

La ética de la repetición*

Arne Grøn

Departament de Teología Sistemática
Universidad de Copenhague

Resumen

La cuestión de la ética en Kierkegaard es más compleja y más radical de lo que sostienen tanto la interpretación tradicional como la deconstructiva, como se demuestra en la diferencia establecida en la introducción de *El concepto de la angustia* entre ética «primera» y «segunda». La primera parte de este artículo traza el paso de la primera ética a la segunda, argumentando que la segunda ética es la que está siendo transformada. La segunda parte describe esta transformación de la ética: es una ética de la repetición por cuanto se constituye en ética *a través* de una crítica a la autoconsciencia moral y en virtud de lo que está *más allá* de la exigencia ética. La perspectiva de la ética —la visión de los fenómenos que son éticamente relevantes— es transformada. La segunda ética es una ética de la visión.

Palabras clave: Kierkegaard, ética, repetición, autoconsciencia, transformación, visión.

Abstract

The question of ethics in Kierkegaard is a more complex and a more radical one than both a traditional and a deconstructive interpretation will have it. This is shown by way of the distinction made in the «Introduction» to *The Concept of Anxiety* between «first» and «second» ethics. The first part of this article traces the movement from first to second ethics, arguing that second ethics is the ethics which is being transformed. The second part delineates this transformation of ethics: it is an ethics of repetition in that it is an ethics *through* a critique of moral self-consciousness and by virtue of what is *beyond* the ethical demand. The outlook of ethics —the view of which phenomena are ethically relevant— is transformed. Second ethics is an ethics of vision.

Key words: Kierkegaard, ethics, repetition, self-consciousness, transformation, view.

Redescubrir lo ético

La ética se presenta en Kierkegaard bajo una doble luz. Por un lado, su obra está impregnada de un *pathos* ético. Habla apasionadamente sobre la ética y sobre lo ético y lo hace incluso éticamente, con pasión ética. Términos clave

* Traducción de Darío González

tales como *seriedad, decisión, subjetividad, libertad y existencia, verdad y realidad*, están éticamente determinados. Cuando observa que el sistema de Hegel carece de una ética¹, el pseudónimo Johannes Climacus resume, en la *Apostilla conclusiva y acientífica*, su propio arreglo de cuentas con el pensamiento sistemático. Con esa observación todo queda dicho. Pues no pensar éticamente sería no comprender la realidad humana. Johannes Climacus lo hace constar más tarde, cuando alega con toda brevedad: «La propia realidad ética del individuo es la única realidad» (SV3 10, 31). Sea o no sea ésta una exageración retórica, la ética resulta ser aquí mucho más que una doctrina sobre normas, convirtiéndose en una interrogación concerniente a la comprensión de uno mismo como ser humano.

Por otro lado, Kierkegaard parece relativizar la importancia de lo ético. Lo ético viene a nombrar un estadio, una forma de vida o una concepción de la vida que constituye el pasaje o la transición de lo estético a lo religioso. Curiosamente, este segundo aspecto ha ocupado un lugar tan dominante en la bibliografía sobre Kierkegaard que ha llegado a oscurecer el primero. Si bien es cierto que el interés despertado por Kierkegaard después de la Primera Guerra Mundial, y que siguió operando después de la Segunda, dio un lugar central a los conceptos éticamente determinados de «decisión» y de «existencia», a menudo redujo al mismo tiempo lo ético a una concepción de la vida o a un estadio de transición hacia lo religioso. En los últimos diez o quince años, una tendencia en sentido aparentemente opuesto ha tratado de rehabilitar lo estético, a menudo lo estético en conjugación con lo religioso. En este caso lo ético es confinado —y casi olvidado— entre lo estético y lo religioso. Sea que se preste atención al pensamiento de Kierkegaard en los términos del existencialismo, o a su retórica en términos de deconstrucción, se tiende a concebir lo ético como una posición en la obra de Kierkegaard. Sin embargo, lo ético no es meramente una posición, sino que determina ya el pensamiento y la retórica que la obra de Kierkegaard pone en juego.

¿Qué significa esto? Que debemos volver a plantear desde el principio la pregunta acerca de la significación de lo ético. Tal vez el problema que la ética constituye para Kierkegaard no pueda ser captado desde la tradicional lectura existencialista, ni desde una lectura deconstructivista o postmoderna. Tal vez su determinación de lo ético encierre posibilidades inadvertidas. La ética es, en Kierkegaard, una dimensión tan poco homogénea como la estética o la religión. Se la constriñe en tanto que estadio de transición, y se la ensancha en tanto que interrogación acerca de la realidad humana. La ética se encuentra entre la luz y la oscuridad. Reconocer esto, sin embargo, es sólo dar un primer paso. Lo que hay aquí de problemático y de ambiguo abre el camino hacia una comprensión de lo ético. Lo decisivo es que haya en la com-

1. «Mientras que el sistema hegeliano avanza distraídamente hasta llegar a ser un sistema de la existencia, y lo que es más, queda terminado sin poseer una ética (en la que la existencia precisamente tendría su hogar), esta filosofía tanto mas simple, proclamada de un existente a otro, presenta especialmente lo ético» (SV3 9, 103).

prensión de lo ético, tal como podemos deducirlo de la lectura de la obra de Kierkegaard, una fractura que permita que la ética llegue a ser una «segunda» ética, una ética de la repetición.

Oficial y extraoficial

Veamos primero cuán variadas imágenes de lo ético contiene el corpus kierkegaardiano. En algunas de las obras se dice directamente qué es lo ético. Se designa lo ético asignándole una función determinada. En este sentido se presenta al lector lo que podríamos llamar la interpretación oficial de lo ético. Enumeraré esquemáticamente los ejemplos más importantes. En la segunda parte de *O lo uno, o lo otro*, lo ético es una forma de vida o una concepción de la vida que es preciso escoger, pero que también uno puede no escoger. En *Temor y temblor*, lo ético es designado como lo general, entendido como lo normativo en sentido social. En los *Estadios en el camino de la vida* se resumen las tres esferas de la existencia, la estética, la ética y la religiosa, de tal modo que la esfera ética es sólo una «esfera de transición» (SV3 8, 266). Finalmente, en la *Apostilla conclusiva y acientífica*, se dice que lo ético ve una contradicción en la existencia, pero «en el interior de la afirmación de sí mismo», con lo cual lo ético se separa tanto de la religiosidad «A» como de la religiosidad «B» (SV3 10, 225).

Tras lo que he llamado «la imagen oficial» se oculta, sin embargo, otra interpretación de lo ético. Ya en *O lo uno o lo otro*, lo ético se muestra como exigencia elemental detrás de la posición del eticista. En el epílogo a *Temor y temblor*, el pseudónimo Johannes de Silentio hace alusión a algo «propriadamente humano [*Humane*]» que ninguna generación aprende de la precedente (SV3 5, 109). Lo humano en sentido propio es el sufrimiento que conllevan los problemas que cada individuo afronta por sí mismo. El ejemplo de Johannes de Silentio es el del amor. Al hacer referencia a lo humano (*menneskelige*) en sentido elemental estamos haciendo referencia a lo ético. En la *Apostilla conclusiva y acientífica*, este concepto extraoficial de lo ético pasa a ser el concepto oficial. El rol que se asigna a lo ético es el de designar al individuo en tanto que individuo. La ética y lo ético plantean «una exigencia indeclinable para todo individuo, al ser el esencial emplazamiento (*Tilhold*) de la existencia individual» (SV3 9, 111).

No es necesario, sin embargo, que nos detengamos en esta tensión entre una imagen oficial y una imagen extraoficial de lo ético: por una parte, lo ético como posición que un sujeto puede adoptar y, por otra, lo ético como lo elementalmente humano que designa al individuo en tanto que individuo. Repasando las obras en las que se definen la ética y lo ético, se describe un recorrido que es posible resumir en pocas palabras: de la «primera» ética a la «segunda» ética. Con lo cual obtenemos, en lugar de la lectura tradicional en términos de una teoría de los estadios, algo que podríamos denominar una «teoría procesual». El proceso que así se describe está lleno de tensiones y es señalado como algo ético en sí mismo. Recorrido que no sólo conduce de una

concepción de la ética a otra distinta, sino que saca a la luz el problema que la ética encierra y al cual la segunda ética responde. Hasta el punto en que es ese recorrido el que motiva una comprensión de la ética como «segunda» ética. Que el proceso posea un carácter argumentativo no significa que podamos, por así decirlo, pasar mentalmente y de manera argumentativa a una segunda ética. Por el contrario, se ha producido una fractura. Intentaremos comprender la significación de ésta a partir de Vigilius Haufniensis.

De la «primera» a la «segunda» ética

La «segunda» [*anden*] ética es tanto una ética número dos como una ética diferente de la primera. Es tan diferente de la primera, que llega a ser «otra» [*anden*] ética. Hay una fractura entre la primera y la segunda ética, pero se trata desde luego de una fractura en aquello que hasta ahora hemos concebido como la ética. Si tomamos esta fractura con seriedad, la ética se vuelve diferente. Sólo a partir de entonces podemos distinguir una «primera» y una «segunda» ética. Esta fractura, según veremos, guarda relación con la significación de lo religioso.

Si bien utilizo aquí la expresión «segunda ética» en referencia a Kierkegaard, la recojo justamente del propio Kierkegaard, más precisamente de la introducción a *El concepto de angustia*, allí donde hace que Vigilius Haufniensis efectúe una distinción entre la «primera» y la «segunda» ética. Esta distinción no ha jugado un rol importante en la bibliografía sobre Kierkegaard hasta que, hace unos pocos años, se la señaló de modo incidental. La distinción de Vigilius Haufniensis entre una «primera» y una «segunda» ética provee, sin embargo, la clave para una comprensión de la cuestión ética en la obra de Kierkegaard².

Al final de la introducción, Vigilius Haufniensis resume su definición de este modo: «La primera ética ignora el pecado; la segunda ética tiene a su alcance la realidad del pecado» (*SV3* 6, 121). Y añade para terminar: «La primera ética presupone la metafísica; la segunda presupone la dogmática, pero también la perfección, de tal modo que, como nunca antes, la presuposición sale a la luz» (ibídem).

La «segunda» ética es por lo tanto una ética que presupone la dogmática. Cabría interpretar esto en el sentido de que la segunda ética es una ética especializada, válida solamente si aceptamos compartir su presuposición religiosa. Vigilius Haufniensis dice, sin embargo, que también la «primera» ética presupone algo, a saber, la metafísica. Una presuposición que, por añadidura, es problemática. Es digno de notar que Vigilius Haufniensis, en la ex-

2. Véase en relación a esto mi *Begrebet angst hos Søren Kierkegaard*, Copenhague, 1994, p. 131 s., y *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard*, Copenhague, 1997, especialmente p. 272 s. Ver también mi «Repetition» and the Concept of Repetition», en *Tópicos*, edición a cargo de Leticia Valadez, México, 1993, p. 143-159, y «*E/ concepto de angustia* en la obra de Kierkegaard», en María García Amilburu (ed.), *El concepto de la angustia, 150 años después. Themata*, 15, Sevilla, 1995, p. 25 s.

plicación que precede a la definición resumida que acabo de citar, intenta mostrar que la «primera» ética se derrumba por sí misma. Con lo cual argumenta indirectamente a favor de lo que él denomina la «segunda» ética. Es importante observar el carácter de los argumentos de Vigilius Haufniensis. Pues éstos no se dirigen a un sujeto que se halle en libre posición de elegir entre dos posibilidades, entre una «primera» y una «segunda» ética. Lo que hace es referirse a una situación de fondo, presuponiendo que el lector mismo la conoce.

Vigilius Haufniensis no comienza, entonces, postulando una «primera» y una «segunda» ética entre las cuales el lector podría elegir, sino que hace que la segunda ética responda a la dificultad a partir de la cual la primera ética se derrumba. En suma, la «primera» ética es *la* ética que encalla en la realidad del pecado, en tanto que la «segunda» ética es *la* ética que —en términos de Vigilius Haufniensis— se distingue por el hecho de tener «su idealidad en la consciencia penetrante de la realidad del pecado» (SV3 6, 118). La palabra clave en esta introducción es «realidad» (*Virkelighed*). Que la realidad sea la realidad del pecado es un postulado. Pero es ese postulado el que hará que se preste atención a la realidad ante la cual el individuo mismo se determina.

Es preciso, por lo tanto, que la atención del lector sea reconducida de la distinción final entre una «primera» y una «segunda» ética al problema que Vigilius Haufniensis ha expuesto con anterioridad. La explicación de Vigilius Haufniensis es de gran complejidad, pero podemos reproducir sus argumentos principales como sigue:

La ética presupone que el hombre a quien se dirige la exigencia ética posee las condiciones para cumplir con dicha exigencia. Pero —dice Vigilius Haufniensis— «en ese punto la ética genera una contradicción, puesto que pone justamente de manifiesto la dificultad y la imposibilidad» (SV3 6, 115). ¿En qué consiste la dificultad y la imposibilidad? ¿En qué sentido es al mismo tiempo difícil, y hasta imposible, cumplir con la exigencia ética? El hombre a quien se dirige la exigencia es determinado por esta exigencia. Por eso la ética, en términos de Vigilius Haufniensis, quiere conducir a cada hombre «a lo total y verdaderamente humano» (SV3 6, 117). Sin embargo, la ética no sólo propone este ideal, sino que juzga al hombre que cumple con el ideal. Con su exigencia, la ética agudiza al mismo tiempo la consciencia que el individuo tiene de fracasar ante la exigencia. Con ello, la ética no se refiere solamente a la relación entre la idealidad y la realidad. La realidad no es solamente el otro lado de la idealidad, el lugar en el que la idealidad puede ser realizada. La realidad está también determinada por el hecho de que la exigencia no puede ser cumplida. El problema ético es entonces cómo comprender aquellas situaciones en las que uno mismo ha fallado.

Debe poder darse, por consiguiente, una respuesta ética a esta situación en la que el ideal ético no se realiza. Tal respuesta es el arrepentimiento, que es decisivo ya para la posición del existente ético en *O lo uno, o lo otro*. Mientras que el arrepentimiento tenía para el existente ético un poder salvífico, un decisivo pasaje de la introducción a *El concepto de angustia* dice, sin embargo:

«El pecado pertenece a la ética sólo en la medida en que ésta encalla en aquel concepto a través del arrepentimiento» (SV36, 116). La ética encalla, entonces, en el concepto de pecado, y es de notar que encalla precisamente a través del arrepentimiento. ¿Por qué a través del arrepentimiento? Vigilius Haufniensis no da más explicaciones, pero podemos encontrar ayuda en una nota de *Temor y temblor*. En forma paralela al pasaje de *El concepto de angustia*, se dice allí: «Tan pronto como el pecado aparece, la ética se hunde, precisamente en el arrepentimiento». Y continúa: «[...] pues el arrepentimiento es la más alta expresión ética, pero justamente en cuanto tal es la más profunda contradicción ética» (SV3 5, 89, nota 1). Esto requiere a su vez una explicación más precisa. Por una parte, el arrepentimiento es exigido desde un punto de vista ético si la exigencia ética no se cumple. Si uno no se arrepiente, es porque no ha comprendido lo que la exigencia ética significa. Por otra parte, el arrepentimiento no puede ofrecer exactamente aquello que, según el existente ético, debería ofrecer, a saber: liberar al hombre. La cuestión es, por el contrario, cuándo se libera uno por el arrepentimiento. Éste no puede detenerse por sí mismo. El arrepentimiento mismo es éticamente sospechoso, o incluso antiético, en cuanto hace que la atención del hombre se desvíe de aquello que debe hacer aquí y ahora. La (auto)contradicción de la que hablan Vigilius Haufniensis en *El concepto de angustia* y Johannes de Silentio en *Temor y temblor*, consiste, por lo tanto, en que el arrepentimiento es éticamente exigido, pero, tomado demasiado en serio, priva al hombre de la libertad para cumplir con la exigencia ética.

Como hemos dicho, Vigilius Haufniensis no da en lo inmediato explicación alguna de por qué es precisamente a través del arrepentimiento que la ética encalla en el concepto de pecado. En compensación, en una larga nota a pie de página, hace algunas observaciones que no sólo nos proveen una clave para comprender por qué la ética encalla, sino que también anticipa la definición de la segunda ética. La nota comienza remitiendo precisamente a *Temor y temblor*. Dice que Johannes de Silentio hace que la idealidad religiosa se muestre como «idealidad de la realidad», pero de modo tal «que esta idealidad irrumpe en un salto dialéctico y en una atmósfera positiva: mira, son nuevas todas las cosas; así como en una atmósfera negativa, que es la pasión del absurdo a la que corresponde el concepto de “repetición”» (SV3 6, 116 nota). Esto apunta a la «segunda» ética como ética de la repetición. De la continuación se desprende que Vigilius Haufniensis explicará por qué la ética encalla y cómo, con ello, se transforma: «O bien toda existencia acaba en una exigencia ética, o bien la condición es procurada, y toda vida y existencia comienzan de nuevo desde el principio, no en continuidad inmanente con lo anterior, lo que es una contradicción, sino por medio de la trascendencia, que de un corte separa la repetición con respecto a la primera existencia» (ibídem). Este punto es profundizado media página más adelante en la misma nota: «Si la repetición no se plantea, la ética resulta ser un poder de obligación. Tal vez por eso dice [Constantin Constantius en *La repetición*] que aquélla es la consigna de la concepción ética. Cuando la repetición no se plantea, la dogmá-

tica no puede existir en absoluto. Pues es con la fe que la repetición comienza, y la fe es el órgano de los problemas dogmáticos» (SV3 6, 117 nota).

Estas dos citas, escondidas en una larga nota a pie de página, proporcionan, como hemos dicho, la clave para una comprensión de lo que quiere decirse con el término «segunda» ética. La primera cita postula la alternativa: o bien toda existencia acaba en la exigencia de la ética, o bien la condición es procurada, la condición que brinda un nuevo comienzo. La segunda cita retorna a la primera parte de la alternativa: *Si* la repetición no se plantea, la ética resulta ser un poder de obligación. Si toda existencia acaba en la exigencia de la ética, quedamos atrapados en un universo que sólo es determinado por el ideal y por nuestra aspiración a la realización del ideal. Abandonada a sí misma, la ética resulta ser un poder de obligación que nos priva de libertad. En efecto, Vigilius Haufniensis ha señalado previamente: «Vale para la ética lo que se dice de un celador que, cuando exige, juzga por medio de su exigencia, pero no da de comer» (SV3 6 115). Lo que el arrepentimiento muestra es justamente que el hombre fracasa ante la exigencia de la ética.

Esto significa que la ética no sólo encalla en la realidad del pecado, sino que ayuda asimismo a «perderlo todo» (SV3 6 117). Enfatiza el hecho de que el nuevo comienzo tiene lugar fuera de la ética, pero que también abre nuevamente la ética en tanto que «segunda» ética.

La distinción de Vigilius Haufniensis entre la primera y la segunda ética es radical. Sin embargo, las expresiones «primera» y «segunda» ética no son utilizadas más tarde por parte de Kierkegaard y, como ya hemos dicho, la bibliografía sobre Kierkegaard apenas ha reparado en esa distinción. El hecho de que en lo sucesivo Kierkegaard no hable de la «segunda» (*anden*) ética puede ser interpretado de dos maneras. O bien Kierkegaard abandonó aquella distinción, o bien ésta es tan decisiva que no necesita ser mencionada, puesto que la ética es, a partir de entonces, «otra» (*anden*) ética.

La primera de estas posibilidades es insatisfactoria al menos por un motivo: una distinción tan radical como la distinción entre la primera y la segunda ética no puede ser dejada de lado sin mayor justificación. Un argumento aún más positivo y más fuerte es que la constatación de Vigilius Haufniensis —a saber, que la ética encalla en la realidad del pecado— resume el recorrido que va de *O lo uno o lo otro* a *El concepto de la angustia*. Así como la ética encalla en la realidad del pecado, retorna en tanto que ética capaz de tomar esa realidad como punto de partida. En la medida en que la realidad del pecado es el punto de partida en las obras posteriores a *El concepto de la angustia*, la ética es desde entonces «otra» ética.

En un tratado aún inédito, *Dialéctica de la visión: La «segunda» ética de Kierkegaard*, he intentado mostrar que la segunda ética de Kierkegaard puede encontrarse ante todo en *Las obras del amor*. Esbozaré a continuación, a partir de algunas referencias a *Las obras del amor*, una definición sistemática de lo que significa la segunda ética. ¿En qué sentido es una *ética*? ¿En qué sentido es *otra* ética?

La ética como «segunda» ética

La segunda (*anden*) ética, como se ha dicho, presupone la dogmática, puesto que toma la realidad del pecado como punto de partida. ¿Qué significa que haya un punto de partida religioso diferente (*andet*), un signo religioso diferente?

La segunda ética no es meramente segunda en el sentido de reemplazar a la primera ética, la ética humana, o en el sentido de competir con ella. La relación entre la ética en tanto que primera y la ética en tanto que segunda es más íntima. *Que* la ética encalle en la realidad del pecado, he ahí el punto de partida para la segunda ética, aquello que transforma la ética, aquello que la convierte en otra ética. Es otra ética, en el sentido decisivo de ser una ética condicionada por un derrumbe. La tesis que quiero sostener es, por lo tanto, que la segunda ética es la ética en tanto que transformada. ¿Pero cómo puede la ética reconfigurarse en tanto que segunda ética?

Dicho en una fórmula brevísima: la segunda ética es ética *mediante* una crítica de la ética, ética en virtud de aquello que tiene lugar fuera de la ética. Ambos puntos conciernen a lo religioso en el sentido de Kierkegaard. Lo religioso es aquello que tiene lugar fuera de lo ético, aquello que Vigilius Haufniensis, en la larga nota de la introducción a *El concepto de la angustia*, denominaba «la trascendencia», aquello que brinda el nuevo comienzo. No sigue a la ética como su resultado, sino que es precisamente aquello que la ética misma no puede dar junto con su exigencia. La relación es inversa: lo religioso da sentido al problema de la ética. Por medio de su exigencia, la ética juzga solamente, pero no da de comer, y con su exigencia establece una autoconsciencia moral que modifica el carácter ético de la acción.

Estos dos puntos deben ser acentuados: que la segunda ética es ética mediante una crítica de la ética, y que es ética en virtud de aquello que tiene lugar fuera de la ética.

Nuestra pregunta era: ¿Cómo puede la ética reconfigurarse en tanto que segunda ética? No se trata solamente de una ética dotada de una fundamentación diferente, una fundamentación religiosa, y de diferente contenido y diferentes respuestas a las preguntas de la ética. La segunda ética implica que la ética misma es comprendida de manera más radical. Lo que cambia es la comprensión de lo ético, nuestro modo de preguntar sobre ello o, en otros términos, aquello que debemos tener a la vista cuando preguntamos de manera ética. En este sentido radical se trata de otra *ética*. La ética misma se transforma.

¿Cómo se transforma la ética? Dicho brevemente, se transforma cuando la pregunta ética se comprende de manera más radical como pregunta acerca del *cómo*. Lo relevante para la ética no es solamente qué se hace, sino cómo se hace lo que se hace. La pregunta ética acerca del «cómo» es en apariencia una pregunta accesoria que se agrega a la pregunta ética acerca de qué es lo que debo hacer. Pero la ética no se acaba con la respuesta a la pregunta acerca de lo que debo hacer. Hay otra pregunta, una pregunta crítica acerca de

cómo hago aquello que debo hacer, y esta pregunta es igualmente una pregunta ética. Recoge y califica, además, la primera pregunta. El modo de hacer el bien puede modificar el carácter ético de la acción.

La pregunta acerca del «cómo» está a tal punto entrelazada en la conformación de *Las obras del amor*, que es posible perderla de vista. Me remitiré a un par de pasajes en los que se destaca.

El primer pasaje que tomaré es el discurso VII de la segunda serie: «La caridad es una obra de amor, aunque no pueda dar nada ni mueva a nada». Kierkegaard distingue en este discurso la beneficencia y la caridad. A la pregunta acerca de lo que debo hacer, se me responde —es el propio ejemplo de Kierkegaard— que puedo ayudar al indigente. Kierkegaard deja que esa pregunta acerca de qué es lo que debo hacer se determine. Sólo después inserta su reflexión. De hecho, es posible hacer el bien sin hacer una obra de amor. Eso sucede cuando se hace el bien sin caridad. La caridad —dice Kierkegaard— tiene que ver con la pregunta acerca de *cómo* se da.

Preguntar cómo se da es preguntar cómo se *ve* a aquél a quien se da. Esto se desprende con no menor claridad del otro pasaje que quiero traer a colación. En el discurso II de la primera serie se dice en relación con la parábola del banquete (Lucas 14, 12 s.): «Pues aquél que alimenta al indigente, sin haber sin embargo triunfado sobre sí mismo hasta el punto de llamar «banquete» a ese alimento, ha visto en el indigente y en el humilde tan sólo el indigente y el humilde. Aquél que da un «banquete» ve al prójimo en el indigente y en el humilde—por más ridículo que éste pueda parecer a lo ojos del mundo—» (SV3 12, 85). La caridad está en cómo se da, es decir, cómo se *ve* a aquél a quien se da. Si se *ve* en éste nada más que el indigente y el humilde, se hace tal vez el bien, pero no se trata de caridad.

Con esto quisiera formular mi tesis de manera más precisa. La segunda ética, tal como la encontramos en *Las obras del amor*, es una *ética de la visión*. Desde la primera página de *Las obras del amor* se toca ya este tema: cómo aquel que actúa *ve* al otro y se *ve* a sí mismo. El mundo que Kierkegaard describe en *Las obras del amor* es el mundo de la visión. Es un mundo en el que nos valoramos unos a otros: quién es más a los ojos de quién. La significación ética de la visión reside en esta doble posibilidad: ver y, sin embargo, no ver. Es posible ver al otro sin verlo. Uno puede ver [*man kan se*] a la manera de quien pasa por alto [*overser*] o subestima [*ser ned på*] algo. El ojo puede dejarse llevar por las diferencias entre unos y otros. Uno puede, como dice Kierkegaard, quedarse fijado [*forsee sig*] en las diferencias, pero en este caso resulta uno herido en su propia alma (SV3 12, 77). Según uno de los ejemplos de Kierkegaard: el soberbio se priva a sí mismo de su libertad.

En contraste con estas posibilidades negativas, de lo que se trata es de *ver* al otro en un sentido enfático. Es al mismo tiempo ver lo que hay de humano en el otro, la común humanidad [*menneske-lighed*] que se comparte con él, y ver la particularidad que hace que el otro sea un hombre determinado. Es lo que se hace resaltar, por ejemplo, en el discurso IV de la primera serie: «Nuestro deber de amar a los hombres que vemos».

Esto significa que la visión respecto de los fenómenos éticamente relevantes se modifica con la segunda ética. Con la pregunta acerca del «cómo» (cómo hacer aquello que debo hacer), fenómenos tales como la caridad, la soberbia, la envidia, la fe y la falta de fe, el juicio y el perdón, pasan a un primer plano. Se trata en cada caso de un modo de ver al otro. Para dar solamente un ejemplo, tomado de la «conclusión» de *Las obras del amor*: «Está escrito: “¿Por qué ves la paja en el ojo de tu hermano, pero no la viga en tu propio ojo?” Un hombre piadoso ha piadosamente interpretado así estas palabras: La viga en tu propio ojo no es ni más ni menos que el ver y el juzgar la paja en el ojo de tu hermano» (SV3 12, 364).

Permítaseme ofrecer un resumen de lo dicho hasta aquí. La segunda ética no es una ética especial, sino una transformación de la ética. Es una ética segunda, pero lo es en cuanto que agudiza la comprensión de lo ético: la pregunta ética gira en torno a *lo que* hago, al agudizar la atención respecto a *cómo* hago lo que hago. Con la pregunta acerca del «cómo» se modifica la visión respecto de lo que son los fenómenos éticamente relevantes. La segunda ética desplaza la atención mucho más hacia el fondo: No es solamente que yo tenga diversas posibilidades de acción ante mí; la cuestión es cómo, al hacer lo que hago, me pongo en relación con el otro. Podríamos llamarla una ética del carácter, pero aclarando que se trata del carácter que se muestra en el modo en que un hombre actúa y ha actuado.

Por eso también la autoconsciencia moral resulta ser éticamente relevante. ¿A partir de qué representación de mí mismo actúo? ¿Cómo me sitúo con respecto a lo que hago para el otro? Si veo al otro solamente como alguien a quien se debe ayudar o a quien se debe perdonar, me veo también a mí mismo solamente como quien ayuda o quien perdona. La segunda ética es ética mediante la crítica de la autoconsciencia moral. El problema en torno al cual gira *Las obras del amor* es el de la autoconsciencia que el hombre alcanza al hacer el bien, pensándose merecedor de aquello que hace. En un pasaje de *Las obras del amor*, Kierkegaard habla de «la retribución de la autoconsciencia orgullosa» (SV3 12, 266). Uno hace lo que hace con el fin de justificarse. Pero de esa manera se pone uno a sí mismo en una posición de libertad, y desde ella libremente se juzga a los otros.

La segunda ética agudiza el sentido para lo ético al agudizar el sentido para la realidad del pecado. Como dice Vigilius Haufniensis, la segunda ética presupone la dogmática, pero la presupone en cuanto que la dogmática presupone la realidad del pecado. Ésta es la presuposición que la segunda ética sostiene. De este modo, la segunda ética presupone no solamente la dogmática, sino que «la perfecciona, de tal modo que, como nunca antes, la presuposición sale a la luz» (SV3 6, 121).

La segunda ética es en este sentido una ética condicionada por un derumbe. Procede del hecho de que el hombre fracase en sus aspiraciones éticas. ¿Cómo es posible, no obstante, una ética tal? Lo es a partir de aquello que tiene lugar fuera de lo ético: el nuevo comienzo, la trascendencia.

La segunda ética es una ética que toma como medida lo inconmensura-

ble. Me referiré especialmente al último discurso de la primera serie de *Las obras del amor*; «Nuestro deber de permanecer en deuda de amor los unos para con los otros». Aquél que debe hacer una obra de amor se encuentra en una deuda infinita que excluye toda relación contable. El amor se da por adelantado. Incluso el amor que uno mismo siente y da, le es dado a uno. Uno no crea por sí mismo el amor, sino que éste está ya en el fundamento.

La segunda ética es, más estrictamente definida, una ética condicionada por el perdón. El don es el per-dón. La segunda ética es, por tanto, ética a partir de aquello que tiene lugar «fuera» de la moral. El perdón no puede ser moralmente exigido, sino que es una obra de amor. La segunda ética es una ética del amor. Y es una ética de la repetición en este doble sentido: ética mediante una crítica de la ética, y ética en virtud de aquello que tiene lugar fuera de la exigencia ética.