.1.1 Obres	260
3.1.2. Papers	262
3.2. <i>En català</i>	262
3.3. <i>En italià</i>	262
4. Altres traduccions de la nostra obra	263
4.1. <i>En alemany</i>	263
4.2. <i>En francès</i>	263
5. Estudis específics sobre el nostre discurs	263
II. BIBLIOGRAFIA SECUNDÀRIA	263
ANNEX 1. Relació de les obres de Kierkegaard per ordre cronològic	279
ANNEX 2. Distribució de les obres de Kierkegaard dins les <i>Samlede Værker</i>	283

SENTIT I OBJECTIU DE LA PRESENT INVESTIGACIÓ

Endinsar-se en el corpus literari kierkegaardia s'assembla molt a deambular per una d'aquelles «cases de miralls» que hi havia als antics parcs d'atraccions i que encara hom pot veure entre els carrerons del Tivoli copenaguès. El lector es veu reflectit en un seguici d'imatges interiors que van desvelant exageradament els vicis de la interioritat vinculada sobre ella mateixa. Un recorregut que l'enfronta amb l'angoixós quefer d'arribar a ser qui ha de ser, cercant un referent sòlid per a la construcció del «si mateix». Kierkegaard no pacta mai amb el lector. Tothora a punt d'exasperar la seva inquietud, el mena a renegar indefinidament de tot contingut definitiu. Sap, com ningú, prémer l'oportuna tecla que treu el lector de la indolència i activa la consciència d'aquella desesperació (*Fortvivelse*) que nia en la més pregona interioritat. Kierkegaard porta el lector mar endins, a «70.000 peus de fondària», com li agrada dir al danès, enfora de les falses seguretats racionals i de les tranquil·les aigües teorètiques i els sistemes de pensament que, amb el propòsit de fer «reposar el cap» en la comprensió, frenen el dinamisme de la subjectivitat, que és el vertader moviment envers la veritat.

Kierkegaard no té res objectiu a oferir-nos, o si volem, renuncia a fer-ho. L'esforç de cercar en la seva obra uns continguts estètics, ètics o religiosos universalitzables és un dispendi de temps infructuós. L'investigador que deixa la seva individualitat a fora, esperant enriquir-la amb els materials de la filosofia existencial kierkegaardiana després del llarg viatge en tercera persona per la seva vasta obra, erra la direcció. L'investigador, i sobretot el doctorand, s'exposa al ridícul intel·lectual si no està disposat a esdevenir subjectiu, i anirà comprovant que va sent lentament expulsat de la personalitzant maièutica del Sòcrates del Nord. La investigació de l'obra de Kierkegaard consistirà, doncs, a posar a l'abast de l'interessat una de les moltes claus de lectura que orientin envers el centre del laberint kierkegaardia, perquè cadascú, enriquit amb l'autoconeixement que li ha proporcionat el viatge, pugui temptar itineraris paral·lels i molt més personalitzats.

Proposam a tal fi servir-nos d'una obra edificant de Kierkegaard, concretament *Tres discursos en ocasions suposades*, un text breu que no supera el centenar de pàgines en l'edició original de 1845, que ens faci de Dèdal en aquest temptatiu. El nostre objectiu és investigar la manera en què els tres existencials que Kierkegaard ens presenta en aquesta obra —la culpa, l'amor i la mort— esdevenen «categories limítrofes negatives»¹ que, estavellant la raó contra els seus límits, estimulen el moviment de la consciència existencial des de la contradictòria condició del sol «humà si mateix» (*menneskelige Selv*) al «teològic si mateix» (*teologiske Selv*). En concret, haurem de mostrar com cada un dels existencials revela la seva específica condició fronterera, concentrant fins al límit totes les desavinences internes del si mateix per tal d'esperonar-lo a afrontar el risc de saltar en la infinitud.

Sumàriament i anticipant algunes idees mestres, podem dir que la culpa és l'expressió del límit psicològic d'una existència dispersa i fragmentada que viu en el món de la possibilitat, però que no pot evitar la crida a la concreció que li arriba de part de la llibertat. La culpa kierkegaardiana es correspon al heideggerià «voler tenir consciència», que urgeix l'existent a un «més propi poder ser», però en el cas de Kierkegaard es tracta d'una culpa abocada a sentir-se infinitament més culpable, una culpa comminada a transformar-se en consciència de pecat i que predisposa a una nova forma d'existència «davant Déu» (*for Gud*).

L'amor, almenys aparentment, no presenta els trets característics d'un existencial fronterer. Kierkegaard tanmateix descobreix la condició liminal de l'amor en la dialèctica entre l'«amor eròtic» (*Elskev*) i l'«amor d'àgape» (*Kaerlighed*).² Una realitat tan substantiva de l'existència pot estar sotmesa a les vel·leïtats del temps i les discontinuïtats del sentiment? Està destinat l'amor a ser sempre «desgraciat»? Com pot esdevenir perdurable allò que té atributs efímers i xoca amb l'oposició de la temporalitat? Aquests interrogants dominen la reflexió de Kierkegaard, i no troben solució si la dimensió eròtica de l'amor no es transfigura per una decisió d'estimar, que eleva l'amor a una nova categoria eticoreligiosa.

Amb la mort, no hi ha dubte que estam davant el límit més radical de l'existència, la «possibilitat de la impossibilitat», en paraules de Heidegger, que desfà l'obstinada pretensió de conservar indefinidament allò que hom

1. L'expressió l'hem presa de D. González que l'usa per a referir-se a la categorització kierkegaardiana en general. Cf. D. GONZÁLEZ, *Essai sur l'ontologie Kierkegaardienne. Idéalité et détermination*, Paris 1998, p. 91.

2. La llengua danesa distingeix lèxicament els dos significats de l'amor usant els termes *Elskev* i *Kaerlighed*.

ha adquirit i deixondeix contínuament noves i més pròpies possibilitats existencials. La «decisió de la mort», com l'anomena Kierkegaard en el nostre tercer discurs, *Ved en Grav*, certament incuba aquest sentit heideggerià, però beslluma una ulterior significació escatològica. La mort no es limita a ser la inductora d'un procés de permanent singularització existencial en el temps sinó que també marca l'existència amb el segell de la definitivitat —amb la mort no podem afegir ni un acte més al nostre existir, diu Kierkegaard—, arrodonint així el caràcter únic de cada individu, que passa a ser una «totalitat» singular davant el seu fonament.

La present recerca haurà de confrontar-nos, per tant, amb la presentació que Kierkegaard ens fa de la despersonalitzada situació de l'existència —catalogada en les diverses modalitats del «jo desesperat» de *Sygdommen til Døden*— que tracta de sostenir-se sobre les infinites possibilitats del jo («estadi estètic») o recolzar-se en una ètica basada en criteris generals. Acceptarem la proposta kierkegaardiana d'emprendre un itinerari més singular, de més exigència però infinitament més personalitzador, que comporta l'opció per una «segona ètica» (*den anden Ethik*), o més exactament, la «suspensió teleològica» de la primera en vista de l'establiment d'una «relació absoluta amb el *telos* absolut»; una altra ètica construïda sobre la decisió d'elegir la llibertat, que no és l'elecció de tal o qual cosa determinada, sinó la fonamental «elecció d'un mateix». Això sí, no d'un si mateix aïllat i autosuficient, sinó des del si mateix que elegeix un nou mode d'existència «davant el poder que el fonamenta» (*Den Magt som satte det*).

Capítol primer

AL «SI MATEIX TEOLÒGIC» PEL SALT DES DE LA IMMANÈNCIA DE LA CULPA A LA TRANSCENDÈNCIA DEL PECAT

*Eros s'acomiaada de Psique dient-li:
si calles, infantaràs un fill dels déus,
si parles, només un home.*

Pap. IV A 28

*Per què hi ha tristesa i tristesa:
la tristesa que ve de Déu produeix
un penediment que porta a la salvació
i que a ningú no sap greu de sentir;
en canvi, la tristesa que ve del món
causa la mort.*

2Cor 7,10

1. PREMISSA DE LA INVESTIGACIÓ: LA CULPA I LA DOBLE FENOMENOLOGIA DEL SI MATEIX

La nostra hipòtesi de partida, que haurà de trobar verificació en l'atenta anàlisi textual que ens proposam fer tot seguit, és que el complex d'escrits kierkegaardians, amb la pluralitat de nivells de lectura que s'entrellacen —estètic, psicològic, ètic i religiós—, té dues fites fonamentals sobre les quals hom pot organitzar una hermenèutica de l'«hamartiologia» existencial que se'ns hi proposa. Es tractaria d'allò que hom podria qualificar com les dues fenomenologies de la culpabilitat, respectivament articulades —no exclusivament però sí principalment— entorn de *Begrebet Angest* (El concepte de l'angoixa) i *Sygdommen til Døden* (La malaltia mortal). En la primera ens trobam amb una nova fenomenologia de l'esperit que, a la inversa de la hegeliana,¹

1. Cf. J. FRANCO, *Kierkegaard frente al hegelianismo*, Valladolid 1994, especialment l'exposició que fa l'autor de l'estructura antihegeliana de la reflexió de Kierkegaard en referència directa a la fenomenologia de l'esperit de l'alemany, p. 195-196. També: F. JARAUTA, «Kierkegaard frente a

es va modulant en una dialèctica qualitativa de la interioritat, que manté en tensió irreconciliable el moment objectiu i el subjectiu de l'existència, una dialèctica irreductible que, precisament per ser-ho, va rellevant la condició espiritual de l'home. L'esperit (*Aand*) sorgeix de la incoincidència dels oposats, mai de llur reconciliació, la finitud i la infinitud, el cos i l'ànima, la necessitat i la llibertat, etc., criden al si mateix a l'escomesa d'una síntesi que es va besllumant impossible. Però —i això és fonamental— la fenomenologia de l'esperit de Kierkegaard es va transfigurant en una fenomenologia de la culpa, com una realitat «sobtada» —dirà a *Begrebet Angest*— allò que no pot ser explicat, ni resseguit per la raó, però vivenciable i verificable per l'existent en l'«estat d'ànim» (*Stemning*) de l'angoixa (*Angest*). La culpa se sostreu a la reflexió racional, però permet ubicar l'esperit humà en l'immediat terreny de l'existència concreta i real. La culpa, usant la lexicologia heideggeriana, ens desperta del somni d'una humanitat abstracta, ens revela la condició de «llançats» (*Gecorfertheit*) a l'existència, impossible de comprendre més que com a éssers-en-el-món. La culpa compareix en el mateix instant en què intentem realitzar l'acte d'existir —com magistralment descriu Haufniensis, l'autor pseudònim de *Begrebet Angest*— en la imatge de la llibertat que cau desmaiada en el moment d'actualitzar-se i que instants després s'alça carregada amb el misteri de la culpabilitat. Tanmateix, facem esment a l'ordre del moviment, és la caiguda la que constitueix la consciència de l'existir, de tenir una llibertat, la consciència de ser éssers a ser. Fins aleshores, l'esperit dormitava, hi era, però somiant, existencialment inconscient. El problema rau, doncs, a reconèixer allò que activa el moviment de la culpa que és el moviment de la consciència existencial. La resposta de Kierkegaard se separa un cop més de tota abstracció. El moviment prové de l'angoixa. En l'estat d'ànim angoixat hi ha el *prius* que determina el procés cap a l'esdevenir conscient de l'existència. Que el punt inicial de la interpretació antropològica de Kierkegaard sigui afectiu i no conceptual no implica, no obstant això, que ens les haguem de veure amb un pur sentiment irracional. L'angoixa és un *stemning*, que en danès denota un estat anímic persistent, més que un afecte

Hegel», *Pensamiento* 31 (1975) 387-406; V. MELCHIORRE, «Kierkegaard e Hegel, la polemica sul punto di partenza», en C. FABRO (a cura di), *Studi Kierkegaardiani*, Brescia 1957, p. 246-266; H. LIEHU, «S. Kierkegaard's theory of Stages and its relation to Hegel», *Acta Philosophica fennica* 47 (1990) especialment p. 295-306.; N. THULSTRUP, *Kierkegaard's relation to Hegel*, New Jersey 1980, on es fa un repàs exhaustiu de totes les citacions explícites de Hegel en el corpus kierkegaardia, incloent-hi els *papirer*; N. THULSTRUP, «Hegel's Stages of Cognition in The Phenomenology of Spirit and Kierkegaard's Stage of Existence in Concluding Unscientific Postscript», *Academiae kierkegaardensis* IV (1981) 61-69; D. L. ROZEMA, «Hegel and Kierkegaard on conceiving The Absolute», *History of Philosophy Quarterly* 2 (1992) 207-224.

momentani. Heidegger ho ha comprès perfectament quan a *Sein und Zeit*² es refereix al *Dasein* com a *Befindlichkeit* (disposició afectiva) que «posa a l'ésser en el seu aquí». Així, doncs, l'estat afectiu de l'angoixa és un «medi ambient» anímic que impel·leix l'existent envers el reconeixement de la seva encara inconscient condició existencial.

És important observar l'original àlgebra³ conceptual que travessa l'obra de Vigilius Haufniensis. Tenim dues categories que s'esclareixen correlativament. L'estat d'ànim de l'angoixa s'explica a la llum del significat que té el fet de descobrir-se culpable. Amb la categoria de la culpabilitat s'il·lumina significativament l'ambigüïtat de l'angoixa, mentre que aquesta aconsegueix establir un punt de partida existencial que permet una comprensió no abstracta de la culpabilitat. No en va el títol del llibre és «El concepte de l'angoixa», que resultaria contradictori si no és tingués present l'esmentada correlació categorial. L'angoixa es revela molt més que un simple afecte quan es confronta amb la semàntica de la culpabilitat, i aquesta escapa a la consideració abstracta quan es remet a la persistent angoixa que acompanya l'existència real.

La dialèctica qualitativa de *Begrebet Angest* avança des de la culpa original envers ulteriors formes de culpabilitat que van sent acomboïades per un estat d'ànim angoixat que progressa *in crescendo*. Anticipem simplement que la dialèctica de l'obra es presenta com una dialèctica rompuda. L'esperit de l'existent, deixondit a l'acte d'existir en virtut de la culpa, ha d'acceptar el neguit de ser una síntesi irrealitzable, un irresoluble *Aand*, i això li ho comunica precisament la persistència de l'angoixa. Aquesta és la constatació anímica que com major és la consciència espiritual més intensament hom percep els límits de l'existència. El *menneskelige Selv* (el si mateix humà), aprofundint en l'existència, toca els seus límits, palpa la seva finitud, però contemporàniament s'adona que per mor d'això s'ha fet més ell mateix, ha esdevingut més singular (*Enkelt*). L'acceptació coratjosa, en i a través de l'angoixa, dels propis confins existencials, garanteix així la possibilitat d'allò que Heidegger definiria com «un ser més propi i singular».⁴ Al final de la primera fenomenologia, circumscrita entre les fronteres de l'immanent *menneskelige*

2. Cf. *Sein und Zeit* n. 29.

3. Kierkegaard comprèn la seva obra com una estructura algebraica en què els significats són mòbils i es van mudant en funció del context. Sobre aquesta concepció algebraica del pensament és il·luminadora la interpretació de D. GONZALEZ, *Essai sur l'ontologie kierkegardienne*, Paris 1998, p. 67ss.

4. Cf. *Sein und Zeit* n. 53.

Selv,⁵ l'individu ha adquirit la condició que el pseudònim Johannes de Silentio havia anunciat un any abans a *Frygt og Bæven*, la de ser «el cavaller de la resignació infinita», s'ha recollit en una convivència serena amb la culpa.

La primera fenomenologia ens confirma que la culpa és el major aprofundiment en la dimensió immanent de l'existència, com consignarà Climacus a *Afsluttende Efterskrid* dos anys i escacs després de *Begrebet Angest*. No en va, les analogies amb el pensament del primer Heidegger són aquí recurrents, i com sabem, l'alemany considerava el llibre de Haufniensis com un dels més importants de la producció kierkegaardiana. Tot i això, l'escrit de Haufniensis deixa ja enunciada al final del llibre una nova fenomenologia discontinua amb l'anterior,⁶ una fenomenologia que substituirà les categories de la immanència pel *novum organum* de la fe (*Tro*), com havia anunciat el pseudònim J. Climacus a *Philosophiske Smuler* (1844). Segons Haufniensis, l'angoixa educada en la possibilitat actua de *preparatio* per al si mateix teològic, si és adequadament compresa i viscuda, en cas contrari, pot ser la causa desencadenant d'un procedir autodestructiu.

La segona fenomenologia de l'esperit es realitza sobre l'existència, però no s'hi fonamenta. Hi ha una transformació qualitativa de la subjectivitat que ha de ser suscitada des de l'exterior del *menneskelig selv*. El trànsit de la culpa al pecat no es fa a peu pla, no és transició tranquil·la i contínua, s'hi va per un salt (*Spring*), per un acte resolutiu de l'individu que decideix respondre a la iniciativa de Déu i existir *davant* ell. Precisament el *for Gud* («davant Déu») es comporta en aquesta segona fenomenologia com una determinació (*Bestemmelse*) rectora del projecte existencial que, fent la funció especular de retornar a l'individu una imatge més autèntica i perfeccionada de si mateix, evita la recaiguda en l'objectivitat. Però si el *for Gud* regeix la segona fenomenologia des de fora del subjecte, la consciència del pecat la regula intrasubjectivament. En la fenomenologia del pecat també hi ha una dialèctica irresoluble, però en aquest cas no entre les facetes diverses de l'ésser humà que esperen una síntesi, sinó que la dialèctica afecta l'autorelació subjectiva. El pecat informa l'individu, gràcies a la intervenció interpretativa de la instància teològica, que la seva forma d'autoconstituir-se el fa presa de la desesperació. Un fenomen que s'expressa de dues formes divergents: en el desesperat intent d'aferrar-se a un mateix, i en la voluntat

5. Cal no confondre la immanència amb la pura finitud, car hi ha, per a Kierkegaard, una «religiositat» (*Religiositeten A*) que també forma part de la immanència.

6. L'única traducció castellana creiem que desvirtua el sentit d'aquest enunciat traduint *Angest som frelsende ved Troen* per «la angustia junto con la fe como medio de salvación», quan el sentit no sembla tant una angoixa unida a la fe, com una angoixa que desperta la salvació de la fe.

contrària, la persistent inclinació a no ser un mateix. Prescindim de moment de l'explicitació d'aquesta doble dinàmica, que serà abordada àmpliament en l'estudi dels textos; apuntem, no obstant, que en la segona fenomenologia, el pecat substitueix la culpa, i paral·lelament un altre *Stemning* passa a rellevar l'angoixa: l'estat d'ànim desesperat (*forvivelse*). La desesperació manté el discurs sobre el pecat en el sòl de la realitat existencial, com s'encarregava de fer l'angoixa amb la culpa, impeding que derivi en consideracions imaginàries. El pecat, tanmateix, a diferència de la culpa, no és quelcom negatiu, és una *posició* («Position») —dirà Anticlimacus a la segona part de *Sygdommen til Døden*—, és el generador del moviment religiós envers el *theologiske Selv*, un moviment que dona per suposada i exigeix la pregonesa del *mennekelige selv*, però que no deriva directament de l'aprofundiment existencial. L'estadi religiós del subjecte no és mai, en el marc de la reflexió kierkegaardiana, la conclusió de l'estadi anterior. El pecat no està en continuïtat amb la culpa, és una altra cosa, la consciència de ser pecador ve de fora i proporciona una nova identitat. No és el pecat el que porta «davant Déu», és a la inversa, és en el *for Gud* on hi ha la revelació de la nova ipsitat. O més exactament, cap de les dues no té prioritat sobre l'altra, puix que en el fons són les dues cares de la mateixa realitat, el pecat és l'anvers antropològic i la reconciliació el revers teològic d'una única epifania.

Notem que en aquesta segona fenomenologia novament es demostra la irreconciliabilitat immanent del si mateix. El *mennekelige Selv* abandonat als mecanismes de l'autorealització és desesperació, perquè o renuncia a ser si mateix en una espècie de fideisme despersonalitzant, o acaba retrocedint envers el territori segur de la immanència i perd la seva valència eterna. Tanmateix en la segona fenomenologia del pecat sí que hi ha una síntesi, una reconciliació final, però de caire transcendent, de natura teològica. L'*Aand* s'eleva sobre si mateix no pel propi esforç sinó pel reconeixement alliberador que hi ha una distància entre el *mennekelig selv* i el *theologisk selv*, que aspira a ser superada però que ell mateix no pot salvar, és a dir, pel reconeixement que hi ha una reconciliació esperable que hom pot disposar-se a acollir.

No pensem que la mera proposició de la segona fenomenologia clou la contribució de Kierkegaard, al contrari, aquella no és més que el punt de partida. Al lector que ha acceptat les tesis de *Sygdommen til Døden* li esperen les pàgines firmades pel mateix Anticlimacus en l'obra *Indøvelse i Christendom* (L'exercitament del cristianisme). La venturosa reconstitució del *Menneskelige Selv* anunciada a *Sygdommen til Døden* es va concretant en aquesta última publicació pseudònima a través d'un rigorós exercici de resistència a l'escàndol (*Forargelse*) del cristianisme. Esdevenir cristià no és l'acceptació d'una còmoda reconciliació, és un combat contra la contradicció que brolla de la

contemporaneïtat del cristià amb Crist que presumiblement haurà d'enfrontar-hi el propi destí. Les pàgines de *Indövelse i Chistendom* desemmascaren la tebiesa de la cristiandat⁷ i mostren tots els trets esfereïdors del cristianisme (amb una intensitat molt major, per cert, que en els de les obres homònimes, atès que Anticlimacus simbolitza en l'univers pseudonímic el cristià eminent), que es transformen en dolcesa i suavitat només per efecte de la consciència del pecat, que és l'únic accés al cristianisme, car qualsevol altre camí és «pecat de lesa majestat contra el cristianisme», sentència Anticlimacus.

Abans d'endinsar-nos en l'analítica dels textos, volem fer un últim apunt. Del *menneskelige selv* al *teologisk selv* s'hi va per una *metabasis allos eis genos* —com li agrada dir a Kierkegaard—, per un mutament radical, d'això no hi ha dubte, però ambdues formes tenen un element en comú, comparteixen un idèntic medi de realització, tots dos s'han de confrontar amb l'existència concreta. Si el *selv* no arrela dins aquest medi, si es perd en l'idealisme abstracte, no viurà ni un humanisme seriós ni tindrà accés a un estadi vertaderament religiós. Heus ací, perquè el filòsof de Copenhaguen, en l'acte de traçar-nos l'itinerari del si mateix, ha llegat a la història del pensament una fecunda orientació. Passarem, tot seguit, als textos principals, però abans organitzam esquemàticament el que acabam d'exposar.

Esquema de les dues fenomenologies del «Selv»

Fenomenologia dels *selv* immanent
o de la culpa

cos anima
finitud infinitud
angoixa necessitat llibertat culpa

Aand (Esperit)

Udenlighed Resignatio
(resignació infinita)

7. El caràcter incisiu d'aquestes pàgines s'intensificarà en els escrits posteriors, fins a la duríssima diatriba contra la cristiandat oficial del seu últim escrit, *Öieblikket* (1855). Disposam d'una recent traducció al castellà firmada per A. Albertsen, M. Benetti, O. Cuervo, H. Fenoglio, A. M. Fioravanti, I. M. Glikmann i P. Gorsd: S. KIERKEGAARD, *El instante*, Madrid 2006.

Fenomenologia del *Selv* teològic
o del pecat

Si mateix Si mateix

Desesperació pecat

For Gud

Tro

(Acollida de la reconciliació)

La intenció que dirigeix l'anàlisi dels textos que emprenem és la investigació de les categories fonamentals sobre les quals s'estructuren les dues fenomenologies en els diversos estrats de la bibliografia del pensador. Les rastrejarem seguint, per motius pràctics, una seqüència cronològica, que no s'ha de confondre amb una recerca filogenètica. Si l'obra de Kierkegaard obeeix a un pla preestablert, com deixa suposar en diversos ocasions l'autor, podríem treure conclusions desconcertants si ens emparàssim en una eventual evolució del seu pensament. Certament el corpus textual s'ha d'enfocar com un gran artefacte orquestral, com una espècie de simfonia maièutica que combina la més fina dialèctica filosòfica amb els procediments estètics, la interrogació ètica i l'elevació religiosa, pensada per a captar els múltiples nivells i interessos del lector i encaminar-lo a una seriosa confrontació amb si mateix. Ara bé, no hi ha per què renunciar a l'aproximació diacrònica, sempre que no es caigui en una història fictícia de les categories kierkegaardianes. Més important que l'aspecte evolutiu de l'obra⁸ és l'intent de penetrar en la pluralitat de lectures de l'hamartiologia de Kierkegaard que ens van deixant els seus polígrafs. Cercarem d'encadenar les perspectives, explorant el nostre tema en els quatre nivells de lectura que se'ns proposen —tots ells en la direcció d'allò religiós— l'estètic, l'ètic, el psicològic i el dialèctic,⁹ amb la vista posada en la doble fenomenologia de *Begrebet Angest* i *Sygdommen til Døden*.

8. Kierkegaard va escriure les seves principals obres en un lapse de només vuit anys, entre 1842 i 1850.

9. Els diversos nivells de lectura s'entrecreuen constantment, de tal manera que en totes les obres hi són presents parcialment, si bé n'hi predomina un.

El procediment a seguir serà el següent: En primer lloc contextualitzarem els textos en el marc de les obres que els contenen i exposarem l'enfocament específic des del qual aborden la temàtica que ens ocupa. Finalment procedirem a fer un comentari més detallat d'alguns fragments selectes.

Els textos que estudiarem, que recullen els quatre nivells de lectura abans indicats, són aquests:

1. Ens farà de preàmbul líric *Det antike Tragiske Reflex i det moderne Tragiske* («El reflex d'allò tràgic antic en allò tràgic modern») de la primera part d'*Enten Eller* (O això o allò).
2. La culpa i l'elecció d'un mateix a través de l'estudi de diversos fragments de *Ligevaegten mellem det Asetiske og Ethiske i Personalighedens udarbejdelse* («L'equilibri entre allò estètic i allò ètic en la formació de la personalitat») de la segona part d'*Enten-Eller*.
3. La culpa i la repetició a la llum d'alguns passatges de la segona part de *Gjentaegelsen* (La Repetició).
4. Culpa i «resignació infinita» en el capítol «Problemata» de *Fryg og Baeven* (Temor i tremolor).
5. Culpa i veritat en el context del capítol tercer de *Philosophiske Smuler* (Engrunes filosòfiques).
6. Culpa i aprofundiment existencial: textos escollits de la secció II del capítol quart d'*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrif til Philosophiske Smuler* (Postscriptum conclusiu no científic a Engrunes filosòfiques).
7. L'angoixa i la culpa: La primera fenomenologia del *selv* en alguns passatges rellevants de *Begrebet Angest* (El concepte de l'angoixa).
8. Culpa, desesperació i pecat. La segona fenomenologia del *selv* en direcció teològica a partir de dos textos de la segona part de *Sygdommen til Døden* (La malaltia mortal).

2. RECORREGUT PER LES PRINCIPALS OBRES DE KIERKEGAARD

2.1. Un preàmbul líric: «el reflex d'allò tràgic antic en allò tràgic modern». L'assaig sobre *Antígona* com a introït estètic al tema de la culpa

2.1.1. L'estudi d'*Antígona* en el context d'*Enten-Eller*

El peculiar estudi de la tragèdia que analitzarem s'ha d'ubicar a l'interior de la primera obra pseudònima del filòsof, *Enten-Eller*, un escrit que suposadament recull en la seva primera part els papers d'«A», un escriptor esteta, i

en la segona part, els papers de «B», una rèplica ètica en forma de cartes als escrits del primer. *Enten-Eller* es publicà el 20 de febrer de 1843, gairebé un any i mig abans de *Begrebet Angest*, però hi ha ja insinuades algunes qüestions fonamentals d'aquesta obra. Kierkegaard ens informa d'alguns detalls de la seva redacció a *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, opuscle explicatiu de la seva activitat literària que va veure la llum pòstumament el 1859. Aquí ens diu que va començar redactant la segona part i més tard passà a escriure la segona. Les anotacions dels *papirer* i algunes cartes escrites al seu amic Emil Boesen indiquen que el treball sobre *Antígona* fou redactat durant el període del seu primer sojorn a Berlín per assistir a les lliçons de Schelling, el quadrimestre d'hivern del 1841-1842.¹⁰

El text forma part dels papers d'«A» que comprenen vuit escrits i està situat en tercer lloc; els altres són: «Diapsalmata», «Els estadis eròtics immediats o l'erotisme musical», «Siluetes», «El més desgraciat», «El primer amor. Comèdia en un acte de Scribe traduïda per J. H. Heiberg», «La rotació dels cultius» i «Diari d'un seductor». L'obra és una dissertació sobre un clàssic, l'*Antígona* de Sòfocles, que cerca esbrinar els elements que conformen la idea de tragèdia en l'antiguitat contraposant-la a la visió tràgica de la modernitat. Al final del comentari, «A» s'imagina una altra *Antígona* que aglutinaria els aspectes tràgics antics i els moderns.

Focalitzades en la lírica de la narració grega, les observacions d'«A» sobre la tragèdia van deixant pas successivament a la consideració del sentit de la culpabilitat en connexió amb l'element tràgic. La dissertació contraposa dues vivències heterogènies de la culpabilitat, la de la primera *Antígona*, segellada per l'esperit antic, i la d'una *Antígona* moderna, provista d'una subjectivitat autònoma, autoconstructiva, que reflecteix imperfectament la visió clàssica. La modernitat hauria perdut, per «A», el sentit prísti d'allò que defineix la tragèdia i paral·lelament el vertader sentit de la culpa. Concentrem-nos en el text.

2.1.2. Esbós líric de la filosofia de la culpabilitat en «El reflex d'allò tràgic antic en allò tràgic modern»

La tesi que inaugura la dissertació és que allò tràgic clàssic ha de continuar tenint una veu en el món modern si és que la modernitat no vol perdre el

10. Per a una història de la redacció del llibre Cf. la introducció de D. GONZÁLEZ de la nova versió castellana: *Escritos S. Kierkegaard. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, Madrid 2006, p. 17-24.

vinclé amb l'essència de la tragèdia, malgrat que sigui una opinió general que la concepció ha canviat:

La representació d'allò tràgic resta essencialment inalterada per més que el món hagi canviat, de la mateixa manera que plorar continua sent indefectiblement natural a l'ésser humà.¹¹

Si hi ha un canvi, però no una desaparició d'allò tràgic antic, en què consisteix aquest element persistent de la tragèdia clàssica en la modernitat? El pseudònim respondrà partint de la *Poètica* d'Aristòtil per a definir el subjecte tràgic de l'hel·lenisme. L'Estagirita indica que allò principal en la tragèdia és el *telos*, i que els individus no actuen per representar caràcters, sinó que aquests són incorporats en funció de l'acció. Aquí hi ha una clara divergència respecte a la concepció moderna. En l'antiguitat, l'acció no troba un reflex suficient en la subjectivitat i la mateixa acció conté un cert grau de passivitat. Segons «A», l'individu se sostenia sobre «determinacions substancials»,¹² car «no comptava encara amb una subjectivitat que és reflectida sobre si mateix». Això vol dir que l'essència de la tragèdia antiga no reposava completament sobre la individualitat de l'heroi sinó que hi ha part de l'element tràgic vinculat al que «A», amb una aclucada d'ulls a la filosofia del dret de Hegel, anomena «substància».¹³ És a dir, que les determinacions en les quals s'insereix l'heroi tràgic, la família, l'Estat, el destí, etc. —tot això és la «substancialitat» hegeliana—, tenen un important pes sobre l'efecte tràgic. Aquest aspecte de les determinacions substancials ha desaparegut en la tragèdia moderna, fent que l'heroi de la modernitat es construeixi completament sobre les pròpies obres.

Un cop feta aquesta distinció, «A» passa a reflexionar sobre el significat de la culpa tràgica, tornant de bell nou a Aristòtil. El grec deia que l'heroi tràgic ha d'incórrer en *hamartia*, en un error o culpa. I aquí novament s'observa la diferència entre allò clàssic i la modernitat. Mentre que la culpa grega tenia una dimensió inexplicable a partir del propi subjecte, en la culpa moderna tot allò substancial esdevé subjectiu. La culpabilitat és atribuïble enterament al subjecte, amb la qual cosa obtenim una noció més ètica de la culpabilitat. L'heroi modern és absolutament responsable de la tragèdia, però precisament a causa d'això, es perd la naturalesa ambivalent de la tragicitat. En la caiguda moral no es ressalta la part tràgica sinó la vilesa subjectiva, i perdent el

11. S. V. 2, p. 129.

12. Cf. S. V. 2, p. 133.

13. Cf. D. GONZÁLEZ, «El reflejo de lo trágico. Nota sobre la Antígona de Kierkegaard», *Persona y derecho* 39 (1998) 113.

primer element, el temps modern no fa més que guanyar la desesperació. En la modernitat l'individu ha quedat aïllat en si mateix. Perdent allò tràgic, es transforma tot ell en un ésser ètic, ha perdut la dolcesa infinita d'allò tràgic:

Allò tràgic té en si mateix una dolcesa infinita, essent per a la vida humana allò que són la gràcia i la clemència divines.¹⁴

Aturem-nos en aquesta descripció un instant. Què ha succeït amb el subjecte tràgic modern en opinió de «A»? Podriem dir que ha caigut en les mans despietades de l'eticitat cisellada per l'autonomia del subjecte moral. La pena tràgica antiga ha donat pas al dolor modern, una pena molt més fonda que és el producte d'una major reflexió sobre el sofriment que la pena no coneixia. El subjecte és culpable solament davant ell mateix i en la seva culpabilitat autocentrada la pena es multiplica, perquè es fa totalment transparent la culpa. L'individu modern ha estat abandonat a si mateix, convertit en el seu propi creador, dissolent el component vertaderament tràgic de la culpa en una culpa de naturalesa exclusivament ètica. En paraules de «A»:

La vertadera pena tràgica requereix, doncs, un component de culpa i el vertader dolor tràgic un component d'innocència [...]. La vertadera pena tràgica requereix un component de transparència i el vertader dolor tràgic un component d'obscuritat.¹⁵

Hi ha d'haver, per conseqüència, algun aspecte que se sostregui a la claror de la moralitat perquè hi hagi tragèdia. És difícil no pressentir aquí la futura comprensió kierkegaardiana de la culpa.¹⁶ Hom destria ja una culpabilitat antecedent, constitutiva de la subjectivitat, prèvia a la consideració ètica que contempla la culpa com una creació de la responsabilitat subjectiva. Certament, estam davant un esborrany estètic de la futura fenomenologia del *selv* de *Begrebet Angest*.

A continuació, «A» es proposa oferir la imatge d'una nova Antígona, una heroïna moderna, situada entre la substancialitat clàssica i la reflexivitat moderna. Una heroïna que rep «el dot del seu dolor»,¹⁷ això és, que ha transformat per mitjà de la reflexió la pena tràgica antiga en dolor a través de l'angoixa:

14. S. V. 2, p. 135.

15. S. V. 2, p. 140.

16. Cf. D. GONZÁLEZ, «El reflejo de lo trágico. Nota sobre la Antígona de Kierkegaard» p. 120.

17. S. V. 2, p. 150.

L'angoixa és precisament una reflexió i per això mateix és essencialment distinta de la pena. És un òrgan (*Organ*) a través del qual l'individu s'apropia de la pena i l'assimila. L'angoixa és la força motriu a través de la qual la pena s'obre pas incisivament (*Borer*) en el cor d'algú.¹⁸

Heus aquí la primera definició de l'angoixa en un escrit pseudònim. «A» observa que és una «reflexió», però tot d'una veu que és tracta d'una reflexió estranya perquè és la reflexió sobre quelcom inaccessible al pensament. «A» la compara amb el desig amorós, «l'angoixa contempla la pena per a desitjar-la», en un anhel paradoxal, que combina tant el voler com el temor, i afegeix que l'angoixa «circumda la pena» (*den gaaer rundt om Sorgen*) per assimilar-la, per extreure-li informació sense poder dissipar-ne el misteri. L'angoixa es converteix en la intermediària entre dues instàncies contrastants, informa d'un xoc estructural, d'una dialèctica creadora. Aquí hi ha un altre esbós d'aquella definició de l'angoixa oferta per Haufniensis: «Determinació intermediària entre la possibilitat i la realitat efectiva.»

«A» continua afirmant que l'angoixa no està relacionada amb res present, no té una objectivitat enfront de la qual pugui situar-se, «sempre inclou una reflexió sobre el temps», es viu en clau de passat o de futur, expressant una inquietud insondable, una incomprendibilitat última. Sense necessitat de forçar el text, tot apunta envers la concepció ulterior de l'esperit com una inacabable dialèctica dels contraris que va adquirint sentit —no solució abstracta o intel·lectual— en l'empresa d'edificar el si mateix en l'imparable moviment de l'existir concret.

Però tornem a la qüestió de la culpa per a demanar-nos què ha desaparegut en el camí de la modernitat, que és irrenunciable segons «A» per a l'Antígona contemporània d'allò que posseïa la clàssica? «La participació de l'individu en la culpa» —respon «A»— o el que és equivalent, l'acceptació de la impossibilitat que l'individu disposi absolutament de la seva individualitat com si fos l'absolut creador del propi destí, per molt que ho desitgi amb totes les seves forces. La culpa clàssica preserva, doncs, el caràcter substancial de la culpa, allò que aquesta conserva de prereflexiu, d'irreductible a la universalització ètica, preserva el secret últim de l'Individu. En qualsevol cas, Antígona està enamorada, i això implica que el seu secret en el cas que es deixi estimar li serà pres pel seu amant, una mort que tanmateix la portarà a la pau:

Solament en la mort trobarà la pau. [...] Solament en l'instant de la seva mort pot declarar el fervor del seu amor, solament pot declarar que li pertany en

18. S. V. 2, p. 143.

el precís instant que no li pertany. [...] Així duu Antígona el seu secret al cor, com la fletxa que la vida ha clavat més i més sense llevar-li la vida, perquè mentre continuï clavada en el seu cor viurà, però tan bon punt li sigui extreta, haurà de morir.¹⁹

No són aquestes paraules, per ventura, una prolepsi estètica de la reconciliació religiosa de *Sydommen til Døden*? Tot sembla indicar-ho. De tota forma, seran les obres posteriors les que s'encarreguin de donar vertebració argumentativa a aquest preàmbul literari. Hi dedicam seguidament la nostra atenció.

2.2. *La culpa i la dinàmica de l'elecció absoluta d'un mateix: «l'equilibri entre allò estètic i allò ètic en la formació de la personalitat»*

2.2.1. Contingut general de l'obra

El segon text que consideram està contingut en la segona part d'*Enten-Eller* i està redactat en forma epistolar, com si es tractàs d'una resposta de «B», l'escriptor ètic —presumiblement l'assessor Wilhem—, a l'esteta de la primera part. Kierkegaard va començar-ne la redacció quan tornà a Copenhaguen del seu primer viatge a Berlín, durant la primavera de 1842. El text complet és bastant extens (aproximadament unes cent cinquanta pàgines en l'original danès)²⁰ i és una dissertació sobre el paper de l'elecció en la formació de la personalitat de l'individu.

«B» descriu l'elecció²¹ com un fenomen indefugible: o elegim personalitzadament o la vida elegeix per nosaltres. Hi ha, no obstant, formes impròpies d'elecció; són aquelles en què l'individu no elegeix absolutament. «B» explica el significat de l'elecció absoluta contraposant-la a les eleccions «estètiques» i a l'elecció entre el bé i el mal, és a dir, l'elecció moral. L'elecció absoluta no és una elecció entre voler el bé o voler el mal, sinó que és «elegir voler» (*at vaelge det at ville*),²² elegir-se un mateix o «rebre's a si mateix», i en virtut d'això «l'ànim ha vist allò més alt» (*Da har Sjælen seet*

19. S. V. 2, p. 152.

20. Cf. la introducció de D. GONZÁLEZ en *Escritos S. Kierkegaard. O lo uno o lo otro, un fragmento de vida I*, p. 19.

21. Sobre la noció d'«elecció de si mateix» es poden consultar alguns bons estudis: J. MALAQUAIS, *S. Kierkegaard. Foi et paradoxe*, Paris 1971, especialment p. 215-232; G. STACK, «Dialéctica de la elecció en Kierkegaard», *Folia humanística* 9 (1971) 143-164; A. CLAIR, *Pseudonymie et Paradoxe*, Paris 1976, p. 268-272.

22. S. V. 3, p. 159.

det Höieste)²³ —assevera «B»—. Així, per l'elecció absoluta es produeix un centrament de la personalitat en si mateixa, de tal manera que no importa tal o qual cosa determinada, ser això o allò, importa «ser si mateix» (*vaere sig Selv*).²⁴ Mentre no es realitzi aquesta elecció l'ésser humà no estarà vertaderament determinat com a esperit, estarà determinat de manera purament immediata. Quan l'esperit roman en la immediatesa apareix la melancolia, que és «el pecat de no voler de manera profunda i íntima», i aquesta és la «mare de tots els pecats». Cap medicina no pot curar aquesta melancolia, la «histèria de l'esperit»²⁵ —com l'anomena «B»— que és el resultat de no haver trobat un lloc en la vida, o el que és igual: no haver-se trobat fonamentalment amb un mateix —fet que la mateixa melancolia delata, i els homes que no la senten són aquells que no presenten cap transformació en la seva ànima—, de no disposar de si mateixos en el seu valor etern.²⁶ «B» continua afirmant que la vida escampada en la immediatesa és desesperació, se sàpiga o no, perquè hom està «fora de si mateix». El nostre autor ho compara amb el fet de sentir els dolors de part del si mateix i no aconseguir infantar-se; així és el viure immediat. Per tant, la desesperació és una amargor benigna, fecunda, sense la qual hom no pot captar el significat de la vida; et reconcilia amb tu mateix i et fa estimar el món tal com és. Desesperant, hom s'elegeix a si mateix, supera el dubte de la personalitat, molt més profund i complet que el del pensament. S'obre d'aquesta forma, segons «B», l'autèntica via envers allò absolut, la via de la desesperació. No és el dubte, és la desesperació el punt de partida per a trobar l'absolut. En l'elecció d'un mateix s'elegeix l'absolut que és un mateix.

«B» ho explica dient que allò que hom elegeix, pel fet d'haver-ho d'elegir, vol dir que no ho posa ell mateix, ha d'haver estat posat per a poder ser objecte d'una elecció, però al mateix temps és en virtut de la mateixa elecció que hi és, és l'elecció qui el fa ser, si no l'elecció seria una il·lusió. A l'absolut, s'hi va per una elecció absoluta de si mateix,²⁷ car l'únic que hom pot elegir absolutament és si mateix, totes les altres coses s'elegeixen de manera finita; àdhuc certes eleccions de l'absolut poden ser finites quan s'elegeix l'absolut de manera no absoluta. Però què és aquest si mateix que hom ha d'elegir? «B» respon: aquella realitat a la qual ningú no renunciaria, i ningú vol seriosament desfer-se de si mateix, tampoc el suïcida, perquè també vol ser si

23. S. V. 3, p. 166.

24. S. V. 3, p. 167.

25. S. V. 3, p. 177.

26. S. V. 3, p. 178.

27. Cf. S. V. 3, p. 199.

mateix, tot i que ho vulgui ser d'un altra forma. El si mateix elegit —prosegueix «B»— és infinitament concret però és també absolutament distint del jo anterior a l'elecció absoluta. De fet, el si mateix realment ha nascut amb l'elecció, l'acte d'eleger-lo absolutament l'ha creat i tanmateix existia perquè ha estat elegit.

Com s'observa hi ha dos moviments dialèctics simultanis. És com si hom pogués parlar d'un segon naixement, pel primer, en la immediatesa, el si mateix ha estat creat del no-res, pel segon, en l'esperit, sorgeix de l'elecció del si mateix.

L'elecció sembla aïllar l'individu però no és així, l'elecció l'ha connectat més profundament amb el tot, en l'elecció no pot rebutjar res, ni allò més dolorós del seu passat. Aquesta acte d'acceptació de tot allò que és el si mateix és el penediment (*Anger*),²⁸ solament en l'elecció del si mateix com a culpable l'elecció és absoluta, si hom s'ha d'eleger de manera absoluta sense que això equivalgui a la creació de si mateix.

«B» adverteix que en l'acte d'elecció absoluta l'individu es posseeix a si mateix com posat per si mateix, i aquesta és l'expressió de la llibertat, de la voluntat de voler que hi hagi bé i mal. Vol dir això que el mal i el bé són elegits amb idèntica absoluta, com si pertanyessin al si mateix de manera igualment essencial? «B» assevera que el penediment com l'elecció absoluta indica que el mal és essencial, perquè si no ho fos, no hi podria haver penediment, però a la vegada la realitat del penediment manifesta una inessencialitat última del mal, la qual cosa desbarata el malentès de pensar que estan al mateix nivell.²⁹

Les reflexions de «B» prossegueixen distingint entre la personalitat no elegida (estètica) i la que s'ha elegit absolutament (ètica). En el primer cas, l'individu viu una existència que es va desplegant en la necessitat; hom es creu més lliure i en canvi està més determinat per les circumstàncies externes. Per què? Perquè no ha constituït, per l'elecció, un si mateix superior que domina sobre els distints terrenys de la personalitat. L'elecció configura tot d'una èticament l'existència, i si troba més mal que bé ha de fer retrocedir el primer perquè el segon es faci patent, però això exigeix molt de coratge ètic, puix que la tendència imperant és considerar que el vertaderament important és tenir talent, quan en realitat la major dificultat és viure amb perfecta singularitat, sovint amb molta mediocritat externa, allò que pertany a la generalitat ètica.

28. S. V. 3, p. 201.

29. Cf. S. V. 3, p. 208.

En aquest punt de la dissertació, «B» commina el lector a evitar confondre l'elecció de si mateix amb l'enamorament de si mateix.³⁰ Quan l'individu s'ha captat en el seu sentit etern per l'elecció absoluta de si mateix, aleshores sent una plenitud desconeguda que l'inunda de confiança i és com si «la temporalitat desaparegués per a ell».³¹ La personalitat infinititzada per l'elecció es confon amb allò etern, com si hagués assolit una eternitat abans de temps. Això, però, no és més que un perillós narcisisme que crea temperaments suïcides. Aquest tipus d'elecció narcisista contempla la pròpia subjectivitat com a participant del torrent del curs mundial i, per tant, determinada per la necessitat, malgrat haver esdevingut concreta, s'ha fixat en un punt i ha renunciat a realitzar la seva llibertat en l'acció. Elegir-se, doncs, és ser «actuant».³²

Per a «B», tota concepció de la vida que tingui la seva condició fora de si mateixa és desesperació, la vida elícita és la més fonda interiorització, la qual cosa implica renunciar al que hom està sent per allò que hom sap que ha de ser. I això implica un dolor, el penediment, i el sofriment té un nom: «culpa».³³

Elecció de si mateix i penediment coincideixen, perquè elegir és rompre per un acte de decisió la inèrcia d'allò que hom no era, és a dir, penedir-se de la inautenticitat del propi si mateix. Quan els místics, per exemple, diuen que han elegit Déu estan parlant d'una elecció absoluta del si mateix, puix que en cas contrari no tindrien una relació lliure amb Déu, en definitiva, no l'haurien elegit. I en aquest acte d'elegir Déu, el místic està igualment manifestant un penediment, el penediment de no haver-lo elegit abans.

El problema del místic, segons «B», és que menysprea l'existència, és com si el món sencer estigués mort per a ell, el místic s'aïlla a través d'una relació immediata amb allò etern. Aquest aïllament és bo si dura un moment, però si es vol perllongar esdevé malaltís. En el místic tenim l'extrem oposat del narcisista; aquell s'elegeix segons la seva llibertat sense elegir-se en un sentit ètic i no esdevé concret; la seva elecció és abstracta, i l'expressió de la relació amb l'absolut té el grau més alt en el sentiment. El penediment del místic, assevera «B», és un penediment metafísic i no ètic, que el treu del món, com si la temporalitat fos només un temps de prova.

La correcta elecció de si mateix en el penediment vol dir recollir-lo en la seva «concreció infinita» (*endelige Concretion*),³⁴ donant màxima seriositat

30. No s'ha elegit a si mateix sinó que, com Narcís, s'ha enamorat de si mateix (*forelsket sig i sig selv*).

31. S. V. 3, p. 214.

32. S. V. 3, p. 215.

33. S. V. 3, p. 220.

34. S. V. 3, p. 230.

a la temporalitat, per la qual cosa aquesta deixa de ser «allò que li ha succeït a un mateix» per a passar a ser una apropiació personal de la llibertat. Per l'elecció es rompen les cadenes amb la necessitat, s'enerva la llibertat màximament, de tal manera que els esdeveniments, tant els bons com els dolents, són particularitzats. És com si en l'acte electiu, tots els impulsos, passions, pensaments i facultats fossin assumits sota la responsabilitat nova del si mateix. Tot allò que era d'alguna manera extern s'interioritza, llavors «l'individu té el seu lloc en el món, en la llibertat elegeix al si mateix el seu lloc, és a dir, elegeix aquest lloc».³⁵

L'home ha trobat, doncs, el seu lloc en el món en el moment en què s'ha elegit a si mateix precisament com aquest lloc, o dit altrament, en el moment en què ha decidit no tornar a restar més fora de si mateix.

«B» contraposa novament l'existir estètic i l'ètic sobre la base distinta des de la qual s'espera trobar el sentit de la vida. L'esteta ho espera tot de fora, a la recerca permanent d'un lloc en el món. L'ètic sap que està sempre en aquest lloc, perquè elegint-se s'ha transformat en el lloc mateix on està. La qüestió no és, per consegüent, desitjar, com si fossin les coses externes les importants, sinó voler, car la importància recau en realitat en allò que cadascú aprehèn en cada fet, i la manera amb la qual l'encara. L'esteta sol restar atrapat en les coses, l'individu ètic sempre té una escapatorià, un lloc al qual pot tornar en qualsevol moment: el si mateix.

En darrer terme, però, la contraposició entre allò estètic i allò ètic no és tal. Que l'individu arribi a ser el que ha de ser no anul·la allò estètic, solament ho transfigura. Viure segons el deure ètic no és posar-se en una relació extrínseca amb el deure, l'existència elícita ha internalitzat el deure, l'ha convertit en l'expressió de la seva essència més íntima; viu la generalitat ètica sense desprendre-se'n de la concreció, establint una íntima connexió entre allò particular, accidental, i allò general.

El mode de l'elecció ètica és la continuïtat, res del jo anterior a l'acte electiu s'esborra; tot resta integrat pel penediment. I això fa que ressaltin les característiques peculiars de cada individu. Aquesta singularització té a més una repercussió en la dimensió social de l'individu, perquè les peculiaritats ordenen la seva contribució a la societat: «El si mateix que és l'objectiu no és un si mateix merament personal, sinó social, civil».³⁶

La sinèrgica acció de la generalitat ètica i l'aspecte particular de la personalitat es resumeix, segons «B», en la fórmula que insta al compliment del propi deure. El deure sempre es presenta en la forma del «teu deure». I

35. S. V. 3, p. 232.

36. S. V. 3, p. 242.