

## Reconocimiento y comunicación La ética entre Hegel y Kierkegaard\*

**Por: Arne Grøn**

ag@cfs.ku.dk

Universidad de Copenhague  
& Fundación Nacional de Investigación de Dinamarca  
Centro para Investigación de la Subjetividad

**Resumen.** Kierkegaard y Hegel son puntos de referencia en la Filosofía moderna. El artículo se ocupa de cómo debe ser entendida la ética si partimos de la noción de la relación entre la relación consigo-mismo y el otro, al reinterpretar a Hegel y a Kierkegaard. En la primera parte se discute la cuestión de la dimensión normativa del reconocimiento, por medio la interpretación de la teoría del reconocimiento hegeliana en *Fenomenología del espíritu*, capítulo IV A. En la segunda parte, se interpreta la “segunda” ética de Kierkegaard en trabajos sobre el amor como una ética de la visión. Se plantea que el reconocimiento, como medio para ver al otro, es una comunicación en la cual está en juego la relación entre la relación consigo-mismo y el otro.

**Palabras clave:** Ética, reconocimiento, amor, comunicación

**Summary.** Kierkegaard and Hegel are figures of orientation in modern philosophy. The article addresses the question how is ethics to be understood if we take as our lead the notion of self-relation in relation to others, in re-interpreting Hegel and Kierkegaard. In the first part, the issue of the normative dimension of recognition is discussed, through an interpretation of Hegel's theory of recognition in *Phenomenology of spirit* chapter IV A. In the second part, Kierkegaard's „second“ ethics in works of love is interpreted as an Ethics of vision. It is argued that recognition, as a way of seeing the other, is a communication in which a self-relation in relation to the other is at issue.

**Keywords:** Ethics, recognition, love, communication

### La pregunta de la ética – entre Kierkegaard y Hegel

El pensamiento filosófico se orienta hacia figuras que representan posiciones fundamentales. Las posiciones fundamentales responden a preguntas, en la medida en que reformulan estas preguntas, como preguntas fundamentales, desde el fundamento. Ellas son formas de tratar las preguntas fundamentales. Esto significa, que sólo podemos tratar filosóficamente figuras del pensamiento, cuando nos planteamos nosotros mismos estas preguntas.

Hegel y Kierkegaard son figuras de orientación, que no están una al lado de la otra, sino en relación de tensión, o tal vez, una contra la otra. El pensamiento moderno se puede orientar interrogativamente entre estas dos figuras. Parece, sin embargo, ser equivocado, cuando uno quiere – como lo apunta el subtítulo – formular la pregunta fundamental de la ética entre Hegel y Kierkegaard. Pues, si bien Kierkegaard es un pronunciado pensador

---

\* Este ensayo está vinculado al trabajo de investigación que actualmente adelanta el autor en torno a *La teoría de la subjetividad en S. Kierkegaard*, con financiación de la Danish National Research Foundation: Center for Subjectivity Research. Traducción de Sergio Muñoz Fonnegra.

ético, piensa, sin embargo, éticamente contra Hegel. Él hace que su seudónimo Johannes Climacus en el *Postscriptum no científico a las migajas filosóficas* formule la aniquiladora tesis de que Hegel no tiene ninguna ética.<sup>1</sup> Con esto se ha dicho todo. Si uno no piensa la realidad humana éticamente, entonces no la entiende. En la pregunta de la ética está presente la pregunta por la realidad humana. La tesis puede ser vista de forma positiva: la realidad humana sólo se puede entender por medio de la pregunta de la ética. Ella está determinada éticamente. La pregunta de la ética es una pregunta fundamental de la existencia humana.

Uno puede entender la crítica de Climacus de modo tal, que se afirme que Hegel, sí tiene una ética, y no sólo una ética de la moralidad, sino además una ética de la eticidad. Esto también se puede inferir del escrito *Temor y temblor* de Kierkegaard. Lo religioso se entiende aquí en oposición a lo ético como lo general, como lo que regula lo social. Esto indica por el contrario, que en Kierkegaard encontramos distintos conceptos de la ética. Para el ético (moralista) en *O lo uno o lo otro*, lo ético es una forma de vida o una concepción de vida que uno debe elegir, y uno elige lo ético, en la medida en que se elige a sí mismo – como aquél, que debe responder por aquello que hace. Pero uno puede elegir otra forma de vida, una forma de vida estética. En *Estadios en el camino de la vida* son resumidas las tres esferas de la existencia, de modo tal que la esfera ética es solo una „esfera de transición “entre la estética y la religiosa. Sobre este trasfondo al interior de la obra kierkegaardiana sobresale más claramente la determinación radical de lo ético en el *Postscriptum no científico a las migajas filosóficas*: La ética tiene que ver con la existencia humana en el sentido radical de que la exigencia ética identifica al hombre como un yo [ser sí mismo] existente. Si uno intenta eludir la exigencia ética, entonces uno mismo es determinado como aquél que huye de sí mismo. Lo ético separa al individuo en tanto individuo. Determina al hombre como un yo [sí mismo], a saber, en su autorrelación.

Si tomamos este concepto radical de lo ético como nuestro punto de partida, ¿cómo se formula entonces la pregunta de la ética en Hegel? ¿Es acertada en este sentido la tesis de que Hegel no tiene ninguna ética? Primero tenemos que aclarar, en qué sentido se trata, con este punto de partida, de la autodeterminación ética. Lo ético no es referido a la autodeterminación, sino que la autodeterminación es cualificada éticamente, en tanto que un hombre se determina así mismo como aquél, que ya está determinado éticamente. Ya está planteado como yo [sí mismo]. Un hombre es *determinado* éticamente. Esto es, lo que él mismo debe ver. La auto-determinación implica con ello estar-auto-determinado. Pero, como sí mismo el hombre está determinado con relación a otro. Lo ético determina a un hombre como un yo [sí mismo], que se relaciona consigo mismo, en la medida en que se relaciona con el otro. En su autorrelación ya está el hombre en relación con el otro de sí mismo.

En nuestro punto de partida se trata entonces de autorrelación en relación con otro. Así, es oportuno traer a consideración la teoría del reconocimiento de Hegel. ¿Puede ser

---

<sup>1</sup> “Mientras el sistema hegeliano deviene en distracción un sistema de la existencia, sí, incluso es consumado – sin poseer una ética (donde precisamente la existencia tiene su hogar), aquella filosofía más simple, que es soportada por el existente para el existente, mostrará y atraerá especialmente lo ético” (*Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*. Erster Teil *Gesammelte Werke* Abt. 16, Gütersloh 1994, p. 114 / *Søren Kierkegaards Skrifter* Bd. 7, Kopenhagen 2002, p. 116).

cambiada la pregunta de la ética en Hegel de modo tal, que lo ético sea entendido como determinación de la autorrelación en relación con el otro? Objetivamente parece claro que en el reconocimiento se trata de una relación ética con el otro, del reconocimiento del otro. Pero si seguimos la teoría del reconocimiento de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, que precisamente considera la relación de la autorrelación en la relación con el otro, no se destaca claramente la dimensión ética del reconocimiento, sino que más bien parece no tener lugar. No parece tratarse de la *autorrelación* en relación con el *otro*, sino de aquello que tiene lugar *entre* ambas autoconciencias.

A continuación, me quiero mover interrogativamente entre Hegel y Kierkegaard, de tal modo que, en primer lugar, continuaré siguiendo la pregunta por la dimensión normativa del reconocimiento, discutiendo la teoría de Hegel del reconocimiento en la *Fenomenología del Espíritu* (limitándome al capítulo IV A); en segundo lugar, remitiré la normatividad al problema del reconocimiento entendido como ver y, en tercer lugar, discutiré la „segunda“ ética de Kierkegaard en *Las obras del amor*, como una ética del ver, en la que se trata de reconocimiento y comunicación.

### **La tesis: autoconciencia y reconocimiento**

Cuando preguntamos por la autorrelación en relación con el otro, parece obvio, enfocarse en la teoría del reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Pues el libro trata de tres dimensiones: intencionalidad (la relación con un objeto, que tiene lugar en un contexto y en un mundo de contextos), autoconciencia (autorrelación) e intersubjetividad (la relación con el otro). En tanto una fenomenología del espíritu, tiene en la mira la relación de estas relaciones. Explica cómo el espíritu aparece como el nexo trascendente de estas relaciones.

El nexo de las tres dimensiones se muestra ya en la transición de la conciencia (de un objeto) a la autoconciencia. Esta transición se efectúa solamente mediante la unión de la autoconciencia y la intersubjetividad. Y en el concepto del reconocimiento se trata de esta unión. Este es el punto, donde el concepto de espíritu se presenta en el campo visual („para nosotros“ como dice Hegel).

La autoconciencia está tan profundamente unida con la intersubjetividad, que sólo es autoconciencia en relación con otra autoconciencia. „Es una *autoconciencia para una autoconciencia*. Es de hecho primeramente por medio de ello; pues justo en ello deviene para ella la unidad de sí misma en su ser-otro“.<sup>2</sup> Así se designa teóricamente, en el capítulo inmediatamente anterior al impresionante capítulo IV A de la *Fenomenología del espíritu* que lleva por nombre: „Autonomía y sujeción de la autoconciencia; señorío y esclavitud“. De este apartado IV A podemos extraer la tesis: „La autoconciencia es *en y para sí*, en tanto y debido a que es para otro en y para sí; es decir, solamente es en tanto algo reconocido“ (PhG 141). Lo que se muestra en este apartado sobre la independencia y la sujeción de la autoconciencia, es precisamente, que la autoconciencia solo existe como algo reconocido. Es digno de atención que la prueba de la condición intersubjetiva de la autoconciencia, también desarrolla lo que es la autoconciencia. Que la autoconciencia sólo

---

<sup>2</sup> Cfr. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* (ed. Hoffmeister), Hamburgo, 1952, p. 140. (en el texto PhG).

sea como algo reconocido, radica en que la autoconciencia significa llegar-a-sí-mismo. La tesis, de que la autoconciencia sólo es como algo reconocido, implica entonces, que la autoconciencia sólo deviene aquello que es en el reconocimiento recíproco.

La tesis es así una tesis de la autorrealización. No sólo se trata de la reconstrucción de la autoconciencia como un nivel especial en el proceso de formación del espíritu, sino – como ya se indicó– del concepto de espíritu. „Con ello ya está presente para nosotros el concepto de *espíritu*“ (PhG 140), como Hegel lo resalta al final de nuestra oración inicial. El capítulo IV A anticipa que el movimiento del reconocimiento nos presenta la unidad espiritual en su reduplicación. Y esto abre la posibilidad de interpretar, según la teoría de la comunicación, el doble movimiento estructural del espíritu: la enajenación y el retorno, como un movimiento que presupone la relación con el otro (con otra autoconciencia, con otro espíritu).

Ya este esbozo indica, que la tesis – la autoconciencia sólo es como algo reconocido – tiene un significado *normativo*. El movimiento bien logrado del reconocer da una norma o una medida, con la cual podemos juzgar el movimiento representado del espíritu. No obstante, el movimiento está – en tanto bien logrado – determinado normativamente en un sentido muy profundo. Cuando hablamos de autorrealización, estamos involucrados en un cuestionamiento normativo, pues la autorrealización presupone la posibilidad del equivocarse. Exactamente este carácter normativo del movimiento no es tematizado por Hegel.

Para entender la tesis parece ser decisivo entender, que ella tiene un significado normativo. Mas al mismo tiempo parece que para Hegel la dimensión normativa pasa inadvertida. De cualquier modo, no es fácil destacar en el texto hegeliano el cuestionamiento normativo, que se halla en la unión de autoconciencia y reconocimiento. El cuestionamiento normativo es, según mi parecer, decisivo para una recepción actual de la tesis de la condición intersubjetiva de la autoconciencia. La tesis, de que la autorrealización sólo es posible en las relaciones del reconocimiento recíproco, contiene en sí algunos problemas, que tienen que ver con la normatividad. Si leemos la tesis con el planteamiento normativo como hilo conductor, entonces, tal vez entenderemos mejor la tesis misma y con ello los conceptos de autoconciencia, reconocimiento y reciprocidad.

### **Dialéctica y lógica del reconocimiento**

No seguiré la presentación en el capítulo IV A de la *Fenomenología del espíritu* en sus rasgos particulares. En la recepción del texto, éste es identificado sin más con la presentación de la dialéctica del señorío y la esclavitud. Si leemos el texto atentamente, salta a la vista que éste implica un doble principio: no sólo contiene una *dialéctica* del reconocimiento, la dialéctica del señorío y la esclavitud, sino también una *lógica* del reconocimiento, que determina el „concepto puro del reconocer“ (PhG 143). La dialéctica del reconocimiento se presenta solamente como un segundo principio. Primero es presentado el movimiento puro del reconocer: „El movimiento es así sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una ve a *la otra* hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo mismo que exige a la otra, y hace lo que hace también, sólo en la medida en que la otra hace lo mismo; el obrar unilateral sería superfluo, porque lo que

debe suceder, solamente puede tener lugar por medio de las dos“ (PhG 142). Formalmente esto significa: ambos compañeros „se reconocen como reconociéndose mutuamente“ (PhG 143). Este es el „concepto puro del reconocer“: Reconocer es un movimiento, pero uno duplicado, pues el reconocimiento exige reciprocidad. El reconocimiento sólo es posible como reconocimiento recíproco.

Aquí encontramos una exigencia en dos niveles. Primero, como se dice directamente en el texto „cada una hace lo mismo que exige a la otra“. La relación es ya una relación de exigencias recíprocas, que mutuamente hacen ambos compañeros de interacción. Pero digno de atención es, en segundo lugar, que no sólo ambos sujetos, sino también la relación misma exige algo. En tanto una relación de reconocimiento, exige ella misma reciprocidad. Dicho de otra forma, la exigencia de la reciprocidad consiste en el concepto de reconocimiento, o más exactamente, en la relación entre ambos sujetos, en tanto una relación de reconocimiento.

Hasta ahí el primer principio, el concepto puro o el movimiento puro del reconocer. El segundo principio se presenta de la siguiente forma: „Este concepto puro del reconocer, de la reduplicación de la autoconciencia en su unidad, habrá de considerarse ahora [de acuerdo a] como aparece su proceso para la autoconciencia“ (PhG 143). Hegel distingue entonces entre el concepto (puro) del reconocer (que el reconocimiento es un movimiento recíproco) y el proceso, que está determinado como „su“ proceso, esto es, como el proceso de este concepto. Si en el primer principio se presentaba el obrar unilateral como superfluo, el segundo principio empieza precisamente con el obrar unilateral como proyecto: El punto de partida es que „una [autoconciencia] es solamente lo reconocido, mientras el otro sólo es lo reconocible“ (PhG 143). En el punto de partida se niega precisamente lo principal del primer principio, a saber, que el reconocimiento sólo es en tanto recíproco. El proyecto o la pregunta del segundo principio es por lo tanto, si el reconocimiento puede valer como algo unilateral.

La representación de este proceso puede ser interpretada como un proceso de argumentación gradual, en la medida en que argumenta por qué fracasa el proyecto de un reconocimiento unilateral. Cortamente puede resumirse este proceso argumentativo en los siguientes tres pasos: Primero, se invierte la relación de dependencia y sujeción entre el amo y el esclavo. Segundo, el amo sólo es amo frente al esclavo; él se ve como el amo por el esclavo. Y tercero, el intento de un reconocimiento unilateral – es decir, el intento de ser reconocido por los otros, sin reconocer a esos otros – fracasa desde adentro. La relación con el esclavo significa para el amo, que él es reconocido como amo; pero él mismo destruye las condiciones para ganar reconocimiento. Este es el argumento neurálgico: un reconocimiento que recibo de otro, al que yo mismo no reconozco, no tiene valor. Yo mismo he despojado al otro del significado, que es la condición para que su reconocimiento pueda tener significado para mí o para que el reconocimiento pueda significar para mí. Sólo puedo recibir reconocimiento de aquél otro que yo mismo reconozco. Esto significa que el verdadero reconocimiento es recíproco.

La dialéctica del reconocimiento procede por lo tanto negativamente en un doble sentido. Su punto de partida es negativo, a saber, un reconocimiento unilateral, y el proceso es negativo, a saber, un fracaso. Por medio de la experiencia de que el proyecto de un reconocimiento unilateral fracasa desde adentro, se confirma el punto principal del primer

principio: el reconocimiento sólo puede darse acertadamente cuando es recíproco. La experiencia del fracaso tiene el efecto de un proceso de formación.

¿Qué significa esto para nuestra pregunta por la dimensión normativa? La presentación de Hegel puede ser interpretada de manera que el proceso negativo fundamente negativamente la exigencia de reciprocidad – y con esto también la tesis normativa: la autoconciencia sólo es como algo reconocido. La dialéctica negativa del reconocimiento confirma la determinación normativa, el reconocimiento sólo es verdaderamente como reconocimiento recíproco. El concepto puro del reconocer se presenta también en la dialéctica del reconocimiento como norma o medida. Así puede Hegel en esta dialéctica llamar la atención sobre el concepto del reconocer, sobre „la importancia exigida del reconocer“ (PhG 145) y sobre aquello que es exigido „en el verdadero reconocer“ (PhG 147). Pero la exigencia del reconocimiento recíproco no es determinada como una exigencia ética, sino más bien es presentada como *telos* del proceso dialéctico. Así, no es considerado que el mismo concepto puro de reconocimiento es una determinación normativa. El movimiento puro del reconocer es el bien logrado. Sólo en tanto recíproco es el reconocimiento como reconocimiento. Con la determinación de un reconocimiento que se da acertadamente, se perfila una relación complicada de normatividad y negatividad, que no es aclarada en el texto hegeliano. El que no sea aclarada va ya de la mano con el hecho de que el significado normativo del verdadero reconocimiento no es resaltado. Y para resaltar el significado normativo, se tiene que tematizar la posibilidad negativa, que está implícita en el significado normativo del movimiento bien logrado, a saber, cómo un yo [sí mismo] puede errar la exigencia de la reciprocidad, en tanto se equivoca a sí mismo por no reconocer al otro. Debemos entonces volver a la pregunta por la autorrelación en la relación con el otro. Si autoconciencia significa en un sentido enfático llegar-a-sí-mismo, si se trata en este sentido de autorrealización, entonces le corresponde a la posibilidad del errarse un significado decisivo.

### **Reciprocidad y autoconciencia**

Si intentamos aclarar la dimensión normativa del reconocimiento, entonces se presenta la posibilidad negativa en el campo visual. Para entender esta posibilidad tenemos que reflexionar de nuevo sobre el significado de la tesis, autoconciencia sólo es autoconciencia como algo reconocido. Dicho de otra manera, tenemos que discutir sobre el significado de la autoconciencia y con ello también sobre el significado de la reciprocidad.

Primero llama la atención, que la *reciprocidad*, no se presente primero en el reconocimiento bien logrado y recíproco. Cuando intentamos describir, cómo fracasa la relación de un reconocimiento unilateral, nos encontramos con la reciprocidad. La experiencia que se hace, es una experiencia de reciprocidad, que se manifiesta negativamente en el proceso del fracasar. La relación de un reconocimiento unilateral no es posible sin reciprocidad. En la dialéctica negativa del reconocimiento se muestra el otro como un contrincante o una contraparte, a saber, como el otro que por su parte puede ver al amo. Si el amo busca reconocimiento como amo por medio del otro, presupone la reciprocidad, que él mismo niega, la reciprocidad que ha decir verdad consiste en que el otro es una contraparte, que le puede dar reconocimiento. Esta reciprocidad se expresa en la

siguiente afirmación de Sartre: „Nul ne peut traiter un homme ,comme un chien‘, s’il ne le tient d’abord pour un homme. L’impossible déshumanisation de l’opprimé se retourne et devient l’aliénation de l’opresseur: c’est lui-même qui ressuscite par son moindre geste l’humanité qu’il veut détruire“.<sup>3</sup>

Dicho brevemente, la reciprocidad como norma (como reconocimiento recíproco, bien logrado) presupone una reciprocidad, que ya caracteriza la relación entre ambos sujetos que se encuentran frente a frente. La relación es una relación a ambos lados. Es una relación de reconocimiento, no en el sentido de que ya es una relación de reconocimiento recíproco, sino en el sentido de que es una relación, en la que se trata del reconocimiento. Es inter-subjetiva, en tanto es una relación entre miembros que *por su parte* se relacionan entre sí y consigo mismos. En resumen: es una relación entre miembros que se relacionan consigo mismos. Esto significa, que no sólo la reciprocidad, sino también la autoconciencia, tiene que ser presupuesta en un sentido no-normativo, para entender la dimensión normativa del reconocimiento.

¿Qué significa entonces la tesis, autoconciencia sólo es autoconciencia como algo reconocido? Ella es una determinación normativa que comprende en sí un reconocimiento bien logrado. Pero, también cuando Hegel escribe: «Es para la autoconciencia otra autoconciencia» (PhG 141), describe así esta oración el punto de partida del movimiento recíproco, y no es por tanto una determinación normativa. Sólo podemos describir el movimiento del reconocer, si entendemos a los dos compañeros de interacción como autoconciencias. Así se dice, por ejemplo, en la dialéctica del reconocimiento: «El esclavo se relaciona, en tanto autoconciencia en general, también negativamente con el objeto y lo supera» (PhG 146).

De la misma manera que la reciprocidad como norma presupone ya la reciprocidad, la autorrealización como determinación normativa presupone la autoconciencia. Por esto debemos precisar la tesis de la teoría del reconocimiento. La tesis no puede decir, que la autoconciencia en general se origina primeramente en el reconocimiento recíproco, pues no podemos describir la relación de reconocimiento sin presuponer la autoconciencia.<sup>4</sup> La relación, que no es ya una relación de reconocimiento recíproco, sino una relación en la cual este reconocimiento está en juego, es una relación entre miembros que ya se relacionan como autoconciencias.

Así precisada, la tesis es una tesis normativa, que tiende a mostrar que la autorrealización en el sentido de autodeterminación (autonomía) va de la mano con reciprocidad (reconocimiento bien logrado). Un hombre solamente puede ser independiente en su relación con el otro. Pero esto significa que ya está inmerso en relaciones en las que se relaciona consigo mismo y con los demás. Él busca en estas relaciones confirmación o reconocimiento de su independencia. En este sentido él ya se encuentra en relaciones de reconocimiento. La tesis normativa de la autorrealización y del reconocimiento bien logrado implica así la tesis teórica de la subjetividad, de que un hombre solamente puede

---

<sup>3</sup> *Les Temps Modernes*, juillet-août 1957, citado en: Michel Contat/Michel Rybalka, *Les Ecrits de Sartre*, Paris, 1970, p. 313.

<sup>4</sup> Así por ejemplo, Jean Hyppolite: „Je ne suis une conscience de soi que si je me fais reconnaître par une autre conscience de soi, et si je reconnais l’autre de la même façon“ (*Genèse et structure de la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, Tome I, Paris, 1946, p. 160).

relacionarse consigo mismo, en la medida en que se relacione directa o indirectamente con los demás. Él solo se puede ver a sí mismo indirectamente sobre los demás.

### **Reconocimiento como ver**

Nos encontramos de hecho en relaciones, en las cuales el reconocimiento y la identidad están en juego y también experimentamos relaciones de reconocimiento mal logrado. Ambas situaciones pertenecen a la dimensión normativa del reconocimiento. Para describir estas relaciones, en las que se trata del reconocimiento, tenemos que presuponer la reciprocidad y la autoconciencia.

Ahora bien, lo decisivo es que estas condiciones previas se presenten justamente en el reconocimiento mismo. Pues el reconocimiento no crea lo que reconoce, sino que lo presupone. Él no es con seguridad, mera observación, sino que hace algo con aquello que reconoce: le atribuye al otro un significado. Reconocer es un ver doble: uno no sólo ve que el otro es un otro yo [sí mismo], cuando experimenta, que la relación con él tiene un lado distinto al de la relación del otro con uno mismo. Cuando uno reconoce al otro, *confirma* lo que ya ve: que el otro es otro yo [sí mismo]. Uno le atribuye al otro, en tanto un otro yo [sí mismo], significado. Uno hace valer para sí o contra sí mismo el otro lado de la relación.

Pero entonces el reconocimiento tiene en sí algo paradójico. De un lado, significa el nexo entre reconocimiento e identidad, que un hombre solo es independiente, en tanto que es reconocido por otros, a saber, por los otros, con relación a los cuales él tiene su vida. Nos vemos a nosotros mismo a través de los otros que nos ven. Del otro lado, aquello que es reconocido es que el otro ya es independiente. Así nos acercamos al problema de la comunicación en Kierkegaard.

Podemos comprender más claramente el reconocimiento como un doble ver, si nos dedicamos a la „segunda“ ética de Kierkegaard entendida como una ética del ver. Como ya se dijo, Hegel y Kierkegaard son figuras por las cuales se puede orientar el pensamiento moderno. Si en esta relación se trata de la pregunta de la ética, entonces esta pregunta misma tiene que ser cambiada: lo ético se refiere a la autorrelación en la relación con el otro. Como punto de entrada hacia Kierkegaard es poco ortodoxo, que se trate en la orientación entre Hegel y Kierkegaard de la importancia del reconocimiento. A menudo se entiende el acento ético que Kierkegaard pone en la autorrelación – que lo ético separa al individuo en tanto individuo – de un modo tal, que parece ser que se trata de una interioridad sin mundo y de una subjetividad sin intersubjetividad. Mas si recordamos que el reconocimiento es un asunto de la comunicación, entonces llegamos a un concepto neurálgico de Kierkegaard.

### **Dialéctica del ver**

En un pasaje digno de admiración sobre la medida del yo [sí mismo], en la segunda parte de *La enfermedad mortal*, hace Kierkegaard hablar a Anti-Climacus, su autor seudónimo, sobre un amo, que es un yo [sí mismo] directamente frente a sus esclavos: „Un vaquero – si es que esto no es una imposibilidad – que no fuese más que un yo delante de

sus vacas, sería indudablemente un yo muy inferior; y la cosa tampoco cambiaría mucho aunque se tratara de un monarca que sólo fuese un yo frente a todos sus esclavos. Tanto el vaquero como el monarca absoluto carecerían en realidad de un yo, pues en ambos casos faltaba la auténtica medida<sup>5</sup>. El pasaje no se refiere a la relación entre amo y esclavo como tal, sino a la pregunta ¿qué significa ser un yo? Ser un señor o un amo (sobre los demás) es solamente un ejemplo. Es una forma de ser un yo. Pero el ejemplo no es gratuito. Debido a que toma al monarca como ejemplo, Anti-Climacus puede concentrarse en el problema de la medida (del yo). Un amo, es sólo amo porque tiene la medida, con la cual se mide a sí mismo, delante de sus esclavos. Él se ve a sí mismo frente a los esclavos. La anotación de Anti-Climacus es importante: al amo le falta verdaderamente una medida<sup>6</sup> de sí mismo. Pues el amo no ve al otro, con el cual él mismo se mide, como un yo. Anti-Climacus saca de ello la conclusión, que el amo no es en realidad un yo. Al igual que en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, la relación del amo y el esclavo es determinada como una dialéctica de la autoconciencia, que es negativa, en la medida en que la relación no produce una verdadera autoconciencia.

Este pequeño ejemplo en la segunda parte de *La enfermedad mortal* se presenta como una referencia particular a la dialéctica del reconocimiento (como una dialéctica del amo y el esclavo). El *problema* del reconocimiento no es para Kierkegaard un problema marginal, sino un problema crítico, aunque él no habla directamente sobre reconocimiento. Pero habla de *ver* y *ser-visto*, en concreto en el escrito *Las obras del amor* (*Kjerlighedens Gjerninger*). En el contexto de nuestra discusión es especialmente importante, que el *ver* tiene una función decisiva en *Las obras del amor*, debido a su importancia normativa o ética. La ética en *Las obras del amor* es una ética del *ver*.<sup>7</sup>

Para la ética del *ver* voy a dar sólo dos ejemplos, uno negativo y uno positivo. El negativo debe mostrar, cómo el problema del reconocimiento es acentuado mediante una dialéctica del *ver*. Se trata de un pasaje del discurso II 3, en la primera parte de *Las obras del amor*, de un pasaje que también se refiere a la dialéctica del señorío y la esclavitud:

Gracias a Dios han quedado atrás aquellos tiempos en que sólo los poderosos y los distinguidos eran hombres, y los demás *hombres*, siervos y esclavos. Esta es la obra del cristianismo. De esto no se sigue, en modo alguno, que la distinción y el poderío hayan dejado definitivamente de representar una trampa para el hombre, la trampa sigue echada y el hombre que cae en ella se hace culpable en esta diferencia, se destroza el alma y olvida lo que es amar al prójimo. Claro que para que esto acontezca ahora, tiene que llevarse acabo de una manera más discreta y solapada, pero en el fondo es lo mismo. Porque no cabe duda que en el fondo son idénticos el proceder del antiguo dominador – que complaciéndose abiertamente en su arrogancia y soberbia les daba a entender a las claras a los demás hombres que no eran nada delante de él, queriendo además que ellos, para pábulo de su arrogancia, lo percataran expresamente, para lo cual les exigía que manifestasen una subordinación propia de esclavos – y el proceder de los

---

<sup>5</sup> Cfr. Kierkegaard, S. *Die Krankheit zum Tode. Gesammelte Werke* Abt. 24/25, Gütersloh 1992, S 78 / *Sygdommen til Døden. Samlede værker* 3. ed., Kopenhagen 1963, Bd. 15 S. 133. Español: *La enfermedad mortal*. Madrid: Sarpe S. A., 1984, pp. 121-22.

<sup>6</sup> La palabra danesa es “Maalestok”, que corresponde al concepto de Hegel de “Maßstab” (medida) en *La fenomenología del espíritu*.

<sup>7</sup> Cfr. Grøn, A. *Kierkegaard's 'zweite' Ethik*, en: *Kierkegaard Studies. Yearbook*. Edited by Niels Jørgen Cappelørn and Hermann Deuser, Berlin/New York: de Gruyter, 1998, pp. 358-68.

nuevos dominadores, que oculta y solapadamente ... dan a entender que los demás no son nada delante de ellos.<sup>8</sup>

Al igual que en el pasaje de *La enfermedad mortal*, es aquí importante la relación entre el amo y el esclavo, si bien ésta no está en el centro de la argumentación. Pero la forma como está propuesta es muy interesante. El discurso solamente llama la atención sobre la relación entre amo y esclavo como un punto de partida. Sin embargo, después toma un rumbo distinto, en tanto que reorienta la atención del lector con miras a los modos secretos y sutiles de desconocer el significado de la otra persona, esto es, de no reconocer al otro. Estos modos son modos de ver (ways of seeing). Que uno se pueda *equivocar* en la diferencia del otro, es una expresión de esto, digna de mencionar. Equivocarse en algo (en danés: *at forse sig*) significa, que uno comete un error frente al otro (en danés: *at begå en forseelse*), pero uno hace esto, en la medida en que se equivoca al ver: ver al otro equivocadamente sucede cuando uno fija su mirada en algo, de manera que no ve un otro, que debería haber visto. El discurso señala, que uno elude ver este otro; en tanto uno fija la propia mirada, se equivoca al ver. Uno se equivoca en la diferencia entre uno mismo y el otro, de manera tal que no ve “el parentesco entre hombre y hombre”.<sup>9</sup>

Este pasaje es todavía más digno de mención, si determinamos la dialéctica del reconocimiento como una dialéctica de la autorrelación en relación con el otro. Pues este pasaje manifiesta e intensifica la dialéctica entre la autorrelación y la relación con el otro. Kierkegaard expresa esto aclarando qué significa equivocarse al ver al otro: hacer algo errado cuando uno se equivoca al ver, significa que uno pierde su alma. Ver al otro equivocadamente, no viendo el parentesco con él, es “una trampa” para uno mismo. Uno mismo se apresura, equivocándose al ver al otro.

Esto es mostrado en el fenómeno de la arrogancia. En el pasaje citado se presenta claramente que el menosprecio – y con ello también positivamente el reconocimiento – es una comunicación al otro. Uno le “da a entender” al otro, que él no está ahí para uno. Esto es especialmente válido en el caso de la arrogancia. En la arrogancia se le puede *dar* a entender a los otros, que ellos no están ahí para uno. El punto principal es que, con esto, uno le está contando a los otros cómo se deben ver a sí mismos. Uno *conduce* a los otros a ver a uno mismo como superior a ellos (to *make* them see oneself as superior). La arrogancia es una actitud frente a los otros, una comunicación a los otros, pero también una forma de verse a sí mismo, que sin embargo, depende de que los otros se vean ellos mismos inferiores frente a uno. En el caso de la arrogancia uno ignora o pasa por alto a otros, pero esto es precisamente un modo de ver a estos otros, a saber, de un modo complicado: Es una forma de contarle a los otros como deberían verse ellos mismos, y aquellos a quienes deberían ver de esa forma, son precisamente estos otros mismos. En el ver en la arrogancia, en el pasar por alto y en el ignorar, da uno a entender algo a otros. Si la arrogancia es un modo de ver, así también lo es la envidia. La relación con los otros parece ser vista a partir de perspectivas contrarias, desde arriba (arrogancia) o desde abajo (envidia). Sin embargo, Kierkegaard describe la envidia paralelamente con la arrogancia, en tanto señala el mismo

---

<sup>8</sup> Cfr. Kierkegaard, S. *Der Liebe Tun. Gesammelte Werke* Abt. 19, Gütersloh 1998, Band 1, S 84 / *Kjerlighedens Gjerninger. Samlede værker* 3. ed., Kopenhagen 1962, Bd. 12, S. 77. En español, *Las obras del amor*. Primera parte. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1965, p. 148.

<sup>9</sup> *Der Liebe Tun* Bd. 1, S. 79 / *Kjerlighedens Gjerninger* S. 72. En español, *ibid.*, p. 141.

asunto principal: cuando uno envidia a los otros, deviene presa de sí mismo. La arrogancia y la envidia son dos formas de ver incorrectamente al otro, y por medio ello, uno pierde su alma.<sup>10</sup>

Esto significa que el *problema* del reconocimiento es acentuado en la dialéctica del ver, cuando son resaltadas las posibilidades negativas que se encuentran en el ver, posibilidades que se refieren a la pregunta por la identidad y la alteridad en la autorrelación en relación con un otro yo. Al ejemplo negativo anterior (la arrogancia) quisiera agregar un segundo ejemplo, en el que el entrelazamiento de la autorrelación y la relación con los demás se presentan de modo positivo.

El segundo ejemplo es sacado del discurso IV “El amor no busca lo que es suyo” de la segunda parte de *Las obras del amor*. Un tema central en *Las obras del amor* es la igualdad humana, es decir, igualdad *entre* hombres *como* hombres. En este discurso Kierkegaard coloca el acento en la individualidad o *peculiaridad*, tematizando la igualdad humana fundamental: “*El amor no busca lo que es suyo. Ya que el amante auténtico no ama su misma peculiaridad, sino que ama a cada hombre según su peculiaridad de él; ahora bien, esta ‘su peculiaridad de él’ es lo que todo hombre tiene cabalmente de propio, y por lo tanto el amante auténtico no busca lo suyo propio, al revés, no hace sino amar lo propio del otro*”.<sup>11</sup>

El punto principal es que el amor, entendido como amor al prójimo, ve lo propio del otro y lo confirma; reconoce al otro, en el sentido de que confirma aquello que ve: el otro como un otro yo; pero él hace esto *en oposición* a los modos de ver que ven al otro de tal manera que su identidad es establecida. El amor al prójimo ve y confirma que el otro es un otro, confirmando lo propio del otro, distinguiéndolo de uno mismo. El dominante, por el contrario, “no tiene flexibilidad ni condescendencia para comprender a los demás, exige que cada uno se someta a su propio provecho y pretende que cada uno se transforme a su imagen y que quede recortado de acuerdo a su patrón de los hombres”.<sup>12</sup> El dominante es aquel que busca dominar y es adicto a ser amo. Él no quiere ver la peculiaridad del otro confirmándola. Él ve a los otros de tal modo que exige lo suyo, buscando su propia imagen. La peculiaridad es así ante todo la peculiaridad del otro: lo propio, que diferencia al otro de uno mismo.

Mas uno también debe ver la propia peculiaridad confirmándola. Un hombre *acepta* su peculiaridad. Esto da una clave sobre la acentuación de Kierkegaard del deber del amor propio en el discurso II 1, en la primera parte de *Las obras del amor*. Uno debe aprender lo que significa amarse a sí mismo, y esto se aprende a través del amor al prójimo. Con esto Kierkegaard puede unir las dos tareas: confirmar la peculiaridad del otro y la propia peculiaridad: «poseer originalidad consiste en creer en la originalidad de cada uno de los otros».<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> *Der Liebe Tun* Bd. 1, S. 79f. / *Kjerlighedens Gjerninger* S. 73f. En español, *ibid.*, p. 143 ss.

<sup>11</sup> *Ibid.*, Bd. 2, S. 298 / *Kjerlighedens Gjerninger* S. 259. En español, *ibid.*, segunda parte, p. 106.

<sup>12</sup> *Ibid.*, S. 259/ *Kjerlighedens Gjerninger* S. 260. En español, *ibid.*, p.107.

<sup>13</sup> *Ibid.*, S. 300 / *Kjerlighedens Gjerninger* S. 261. En español, *ibid.*, p. 109.

Lo que aquí se quiere resaltar, no es solamente la propia autorrealización y la autonomía del otro, sino además el entrelazamiento de una autorrelación bien lograda y la relación con el otro (yo no tengo peculiaridad para mí y contra otros), es decir, una autorrelación bien lograda en el reconocimiento de la peculiaridad del otro. Aquí es importante tener en cuenta, que el nexo entre la autorrelación y la relación con el otro, es destacado con el hecho de que la peculiaridad – la peculiaridad del otro, pero también la propia – es puesta en un primer plano.

El problema del reconocimiento es acentuado en una ética del ver y la ética del ver contiene en sí una *dialéctica* del ver: negativamente, ésta se concentra en el poder, que hay en el ver, de fijar la identidad del otro, y esto significa, que no vemos al otro en su peculiaridad. La independencia es acentuada éticamente como la autonomía del *otro*. El mayor de los beneficios, es el de ayudar a otro amorosamente “para que espiritualmente sea sí mismo, libre, independiente, dueño”.<sup>14</sup> Con esto parece que la asimetría se invierte en comparación con la dialéctica del reconocimiento de Hegel: la pregunta ética es ahora, si yo reconozco la independencia del otro. Y esto no debe depender de si el otro me reconoce del mismo modo.

Una ética del ver contiene en sí una dialéctica del ver, en tanto destaca el entrelazamiento de la autorrelación y de la relación con el otro; pero esto lo hace acentuando *éticamente* tanto la independencia del otro, como también la autocomprensión en la relación con el otro. Este es el punto en la teoría de Kierkegaard de la comunicación indirecta. Si el mayor de los beneficios consiste en reconocer la independencia del otro, de modo tal que así uno lo ayuda a ser independiente, es entonces decisiva la pregunta, *cómo* he de ver al otro, para poderlo reconocer. En esto último radica la pregunta, *cómo yo* entro en relación con los demás. Cuando veo al otro, me comunico de alguna forma. De esta forma puedo darle a “entender” algo al otro. El reconocimiento es, de una manera resaltada, comunicación. Yo sólo reconozco al otro, cuando le comunico cómo lo veo: como un otro yo, como independiente. ¿Pero, *cómo* hago esto? ¿Cómo se comunica el reconocimiento? La respuesta kierkegaardiana es: ayudando al otro a ser independiente, y esto se hace, ocultándose en su comunicación. Con esto, no obstante, la comunicación misma se convierte en una cuestión del reconocimiento: *cómo* me comunico es ahora una pregunta de si reconozco al otro. La respuesta de Kierkegaard consiste en que la libertad del otro sea asegurada mediante el ocultarle lo que hago. La comunicación indirecta también es, sin embargo, una comunicación que debe ser recibida por otro, cuya respuesta no puedo anticipar con mi comunicación indirecta. También la comunicación indirecta puede ser errada.

¿Cómo se formula entonces para nosotros la pregunta de la ética, si la posesionamos entre Hegel y Kierkegaard? Primero, podemos entender a Hegel y Kierkegaard como dos figuras fundamentales de tal forma, que Hegel destaca la reciprocidad, hasta el punto de focalizar aquello que tiene lugar entre ambos sujetos, mientras Kierkegaard destaca la subjetividad de un modo que resalta la asimetría de ambas perspectivas – la propia y la del otro. Segundo, tenemos que recalcar éticamente el entrelazamiento de la autorrelación y la relación con los demás. Tanto el reconocimiento del otro, entendido como comunicación ética al otro, así como también la autorrelación con referencia al otro, pueden ser errados.

---

<sup>14</sup> Ibid., S. 302 / *Kjerlighedens Gjerninger* S. 263. En español, *ibid.*, p. 113.

Tercero, la dimensión normativa tiene que ser determinada más radicalmente que en el caso de Hegel y también de Kierkegaard, a saber, por medio de la posibilidad negativa, que muestra, que están en juego tanto la propia identidad, así como el reconocimiento y la autonomía del otro.