

# ***Utilitat i inutilitat de la història. Història, memòria i contemporaneïtat de la fe segons S. Kierkegaard***

Gabriel Amengual i Coll

En una societat que es defineix com a postradicional, en la qual, per tant, la tradició no hi pinta res, no hi té vigència, cal pensar si és necessari relacionar-se amb aquesta tradició i, si és així, com és possible de fer-ho. Però, com que les coses no solen jugar-se mai només entre el si i el no, sinó en la mesura i manera amb què es fan, en el sentit i la diferenciació, convé preguntar-nos què hi ha d'irrenunciable en la tradició i què hi ha d'accessori o fins i tot què hi ha de pes que destorba, fins a quin punt o en quins aspectes una tradició ha de ser continuada o ha de ser interrompuda.

1. LESSING, Gotthold Ephraim, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in: ID., *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*. Stuttgart: Reclam 1969, p. 34: "Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden." (N'hi ha vers. cast.: G. E. LESSING, *Escritos filosóficos y teológicos*. A cura d'Agustín Andreu Rodrigo. Madrid: Nacional, 1982, p. 447: "Las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón como necesarias que son".)

2. KIERKEGAARD, Søren, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*, 2 vols. (1846), in: *Gesammelte Werke*. Trad. a l'alemany d'Emmanuel Hirsch. Edició de butxaca a càrrec d'Emmanuel Hirsch i Hayo Gerdes, vol. 13. Gütersloh: Mohn 1981, vol. I, p. 13.

Per afrontar aquesta qüestió ens adrecem a Kierkegaard, car està àmpliament tractada per ell. En aquesta qüestió s'hi juga, segons ell, l'autenticitat del cristianisme, la seva revitalització: quin paper hi juga la història en la fe, o plantejat en els termes del desafiament de Lessing, que ell mateix recull, com poden veritats històriques casuals esser fonament de veritats eternes de raó<sup>1</sup>, desafiament que Kierkegaard reformula en aquests termes: com poden veritats històriques casuals, o fets històrics, esser el lloc o l'objecte on es decideix la benaurança eterna<sup>2</sup>. Aquí està en qüestió el valor de l'històric, que va des de la vida de Jesús (l'avui tan discutida qüestió del valor del Jesús històric), fins a la història de l'Església, el testimoniatge de tants creients que són fites significatives en la història de la fe, expressat en els termes teològics que Kierkegaard farà seus: la Bíblia, la Tradició i, en tercer lloc, l'Església mateixa, com la institució que fa present la Bíblia i la Tradició.

La qüestió, com es veu, està plantejada per Kierkegaard en termes clarament teològics cristians, però també hi podem entreveure la qüestió sobre el lloc i la importància de la tradició en el seu sentit cultural més ample: podem començar sempre

de bell nou? o, en canvi, és imprescindible la referència a la història, és a dir, haver-se format primer per tal de poder ser creador? haver-se apropiat d'una tradició per poder prescindir de les seves pautes establertes? I quan preguntem pel paper de la història i la tradició, està en qüestió, per part nostra, el paper de la memòria, que va des de l'estudi del passat fins als intents de la seva actualització, sigui mitjançant festes commemoratives, sigui mitjançant projectes operatius o institucions.

El discurs de Kierkegaard està totalment centrat en la fe, en l'esdevenir cristià, i la història es refereix a la història de Crist. Entorn d'aquesta qüestió central veurem desplegar-se tota una dialèctica que mostrarà una dimensió essencial de la història, però també en mostrarà aspectes extrínsecs, superflus o fins i tot erronis, falsos, distorsionants, desorientadors.

Aquesta és la gran qüestió que tracta a diverses obres, però principalment a *Miques filosòfiques* (1844) i al *Postscriptum* (1846), a més d'algunes planes d'*Exercitació en el cristianisme* (1848-50). És la qüestió que moltes vegades, de manera molt resumida, es presenta amb els termes de la fe com a contemporaneïtat amb el Crist, donant a entendre que la contemporaneïtat l'estableix la fe i que, per tant, la història no hi pinta res. Essent vera aquesta afirmació, no és exacta, necessita aclariments importants ja que la història hi té un paper essencial; per això es requereix matisar i diferenciar diversos sentits d'història. El cristianisme, o el seu fet nuclear (l'home-Déu, Jesucrist), és un fet essencialment històric, en aquest sentit la història té una rellevància suprema per al cristianisme, i això el distingeix de sistemes especulatiu o científics. Però alhora no interessa la dada històrica per ella mateixa, en la seva immediatesa; no hi ha cap dada (històrica o científica) que pugui fonamentar, demostrar o justificar la fe. És més, una consideració històrica del cristianisme pot significar la seva dissolució. Considerem, per tant, la complexitat de les relacions entre cristianisme i història.

El que està en qüestió en aquestes consideracions és l'accés a la fe, per tant l'accés a Déu per Jesucrist; està en qüestió el cristianisme que es mou entre, per una part, ser una tradició i la seva vivència, la qual ben bé es pot explicar com integració en una tradició, en una història o fins i tot en una cultura,<sup>3</sup> i, per l'altra part, esser un acte de fe, subjectiu i immediat, sense mediacions ni culturals (simbòliques) ni socials (intersubjectives i institucionals). Extrapolant els termes amb què parla Kierkegaard, però alhora aprofitant tot el material i l'estructura que el sosté, la qüestió es pot entendre com accés a la veritat, a la veritat de l'existència.<sup>4</sup>

3. Aquest aspecte de la religió fou renovat per la sociòloga HERVIEU-LÉGER, Danièle, *La religion pour memoire*. Paris: Cerf 1993. Vers. cast.: *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder 2005.

4. PIEPER, Annemarie, *Geschichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard. Das Leitproblem der pseudonymen Schriften*. Meisenheim a.G.: Hain 1968, p. 130.

Començarem per veure què obra la memòria socràtica, que no té res d'històrica (1), per passar després a considerar la memòria històrica, tal com la presenten els sabers objectius (la història o una visió històrica del cristianisme) (2). A partir d'aquests dos distanciaments ja es pot començar a veure què entén Kierkegaard per contemporaneïtat (3) i el lloc que la història té en el cristianisme (4). En una segona part de trets un poc més sistemàtics s'exposen les diferents maneres de considerar la història i la contemporaneïtat que Kierkegaard tracta (5) i els diferents sabers que cal distingir per tal de diferenciar la fe cristiana (6). Finalment, es resumeix la posició de Kierkegaard distingint-la de la dels seus interlocutors: Sòcrates i Lessing (7).

5. KIERKEGAARD, *Nachschrift*, vol. I, p. 13.

6. El Sòcrates de Kierkegaard és el que presenta Plató, de tal manera que en termes generals es pot dir que Kierkegaard no distingeix entre tots dos. És més, sembla que la seva comprensió del principi de la teoria del coneixement socràtic-platònica és presa de Hegel, tal com aquest l'exposa a les seves Lliçons d'Història de la Filosofia. Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. v. Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Teil 2: *Griechische Philosophie I. Thales bis Kyniker*. Hamburg: Meiner 1989 (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Band 7), pp. 127-181. Cf. KIERKEGAARD, Søren, *Philosophische Brocken* (1844), in: *Gesammelte Werke*. Trad. a l'alemany d'Emmanuel Hirsch. Edició de butxaca a càrrec d'Emmanuel Hirsch i Hayo Gerdes, vol. 8. Gütersloh: Mohn 1981, nota de l'editor, pp. 168-170.

7. Seria molt complex tractar la qüestió de fins a quin punt això val per als processos de formació existencials. Seguint els termes kierkegaardians la memòria socràtica és suficient per fer el pas de l'estadi estètic a l'ètic, en canvi, insuficient per al pas de l'ètic al religiós. Ara bé, ¿fins a quin punt l'estadi religiós pot tenir una versió purament existencial?

8. PIEPER, Annemarie, *Søren Kierkegaard*. München: Beck 2000, pp. 82s., 85s.

## 1. La insuficiència de la memòria socràtica

A *Miques filosòfiques* (1844), tal com recordarà més tard, el que es planteja és: “¿hi pot haver un punt de partida històric per a una consciència eterna; en quina mesura pot un tal punt de partida històric interessar més que de manera purament històrica; pot una benaventurança eterna fundar-se sobre un saber històric?”<sup>5</sup> En el tractament d'aquesta qüestió Kierkegaard comença recordant la teoria socràtica de la memòria, que és la resposta socràtica al problema d'en quina mesura la virtut –o en general la veritat, tal com ho planteja Kierkegaard– pot ser ensenyada. Per a Sòcrates<sup>6</sup> tot aprendre i cercar és un recordar. El significat d'aquest recordar és, per a Sòcrates, que la veritat no ha de ser aportada des de fora, sinó que cadascú la troba en ell mateix. Per això mateix el mestre no pot fer més que ajudar a que cadascú tregui d'ell mateix, engendri i doni a llum la veritat que porta dintre, de manera que l'ofici del mestre s'assembla al de la llevadora.

Ara bé, la qüestió i la concepció dels termes en qüestió obliguen a Kierkegaard a no poder seguir el plantejament socràtic. En efecte, en el cas del cristià, o en general de l'home respecte a Déu, és a dir, d'aquell que vulgui esdevenir cristià<sup>7</sup>, es troba que l'aprenent, com l'anomena Kierkegaard, quan torna a si mateix només pot descobrir la no-veritat. Aleshores ¿què s'aconsegueix amb el recordar? Res, aquest no és suficient.<sup>8</sup> Cal sortir d'un mateix, cal una ajuda de fora, cal un mestre que no tan sols pugui ajudar, sinó que pugui engendrar. Perquè el mestre, que aquí es requereix, ha d'aportar dues coses: la veritat i la condició per poder-la entendre. I òbviament aquestes dues coses (donar la veritat i la condició) no és cosa d'un mestre, sinó de Déu. En aquest cas Déu no li estalviarà a l'aprenent de

tornar a sí, però el que descobrirà no serà la veritat, sinó la seva no-veritat, que ho és per culpa pròpia, és a dir, pecat<sup>9</sup>. Donant la veritat i la condició per entendre-la, Déu es manifesta com a salvador, com alliberador<sup>10</sup>, i en la mesura que l'aprenent les accepti, es decideixi per elles, es manifestarà com un home nou, un renascut.<sup>11</sup>

El punt de partida és, com sempre, socràtic, però ja molt prest és traspassat. En la teoria socràtica de la memòria es fa referència a un mateix, i el mestre no és més que un ajudant, una llevadora; en canvi, en el plantejament de Kierkegaard es requereix sortir de la interioritat socràtica i obrir-se a l'exterioritat, a l'acció i aportació de qualcú diferent,<sup>12</sup> amb una referència clara a la Història, a un fet exterior, que ell ja d'entrada fa present amb el concepte d' "instant", l'instant de l'alliberament, un instant en què es fa present l'acció de Déu, un instant que és temporal i fugisser, "però malgrat tot decisiu, i malgrat tot és ple de l'etern. Un tal instant ha de rebre un nom especial, anomenem-lo: la plenitud del temps".<sup>13</sup> Així, doncs, aquesta referència a l'instant marca ja la diferència respecte a Sòcrates. "En la mesura que no admetem l'instant, tornem arrere a Sòcrates, i a ell precisament el volem deixar i descobrir qualque cosa nova".<sup>14</sup> La novetat rau en què l'existent ètic estava acostumat a pensar l'etern com qualque cosa d'extratemporal, supratemporal, sempre vàlid, i ara ha de reconèixer com etern qualque cosa que es presenta com a fet històric, que com a tal està lligat a les condicions d'espai i temps. I precisament aquest fet històric casual ha de ser la condició per a que l'home surti de la seva no-veritat i assoleixi la veritat.<sup>15</sup> "En la mesura que l'etern ha esdevingut en un moment temporal, l'individu existent no aconsegueix relacionar-se amb l'etern en el temps [...], sinó que *en el temps* aconsegueix relacionar-se amb l'etern en el temps".<sup>16</sup> En la mesura que ens trobem amb aquesta conjunció d'història i eternitat, amb l'instant, ens trobem davant la paradoxa. La paradoxa apareix perquè l'aportació de la veritat comença amb el descobriment de la no-veritat, perquè això es fa en el temps i alhora hi apareix una dimensió d'eternitat, perquè Déu apareix en la forma humana més humil, en forma d'esclau.<sup>17</sup> Amb la paradoxa apareix també l'escàndol, que no pot ser invenció de l'enteniment i, per això, l'escàndol pot ser considerat com una prova mediata de la rectitud de la paradoxa. Però el punt central, entorn del qual tot gira, és l'instant.<sup>18</sup> En l'instant l'aprenent aprèn la seva no-veritat, en lloc de l'autoconeixement adquireix consciència de pecat, i en comptes d'establir-se l'autoreferència es dona la referència a un altre: Déu.

9. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 45: només Déu pot ensenyar, provocar la consciència de pecat, així com també només Ell pot engendrar, perquè és el pas del no ser al ser i perquè el seu amor és engendrador de vida (p. 29), mentre que el propi i el suprem de l'home és ajudar (pp. 9, 29).

10. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, pp. 7-15, cf. p. 52.

11. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 17. Cf. PIEPER, *Sören Kierkegaard*, pp. 84-88.

12. Habermas alaba el projecte ètic de Kierkegaard com a "postmetafísic", encara que reconeix que no és de cap manera post-religiós; de tota manera ell creu poder reinterpretar o traduir aquesta relació religiosa, no en el sentit d'una "dependència d'un poder indisponible", sinó "com una relació interpersonal". Cf. HABERMAS, Jürgen, "Abstención fundamentada. ¿Hay respuestas posmetafísicas a la cuestión de la vida 'recta'?", in: Id., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós 2002, pp. 11-28, ref. pp. 18, 22 (*Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001).

13. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 16.

14. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 48.

15. PIEPER, *Sören Kierkegaard*, pp. 87s. Aquest és el sentit de l'històric que també escapa a Lessing.

16. KIERKEGAARD, *Nachschrift*, II, p. 282.

17. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 49.

18. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 48.

L'instant marca, per tant, la diferència respecte a la “memòria socràtica”.<sup>19</sup> Per a Sòcrates els instants són només ocasions que poden portar a recordar; mentre que aquí l'instant és, per una part, la decisió humana d'obrir-se i d'acollir i, per altra part, és l'acció de Déu que aporta la veritat i la condició per entendre-la. A Sòcrates hi ha interioritat, però no història, hi ha trobada o retorn a un mateix, però no referència a l'altre, a l'exterioritat; mentre que a Kierkegaard, a més d'interioritat, hi ha exterioritat, referència a l'altre i a l'exterioritat de la història.

El que romp l'esquema de la memòria socràtica, i alhora fa anar més enllà d'ella, és, doncs, el fet que Déu s'hagi fet present en la història, amb la qual cosa la història ha fet un canvi substancial: deixa de ser ocasió temporal, casual i fugissera (per a recordar i per al coneixement i l'autoconeixement) i passa a ser presència d'eternitat, a tenir dimensió d'eternitat, perquè l'Etern s'hi ha fet present i perquè en ella l'home s'hi juga la benaventurança eterna.<sup>20</sup>

Ara bé, aquest sentit fort d'història, que fa present l'instant, no esborra el sentit vulgar d'història, en el sentit de dades i coneixements històrics, però fa palès la seva insignificança.

## 2. La inutilitat de la història

Malgrat aquesta forta revaloració de la història, atès que aquesta és habitada per l'Etern, en un altre sentit la història és inútil. Aquest títol de “la inutilitat de la història” és manllevat i potser exagerat, però és el que ve a la ment quan hom llegeix Kierkegaard, doncs en aquestes qüestions el que primer crida l'atenció del lector és el menyspreu que mostra per l'històric. D'entrada sembla que la seva posició és molt afí a la de Nietzsche: no interessa la història sinó la vida.<sup>21</sup> Mirem en què consisteix i en què se basa aquesta posició.

Al *Postscriptum* continua, replanteja i radicalitza la qüestió tractada a *Miques Filosòfiques*. Aquí, almanco d'entrada, l'interlocutor és Lessing, amb la seva cèlebre afirmació, segons la qual “veritats històriques casuals no poden esdevenir mai la prova de veritats de raó necessàries”<sup>22</sup> o absolutes, interlocutor que, malgrat la “paraula d'agraïment” que li dirigeix i l'elogi que en fa,<sup>23</sup> de manera semblant a com passà amb Sòcrates, en part seguirà i en part deixarà. Anotem que en aquest escrit –a més de molt més llarg (juntament amb *L'Alternativa*, 1843, el més extens de la seva producció) és dels més importants de Kierkegaard– la mateixa qüestió de la història és situada en un context molt més ample, a saber, la qüestió de la veritat, la insuficiència de la veritat objectiva, car “la veritat és la

19. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 59.

20. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, pp. 52-56.

21. NIETZSCHE, Friedrich, *Unzeitgemässe Betrachtungen II: Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, vol. 1, München: dtv 1980, pp. 243-242 (N'hi ha vers. cast.: “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida” (*Consideración intempestiva*, cap. II), in: *Nietzsche*. Ed. de Joan B. Llinars Chover. Barcelona: Península 1988, pp. 53-113).

22. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, p. 34. Vers. cast.: LESSING, *Escritos filosóficos y teológicos*, p. 447.

23. KIERKEGAARD, *Nachschrift*, I, pp. 55ss., amb qui però a penes entra en discussió explícita.

subjectivitat”<sup>24</sup>, és el subjecte, l’apropiació que ell en faci i, per tant, el camí, el procés, la manera com la visqui.<sup>25</sup> Dins aquest context més ample la història és un cas més de veritat objectiva. Dues són les formes en què es presenta la veritat objectiva: la història i la filosofia. Es considera veritat històrica aquella que es refereix a dades i fets del passat, que s’aconsegueix mitjançant discussió crítica de les diferents notícies. La pregunta per la veritat filosòfica afecta a la relació que el donat històricament i reconegut com a doctrina vàlida té amb la veritat eterna. Si en el primer cas, la veritat històrica, l’interès personal és nul, en el segon, la veritat filosòfica, comença a apuntar un interès, però tampoc en ella el subjecte s’hi troba infinitament interessat, no s’hi juga la benaventurança eterna<sup>26</sup>, és a dir, no s’hi juga l’existència. A més d’aquestes dues formes de veritat objectiva, en altres moments Kierkegaard hi inclou també les ciències naturals i especialment la matemàtica, la qual sembla ser per a ell l’exemple paradigmàtic d’un pensament que és tant exacte com indiferent respecte a l’existència<sup>27</sup>.

De la veritat històrica, o de la consideració històrica de la veritat del cristianisme, en destaca la recerca de la notícia fiable d’allò que constitueix la doctrina cristiana autèntica. La recerca històrica es presenta, o és considerada, per tant, com a recerca d’allò autèntic, originari, vertader. Respecte a aquest saber històric la posició de Kierkegaard és que “la major certesa és només una aproximació”<sup>28</sup>. I és que l’interès, que és propi de la veritat subjectiva, de la veritat en el seu sentit existencial, no té res a veure amb l’interès per la darrera novetat científica o teològica. La història, per moltes dades que pugui donar, per molt que pugui presentar-nos una imatge molt més real i fidel del que passà a Jesús i als seus seguidors, no és el decisiu, és al màxim una ocasió per a la decisió.

Aquesta manera històrica (objectiva) de considerar la veritat Kierkegaard la veu exemplificada en tres tòpics del cristianisme: la Sagrada Escripura, la Tradició i l’Església. Els tres casos tenen, per a ell, en comú que es poden presentar com una objectivitat palpable, que semblen donar raó de tot. Són de fet tres punts importants de tota teologia fonamental: que Déu ha parlat, que aquesta paraula ens ha estat transmesa fidelment, i que és fidelment present i presentada avui per l’Església. Doncs tot això per a Kierkegaard, si no pertany al món de la inutilitat, sí pertany a allò que en tot cas tan sols pot ser ocasió per a que sorgeixi la fe, però no pertany a la fe mateixa.

Respecte de la Bíblia recorda Kierkegaard que fins i tot la major erudició no va més enllà de l’aproximació i que “entre aquesta i un interès personalment infinit per la pròpia

24. KIERKEGAARD, *Nachschrift*, I, p. 179.

25. Sobre la qüestió de la veritat cf. AMENGUAL, Gabriel, “Experiencia, verdad y existencia en Søren Kierkegaard”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia* 64 (2008) 327-346.

26. KIERKEGAARD, *Nachschrift*, I, p. 17.

27. KIERKEGAARD, *Nachschrift*, I, p. 195.

28. KIERKEGAARD, *Nachschrift*, I, p. 18. Sobre aquest sentit d’aproximació cf. PIEPER, *Geschichte und Ewigkeit*, pp. 130-135.

benaventurança eterna hi ha un malentès essencial”,<sup>29</sup> és a dir, que no hi ha res a veure. Tantes qüestions que planteja la investigació bíblica no fan més que impedir que es plantegi el vertader problema: el subjectiu; actuen per tant d’encobridores i falsificadores del vertader problema. I és en el nivell del subjecte que es poden plantejar les vertaderes qüestions, doncs “la fe no resulta d’una investigació simplement i directament científica; al contrari, amb una tal objectivitat es perd l’infinít interès personal i apassionat, que és la condició per a la fe”.<sup>30</sup> El decisiu per a la fe és la passió, i aquesta no és compatible amb la certesa. Com més objectiva és la consideració de la veritat, tant menys fecunda per la benaventurança eterna. La fe és decisió i aquesta només pot arrelar en la subjectivitat, en una subjectivitat apassionada.<sup>31</sup>

De la mateixa manera que els protestants han cercat protecció en la Bíblia, tenint-la com el refugi per a les seves seguretats, els catòlics han fet amb el Papa. Però, malgrat aquesta insinuació, tant el paràgraf sobre la Bíblia com sobre l’Església tenen com a blanc l’Església danesa.<sup>32</sup> El que critica és que tant un cas com en l’altre, es tracta de la recerca d’un recolzament segur per a decidir què és el cristià. Respecte de la Bíblia, que és un llibre que conta coses del passat, l’Església és qualche cosa d’actual, i per tant té la capacitat d’actualitzar el missatge bíblic. Kierkegaard, tot i reconeixent alguna veritat en això, li retreu que, per poder fer això, ha de ser apostòlica, és a dir, ha de ser la mateixa que ha existit sempre i per tant ella mateixa es veu remesa al passat; ella mateixa és una magnitud històrica com ho és la Bíblia, de la qual en deriva la seva autoritat.

A dir veritat Kierkegaard no és pròpiament la qüestió de la tradició que planteja, sinó l’existència del cristianisme al llarg de 18 segles. Com se sap aquest ha estat considerat un argument apològic a favor del cristianisme, i aquest argument és el que Kierkegaard menys considera; puix “una hipòtesi pot esdevenir més probable, si es manté durant 3000 anys, però no per això pot ser una veritat eterna, decisiva per a la benaventurança eterna de qualcú”;<sup>33</sup> és a dir, que els segles poden fer més vella una veritat, però no eterna. Els seus arguments en contra d’aquest són, primer, que la duració és una cosa quantitativa, que pot provocar admiració o espant, però que en tot cas l’augment del temps no fa més creïble una idea que un sol dia; l’altre argument és que no hi ha cap trànsit directe entre el pas del temps i la fe, perquè en realitat no hi ha cap pas directe des de res (ni veritat, ni fet, ni dada científica) a la fe, l’únic que hi porta és el salt.

29. KIERKEGAARD, *Nachschrift*, I, p. 19.

30. KIERKEGAARD, *Nachschrift*, I, p. 25.

31. Cf. LARRAÑETA, Rafael, *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Sören Kierkegaard*. Salamanca: San Esteban 1990.

32. KIERKEGAARD, *Nachschrift*, I, p. 32: “Deixar fer la Bíblia i agafar l’Església és una idea danesa”.

33. KIERKEGAARD, *Nachschrift*, I, p. 43.

### 3. La contemporaneïtat

Tota l'ambigüïtat de la història (i de la memòria) es fa present en el concepte de contemporaneïtat, que per altra part és el concepte clau per entendre la relació actual del creient amb Jesucrist, és a dir, la fe, i és, per tant, el concepte clau per entendre la manera que Kierkegaard pensa la relació amb el passat, la tradició. De contemporaneïtat Kierkegaard en distingeix de dues classes<sup>34</sup>: una és la *immediata*, la que pogueren tenir els coetanis de Jesús, que tingueren notícies directes d'ell, sentiren les seves paraules, veren les seves obres, el conegueren, el tractaren. L'altra contemporaneïtat és la *real*, que no es dóna mitjançant res d'immediat, ni dada ni coneixement, de manera que és una contemporaneïtat que pot tenir qualsevol a qualsevol temps. En aquest sentit de contemporaneïtat real definirà Kierkegaard la fe com contemporaneïtat.<sup>35</sup>

Aquesta distinció entre les dues maneres de contemporaneïtat la introdueix Kierkegaard amb aquestes paraules: "Hom pot ser contemporani, sense ser contemporani, hom pot ser contemporani i, a pesar d'aprofitar aquesta avantatge (entesa immediatament), ésser no-contemporani; la qual cosa no vol dir més que hom pot ser no contemporani immediatament amb tal mestre, amb tal esdeveniment, de tal manera que la real contemporaneïtat no és gràcies a la contemporaneïtat immediata del contemporani real, sinó gràcies a una altra cosa. Per tant, el contemporani pot ser, malgrat tot, no-contemporani, el real contemporani no ho és a causa de la contemporaneïtat immediata, de tal manera que el no-contemporani (en el sentit immediat) ha de poder ser contemporani a través d'allò que el contemporani esdevé contemporani real."<sup>36</sup>

La contemporaneïtat, d'entrada i per tant parlant de la immediata, sembla establir una distinció radical entre els contemporanis i els posteriors, els deixebles de segona mà, és a dir, aquells que reberen el missatge dels testimonis oculars i tots els posteriors que reben i rebran el mateix testimoniatge d'aquells testimonis privilegiats. Doncs bé, per molt evident que pugui semblar aquesta distinció, la situació d'ambdós, dels de primera mà i dels de segona, és la mateixa. L'únic que canvia és que en el cas dels primers tingueren les dades històriques, els coneixements històrics de primera mà, directament, mentre que els segons els tenen sobre la base dels testimoniatge dels primers. Però la situació és exactament idèntica. Es troben amb unes informacions que per elles mateixes no porten a res, són solament ocasió per a que cadascú prengui la decisió. Esdevenir testimoni ocular és fàcil, però aquest coneixement directe, que

34. Amb aquestes consideracions tornem a KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, pp. 56s. La distinció es troba a p. 64.

35. KIERKEGAARD, Søren, *Ejercitación del cristianismo*, in: *Obras y papeles*, Trad. cast. de Demetrio G[utiérrez] Rivero. vol. I. Madrid: Guadarrama 1961, p. 35: "Aquesta contemporaneïtat és la condició de la fe, i dit amb major exactitud, és la fe mateixa". Cf. o.c., pp. 73, 111, 128, 150, 152, 160, 238, 336.

36. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 64.



no és més que un saber de dades històriques, no fa del testimoni ocular un deixeble. L'avantatge dels contemporanis és que pogueren anar a veure i escoltar el mestre, però no per això esdevingueren deixebles;<sup>37</sup> és més, tingueren les seves dificultats, ja que els ulls enganyen, poden fàcilment capir la figura exterior, però no el seu significat. La contemporaneïtat no és cap avantatge.<sup>38</sup> Com igualment per als segons, la memòria pot engendrar la figura exterior, però no la fe.<sup>39</sup> Això ja és una prova evident de que l'històric és indiferent. Conèixer la vida de Crist és per al contemporani una dada històrica, com també ho és per a l'actual, i per ambdós és igualment una ocasió per a donar la passa, però la passa no ve donada pel coneixement de les dades històriques, aquestes són “un saber històric i casual, una cosa de la memòria.”<sup>40</sup> La fe no és cap coneixement ni cap acte de voluntat; és a dir, no és res que brolli directament i per ell mateix des del subjecte, si fos així estaríem en el món socràtic, en el qual el mestre no dóna res.<sup>41</sup>

Per esdevenir deixeble, creient,<sup>42</sup> per capir la realitat que es desplega en la història, cal no separar l'etern i l'històric,<sup>43</sup> només aleshores l'històric deixa de ser purament històric i es converteix en l'instant, aleshores apareix la paradoxa que és pròpiament la fe, que consisteix en capir que l'etern es dóna en el temps,<sup>44</sup> o en fer etern l'històric i històric l'etern.<sup>45</sup> Aquest és, en definitiva, el contemporani real, que és el qui rep la condició de Déu per entendre la veritat. La comprensió de la veritat, per tant, no ve de la pura percepció, de la pura narració o informació de fets i doctrines, ni tampoc surt simplement d'un mateix, sinó que és do de Déu, al qual hom s'hi obre amb la passió i l'interès i la decisió.

I, aleshores, de què serveix la història i la memòria? Ja hem vist que la història només pot produir la contemporaneïtat immediata i aquesta només pot ser l'ocasió, que segons s'aprofiti aquesta ocasió, o sigui, segons sigui l'ús que es faci o l'actitud que es prengui davant la història, donarà lloc a les diferents classes de contemporaneïtat. En efecte, si hom es queda amb la immediatesa, només donarà com a resultat saber històric. Si, en canvi, el contemporani es mira els fets socràticament, li serviran per endinsar-se en ell mateix i aleshores desapareix la contemporaneïtat. Finalment, si el contemporani aprofita l'ocasió per rebre la condició de Déu i així poder veure l'etern en l'històric, aleshores aconsegueix la contemporaneïtat real, la de la fe.<sup>46</sup> En definitiva la contemporaneïtat és aquella simultaneïtat que es dóna en l'instant en que Déu apareix en forma humana, es revela en Jesucrist i en l'instant en què l'home s'obre al do de Déu, acull la revelació per la decisió. La

37. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 60.

38. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 63.

39. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 62.

40. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 57. Per a la poca valoració que Kierkegaard fa de la memòria em sembla molt significatiu aquest text en què es posa la memòria al nivell de l'històric casual.

41. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 59.

42. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 61.

43. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 57.

44. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 62.

45. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 58.

46. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, pp. 66s.

contemporaneïtat es dóna per la simultaneïtat de l'instant, plenitud dels temps, en què Déu actua i en què l'home es decideix i fa l'acte de fe; en aquest sentit es comprèn que la fe es defineixi com a contemporaneïtat, que ve donada per l'instant. És l'acció de Déu i la decisió de l'home obrint-se a la fe que estableixen la contemporaneïtat, una contemporaneïtat, doncs, que no té res a veure amb memòria, ja que aquesta en els millors dels casos és només ocasió per a la decisió.

#### 4. La història en el cristianisme

Malgrat l'aparença de què la contemporaneïtat real, que es dóna per la fe, sembli eliminar tota referència històrica per situar-se en un pla purament espiritual o subjectiu, la història i l'històric és un element essencial en el cristianisme. La història entra de manera essencial en el cristianisme, no sols per les consideracions generals, externes, de que és una religió històrica, que té un lloc i un temps de naixement, s'expressa en un món cultural, té unes fases de desenvolupament i, per tant, unes característiques de l'històric, sinó principalment per raons internes, ell mateix és històric perquè consisteix en la fe en la presència de l'etern en la història, de manera que Déu ha de ser percebut, cregut, com a present en la història; i per això ell mateix viu de memòria històrica, el seu credo és una història. I sobretot l'accés al cristianisme és històric, tot i que no purament històric, perquè es requereix d'una condició que no és pròpiament històrica, no és un fet de la història, però que es dóna en la història. Malgrat tota la relativització de la història que a vegades radicalment duu a terme Kierkegaard, no oblida mai aquest lloc essencial que hi té la història, de manera que oblidar la història, oblidar que fa 1800 anys –com diu ell– que Crist va viure, significaria reduir-lo a doctrina, és oblidar-lo a ell mateix.<sup>47</sup>

Per aquest caràcter històric, amb tot el que implica d'obertura i alteritat, sense perdre res de la interioritat, el cristianisme es distingeix del projecte maièutic de Sòcrates; així com també en això es distingeix precisament el pas de l'estètic a l'ètic del pas de l'ètic al religiós.<sup>48</sup> En efecte, el pas a l'ètic només requereix d'un mestre maièutic, que ajudi a donar a llum el que hom porta dintre. La tasca del mestre maièutic és la de fer descobrir el potencial del deixeble i indicar-li com servir-se d'aquest potencial propi. El pas a l'ètic hom el fa per ell mateix. El mestre maièutic només pot ser una ajuda per a que cadascú assoleixi la pròpia autonomia, l'autonomia ètica, superant l'heteronomia pròpia de l'esteta. L'instant en que es dóna el pas no és significatiu, a no ser en el pla biogràfic, ja que des de

47. KIERKEGAARD, *Ejercitación del cristianismo*, p. 185.

48. PIEPER, *Sören Kierkegaard*, pp. 86-88.

l'eternitat tenia en ella la condició de la veritat. En aquest cas no hi ha història, a no ser la biogràfica pròpia de cadascú, perquè les condicions de possibilitat hom les porta dintre; cadascú en ell està en possessió de les condicions de la veritat des de l'eternitat i no ha de fer més que transformar-les d'en-si en per-a-mi. La condició de possibilitat de la veritat era doncs imperdible i només mancava la seva actualització.

En canvi, el pas de l'ètic al religiós es presenta en unes coordenades completament diferents. L'home es troba radicalment en la no-veritat, per tant, no basta descobrir el que porta en ell, no té en ell les condicions per donar el pas. Es requereix un mestre, però que sigui més que un maièutic, ha de ser un mestre que engendri, perquè haurà de donar les condicions de possibilitats al deixeble de trobar i comprendre la veritat, de la seva autorealització. Li farà descobrir la seva buidor, la manca de si-mateix i haurà d'interioritzar el mestre per tal d'aconseguir un si-mateix. Es tracta d'un autèntic nou naixement. Amb això ja es veu que l'objecte de la fe no és una doctrina, sinó el mestre.<sup>49</sup> El mestre no és un maièutic, sinó un que engendra vida, un salvador, un alliberador, un redemptor.<sup>50</sup> La gran diferència respecte al pas a l'ètic és que l'existent ètic està acostumat a considerar l'etern com quelcom d'extratemporal, sobretemporal, sempre vàlid, mentre que l'existent religiós ha de reconèixer ara com etern allò que se li presenta com a fet històric, absolutament lligat a condicions d'espai i temps. I precisament aquest fet històric casual ha de ser la condició per a que l'existent en la no-veritat es pugui donar un fonament de veritat.

49. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 59.

50. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 15.

51. PIEPER, *Geschichte und Ewigkeit*, p. 130.

52. L'anomeno existencial, amb la intenció d'expressar un poc el seu sentit, encara que el terme no és de Kierkegaard, el qual parla sempre explícitament de la fe i del creient. Pieper l'anomena *geschichtlich*, aprofitant la distinció que li permet l'alemany entre *historisch* i *geschichtlich*. Però, en rigor, aquesta distinció no és de Kierkegaard, ja que, en la mateixa traducció alemanya s'empra *geschichtlich* per fer referència al sentit objectiu.

53. PIEPER, *Geschichte und Ewigkeit*, p. 131.

## 5. Les maneres de considerar la història i la contemporaneïtat

Tal com hem vist, per a Kierkegaard en la qüestió de la veritat històrica es tracta del que podríem anomenar el nucli del cristianisme i de la fe, i en darrer terme es tracta de l'existència humana. Aquesta veritat històrica no és primàriament un concepte, sinó un fet històric, el fet en què l'etern s'ha fet històric, gràcies al qual l'individu restableix la seva trencada relació amb Déu, aconsegueix la seva autèntica i plena autorealització. Això exigeix a l'individu una decisió.<sup>51</sup>

Ara be, no sempre la història és considerada amb aquesta densitat, pròpia de l'instant, de la plenitud dels temps. Segons les reflexions de Kierkegaard es poden distingir tres maneres de considerar i usar la història: 1) l'objectiva o la de les ciències històriques, 2) la filosòfica o socràtica i 3) l'existencial,<sup>52</sup> la que proposa Kierkegaard, que és la cristiana, la de la fe.<sup>53</sup>

La consideració *objectiva* de la història és la pròpia de les ciències històriques, la legitimitat de la qual no està en discussió.<sup>54</sup> La crítica es dirigeix contra l'intent de convertir la història en la fonamentació de la fe. En efecte, i aquest és l'argument, si la certesa de la fe brolla exclusivament de la relació existencial, aleshores tot intent de voler comprendre-la des de fora és un malentès.<sup>55</sup> L'error de la consideració històrica de la fe consisteix en l'intent de voler fonamentar-la en els coneixements històrics, és a dir, sobre la base d'elements objectius, que sempre romanen externs a la fe, com són la Bíblia, la Tradició i l'Església. L'error d'aquest plantejament rau en la pressuposició de que la veritat pugui ser demostrada objectivament des de dades externes, coses constatables imparcialment. En canvi, per a Kierkegaard, en relació a la història "la major certesa és només aproximació".<sup>56</sup>

La consideració *filosòfica* de la història la converteix en trampolí per assolir el coneixement de la idea eterna. La màxima apreciació que aconsegueix la veritat històrica és de ser l'ocasió per al descobriment d'allò que sempre ja hi era, el pensament etern; i en aquest sentit pot arribar a ser considerada com un moment del sistema, del camí de recerca de la veritat. Aplicat al cristianisme, aquesta consideració el converteix en un pensament que pot ser absorbit en el sistema. L'error d'aquesta consideració consisteix en que es perd tota la realitat que està al darrera del concepte, que és molt més del que el concepte pugui contenir i expressar, i particularment es perd tota la dimensió existencial de la veritat i de la història, la prioritat de l'existència sobre el pensar; i, per altra part, tot aparentment queda absorbit en un sistema estàtic que es perd tot el moviment de l'existència.

La consideració *existencial*, com s'ha vist per les crítiques a les altres consideracions, pren seriosament la història, ja que en ella s'hi ha fet present l'etern i en ella s'hi juga l'existència i la benaventurança eterna, però alhora es tracta d'una dimensió que escapa tant a l'objectivitat de l'historiador com a la del pensament del filòsof, ja que en el fons es tracta d'una història en la qual el subjecte s'hi ha d'integrar personalment, mitjançant una decisió pròpia i no per consideracions erudites o especulatives sobre els fets o els conceptes.

D'acord amb aquestes tres maneres de considerar la història es poden distingir tres classes de contemporaneïtat. En primer lloc, la *immediata*,<sup>57</sup> la que produeix el saber històric, objectiu. Aquesta contemporaneïtat la poden fruir tant el coetani, el testimoni ocular, aquell que va conviure amb el Crist, com l'actual, el deixeble de segona mà, aquell que ha rebut les notícies

54. KIERKEGAARD, *Nachschrift*, I, p. 85: "Que el pensar objectiu té la seva realitat, jo no ho nego, però en tot pensar, en el qual la subjectivitat ha de ser accentuada, és un malentès".

55. KIERKEGAARD, *Nachschrift*, I, p. 286.

56. KIERKEGAARD, *Nachschrift*, I, p. 18.

57. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, pp. 64, 66.

de la vida del Crist a través dels testimonis oculars. La diferència entre els dos és només d'amplitud o quantitat i de que el primer pot comprovar personalment les dades, mentre que el segon s'ha de fiar de les fonts històriques. Per a ambdós, però, val la sentència de Lessing, que veritats històriques casuals no poden fonamentar veritats eternes de raó, elles no són base suficient per decidir la benaventurança eterna. Ambdós necessiten donar la passa decisiva que consisteix en reconèixer amb fe l'absoluta paradoxa de la presència de l'etern en l'històric i rebre la condició de Déu per això, pas que és inexplicable tant per a un com per a l'altre; en aquest sentit per a ambdós els fets són igualment casuals.

La contemporaneïtat *filosòfica* o socràtica és aquella per a la qual el saber històric es pot convertir en ocasió d'un coneixement d'un mateix, del que ja des de sempre hom és, de manera que el fet històric serveix de mediació (ocasió) per al coneixement d'una realitat ideal. El fet històric és necessari com ocasió, però es fa superflu en el moment d'haver aconseguit el coneixement. Per això, pròpiament, per a aquesta contemporaneïtat no hi ha història, i el mestre és indiferent, hom porta ja dintre la veritat, manca només l'ocasió que provoqui la seva exteriorització i la presa de consciència d'aquell coneixement.

Segons la contemporaneïtat *existencial*, o real, com l'anomena Kierkegaard,<sup>58</sup> ni la immediata ni la filosòfica han entès el fet històric, ja que per a una és simplement un fet casual, sense més abast ni significació, i per a l'altra és un fet etern, la qual cosa és una contradicció *in adjecto*<sup>59</sup>, el que podríem dir un fet ahistòric. Ni un ni altre han capít el fet. El fet en qüestió és, a més, no un fet qualsevol, sinó que es tracta del fet de Déu que cal reconèixer com a de Déu, la qual cosa no pot venir d'un mateix, hom no ho pot per ell mateix, sinó que es fa necessària una condició, que només Déu pot donar i que ve donada amb el fet mateix, de manera que acceptant-lo el creient per la fe pot travessar la pròpia immanència. La contemporaneïtat existencial és precisament la condició de possibilitat de la fe, que Déu dóna. Es tracta, doncs, d'una contemporaneïtat que no ve donada pel sol fet de conèixer el fet històric objectiu, sinó que ha de ser donada complementàriament per Déu. Aquesta contemporaneïtat és considerada per Kierkegaard com a sinònim del concepte de fe. El concepte de contemporaneïtat vol expressar, per una part, que la fe fonamenta la comprensió cristiana de la història, i, especialment, per altra part, que l'acte de fe mateix té lloc en el temps i es realitza com 'instant'. A la contemporaneïtat hi

58. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 64.

59. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 96.

podem distingir el mateix doble aspecte de la fe: la fe *qua* (com actitud) i la fe *quae* (com a contingut), doncs, per una part, la contemporaneïtat fa possible el reconeixement del fet en la seva vertadera dimensió i abast i, per altra, aquest fet mateix és l'objecte de fe i allò que la fonamenta. Amb aquest rebuig de tota ajuda exterior a la fe es fa patent que la fe no pot ser fonamentada ni pel camí històric ni pel camí filosòfic. La contemporaneïtat es produeix només mitjançant la contemporaneïtat, és a dir, sobre la contemporaneïtat amb el Crist decideix exclusivament la passió existencial, amb la qual l'individu es relaciona amb Déu. La real contemporaneïtat religiosa només es dona en la relació personal amb el Crist.

## 6. Saber històric, saber etern, fe natural i fe cristiana

Ens trobem amb una doble classe de saber.<sup>60</sup> Per una part, hi ha el saber *històric*, que aconseguen els testimonis oculars amb la seva pròpia presència, pel que veieren i sentiren, i que les generacions posteriors aconseguen gràcies a la documentació que tenen al seu abast. Aquest saber és a posteriori; com més material hom té a l'abast, tant més complet pot ser el coneixement i conseqüentment tant més probable l'exactitud del coneixement. Per altra part, però, hi ha el saber *etern*, que és a priori, té com a font l'enteniment, ja que aquest l'engendra per ell mateix, reflexivament, reconstruint les condicions del seu propi funcionament. Aquí no hi entra per a res la història; forma part de la "perfecció de l'etern no tenir cap història".<sup>61</sup> Per la seva font són dos sabers completament diferents i és impensable poder fonamentar el saber etern sobre l'històric, perquè això significaria fonamentar el que és sempre i incondicionalment vàlid sobre qualche cosa que ha esdevingut en el temps, que ha començat a ser. Això seria una contradicció per a l'enteniment. Per tant, si l'home comptés només amb el seu enteniment per apropiarse de la veritat, seria impossible poder fonamentar la seva benaventurança sobre un fet històric. En això s'ha de donar tota la raó a Lessing.

Però per a Kierkegaard l'home adquireix coneixement no solament per la via intel·lectual, sinó que, com a ser que sent, vol i actua, té altres maneres d'accedir al món i és capaç d'altres formes de saber. Com existent és més que un pur ser d'enteniment, sinó més aviat un ser interessat (*inter-esse*) i com a tal està sempre entre l'històric i l'etern, i allò que l'enteniment separa ho reuneix l'interès, el comportament existencial. Existint l'home relaciona l'històric amb l'etern, de tal manera s'interessa infinitament per l'històric, encara que no de manera teòrica, pel saber per ell mateix, sinó pràcticament, per mor de la pràctica.

60. En aquesta qüestió segueixo PIEPER, *Sören Kierkegaard*, pp. 88-99.

61. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 72.

Es poden distingir dues classes d'interès pràctic per l'històric: un interès ètic i un religiós (creient cristià). Per l'interès ètic es dóna un interès i una apropiació de l'històric com si fos pròpia història, encara que jo mateix no sigui l'agent exclusiu. Es tracta de la presa de responsabilitat per l'esdevingut. A aquesta apropiació Kierkegaard l'anomena *fe*, entesa en un sentit *natural*, no religiós. Per aquesta fe hom no adquireix coneixement objectiu, ja que objectivament només podria conèixer allò amb el qual no hi tinc res a veure. Per tant només de manera subjectiva puc apropiarme de l'històric i fer com si jo mateix en fos l'agent i aleshores prendre'n la responsabilitat, segons l'exigència ètica incondicional. Aquesta fe natural, que Kierkegaard descriu com a "sentit per a l'esdevenir" o com "òrgan per a l'històric"<sup>62</sup>, pot entendre's com la raó pràctica, que fa valer el seu interès ètic pel bé en els fets històrics i les accions. Aquesta perspectiva ètica ja mostra que l'històric pot tenir una dimensió d'absoluta validesa, d'eternitat, cosa que desconeix la perspectiva purament teòrica, de manera que en lloc de la indiferència (incertesa o dubte) teòrica tenim la certesa de la fe que supera tot dubte integrant l'històric en la pròpia història i qualificant-lo èticament. Per tant, existencialment és possible relacionar l'històric i l'etern, entre ells i sense contradicció, en l'interès de la fe.

Ara bé, aquest interrelació entre l'històric i l'etern no fa encara possible fonamentar la benaventurança eterna sobre alguna cosa d'històric; car èticament ja es dóna per pressuposat que l'home té consciència d'eternitat i per tant per ell mateix obeeix l'exigència incondicional ètica, sota la qual ell s'apropia de l'històric, se'n fa responsable. El que aquí s'experimenta és la transformació de l'històric, sota la llum de l'exigència ètica incondicional, que passa de ser casual, condicional, relatiu, a tenir validesa incondicional, encara que sigui atorgada subjectivament, per obra del subjecte que personalment ha assumit la responsabilitat. L'històric rep així una significació eterna; però d'això no se'n segueix que l'etern es fonamenti sobre l'històric; més tost el que passa és el moviment invers: l'històric és avaluat d'acord a una norma eterna i posat sobre el seu fonament. Per tant, malgrat la relació que s'ha establert entre l'històric i l'etern, Lessing continua tenint raó.

Fins ara hem de concloure que l'home ni pensant ni creient, ni intel·lectualment ni èticament, pot fonamentar la seva benaventurança eterna sobre quelcom d'històric. Sempre s'ha de pressuposar l'etern per tal de poder reconèixer quelcom d'històric com incondicionalment vinculant. Hi ha, però, una tercera possibilitat de comprendre l'històric i la seva relació

62. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, pp. 81, 78.

amb l'etern, és la *fe cristiana*,<sup>63</sup> que té per objecte l'instant en què l'etern es fa històric, l'etern neix en un moment històric. Es tracta d'un fet paradoxal, que l'enteniment no pot comprendre ni teòricament ni pràcticament, sinó que se li ha de donar la condició per a comprendre'l. Per aquesta fe un individu comença a existir com etern decidint-se a reconèixer el pecat com la seva pròpia acció i a Jesucrist com la condició que li possibilita superar la seva no-veritat. L'instant, que això s'esdevé, té importància decisiva. En aquest instant el creient duu a terme en ell el doble moviment que Jesús ha fet: el descens a la terra (en correspondència a la caiguda en el pecat, reconeixement del propi pecat) i l'exaltació (resurrecció) com a elevació a Déu (l'eternització de l'històric).<sup>64</sup>

D'aquesta manera en la fe cristiana l'home fonamenta la seva benaventurança eterna en un fet històric, amb el qual esdevé contemporani en la mesura que el reproduïx en ell. La mateixa noció d'instant, designant tant el moment de la historització de l'etern com el moment de l'acte de la fe, de la reproducció o actualització del misteri crístic en el creient, implica aquesta contemporaneïtat la qual no és cosa de saber històric, de sentiment o de recordar, sinó d'actualitzar existencial.<sup>65</sup>

La simultaneïtat, que produeix la fe cristiana, destaca la significació del temporal, designant l'instant en què Déu es fa home, donant així la veritat i la condició per a comprendre-la i l'instant en què l'individu s'accepta com a pecador i reconeix a Jesucrist com a Déu. La simultaneïtat no significa ser coetani amb Jesús, si fos així tots els posteriors serien desfavorits. Simultaneïtat significa repetir l'existència de Jesucrist de tal manera que es recupera la perduda eternitat.

Aquest és l'aspecte que no va tenir present Lessing i per a això no va poder comprendre que un fet històric pogués fonamentar una veritat eterna. La seva consideració de la història en el fons era unilateralment intel·lectual, exterior; o simplement donà testimoni de la raó, que es troba amb una paradoxa, per a qual es requereix qualche cosa més que l'intel·lecte.

## 7. Conclusió

*Miques filosòfiques* s'obria amb la pregunta socràtica de si es pot ensenyar la virtut o la veritat. La resposta socràtica és que no. La veritat ètica no cal ensenyar-la, perquè la portem dintre, cal només una ocasió que la desperti i ens decidim a viure-la, a desplegar les potencialitats que des de sempre coven dintre d'un mateix. La història és per a Sòcrates, en el millor dels casos, només aquesta ocasió. La qüestió espinosa es planteja quan es

63. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 56.

64. Cf. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 58.

65. Des de la consideració de la cosa s'hi podria afegir que es tracta d'una actualització sacramental, a la qual, però, Kierkegaard no hi fa la més mínima referència.



constata que l'home ha perdut (el sentit de) la veritat, i es troba en la no-veritat. En ell mateix només podria descobrir no-veritat. Però fins i tot per a això necessita sortir d'ell mateix i trobar-se amb algú, un mestre, davant el qual pugui descobrir encara que sigui només la veritat de la seva no-veritat. Per això es requereix un mestre que sigui més que maièutic, com el que proposa Sòcrates, que sigui engendrador, que doni vida nova. Aquí rau la limitació de la memòria socràtica, que no és pròpiament memòria, sinó interiorització, trobada i descobriment d'un mateix, perquè per ella hom no surt d'ell mateix, en ella no hi ha història o alteritat, exterioritat, necessària en el cas de l'home concret històric (pecador, que ha perdut la veritat).

Ara bé, aquest mestre especial, que aporti veritat i doni la condició per entendre-la, és Déu, però un Déu que s'ha fet proper, que ha aparegut en forma humana, de la manera més humil possible, com esclau. Aquí tenim la paradoxa: l'etern –que l'ètic, el socràtic havia pensat sempre com etern, és a dir, fora del temps; com de manera semblant Lessing pensa la veritat i la raó– s'ha fet temporal. Això planteja la qüestió amb els termes que també es formula a la mateixa primera plana (gairebé com si es tractés del subtítol o del lema de l'obra) de *Miques Filosòfiques*: “Hi pot haver un punt de partida històric per a una consciència eterna? En quina mesura un tal fet històric pot interessar més que de manera purament històrica? Es pot una benaventurança eterna fonamentar-se sobre un saber històric?<sup>66</sup>” i que més expressament i llargament es tractarà als *Postscriptum* amb un diàleg amb Lessing. A l'il·lustrat alemany Kierkegaard li concedeix que tots els fets històrics i el saber històric i la memòria (com també el saber doctrinal i conceptual) de res serveixen, ni per als testimonis oculars ni per a les generacions futures. En això Lessing té tota la raó. La contemporaneïtat de la fe no s'aconsegueix ni a base de saber ni a base de memòria. Cal una intervenció divina que obri el cor; cal la condició que Déu dona.

Però, en canvi, el pensador danès contradiu Lessing, perquè hi ha un fet històric, únic, que és trampolí per a l'eternitat, el fet que un home concret, anomenat Jesús, Fill de Déu, que visqué humilment entre nosaltres, i que en ell l'Etern s'ha fet històric, amb la qual cosa ha fet etern l'històric, ha donat qualitat eterna a la història. Es tracta d'una paradoxa, que només pot admetre aquell que rep també la condició per a això, secundada per la pròpia decisió, que té la connotació d'un cert ‘sacrifici de l'enteniment’, o com diu el danès, “crucifixió de l'enteniment per la fe.<sup>67</sup>”

66. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken*, p. 1.

67. KIERKEGAARD, *Nachschrift*, II, p. 276.

Kierkegaard està d'acord amb Sòcrates en què la veritat es decideix en la interioritat, en la subjectivitat; en canvi, segons el pensador danès, el que Sòcrates no té en compte és que aquesta mateixa subjectivitat ha de ser constituïda, no pot autofundar-se, ha de trobar la seva veritat, i això li ha de venir de fora, i per tant de qualque esdeveniment exterior, històric, és a dir, de l'acció de qualcú capaç de fonamentar la subjectivitat. Així ens trobem que en front de Sòcrates, que presenta una interioritat sense exterioritat, sense alteritat, sense història, Kierkegaard reivindica la història, com exterioritat, no sols com a ocasió, sinó com a condició per assolir la veritat, ja que la subjectivitat per ella mateixa es troba en la no-veritat i necessita esser alliberada.

Amb Lessing està d'acord Kierkegaard en què la història, considerada en la seva pura objectivitat, és a dir, com una sèrie de fets i esdeveniments, com un conjunt de dades i de dates, sempre més o menys atzarosos i casuals, és inútil, ja que ella es troba sense interioritat, sense presència de l'etern, i per tant des d'ella hom es veu sempre obligat a pensar la veritat com allò que és extratemporal o supratemporal (com de fet fa Lessing). Concebuda així la història, i al·ludint a la cèlebre expressió hegeliana, s'ha de dir que la raó no és en la història;<sup>68</sup> la història és aleshores purament exterior. Té raó, per tant, Lessing en què la història purament objectiva no és decisiva per a la veritat, per a l'existència. També Kierkegaard reconeix la casualitat d'aquesta història purament objectiva, els fets que la constitueixen no condueixen a la veritat. –Però, en front de Lessing, Kierkegaard li ve a retreure dues coses. Primera, que també el racional, la veritat filosòfica es mou en el mateix pla d'objectivitat que encara no afecta al veritable, al subjecte, l'existència. Segona, que es quedi amb una consideració purament objectiva de la història, de manera que treu fora d'ella la veritat, la raó, pensant-la com fora de la història i per tant com extratemporal.

La novetat, que diferencia la concepció kierkegaardiana respecte tant de Sòcrates com de Lessing, consisteix en pensar la raó, la veritat, l'etern com presents en la història. La categoria amb la qual intenta pensar aquesta conjunció de l'històric i de l'etern és l'instant, que paradigmàticament es realitza en dos moments decisius: un és l'encarnació del Fill de Déu, per la qual Déu es fa home i es fa present en la història; l'altre és el moment del salt de la fe, en el qual es dona l'acció de Déu, el mestre que engendra, i dona la condició per a que el subjecte accedeixi a la veritat i la conseqüent decisió del subjecte, per la qual esdevé creient. D'aquesta manera ja es veu que la fe

68. HEGEL, G. W. Fr., *Die Vernunft in der Geschichte*. Hrsg. v. Johannes Hoffmeister. Hamburgo: Meiner 1970, n'hi ha vers. cat.: *La raó en la història*. Introducció, notes i edició de Gabriel Amengual. Barcelona: ed. 62 1998 (Textos filosòfics, 79).

estableix una contemporaneïtat entre el creient, la seva decisió, i l'acció de Déu, per la qual entrà en la història i actua en el creient, engendrant en ella nova vida. En aquest sentit la història adquireix una nova valoració: no sols no està separada de la veritat i de la raó (com pensava Lessing, i en el fons també Sòcrates, perquè prescindeix d'ella), sinó que és la condició per assolir la raó i la veritat necessària (dit en termes de Lessing); la història és la condició per assolir la fe i la benaurança eterna (dit en termes kierkegaardians), per assolir una existència reeixida, perquè Déu ha aparegut en la història, l'Etern s'ha fet històric, de manera que la història és habitada per l'Etern. La història no és tan sols l'ocasió (com era a Sòcrates) per al retorn a si, sinó la condició per a la decisió humana lliure d'obrir-se a l'altre i a Déu, és a dir, a la seva acció que aporta la veritat i la condició per entendre-la i acollir-la, per decidir-se.

Per al concepte d'història l'aportació de Kierkegaard és important per la diferenciació de les maneres de considerar-la i la distinció de nivells que estableix en ella, de manera que es pot afirmar que la història és inútil i alhora dir que és essencial: és inútil en la seva pura objectivitat de dades i dates, fets i esdeveniments casuals; és essencial quan es considera que la història ha rebut una dimensió nova, pel fet que en ella s'hi ha fet present l'etern, d'ençà que Déu s'ha instal·lat en ella, i pel fet que en ella es pren la decisió amb la qual hom s'hi juga la benaurança eterna. La veritable relació amb la història ve donada quan la història és vista com el lloc en el qual hom s'hi juga la benaurança eterna, l'existència, la qual té valor absolut, veritat necessària, de raó (si s'amplia la raó de manera que compregui també el salt de la fe i la decisió), de manera que en la història hom s'obre a l'eternitat. Aquesta és la dimensió que va escapar a Lessing.

Aplicant aquesta concepció kierkegaardiana de la història a la qüestió que al començament es plantejava de la ruptura de la tradició, el primer que s'ha d'afirmar és la necessitat de distingir entre, per una part, una tradició feta de dades i dates, de valors culturals externs consistents en usos i costums, i, per altra part, una tradició que sigui expressió de la decisió i que remet a una interioritat i creï l'espai de l'elecció i doni a més de les ocasions, les condicions i referents per a la decisió. No es pot oblidar que "hi ha una tradició que és catàstrofe",<sup>69</sup> una pura continuïtat constituïda per fets externs i que, per tant, no sols és exterior, sinó que pot ofegar la capacitat de decisió. El que compta és la decisió, el descobriment de la veritat. Ara

69. BENJAMIN, Walter, *Das Passagen-Werk*, in: *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Th. W. Adorno und G. Scholem hrsg. v. Rolf Tiedermann und Hermann Schwepenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 21991, vol. V/1, p. 591; n'hi ha vers. cast.: *El libro de los Pasajes*. Madrid: Akal 2005, p. 475.

bé, tampoc es pot oblidar que la recerca de la veritat ha de venir possibilitada per la situació històrica, per l'oferta de sentit que es fa present mitjançant una tradició, de manera que solament havent interioritzat i personalitzat la tradició, hom pot prescindir de les seves objectivacions i expressions passades, fer tabula rasa i crear de bell nou,<sup>70</sup> innovar i precisament amb l'esperit més genuí de la pròpia tradició.

GABRIEL AMENGUAL  
Universitat de les Illes Balears

70. Cf. BENJAMIN, Walter, "Erfahrung und Armut", in: *GS*, vol. II/1, p. 215; n'hi ha vers. cast.: "Experiencia y pobreza" (1933), in: *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus 1973, pp. 167-173, citació p. 169: "Entre els grans creadors sempre n'hi ha hagut d'implacables que la primera cosa que han fet és tabula rasa. Perquè volien tenir taula per a dibuixar, perquè foren constructors."