

Voluntad, razón práctica y reconocimiento en Hegel y Ricoeur

LUIS MARIANO DE LA MAZA

Pontificia Universidad Católica de Chile

I 197

Resumen: En este artículo se examinarán algunas intersecciones entre el pensamiento de Ricoeur y de Hegel en torno a temas vinculados con la voluntad, la razón práctica y el reconocimiento. Se mostrará que, tras una etapa inicial de reticencia a ocuparse con la filosofía de Hegel, esta se convierte para Ricoeur a mediados de los años 60 en una referencia ineludible en su confrontación con Freud, hasta el punto de llegar a experimentarla como una tentación, de la que parece querer desprenderse, sobre todo en su reflexión sobre lo trágico y la historia en los años 80, pero que reaparece con fuerza en la última década del siglo pasado, hasta culminar con la teoría del reconocimiento, para la cual Hegel constituye una fuente principal, aunque no exclusiva.

Palabras clave: voluntad, razón práctica, conciencia, espíritu, reconocimiento.

Abstract: This article is about some intersecting points between Ricoeur's and Hegel's thought around issues related to free will, practical reason and recognition. After an initial stage of reluctance to deal with the philosophy of Hegel, it becomes for Ricoeur, in the mid-60s, an essential reference in his confrontation with Freud, feeling his influence as a temptation, which he wants to avoid, especially in his reflection about tragedy and history in the 80s. But this influence appears again notoriously, in the last decade of the 20th century, culminating with the theory of recognition, to which Hegel constitutes a major source, but not an exclusive one.

Key-words: free will, practical reason, consciousness, spirit, recognition.

1. Infinitud y finitud de la voluntad

Indicios de la presencia de Hegel en Ricoeur se encuentran en los estudios tempranos de este sobre fenomenología de la voluntad. El volumen 1, titulado *Lo voluntario y lo involuntario* (1950), contiene una descripción de las estructuras esenciales de la voluntad en las que lo voluntario y lo involuntario se encuentran en tensión y conflicto recíproco. En general las referencias a Hegel en esta obra son escasas, y más bien de segunda mano, pero se puede advertir la sombra de Hegel en la reflexión de Ricoeur sobre lo que llama la “unidad paradójica de libertad y necesidad”.

El filósofo francés sostiene que libertad y necesidad se encuentran en una relación de oposición negativa entre sí, negación que se muestra desde los dos lados. Por el lado de la necesidad, la negación se presenta como limitación en tres ámbitos a los cuales corresponde una forma peculiar de “tristeza”. La primera forma de tristeza se relaciona con la finitud del *carácter* humano. El carácter es finito en el sentido de que posee determinaciones en virtud de las cuales yo soy alguien dotado de un perfil propio y original que me distingue de los otros, de sus valores, pero también de las realidades empíricas del mundo. Pero esta misma perspectiva finita y parcial es fuente de sufrimiento: “sufro de estar condenado a la elección que consagrará y agravará mi parcialidad, destruyendo todos los posibles con los cuales me comunico con la totalidad de la experiencia humana” (Ricoeur 1986/88: 490). Ricoeur asocia esta tristeza de lo finito al adagio que Hegel toma del pensamiento spinoziano: *Determinatio est negatio* (véase Hegel *GW* 11: 76).

Un segundo momento de negación, con su consiguiente tristeza, se refiere a lo inconsciente, caracterizado como “una materia indefinida que confiere a

todo pensamiento que formo una oscuridad impenetrable y una espontaneidad sospechosa” (Ricoeur 1986/88: 492). A esta “tristeza de lo informe” la relaciona Ricoeur con el concepto del “infinito malo”, de los interminables deseos sin medida y de las opciones arbitrarias que Hegel contrapone al “infinito bueno” de la libertad que escoge aquello que la fortalece y le permite realizarse como tal (véase Hegel 2004: §22).

La tercera forma de negación y de tristeza se refiere a las amenazas a la vida humana, debido a su carácter variado, plural, y por tanto divisible; la vida crece y se multiplica, pero ello conlleva también el envejecimiento. El nacimiento denuncia la contingencia del viviente que pudo no haber nacido, y anuncia de antemano la muerte (véase Ricoeur 1986/88: 493-507).

A todas estas negaciones, la libertad responde a su vez con su propio No del rechazo a los límites del carácter, a las tinieblas del inconsciente y a la contingencia de la vida. Sin embargo esta triple negación, que en el fondo es un anhelo de totalidad, con frecuencia se convierte en desmesura prometeica. Al respecto Ricoeur saca a colación lo que llama el “titanismo” filosófico de la filosofía idealista, sin nombrar explícitamente a Hegel, sino a Fichte. Este titanismo se caracterizaría por considerar intolerable el encontrarse a sí mismo como existente no necesario. Pero, si bien responde al anhelo más profundo de la libertad, en el fondo no constituye sino un rechazo a la condición concreta de la conciencia y, por ende, de la existencia humana. Por ello el filósofo francés llama a la filosofía a reconciliar la libertad con la necesidad, asumiendo los condicionamientos que le confieren falibilidad a la condición humana.

I 199

Más clara es la presencia de Hegel en el segundo volumen de la Filosofía de la voluntad, que lleva por título *Finitud y culpabilidad* (1960). La primera parte de este volumen (*El hombre falible*) se hace cargo del hombre como unidad mediadora de finitud e infinitud. En este contexto, Hegel aparece junto con Kant y Husserl como un complemento correctivo de la idea cartesiana de la posición intermedia del hombre entre Dios y la Nada, cuyo entendimiento es finito y cuya voluntad es infinita (véase Ricoeur 2004a: 23). El enfoque metodológico transita desde la fenomenología eidética de la voluntad, que caracterizaba el volumen 1, hacia una fenomenología histórico-existencial. Pero frente a lo que considera una acentuación unilateral de la finitud humana en la filosofía contemporánea, Ricoeur plantea la necesidad de que la filosofía realice una síntesis entre finitud y racionalidad (véase Ricoeur 2004a: 61). Hegel es traído a colación a propósito del análisis del objeto de la percepción, al que aporta la distinción entre certeza y verdad, es decir entre la mirada subjetiva y parcial del individuo que no se ha formado filosóficamente, y el saber que al final de la experiencia formativa se ha depurado a sí mismo de esa parcialidad y aprehende la cosa tal como es en sí. La perspectiva finita solo se revela como tal

cuando es sobrepasada en un horizonte de significación infinito (véase Ricoeur 2004a: 45-48).

2. La visión moral del mundo, el juicio y el perdón

En *Finitud y culpabilidad* Ricoeur aborda un concepto importante inspirado en la *Fenomenología del espíritu*, y que de aquí en adelante no dejará nunca de estar presente en su reflexión sobre la voluntad, a saber, el concepto de la “visión moral del mundo”, que Hegel desarrolla en el tercer apartado del capítulo VI sobre El Espíritu. Si bien la referencia a Hegel en esa obra es explícita, ella permanece todavía en un plano más bien general y poco específico. La define como “el esfuerzo por comprender, cada vez mejor, la libertad por medio del mal y el mal por medio de la libertad” (Ricoeur 2004a: 14).

Los símbolos del mal que el filósofo francés analiza en la segunda parte de *Finitud y culpabilidad*, plantean, a su juicio, la tarea filosófica de recuperar las manifestaciones del hombre en tanto que víctima y a la vez culpable de sus faltas y de relacionar lo que sugieren estas manifestaciones con todos los registros de la conciencia humana, como lo hace Hegel (véase Ricoeur 2004a: 17). En su libro *El conflicto de las interpretaciones* Ricoeur retoma este tema y valora que la crítica que Hegel hace en la *Fenomenología del espíritu* a la visión moral del mundo se adelante a Nietzsche en denunciar la conciencia juzgadora que condena los actos y las personas humanas que han incurrido en falta o contradicción como hipócrita, y en advertir su propia finitud y culpabilidad. La superación de la falta o del delito solo se hará efectiva si la conciencia que acusa reconoce su igualdad con la conciencia acusada (véase Ricoeur 2003: 147).

Ricoeur añade que Hegel mostró en otra de sus obras fundamentales, *Los principios de la filosofía del derecho*, que el derecho penal es lógicamente anterior a la moralidad subjetiva que rige la conciencia individual y a la eticidad, la *Sittlichkeit* o moralidad objetiva que rige a la familia, la sociedad civil y el Estado (véase Ricoeur 2003: 326 ss). Su validez se circunscribe al “derecho abstracto”, en el cual la pena constituye la negación de una negación, es decir la supresión de la violación del derecho, mediante la cual este logra su cumplimiento.¹ En la esfera de la moralidad no corresponde castigar, sino perdonar. La conciencia moral que niega el perdón por no querer contaminarse con el mal solo consigue hacerse cómplice de este, pues la única forma de evitar el mal es dejar de actuar, lo que es igualmente malo, con el agravante de que no se tiene conciencia de ello. En la

¹ Hegel 2004: § 101, citado en Ricoeur 2003: 327 ss; véase Ricoeur 1999: 196.

Fenomenología del espíritu, la confrontación entre la conciencia que juzga y la conciencia juzgada desemboca en el perdón, porque Hegel muestra que el intento de conferir un sentido moral a la pena conduce al callejón sin salida de la hipocresía y a la dureza de corazón, cuyo único destino es la locura.² De esta forma, la lógica de la gracia, que parece lo más contrario a la lógica de la pena, es también lo que más radicalmente la confirma, al situarla en el lugar que le corresponde (véase Ricoeur 2003: 324).

En el libro sobre *El Mal, un desafío a la filosofía y la teología* Ricoeur se refiere una vez más a la exposición de Hegel acerca de la visión moral del mundo y al hecho de que su pensamiento se anticipa a la *Genealogía de la moral* de Nietzsche en su percepción del mal contenido en la acusación de la conciencia que juzga la acción animada por la convicción y encarnada por las pasiones de los grandes hombres. El perdón es caracterizado ahora como el desistimiento paralelo de los dos momentos parciales del espíritu, el reconocimiento de su particularidad y su reconciliación, mediante la cual el espíritu alcance la “certidumbre de sí mismo” (Ricoeur 2011: 48 ss). En su *Autobiografía intelectual*, Ricoeur invocará este pasaje de Hegel junto con el análisis heideggeriano del llamado que el *Dasein* se hace a sí mismo desde el fondo de sí que está a la vez más allá de sí para escapar del anonimato del Uno. En ambos casos habría una certidumbre de sí que se impone sobre la conciencia moral:

I 201

A la luz de estos dos análisis célebres, el fuero interno parece ser la íntima seguridad que, en una circunstancia dada, barre las dudas, las vacilaciones, las sospechas de inautenticidad, de hipocresía, de complacencia consigo mismo, de autodecepción, y autoriza al hombre actuante y sufriente a decir: *Aquí estoy*. (Ricoeur 1997: 113)

3. Conciencia y espíritu

En su libro sobre Freud y en *El conflicto de las interpretaciones*, Ricoeur afirma que la única filosofía de la conciencia posible después de Freud sería una que estuviera emparentada con la fenomenología del espíritu hegeliana. En ella, “la exégesis de la conciencia consistiría en un inventario y en una constitución gradual de las esferas de sentido que la conciencia debe hallar y apropiarse a fin de reflejarse como un sí-mismo, como un yo humano, adulto, ético” (Ricoeur 2003: 295; véase 104). Ricoeur recuerda que el espíritu es para Hegel

² Ricoeur 2003: 329 ss.; véase Hegel *GW* 9: 359-361.

la verdad de la vida. La vida es el espíritu en sí, pero todavía no desplegado para sí. En esta fase primordial contiene en sí la negatividad que la hace ser otra, y a través de este ser otra llegar a ser sí misma (véase Ricoeur 1970: 408). Como en el psicoanálisis, este proceso de crecimiento implica un descentramiento de la conciencia. Por eso la fenomenología de Hegel no es fenomenología de la conciencia sino del espíritu, entendiendo por tal “una descripción de las figuras, categorías o símbolos que guían ese crecimiento siguiendo el orden de una síntesis progresiva” (Ricoeur 1970: 107).

La existencia no deviene un sí-mismo humano y adulto si no es apropiándose del sentido que primeramente reside “afuera”, en obras, instituciones, monumentos culturales en los que el espíritu se ha objetivado (véase Ricoeur 2003: 26). En este sentido, el espíritu hegeliano es comprendido por Ricoeur como “la marcha objetiva de las figuras del hombre”, de la que por reflexión se deriva “la subjetividad que va constituyéndose a sí misma a la par que va engendrándose aquella objetividad” (Ricoeur 1970: 446). Estas y otras expresiones semejantes de esta época muestran una dependencia de la discutible pero muy influyente lectura que hace Kojève de la *Fenomenología* como una antropogénesis, es decir como un proceso de constitución de la subjetividad humana (véase De la Maza 2012).

El espíritu que expone la fenomenología hegeliana es un proceso que siempre aniquila su punto de partida y solo se consolida al final. Pero con ello marca un importante contraste con el psicoanálisis freudiano, pues en el proceso del inconsciente el sentido deriva siempre de figuras anteriores, ya sea en sentido cronológico o metafórico. Ricoeur resume este contraste de la siguiente manera:

el espíritu es el orden de lo terminal, el inconsciente es el orden de lo primordial [...] el espíritu es historia, mientras que el inconsciente es destino; destino hacia atrás de lo infantil, destino tras de unos símbolos que ya están allá y se reiteran indefinidamente... (Ricoeur 1970: 410)

Este contraste hace que Hegel y Freud le sirvan de modelos invertidos, formando en el interior de cada uno de ellos lo que denomina una “dialéctica entre arqueología y teleología”. No se trata simplemente de hacer chocar dos opuestos, sino de hacer aparecer cada una de las interpretaciones dentro de la otra. La arqueología psicoanalítica proporciona de mejor manera el momento ascético del desasimiento reflexivo de la conciencia como origen del sentido y lo desplaza hacia el inconsciente, como origen que no está a nuestra disposición. La teleología hegeliana proporciona, a su vez, una génesis progresiva del sentido a través de figuras sucesivas, siempre pendientes del sentido de las ulteriores (véase Ricoeur 1970: 432 ss). En ambos casos, subraya Ricoeur, el hombre se manifiesta como

lenguaje: “Hay que redescubrir con Hegel que el lenguaje es el estar-ahí del espíritu. Para la fenomenología, como para el psicoanálisis, tal ‘realidad del lenguaje’ no es sino el sentido efectuado por un comportamiento” (Ricoeur 1970: 335).

En el fondo, el filósofo francés ve en Hegel y Freud dos hermenéuticas que dicen lo mismo. La primera apunta hacia la emergencia de símbolos nuevos, de figuras ascendentes, que en la *Fenomenología del espíritu* son absorbidas al final por un saber que ya no es una simple figura. La segunda apunta al resurgimiento de símbolos arcaicos. Se trata de una dualidad que pone de manifiesto una dualidad correspondiente en los símbolos mismos: por una parte exploran nuestra vida adulta, y por otra parte repiten nuestra infancia. La cultura resulta del poder de simbolización proyectado y formado por el hombre que deviene adulto y revelado por el análisis regresivo. En ese sentido, la hermenéutica progresiva y la regresiva, teleológica y arqueológica, no pueden ser sumadas para que cada una se encargue de la mitad del hombre. Ambos enfoques hablan de la totalidad del hombre, y lo que se puede decir de uno puede ser dicho también del otro. La *Fenomenología del espíritu* termina con un retorno a lo inmediato, y la regresión a lo arcaico por el psicoanálisis es un volver a ponerse en movimiento hacia el futuro (véase Ricoeur 2003: 110-113). Lo que mantiene unidas la regresión y la progresión es la reflexión. En ella se opera lo que Freud llama inconsciente y Hegel espíritu: lo primordial y lo terminal, el destino y la historia (véase Ricoeur 2003: 162).

I 203

4. Tragedia, historia y sabiduría práctica

En *El conflicto de las interpretaciones*, Ricoeur valora la tentativa de dar cuenta de lo trágico de la historia, incorporando el conflicto y la lucha en la marcha del espíritu. Pero a la vez la considera como una peligrosa tentación de pretender superar el mal integrándolo en el movimiento de extrañamiento del espíritu de modo tal que se pierde lo injustificable de su naturaleza y la gratuidad de la reconciliación (véase Ricoeur 2003: 284 ss).

Posteriormente, en *Tiempo y narración*, vuelve a calificar la concepción hegeliana de la historia como una tentación, en tanto que busca superar la escisión entre pasado, presente y futuro mediante una forma de pensar que reúna estas tres dimensiones del tiempo en un todo unitario (véase Ricoeur 1996a: 918). Especialmente discutible le parece la pretensión de retener el pasado en un presente eterno, con la cual, lejos de resolver el problema de la relación del pasado históri-

co con el presente, lo diluye en su sistema especulativo.³ A juicio de Ricoeur, una crítica adecuada a Hegel es aquella que

debe medirse con la afirmación central según la cual el filósofo puede acceder no solo a un presente que, resumiendo el pasado *conocido*, tiene en germen el futuro *anticipado*, sino también un *eterno presente*, que garantiza la unidad profunda del pasado superado y de las manifestaciones de la vida que ya se anuncian a través de aquellas que comprendemos porque acaban de envejecer. (Ricoeur 1996a: 933)

En su afán de superar la oposición característica del pensamiento ilustrado entre el formalismo vacío del pensamiento abstracto y la concreción empírica de los hechos históricos reales, Hegel defiende, tanto en la *Fenomenología del espíritu* como en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la tesis de que la razón se realiza a sí misma en el mundo y lo gobierna, por lo cual la historia universal se ha desarrollado también racionalmente.⁴ Sin embargo, en la medida que no le toma suficientemente el peso al sufrimiento de las víctimas que los procesos históricos dejan en el camino por causa de las guerras y otras catástrofes desatadas por las pasiones humanas, Ricoeur considera que la admiración de Hegel por las grandes individualidades, como Alejandro Magno, Julio César o Napoleón, es sospechosamente cercana a la historia de los vencedores,⁵ e incapaz de dar cuenta de las fuerzas sociales que marcan el sentido de la historia (véase Ricoeur 1995a: 293). Por otra parte, la historia filosófica del mundo como saber absoluto acerca de su sentido como realización de la libertad no es compatible con la finitud de la comprensión humana de la historia. Por eso, concluye el filósofo francés, ya no podemos pensar la historia *con* Hegel, sino *después* de Hegel (véase Ricoeur 1996a: 937 ss).

Pero no todas las críticas que se han hecho a esta concepción, concentradas

³ Véase Ricoeur 1996a: 931. Ya en dos artículos publicados originalmente en 1953 y 1961, Ricoeur se refiere críticamente al intento hegeliano de reconciliar la historia con la razón en un sistema que aboliría la historia real y acabaría con las genuinas diferencias entre los grandes filósofos. Por ello considera necesario “*hacer historia de la filosofía sin filosofía de la historia*.” Véase Ricoeur 1990: 43, “La historia de la filosofía y la unidad de lo verdadero”; y Ricoeur 1990: 60 ss, “Historia de la filosofía e historicidad”. En otro artículo de 1971 Ricoeur sostiene que el problema de la historia universal como horizonte de comprensión procede, antes que de Schleiermacher, tanto de la pregunta de Hegel por la relación entre presente y pasado como de la imposibilidad de su respuesta. Véase Ricoeur 1983: 119.

⁴ Véase Ricoeur 1996a: 920. Véase también Hegel 1982: Introducción general.

⁵ Ricoeur 1996a: 910, 936, 938; véase Ricoeur 2011: 51 ss.

especialmente en la segunda mitad del siglo XIX, y que adquirieron, según Ricoeur, las dimensiones de una catástrofe comparable a un terremoto, han estado, a su juicio, a la altura de la grandeza del pensamiento de Hegel. Especialmente injustas considera aquellas que se refieren a Hegel como apologeta del Estado prusiano, defensor del totalitarismo o profeta del fin de la historia, ninguna de las cuales se sostiene a la luz de un estudio riguroso de sus textos (véase Ricoeur 1996a: 931 ss).

En *Sí mismo como otro*, Ricoeur retoma el conflicto trágico y lo relaciona con el tema ya visto de la reconciliación entre la conciencia que juzga y la conciencia juzgada, que en la *Fenomenología* ocurre al final del recorrido de la moralidad, mientras que el conflicto trágico ocurre en el capítulo anterior sobre la vida ética. A su juicio, el verdadero lugar de la tragedia no debería ser esa etapa anterior, sino justamente el estadio avanzado de la moralidad, donde se presentan los conflictos entre las reglas generales y el juicio moral en situación (véase Ricoeur 1996b: 267 ss). A la luz de la interpretación de la *Antígona* de Sófocles que Hegel ofrece principalmente en la *Fenomenología del espíritu* y las *Lecciones sobre Estética*, Ricoeur muestra que lo trágico instruye a lo ético acerca del carácter limitado, humano demasiado humano, de cualquier institución humana (véase Ricoeur 1996b: 265). La fuente de conflictos no es solamente la confrontación entre caracteres humanos fijados en posiciones unilaterales que se presentan como excluyentes entre sí, sino también la tensión entre principios morales universales y las particularidades de la vida concreta con toda la complejidad que la constituye. El conflicto trágico señala el camino que lleva a completar los principios formales de una moral universal con reglas de aplicación que tomen en cuenta los contextos histórico-culturales de los que surgen dichos principios y a los que retornan al realizarse la acción (véase Ricoeur 2008b: 221). De esta manera, la tragedia contribuye a la sabiduría práctica, que consiste, según Ricoeur, en la capacidad de realizar el juicio adecuado en una situación concreta.⁶

I 205

5. La razón práctica

En números textos y ocasiones se refiere Ricoeur a la crítica hegeliana de la moral kantiana del deber. En *El conflicto de las interpretaciones* dice que esta crítica caracterizó correctamente a la moral kantiana como un pensamiento abstracto del entendimiento, no obstante lo cual algo de Kant no solo sobrevive a Hegel, sino que a su juicio incluso lo supera: la dialéctica de la crítica

⁶ Véase Ricoeur 1996b: 270. Sobre la relación entre sabiduría trágica y sabiduría práctica en Ricoeur, véase Contreras 2012.

de la razón pura teórica y de la razón práctica. En ambas dialécticas aprecia “el garante filosófico del kerigma de la esperanza, la más rigurosa aproximación filosófica de la libertad según la esperanza” (Ricoeur 2003: 370). Ello se debe al hecho de que Kant muestra que, si bien lo incondicionado no puede ser conocido, puede ser pensado como posible por la razón teórica y como objeto de esperanza por la razón práctica (véase Ricoeur 2003: 372 ss).

No obstante, Ricoeur considera que el retorno a Kant solo puede hacerse tras un rodeo necesario por Hegel, y se autodesigna como un “kantiano posthegeliano”.⁷ En un artículo de 1975 sobre “El problema del fundamento de la moral”, recogido en el libro *Amor y justicia*, Ricoeur sostiene que todo el problema de la ética consiste, tal como lo formulara Hegel, en la realización o efectuación de la libertad (véase Hegel 2004: § 4). El punto de partida de la ética solo puede encontrarse en la libertad; pero la libertad no puede ser vista ni demostrada, sino solo creída. El testimonio de que esta creencia corresponde a una realidad efectiva es algo que requiere de su objetivación en obras. Surge entonces la pregunta acerca de cómo puede efectuarse una libertad que no se posee a sí misma, que no puede alcanzarse si no es por el largo rodeo de su hacer (véase Ricoeur 1993: 69). Al plantear así el problema de la ética, Ricoeur rechaza la posición kantiana de introducir desde el principio la idea de la ley como fundamento del conocimiento de la libertad, pues considera que corresponde a un momento posterior al de la exigencia de efectuación de la libertad. La ética es definida, entonces, como “este recorrido de la efectuación, esta odisea de la libertad a través del mundo de las obras, esta puesta a prueba del poder-hacer en acciones efectivas que la testimonian” (Ricoeur 1993: 70).

Otro elemento hegeliano que el filósofo francés destaca en este artículo sobre los fundamentos de la moral es la mediación institucional necesaria para la realización de la libertad. Retoma así un tema que anteriormente había tratado en un artículo de 1969 titulado “Le philosophe et le politique devant la question de la liberté”, en el cual, junto con reconocer el mérito de Kant de haber puesto a la libertad en el centro de la discusión práctica, dirigía una dura crítica al carácter “solipsista” de su concepción, que a su juicio se ve corregido con la realización institucional de la libertad propuesta por Rousseau y perfeccionada por Hegel (véase Ricoeur 1969: 45-57). En efecto, en el capítulo sexto de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel enseña que la experiencia de extrañeza o de estar fuera de sí mismo, que se da por ejemplo en las normas y leyes cuyo origen en la libertad se desconoce o se ha olvidado, es como se hace posible la formación cultural, a través de la cual, por otra parte, el ser humano se reapropia de sí mismo en un

⁷ Ricoeur 2003: 370; véase Ricoeur 2010: 117.

grado superior de conciencia y de autodeterminación (véase Ricoeur 1993: 76 ss, 80 ss). La función esencial de la norma es hacer que por sobre el querer arbitrario (*Willkür*) prevalezca la voluntad racional (*Wille*). Al respecto cumple una función determinante el contrato, en tanto que implica un intercambio racional entre voluntades que se someten a una condición de universalidad (véase Ricoeur 1993: 82).

En un artículo titulado “La razón práctica”, incluido en el libro titulado *Del texto a la acción*, Ricoeur señala que una importante adquisición para una reinterpretación del concepto de razón práctica es el que Hegel haya presentado, en su *Filosofía del Derecho*, la voluntad individual como un hacerse particular sin abandonar la universalidad del pensamiento (véase Hegel 2004: §§ 5-7), asegurando de ese modo la comunicabilidad de la voluntad libre, e introduciendo en la moral moderna un elemento equivalente a lo que en la tradición aristotélica es la deliberación y la *phrónesis* (véase Ricoeur 2002a: 233). El filósofo francés reconoce también la importancia del concepto hegeliano de la *Sittlichkeit* como la comunidad de los ciudadanos en la que se sustenta y de la que se nutre la acción sensata. Pero al mismo tiempo advierte contra la tentación hegeliana de hipostasiar el espíritu más allá de la conciencia individual y de la intersubjetividad, lo que conlleva a su vez la hipóstasis del Estado.

Ricoeur defiende el carácter insuperable de la pluralidad humana en las acciones intersubjetivas, y por esa razón señala su preferencia por la concepción de la intersubjetividad que Husserl desarrolla en su Quinta Meditación cartesiana, que deriva las comunidades de alto rango, como el Estado, de las relaciones entre los sujetos. Si bien reconoce que Hegel es superior a Husserl desde el punto de vista de la amplitud y riqueza de su exposición de la experiencia histórica en sus dimensiones sociales, políticas, culturales y espirituales, considera que Husserl tiene la ventaja de no admitir una entidad superior a la interacción y la comunicación entre los sujetos en torno a proyectos, intenciones y motivos mutuamente imputables, por lo que su teoría de la intersubjetividad puede ser elevada al rango de instancia crítica del mismo *Geist* hegeliano (véase Ricoeur 2002a: 235 ss, 265-278).

Asimismo declara estar más cerca de Aristóteles que de Hegel en lo que respecta a la relación de la razón práctica con la razón teórica. Como Aristóteles, considera que la razón práctica no puede ser nunca tratada de modo equivalente al de una ciencia o teoría, es decir de un saber necesario acerca de la praxis, pues con ello se corre el riesgo de que algunos pretendan imponer sobre los demás una cierta concepción del bien y de que se bloquee la función de criticar las estructuras ideológicas enmascaradoras de opresión (véase Ricoeur 2002a: 237 ss).

En continuidad con esta convicción, Ricoeur desarrolla en *Sí mismo como otro* (1990) la idea de una sabiduría práctica que busca conciliar la *Sittlichkeit* de Hegel con la *phrónesis* aristotélica, mediadas por la *Moralität* de Kant. En este

I 207

sentido, no está de acuerdo con la oposición entre moralidad y eticidad, pues ella presupone a su juicio una ontología del espíritu como instancia legitimadora superior al de la conciencia moral de los individuos. El filósofo francés le confiere a la *Sittlichkeit* un carácter mucho más modesto, basado en la idea de que la constitución de la subjetividad se realiza a través de un proceso de internalización del otro, es decir un proceso de reconocimiento. Su valor consiste en propiciar el vínculo orgánico entre los hombres por sobre la libertad abstracta y la exterioridad de las relaciones jurídicas, culminando con una concepción constitucional del Estado que, a juicio de Ricoeur, no ha sido superado por la historia y ni siquiera se ha realizado como proyecto político (véase Ricoeur 1996b: 276 ss).

6. Deseo, autoconciencia y reconocimiento

La primera alusión significativa de Ricoeur al concepto hegeliano del reconocimiento se encuentra en *Finitud y culpabilidad*, y evidencia la recepción de la lectura de Alexandre Kojève. A propósito del tránsito de la conciencia a la autoconciencia sostiene que la distancia que media entre la demanda de estima y el egoísmo solipsista es “toda la distancia que media entre el simple deseo y lo que la *Fenomenología del espíritu* denomina el deseo de deseo” (Ricoeur 2004a: 138).⁸ Y agrega que cuando un deseo cualquiera es atravesado por el deseo de deseo, surge una situación propiamente humana, que deja de tener un sentido parcial y lleva consigo el impulso a ir más lejos, hacia un término indeterminado, carente de fin (véase Ricoeur 2004a: 144).

En el libro sobre Freud, Ricoeur le atribuye a la dialéctica de las figuras de la *Fenomenología del espíritu*, en tanto que arraigada en el deseo que se desdobla en el deseo de otro deseo, un carácter modélico, pues permite el pasaje de la conciencia a la autoconciencia a través de la lucha por el reconocimiento (véase Ricoeur 2003: 223). El proceso de duplicación de la conciencia constituye una transformación educativa del deseo humano, que pasa por la pérdida del objeto (véase Ricoeur 1970: 421). Entre el deseo y el reconocimiento hace de bisagra el concepto de satisfacción (*Befriedigung*), que a juicio de Ricoeur representa el mismo papel que el principio freudiano del placer, y corresponde a lo que Hegel denomina “yo puro”. Este equivale a la autoconciencia ingenua que cree alcanzarse inmediatamente en la supresión de su objeto. “El yo puro dice: existo puesto que gozo y en ese gozo veo que desaparece y se derrite ese objeto cuya solidez

⁸ En realidad hay que decir que el término *deseo de deseo* no se encuentra en Hegel, sino que es una interpretación de su célebre comentador. Véase al respecto De la Maza 2012: 98 ss.

proclamaba toda la física del mundo” (Ricoeur 1970: 411). Pero la autoconciencia no puede eliminar el objeto mediante su simple negación, y más bien lo reproduce, como también reproduce el deseo. En lenguaje freudiano, el principio del placer choca con el principio de realidad, y lo que se había tomado como puro yo se revela como extraño a sí, anónimo y neutro, como “ello” (véase Ricoeur 1970: 412).

Un ejemplo destacado del carácter modélico de la fenomenología del espíritu lo constituye, según el filósofo francés, la reflexión sobre la figura del padre. El padre y el hijo constituyen una historia de desdoblamiento de conciencia que en cierto modo es también una lucha a muerte. No obstante, para Hegel es importante que la dialéctica educativa no sea la del padre y el hijo, sino la del amo y el esclavo. La paternidad y la filiación solo entran en el movimiento del reconocimiento a la luz de la relación del amo y el esclavo, que es la que verdaderamente tiene futuro. Este privilegio se debe, según Ricoeur, al hecho de que la relación amo-esclavo es la primera que implica reciprocidad de los roles intercambiables entre sí, a pesar de su desigualdad. Pero además, y sobre todo, el dominio supone poner en riesgo la propia vida para conservar la libertad, mientras que la paternidad y la filiación permanecen en la inmediatez de la vida. Ahora bien, esta conquista de la independencia del espíritu por medio de la muerte equivale, por el lado de Freud, a aceptar la muerte del padre y la muerte propia, o sea la sublimación y la desexualización (véase Ricoeur 2003: 426 ss). Por otra parte, Ricoeur considera posible reinterpretar la pulsión de muerte freudiana emparentándola con la negatividad hegeliana por la que se educa y humaniza el deseo (véase Ricoeur 1970: 422).

I 209

Por otra parte, el reconocimiento del padre y del hijo pasa, en la *Fenomenología del espíritu*, por la doble mediación del dominio de los hombres y las cosas, y de la conquista de la naturaleza por el trabajo. En ese punto ya no coincide con el psicoanálisis. Ricoeur también menciona la relación entre padre e hijo en tanto que dos voluntades vinculadas por el contrato, un tema del que Hegel no se ocupa en la *Fenomenología del espíritu*, pero sí lo hace en los *Principios de la filosofía del derecho*. En esta obra, la persona se constituye como tal al poseer cosas y entrar en relaciones contractuales con otros; por lo tanto también el reconocimiento mutuo del padre y del hijo, en tanto que se enfrentan como voluntades libres, tiene que ser posterior al contrato y a la propiedad (véase Ricoeur 2003: 429).

En sus lecciones sobre *Ideología y utopía*, dictadas en la Universidad de Chicago el otoño de 1975, Ricoeur vuelve a ocuparse de la *Fenomenología del espíritu* para abordar la relación entre el reo y el juez como un problema de reconocimiento: “El juez debe tanto juzgar como reconocer al criminal y debe también ser juzgado por el reo a fin de reconocerse él mismo. Hay aquí un intercambio de lugares entre la conciencia que juzga y la conciencia culpable” (Ricoeur 2001: 251). Veinte años más tarde, en *Lo justo*, retoma la misma idea al afirmar que la

sanción de un delito o crimen alcanzaría su meta si fuera aceptada, o al menos comprendida, por quien la sufre. La presenta como una idea límite o regulativa que está implícita en la idea de reconocimiento, pues supone tanto el reconocimiento del querellante como víctima, como también del acusado como culpable en tanto que ser racional responsable de sus actos (véase Ricoeur 1999: 198 ss).

Lo interesante del concepto del reconocimiento recíproco es para Ricoeur que constituye un triunfo sobre la situación de extrañamiento e incomunicación entre las partes. En el reconocimiento no se llega a la supremacía de una de ellas que continuara ligada a una estructura de poder. Esta misma idea la aplica a los conflictos de clase en tanto que no constituyen situaciones de guerra total justamente porque, según su interpretación, la lucha se libra para alcanzar el reconocimiento, y no el poder. Lo que impide llevar el conflicto hasta su cúspide destructora, o sea al punto de una guerra civil, es la ideología entendida en su función positiva o integradora, no deformadora de la comunidad (véase Ricoeur 2001: 251 ss, 283). Este énfasis en el carácter pacífico del reconocimiento, que Ricoeur presenta en sus lecciones sobre *Ideología y utopía* a partir del análisis de la noción de ideología, se mantendrá posteriormente como un rasgo central de su concepción sistematizada en el libro *Caminos del reconocimiento*, precedida por una importante referencia, al final del Noveno Estudio de *Sí mismo como otro*, al “reconocimiento, tan grato a Hegel en el período de Jena y en todo el curso posterior de su obra”, como una estructura que “introduce la diada y la pluralidad en la constitución misma del sí”, y que se refleja en el movimiento que lleva la autoestima hacia la solicitud por otro, y a esta hacia la justicia (Ricoeur 1996b: 327).

Ricoeur basa su teoría del reconocimiento principalmente –pero no únicamente– en el concepto hegeliano de *Anerkennung*, tal como aparece primeramente en el manuscrito de Jena de 1802/03 conocido como *Sistema de la Eticidad*, al que expone en el Tercer Estudio de su libro, que versa sobre las formas de reciprocidad que nacen de la superación de la asimetría entre los individuos y grupos. En los dos Estudios anteriores aborda el reconocimiento desde otras perspectivas. La primera de ellas se refiere a la identificación de un objeto, lugar o persona, que implica excluir lo distinto, y la segunda se refiere a la atestación de las capacidades de sujetos individuales y de colectividades humanas.

El filósofo francés considera que la teoría hegeliana del reconocimiento es una réplica a la versión hobbesiana del estado de naturaleza, que, en oposición a la tradición moderna del derecho natural, excluye cualquier motivo originariamente moral para salir del estado de guerra de todos contra todos (véase Ricoeur 2006a: 195, 207 ss, 274). A su juicio, lo más relevante de la teoría del reconocimiento es el establecimiento de relaciones pacíficas y la derivación de las comunidades superiores a partir de las relaciones entre una pluralidad irreductible de sujetos en interacción. Como Hegel, Ricoeur vincula el reconocimiento con la formación de la identidad del individuo y de las comunidades, pero le añade

el elemento decisivo de la narratividad, mediante el cual puede establecer una mediación entre distintas formas de permanencia en el tiempo: la identidad *idem* de lo que permanece invariable, como identidad cuantitativa y cualitativa, o la continuidad ininterrumpida de algo, y la identidad *ipse* de lo que se mantiene en el cambio, como la promesa sostenida a pesar de las vicisitudes de la vida.⁹ De este modo despliega una concepción hermenéutica de la fenomenología, ya presente en su libro sobre Freud, y caracterizada por su distanciamiento respecto de un enfoque puramente eidético y trascendental y por su valoración de los rodeos por la historia, por las ciencias y por la literatura para acceder, por la vía larga, a los fenómenos humanos que constituyen su interés central.¹⁰

7. Filosofía y religión

En una conferencia sobre Hegel de 1974, publicada el 2006 en la revista *Esprit*, Ricoeur sostiene que una de las vías por las que arribó a Hegel fue la diversa comprensión de ambos acerca de la relación entre la religión y la filosofía (véase Ricoeur 2006b:186-189). En efecto, siempre ha reconocido su desconfianza del pensamiento totalizante y en especial, de la ontoteología que pretende fusionar el verbo *ser* griego con Dios.¹¹ Esta desconfianza es la que, según su propia confesión, le ha llevado a entender siempre la filosofía como una antropología y declararse agnóstico en el plano filosófico (véase Ricoeur 2010: 205), a pesar de su adhesión a la religión protestante y de su interés por los estudios bíblicos. Nada puede ser más contrario, en este sentido, al pensamiento de Hegel, que pone el concepto de Dios en el centro y la cumbre de su filosofía.¹² Ricoeur, en cambio, considera que el fenómeno religioso solo es accesible por la vía del mito, del símbolo y la metáfora, y desde este punto de vista coincide con la

I 211

⁹ Véase Ricoeur 1996b: Quinto Estudio. La identidad narrativa y la identidad personal.

¹⁰ La comparación de esta manera de proceder, en la que reconoce una influencia de la fenomenología de Hegel, con las fenomenologías inspiradas por Husserl, se encuentra en Ricoeur 1987: 141-144.

¹¹ Véase “Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica”, en Ricoeur 2002a: 120: “Aún si tuviéramos la tentación de decir [...] que ‘Dios’ es el nombre religioso del ser, la palabra ‘Dios’ dice más: presupone el contexto total constituido por el espacio completo de gravitación de los relatos, de las profecías, de las legislaciones, de los himnos, etc. Comprender la palabra ‘Dios’ es seguir la flecha del sentido de esta palabra. Por flecha del sentido entiendo su doble poder. El de reunir todos los significados surgidos de los discursos parciales, y el de abrir un horizonte que escapa a la clausura del discurso.” Véase también Ricoeur 2008a: 94.

¹² Véase, por ejemplo, Hegel 1997: § 85 y epígrafe final.

consideraciones de Jacques Derrida acerca de la “metáfora gastada” en el discurso filosófico, a la que alude en *La metáfora viva*. Este desgaste se disimula mediante el “relieve” del concepto, término con el cual Derrida designa la *Aufhebung* hegeliana. Ricoeur cita al respecto el texto de la *Estética* de Hegel en el que sostiene que los conceptos filosóficos son significaciones sensibles traspuestas al orden de lo espiritual (véase Hegel 1989: §3), pasando lo metafórico a ser una significación impropia en la medida que el concepto gana terreno como significado verdaderamente propio. Este proceso no sería una ganancia de sentido, sino más bien una pérdida por un movimiento de idealización que disimula el origen metafórico, y origina los conceptos metafísicos (véase Ricoeur 1977: 429 ss).

Por otra parte, aunque el filósofo francés se muestra reticente ante el concepto de experiencia, porque se lo suele entender en un sentido de un saber inmediato que evita el rodeo paciente por el lenguaje y la reflexión (véase Ricoeur 2010: 192), es posible constatar, como lo hace Jean Greisch en su libro sobre el itinerario intelectual de Ricoeur (véase Greisch 2011: 394, n. 10), que el principio hegeliano de la experiencia, según el cual para aceptar algo como verdadero “tiene que *estar allí* el ser humano” (véase Hegel 1997: § 7), prepara, en cierto modo, la fenomenología hermenéutica del testimonio que el filósofo francés expone en *La memoria, la historia, el olvido* (véase Ricoeur 2004b: 208-214), y que anteriormente fuera objeto de un artículo titulado justamente “La hermenéutica del testimonio” (véase Ricoeur 2008a: 109-136). En este artículo Ricoeur sostiene que el concepto hegeliano de la religión revelada contiene hasta cierto punto tal hermenéutica al decir que el absoluto ha sido visto por los hombres y que el testimonio interior del espíritu reemplaza al testimonio de los signos exteriores (véase Hegel *GW* 9: 407 ss). Pero lamenta que ella sea absorbida por Hegel en la lógica del concepto, y con ello en el saber absoluto (véase Ricoeur 2008a: 132).

A la distinción hegeliana entre representación (*Vorstellung*) y concepto (*Begriff*), según la cual este último constituye una forma superior del saber, depurado de todo elemento sensible, imaginario o figurativo presente en la religión, Ricoeur le contrapone la afirmación de que la especulación requiere el apoyo constante de la representación, puesto que de ella recibe lo que tiene que pensar y a ella aporta la clarificación conceptual, sin poder agotar nunca la riqueza de su contenido. En ese sentido considera que el pensamiento religioso es “un proceso sin fin gracias al cual el pensamiento representativo y el pensamiento especulativo no cesan de engendrarse mutuamente” (Ricoeur 1994: 60).

Por otra parte, Ricoeur se diferencia claramente de la concepción hegeliana de la religión cristiana por su reticencia a usar el término “revelación”, que

para Hegel, por el contrario, es el rasgo esencial y definitorio del cristianismo.¹³ Según el francés, el término “revelación” conviene propiamente a una lectura kerigmática, más allá de la cual se introduce una cierta interpretación psicologista de la autoridad canónica, asociada a la inspiración. No obstante lo cual reconoce que la lectura kerigmática no es simple, sino que contiene una multiplicidad de elementos, entre los cuales, además de un llamado a la obediencia en la fe, se apela a la reflexión y al estudio.¹⁴

El punto en el que acepta una proximidad al pensamiento de Hegel sobre la religión es su interpretación de la resurrección, respecto de la cual habla una vez más de una tentación: “quizás una vez más a causa de la presión del filósofo que llevo dentro, me siento tentado, en la línea de Hegel, a entender la resurrección en la comunidad cristiana, la cual pasa a convertirse en el cuerpo del Cristo vivo” (Ricoeur 2010: 208). Ricoeur considera que el mayor interés de la doctrina de la resurrección es la idea de victoria y elevación por encima de la muerte, lo que implica a su vez para él la necesidad de perder la vida para salvarla, en un sentido que se distancia de la concepción sacrificial de la muerte como satisfacción de la cólera divina por el pecado de los hombres, asumido por Cristo. Siguiendo a Xavier Léon-Dufour, prefiere ver en la teología de la cruz un mensaje de liberación que pone el acento en la donación gratuita que Jesús hace de su vida, como un servicio del más grande amor por sus amigos (véase Ricoeur 2010: 207, 217), con lo cual sin embargo vuelve a alejarse de la interpretación hegeliana, que ve en la muerte de Jesús una necesidad lógica asociada a la superación de lo finito en lo infinito (véase Hegel 1987: 58 ss., 143, 235).

I 213

Ricoeur recuerda que Hegel es el primer filósofo moderno en asumir la fórmula moderna “Dios mismo ha muerto” como una proposición fundamental de la filosofía de la religión, que no tiene un sentido ateo, sino de superación de una mirada estrecha de Dios como una realidad meramente empírica o totalmente trascendente y separada del hombre. En todo caso, hace notar con toda razón que Hegel usa esta expresión en distintos niveles, uno de los cuales es anterior a la religión revelada, como la “conciencia desdichada”, que relega al más allá la plenitud que anhela, y otro inherente a la religión revelada, como la constitución de la comunidad espiritual de los creyentes tras la muerte de Jesús. Ricoeur relaciona el tema teológico de la muerte de Dios con el tema freudiano de la muerte del padre y la muerte del deseo y se pregunta por las analogías estructurales y procesuales entre los campos en que el símbolo de la paternidad se distribuye: el campo

¹³ Véase Hegel *GW* 9, VII.C; Hegel 1997: §564.

¹⁴ Véase Ricoeur 2010: 197, 203 ss. Véase también Ricoeur 2008a: 139.

psicoanalítico del deseo, el campo filosófico (fenomenológico) del espíritu y el campo teológico de Dios:

Lo que esta pregunta pide del filósofo es nada menos que retomar, asumiendo nuevos riesgos, la tarea emprendida por Hegel en el siglo pasado, de llevar a cabo una filosofía dialéctica que reuniría la diversidad de los planos de experiencia y de realidad en una unidad sistemática [...] He aquí la tarea. Pero ¿quién podría asumirla hoy? (Ricoeur 2003: 447)

8. *Conclusión*

214 | **A** la luz de los textos examinados, se ha podido comprobar que en las primeras obras de Ricoeur el pensamiento de Hegel solo se encuentra de un modo muy tenue en torno a la mediación de finitud e infinitud, pero que se hace cada vez más presente hasta culminar en la teoría del reconocimiento. El acercamiento entre los dos filósofos obedece al hecho de que ambos optan por acercarse a la verdad a través de la vía larga o del rodeo por distintas perspectivas y por la historia del pensamiento. Ambos comparten también la voluntad de mediación o síntesis de las posturas contrapuestas, cuya parcialidad o unilateralidad llama a encontrar un término intermedio o un tercero anterior a la bifurcación de los contrarios. Sin embargo, la forma concreta de realizar esta mediación es muy diferente, pues mientras Hegel acentúa la necesidad racional de las mismas, Ricoeur es mucho más consciente de la finitud y falibilidad del saber humano y de las complejidades en las que inevitablemente se ve sumergido.

Además de este encuentro y desencuentro en el terreno metodológico, ambos filósofos se asemejan por el enorme campo de temas que abarcan, rehusándose a simplificar o reducir los problemas filosóficos a un ámbito restringido o a unos principios generales. Entre esos temas hay también coincidencias importantes, algunas de las cuales son más duraderas e incluso se refuerzan a lo largo del pensamiento de Ricoeur. Otras, en cambio, obedecen a intereses o preocupaciones relativas a un determinado momento de esta evolución. Entre estas últimas se encuentran aquellas vinculadas al tema de la infinitud, del inconsciente y el deseo en el marco de una teleología del espíritu, que parecen haber cedido su centralidad desde la ocupación más sistemática del filósofo francés con la historia y el interés creciente por la razón y la sabiduría prácticas. Entre los temas permanentes y transversales, en cambio, se pueden detectar las reflexiones sobre la visión moral del mundo, el perdón y el reconocimiento. Ricoeur le atribuye gran importancia a la filosofía hegeliana de la voluntad por su gran riqueza de descripciones y de mediaciones: deseo y cultura, lo psicológico y lo político, lo

subjetivo y lo universal. Asimismo por la diversidad de problemas que atraviesa y resuelve, asumiendo en cierto modo todas las filosofías de la voluntad desde Aristóteles hasta Kant (véase Ricoeur 2003: 371).

También es notoria la existencia en Ricoeur de reiteradas críticas u objeciones al pensamiento de Hegel. Ellas se refieren especialmente al concepto del Estado como una realidad sustancial, a la racionalización de la historia, y a la pretensión de un saber absoluto o total. A este último le opone de un modo cada vez más decidido una visión hermenéutica que se identifica paulatinamente con el concepto de sabiduría práctica, entendida como aquella forma del saber que permite juzgar con seguridad lo que se puede hacer en una situación determinada. En síntesis, la confrontación de Ricoeur con Hegel puede caracterizarse a la luz de los textos examinados como de “productiva conflictividad”. Esta expresión es usada por el propio Ricoeur en la entrevista con François Azouvi y Marc Lau-
na que se publicara en 1995 con el título *Crítica y convicción*. En ella no se refiere expresamente a Hegel, sino en general a los autores a los que reconoce como interlocutores. Pero tras haber recorrido algunos de los principales hitos de su diálogo con Hegel, se puede afirmar sin duda alguna que las siguientes palabras se aplican a él de modo eminente:

En general no suelo hablar más que de aquellos autores a cuyo lado puedo caminar durante un largo trecho y decir luego que separarme de ellos me resulta difícil porque su compañía ha servido para superar la prueba de confrontarme con ellos. Con quienes no mantengo esta relación de productiva conflictividad no hablo. (Ricoeur 2010: 113)¹⁵

I 215

¹⁵ Este trabajo forma parte de un proyecto de investigación financiado por Fondecyt (1121181). Corresponde a una ponencia presentada en el *III Congreso Iberoamericano sobre el pensamiento de Paul Ricoeur. Reconocimiento, Justicia Social y Vida Buena*, organizado por la Universidad Católica Alberto Hurtado y la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 20-22 de marzo de 2013. Algunos pasajes tienen una coincidencia parcial con la ponencia “La ‘tentación hegeliana’: Paul Ricoeur y la Filosofía del derecho de Hegel”, presentada en el *Coloquio Internacional Humboldt, Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1-4 de octubre de 2013.

BIBLIOGRAFÍA

Agís Villaverde, M. y Ríos Vicente, J. (2004) (eds.), *Pensadores en la frontera* (Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela).

Aranzueque, G. (1997) (ed.), *Horizontes del relato: Lectura y conversaciones con Paul Ricoeur* (Madrid: Cuaderno Gris).

Begué, M.-F. (2011), “De la pulsión a la solicitud por el otro. Bases antropológicas para la ‘pequeña ética’ de Ricoeur”, *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 2, 2: 15-32.

Breitling, A. (2004): “La puesta en escena de lo trágico: La hermenéutica de lo trágico según P. Ricoeur”, en Agís y Ríos (2004: 217-227).

Castelli, E. (1971) (ed.), *Révélation et Histoire* (Paris: Aubier-Montaigne).

Contreras, B. (2012): *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricoeur* (Madrid: Plaza y Valdés).

De la Maza, L. M. (2007), “La rehabilitación de la *Filosofía del Derecho* de Hegel en la filosofía hermenéutica”, *Veritas*, 16: 75-89.

De la Maza, L. M. (2009), “El sentido del reconocimiento en Hegel”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 35, 2: 227-251.

De la Maza, L. M. (2010), “Actualizaciones del concepto hegeliano de reconocimiento”, *Veritas*, 23: 67-94.

De la Maza, L. M. (2012) “La interpretación antropológica de la *Fenomenología del espíritu*”, *Revista de Filosofía*, LXVIII: 79-101.

Dosse, F. (2013), *Paul Ricoeur: Los sentidos de una vida (1913-2005)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Escríbar, A. (1996), “Antígona y las fuentes del conflicto moral según Hegel y Ricoeur”, *Revista de filosofía*, XLVII-XLVIII: 65-72.

Fiasse, G. (2008), *Paul Ricoeur: De l'homme fallible à l'homme capable* (Paris: Presses Universitaires de France).

Greisch, J. (2011), *Paul Ricoeur: L'itinérance du sens* (Grenoble: Millon).

Hegel, G. W. F. (1982), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 1: Die Vernunft in der Geschichte*, Hoffmeister, J. (ed.) (Hamburg: Meiner, 1937). Trad. de Gaos, J., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* (Madrid: Alianza).

Hegel, G. W. F. (1987), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 3: Die vollendete Religion*, Jaeschke, W. (ed.) (Hamburg: Meiner, 1984). Trad. de Ferrara, R., *Lecciones sobre filosofía de la religión 3: La religión consumada* (Madrid: Alianza).

Hegel, G. W. F. (1989), *Vorlesungen über die Ästhetik* (West-Berlin: Verlag das europäische Buch, 1985). Trad. de Brotóns Muñoz, A., *Lecciones sobre la estética* (Madrid: Akal).

Hegel, G. W. F. (1997), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Nicolin, F. y Pöggeler, O. (eds.) (Hamburg: Meiner, 1969). Trad. de Valls-Plana, R., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Madrid: Alianza).

Hegel, G. W. F. (2004), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976). Theorie Werkausgabe. Moldenhauer, E. y Michel, K. M. (eds.), VII. Trad. de Vermal, J. L., *Principios de la filosofía del derecho* (Buenos Aires: Sudamericana).

Hegel, G. W. F. (2005), *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*. Edición bilingüe de R. Cuartango, epílogo de K. Vieweg (Madrid: Istmo).

Hegel, G. W. F. (2010): *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Gómez Ramos, A. (Madrid: Abada).

Hegel, G. W. F., (*GW*) *Gesammelte Werke*. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften (Hamburg: Meiner, 1968-9), *Phänomenologie des Geistes*, Bonsiepen, W. y Heede, R. (1980) (eds.).

Henaff, M. (2002), *Le Prix de la vérité: Le don, l'argent, la philosophie* (Paris: Seuil).

Honneth, A. (1997), *Kampf um Anerkennung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1992). Trad. de Ballesterio, M., rev. por Vilar, G., *La lucha por el reconocimiento: Para una gramática moral de los conflictos sociales* (Barcelona: Crítica).

Jervolino, D. (2006), “El ultimo *parcours* de Ricoeur”, *Ágora*, 25, 2: 207-215.

Kerbs, R. (2004), “Pensar a partir de Kant: La interpretación filosófica del mito en Paul Ricoeur”, *Diálogo Filosófico*, 58: 97-118.

M'Baye, K., Ricoeur, P., Aron, R., Sachs, I. Marcuse, H. y Daniélou, J. (1969) (eds.), *La liberté et l'ordre social* (Genève: Rencontres internationales de Genève XXII).

Pöggeler, O. (1997), “El conflicto de las interpretaciones”, en Aranzueque (1997: 107-114).

Ricoeur, P. (1969), “Le philosophe et le politique devant la question de la liberté”, en M'Baye, Ricoeur, Aron, Sachs, Marcuse y Daniélou (1969: 41-65).

Ricoeur, P. (1970), *De l'interprétation: Essai sur Freud* (Paris: Seuil, 1969). Trad. de Suárez, A., con la colaboración de Olivera, M. e Inciarte, E., *Freud: una interpretación de la cultura* (México: Siglo XXI).

Ricoeur, P. (1975), “Le conflit, signe de contradiction et d'unité?”, *Chronique Sociale de France*, 80 (1972), 5-6. Trad. en *Poder y conflicto* (Santiago de Chile: Editorial del Pacífico: 71-103).

Ricoeur, P. (1977), *La métaphore vive* (Paris: Seuil, 1975). Trad. de Baravalle, G., *La metáfora viva* (Buenos Aires: Megápolis).

Ricoeur, P. (1983), “Évènement et sens”, en Castelli (1971: 15-34). Trad. de Undurraga, V., en *Texto, testimonio y narración* (Santiago de Chile: Andrés Bello): 93-124.

Ricoeur, P. (1986/88), *Philosophie de la volonté 1: Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier Montaigne, 1950). Trad. de Gorlier, J. C., *Lo voluntario y lo involuntario, I: El proyecto y la motivación. II: Poder, necesidad y consentimiento* (Buenos Aires: Docencia).

Ricoeur, P. (1987), *À l'école de la phénoménologie* (Paris: Vrin).

Ricoeur, P. (1990), *Histoire et vérité* (Paris: Seuil, 1967). Trad. de Ortiz García, A., *Historia y verdad* (Madrid: Encuentro).

Ricoeur, P. (1993), *Amour et justice* (Paris: Seuil, 1991). Trad. de Moratalla, T. D., *Amor y Justicia* (Madrid: Caparrós).

Ricoeur, P. (1994), “Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion”, en *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie* (Paris: Seuil): 41-62.

Ricoeur, P. (1995a), *Temps et récit I: L'intrigue et le récit historique* (Paris: Seuil, 1983). Trad. de Neira, A., *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico* (Madrid: Siglo XXI).

Ricoeur, P. (1995b), *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction* (Paris: Seuil, 1984). Trad. de Neira, A., *Tiempo y narración II. El tiempo narrado* (Madrid: Siglo XXI).

Ricoeur, P. (1996a), *Temps et récit III. Le temps raconté* (Paris: Seuil, 1985). Trad. de Neira, A., *Tiempo y narración III. El tiempo narrado* (Madrid: Siglo XXI).

Ricoeur, P. (1996b), *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990). Trad. de Neira, A., *Sí mismo como otro* (Madrid: Siglo XXI).

Ricoeur, P. (1997), *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle* (Paris: Esprit, 1995). Trad. de Willson, P., *Autobiografía intelectual* (Buenos Aires: Nueva Visión).

Ricoeur, P. (1999), *Le Juste* (Paris: Esprit, 1995). Trad. de Gardini, C.: *Lo justo* (Madrid: Caparrós).

Ricoeur, P. (1999), *Historia y narratividad* (Barcelona: Paidós)

Ricoeur, P. (2001), *Lectures on Ideology and Utopia* (New York: Columbia University Press, 1996). Trad. de Bixio, A. L., *Ideología y utopía* (Barcelona: Gedisa).

Ricoeur, P. (2002a), *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986). Trad. de Corona, P., *Del texto a la acción* (México: FCE).

Ricoeur, P. (2002b), “La liberté et ses institutions”, en Szávai (2002).

Ricoeur, P. (2003), *Le conflit des Interprétations* (Paris: Seuil, 1969). Trad. de FalcónA., *El conflicto de las Interpretaciones* (Buenos Aires: FCE).

Ricoeur, P. (2004a), *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité* (Paris: Aubier, 1960). Trad. De Peretti, C., Díaz Galán, J., Meloni, C.: *Finitud y culpabilidad* (Madrid: Trotta).

Ricoeur, P. (2004b) *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000). Trad. de Neira, A., *La memoria, la historia, el olvido* (México: FCE).

Ricoeur, P. (2006a), *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Gallimard, 2004). Trad. de Neira, A., *Caminos del reconocimiento* (México: FCE).

Ricoeur, P. (2006b), “Hegel aujourd’hui”, *Esprit*, Paris, marzo-abril: 174– 195.

Ricoeur, P. (2008a), *Fe y Filosofía: Problemas del lenguaje religioso*. Trad. de Corona, N., Ferrara, R., Gorlier, J. C. y Begué, M.-F. (Buenos Aires: Universidad Católica Argentina).

Ricoeur, P. (2008b), *Le Juste 2* (Paris: Esprit, 2001). Trad. de Moratalla, T. D. y Moratalla, A. D.: *Lo justo 2: Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. (Madrid: Trotta).

Ricoeur, P. (2009), *Écrits et conférences 1: Autour de la psychanalyse* (Paris: Seuil 2008). Trad. de Castañón, A., *Escritos y conferencias alrededor del psicoanálisis* (Madrid: Siglo Veintiuno).

Ricoeur, P. (2010), *La critique et la conviction: Entretien avec Francois Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Levy, 1995). Trad. de Palacio Tauste, J., *La crítica y la convicción* (Madrid: Síntesis).

Ricoeur, P. (2011), *Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie* (Ginebra: Labor et fides, 2004). Trad. de Agoff, I.: *El Mal: Un desafío a la filosofía y a la teología* (Buenos Aires: Amorrortu).

Szávai, J. (2002) (ed.), *Qui est libre? Sept essais sur la problématique de la liberté* (Paris, Montreal, Budapest: Orphéus, L'Harmattan).

Weil, E. (1970), *Hegel et l'État* (Paris: Vrin, 1950). Trad. de Poyrazian, M. T., *Hegel y el Estado* (Buenos Aires: Nagelkop).

Weil, E. (1990), *Philosophie politique* (Paris: Vrin, 1956). Trad. de Perine, M., *Filosofía política* (São Paulo: Loyola).

Recibido: 03-2014; aceptado: 07-2014