

NOTAS PARA UNA FILOSOFÍA PRÁCTICA  
INTERDISCIPLINARIA.  
APORTES DE LA CONFRONTACIÓN DE RICOEUR CON HEGEL<sup>1</sup>

*Luis Mariano de la Maza*  
Instituto de Filosofía  
Pontificia Universidad Católica de Chile

Resumen / Abstract

En este artículo se examina de qué manera conceptos en parte comunes y en parte opuestos en Hegel y Ricoeur pueden contribuir a una filosofía práctica, y, en particular, a una ética aplicada, en diálogo interdisciplinario con los saberes que a Ricoeur le merecieron especial atención a lo largo del desarrollo de su pensamiento: la psicología, la historia, el derecho, la política, la teología. Primero se presenta un marco general en torno a los conceptos de razón práctica, conciencia moral y reconocimiento, para después abordar cuestiones más específicas relacionadas con algunas de las disciplinas particulares en las que se emplean estos y otros conceptos en el marco de una reflexión ética aplicada.


PALABRAS CLAVE: ética aplicada, razón práctica, libertad, reconocimiento.

*NOTES ON AN INTERDISCIPLINARY PRACTICAL PHILOSOPHY.  
CONTRIBUTIONS OF RICOEUR'S CONFRONTATION WITH HEGEL*

*This article inquires into how common and opposite concepts between Hegel and Ricoeur can contribute to a practical philosophy, and especially to applied ethics. In interdisciplinary dialog with forms of knowledge about which Ricoeur showed special interest along the development of his thought: psychology, history, law, politics, theology. First, it presents a general framework around the concepts of practical reason, practical wisdom and recognition, following with more specific issues relating to some of the specific disciplines that make use of those and other concepts on applied ethics.*

*KEY WORDS: Applied ethics, practical reason, freedom, recognition.*

*Introducción*

 Con ocasión de la entrega del Premio Hegel, concedido en 1980 por la ciudad de Stuttgart a Paul Ricoeur, Otto Pöggeler comentaba que era un gran mérito de la recepción de Hegel en Francia, durante el siglo pasado, el “haber vuelto a transitar

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de un proyecto de investigación financiado por Fondecyt (N°1121181).

este camino de la apropiación crítica de Hegel, partiendo de las cuestiones de nuestra época: gracias a Jean Wahl, a Alexandre Kojève, a Paul Ricoeur<sup>2</sup>. Sin embargo, también se preguntaba acaso Ricoeur no diverge de manera definitiva con Hegel en la medida en que éste apuntaba a un sistema que se cierra, en un sentido difícilmente aceptable para el filósofo contemporáneo.

No cabe duda que ambos aspectos señalados por Pöggeler acerca de la recepción que Ricoeur hace de Hegel son efectivos. Por una parte, es posible reconocer una influencia debida, entre otras razones, a un estilo común de enfrentar los problemas de un modo circular que los va acotando cada vez más a partir de la exposición de las tensiones de contenido y de interpretación implicadas en los mismos. También se puede constatar una afinidad en el afán de resolución de estas tensiones y contradicciones en un punto medio que toma en cuenta la verdad parcial de los elementos contrapuestos. Por otra parte, Ricoeur advierte frecuentemente contra la tentación hegeliana de pensar ese término medio como un saber absoluto que supera todas las diferencias en un sistema totalizante en el que la finitud humana, el mal y el acontecer histórico concreto son conceptualmente mediatizados, lo que a su juicio es especialmente inaceptable en el terreno de la razón práctica. No obstante, para él conceptos tematizados por Hegel como los de voluntad, deseo, eticidad, reconocimiento, espíritu objetivo, certeza moral, perdón, entre otros, constituyen impulsos decisivos para una reflexión filosófica de los problemas contemporáneos.

Nos interesa, en este estudio, examinar de qué manera aquellos conceptos, en parte comunes y en parte opuestos en ambos autores, pueden contribuir a una filosofía práctica, y en particular a una ética aplicada, en diálogo interdisciplinario con los saberes que a Ricoeur le merecieron especial atención a lo largo del desarrollo de su pensamiento: la psicología, la política, el derecho, la religión, la historia.

La exposición se dividirá en dos partes. La primera partirá por la concepción que ambos pensadores tienen de la razón práctica y de la conciencia moral, para culminar con el reconocimiento que el filósofo francés desarrolla especialmente en la última etapa de su pensamiento. Desde esta plataforma inicial nos ocuparemos, en la segunda parte, de los aspectos más concretos y propiamente interdisciplinarios de la filosofía práctica de ambos autores.

<sup>2</sup> O. Pöggeler, O. (1997), p. 113.

## 1. Las bases de la filosofía práctica

### 1.1. La razón práctica

Ni Hegel ni Ricoeur usan la expresión “filosofía práctica”, pero ambos se ocupan de la razón práctica, y el segundo dedica además importantes páginas al análisis de lo que denomina “sabiduría práctica”, en la que también se manifiesta la influencia hegeliana. En la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, la razón práctica es un complemento necesario de la razón teórica, sin el cual ésta permanece en una relación unilateral con su objeto, pues se limita a observarlo, sin advertir la intervención activa que tiene en su realización. Sin embargo, la razón práctica, que Hegel identifica en ese punto con la moral kantiana, es también insuficiente como realización de la razón y apunta más allá de sí misma hacia el concepto del espíritu ético. La insuficiencia de la razón práctica radica, según Hegel, en el carácter formal del imperativo categórico del cual depende la validez de las reglas morales, puesto que no toma suficientemente en cuenta las determinaciones históricas concretas de los pueblos sobre cuyo suelo se ejercen las decisiones y las acciones humanas<sup>3</sup>. El concepto de razón práctica es en Ricoeur más amplio y complejo, pues incluye los aspectos kantiano y hegeliano, pero les añade muchos otros que los enriquecen y que muestran la integración de elementos interdisciplinarios<sup>4</sup>. En un nivel básico toma de la teoría contemporánea de la acción los conceptos de *razón de actuar* y de *razonamiento práctico*. Las razones de actuar son las condiciones que hacen posible una acción sensata como tal, es decir como aquella acción de la cual un agente puede dar cuenta a otro o a sí mismo de modo tal que pueda ser aceptada como inteligible. Entre estas condiciones está el poder explicar qué es lo que se quiere hacer, por qué se quiere hacer, y en vistas de qué se quiere hacer. El razonamiento práctico es heredero del silogismo práctico de Aristóteles, pero depurado de toda tentativa de establecer un paralelismo estricto con el silogismo de la razón teórica. Se caracteriza esencialmente por ordenar en una cadena de razones los medios a través de los cuales se busca alcanzar el fin deseado.

En un segundo nivel, el concepto ricoeuriano de razón práctica se vincula con la sociología comprensiva, heredada de Max Weber. No basta que el sentido de una acción sea comunicable a otros. Además es necesario que la conducta del agente tenga en cuenta la conducta del otro, ya sea para oponerse o para adecuarse a ella, lo que la hace una acción social. Pero tampoco eso es suficiente. A la acción social hay que añadir la relación social, es decir que la acción esté gobernada por reglas que se expresan en símbolos y valores que de suyo son públicos.

El tercer y cuarto niveles del análisis de Ricoeur son los que incorporan los aportes de Kant y de Hegel antes anunciados. De Kant toma el aporte decisivo de la libertad

<sup>3</sup> Cf. Hegel, G. W. F. (2010), cap. V. C. b, c.; Hegel (2004), §§ 133-135.

<sup>4</sup> Ricoeur, P. (2002), pp. 219-239.

como autonomía personal, desconocida por el pensamiento griego. Asimismo valora la problematización de la libertad, que queda en evidencia con la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura* y que obliga a separar claramente las aguas de la razón teórica y la razón práctica. El legado kantiano incluye la conexión entre libertad y ley moral, es decir, que la razón es práctica por el hecho de que puede determinar por sí misma la voluntad sin depender de ninguna experiencia o dictamen de la naturaleza. Aquí se encuentra también la fuente de los principales cuestionamientos de Ricoeur a Kant, que en muchos aspectos es una crítica hegeliana. En primer lugar, pone en duda la identificación de la razón práctica con la moral. La obligación moral, concebida como imperativo es solo un aspecto de la experiencia práctica; no basta con la idea de la estricta sumisión al deber por el deber; también hay que considerar la dimensión del deseo –como de hecho lo hacen Aristóteles y Hegel. Pero al filósofo francés le parece sobre todo criticable que Kant siga en su *Crítica de la razón práctica* el mismo modelo de la *Crítica de la razón pura*, que parte del principio metodológico de la separación de lo empírico y lo a priori, con la consiguiente sobrevaloración de lo a priori como objeto de un saber con carácter científico comparable al que es propio del saber teórico.

El aporte de Hegel abordado en el cuarto nivel es calificado por Ricoeur como una tentativa que constituye al mismo tiempo una tentación. Considera que lo más seductor del planteamiento hegeliano es su concepción de la comunidad ética o *Sittlichkeit*, eticidad, definida como “la red de las creencias axiológicas que regulan la división de lo permitido y de lo prohibido en una comunidad dada”<sup>5</sup>. En el marco de esta ética comunitaria, la moralidad kantiana cumple la función necesaria, pero restringida, de interiorización y formalización de la norma como norma de un sujeto autónomo; y el principio de universalización contenido en el imperativo categórico no llega a ser el principio supremo de la razón práctica, sino más bien un criterio de control mediante el cual un agente busca asegurar la moralidad de su acción.

La crítica hegeliana a la moralidad de Kant tiene su contrapartida en el concepto de voluntad que Hegel formula en la Introducción a sus *Principios de la filosofía del derecho*<sup>6</sup>. Lo que Ricoeur valora especialmente de este concepto es el hecho de que conjuga dos aspectos que Kant separa, a saber, la voluntad determinada por la razón (*Wille*) y el arbitrio (*Willkür*), que al decidirse a actuar libremente no excluye el deseo. El concepto hegeliano de voluntad integra un momento de universalidad abstracta, que toma distancia de todo contenido determinado, con un momento de particularidad concreta en virtud del cual se determina a sí misma escogiendo entre distintos contenidos disponibles. La síntesis de estos dos momentos es la voluntad individual, que se hace particular permaneciendo universal, es decir, una voluntad cuya operación tiene un sentido inteligible y, por lo tanto, universalmente comunicable. Pero con Aristóteles, Ricoeur sostiene que el saber de lo práctico no es en ningún caso un saber acerca de

<sup>5</sup> Ricoeur, P. (2002), p. 232.

<sup>6</sup> Cf. Hegel, G. W. F. (2004), §§ 5-7.

lo necesario e inmutable, lo cual no significa, por otra parte, que se trate de meras opiniones arbitrarias.

La razón práctica es definida por Ricoeur como el conjunto de las medidas que toman los individuos y las instituciones para preservar, restablecer o instaurar la dialéctica recíproca de la libertad y las instituciones<sup>7</sup>. De ello se sigue la función crítica de desenmascarar los mecanismos disimulados de distorsión que convierten las reglas y mediaciones simbólicas que fundan vínculos comunitarios en formas de alienación que impiden a los individuos actuar libremente en consonancia con dichas mediaciones. No obstante la crítica a las ideologías en tanto que imposturas sistemáticamente alienantes, Ricoeur reconoce que el concepto de ideología puede tener también una función de integración social a través de la legitimación del poder político o de otros poderes que lo puedan sustituir con la misma intención<sup>8</sup>.

Ricoeur complementa el concepto de la razón práctica con el de sabiduría práctica, que no se encuentra como tal en Hegel, pero recibe de éste una importante contribución relacionada con el sentido de lo trágico, interpretado en ambos autores sobre la base de la tragedia *Antígona* de Sófocles<sup>9</sup>. La enseñanza de Antígona versa sobre el carácter ineluctable del conflicto moral y sobre el fondo agonístico de las pruebas a las que se ve sometido el ser humano en el proceso de su autoconocimiento y autorrealización: el hombre y la mujer, la vejez y la juventud, la sociedad y el individuo, los vivos y los muertos, los hombres y lo divino, que en la obra de Hegel aparecen enfrentados de modo parcial y unilateral: “Hegel, en la *Fenomenología del espíritu* y en las *Lecciones sobre la Estética*, ha percibido perfectamente lo que Antígona enseña sobre la fuerza trágica de la acción, a saber, la estrechez de perspectiva del compromiso de cada uno de los personajes”<sup>10</sup>. Pero, tal como la entiende Ricoeur, la sabiduría trágica no enseña solamente la unilateralidad de los caracteres que representan algunos de los extremos en conflicto, sino también la unilateralidad de los principios morales universales en relación con las complejidades de la vida concreta a las que pretenden aplicarse. La sabiduría práctica, que, como en Aristóteles, es la sabiduría del juicio en situación, solo puede resolver estos conflictos apelando a un fondo ético sobre el que se destacan los principios morales<sup>11</sup>.

El concepto ricoeuriano de sabiduría práctica presupone su distinción entre ética y moral. La segunda corresponde al nivel de las reglas, normas y principios que regulan la convivencia, mientras que la primera es el nivel fundamental del cual depende el sentido de las normas, puesto que brotan de él y al ser aplicadas retornan a él. A este nivel fundamental lo define Ricoeur como “la intencionalidad de la vida buena

<sup>7</sup> Ricoeur, P. (2002), pp. 236 ss.

<sup>8</sup> Ricoeur, P. (2001), Conferencia introductoria.

<sup>9</sup> Cf. Ricoeur, P. (1996 b), Noveno Estudio.

<sup>10</sup> Ricoeur, P. (1996 b), p. 263.

<sup>11</sup> Ricoeur, P. (1996 b), p. 270.

con y para otro en instituciones justas”<sup>12</sup>. Es justamente en el momento del retorno de la norma a la vida ética donde se pone en juego la sabiduría práctica. Un aspecto decisivo al respecto es la referencia al otro como objeto de solicitud. Si por alguna situación excepcional llegara a surgir un conflicto entre el respeto a la ley y el respeto a las personas, la sabiduría práctica consiste en conceder prioridad al respeto de las personas en tanto que singularidad irremplazable: “La sabiduría práctica consiste en inventar los comportamientos que mejor satisfagan la excepción exigida por la solicitud, traicionando lo menos posible a la regla”<sup>13</sup>.

## 1.2. La conciencia moral

En *Sí mismo como otro* Ricoeur aborda el tema de la conciencia moral –*Gewissen*, en alemán– desde la perspectiva de la dialéctica entre ipseidad y alteridad, es decir, de la relación del yo consigo mismo y con el otro. Para ello recurre nuevamente a Hegel, en particular a las páginas de la *Fenomenología del espíritu* consagradas a la “visión moral del mundo”, pero también en *Principios de la filosofía del derecho*<sup>14</sup>. En la *Fenomenología* se encuentra una dura crítica a lo que considera una impostura de la moral kantiana, que califica de “desplazamiento disimulado” (*Verstellung*), para dar a entender que ella recurre a una estrategia de cambios de posición encubiertos para tratar de eludir las contradicciones en las que se ve envuelta al enfrentar los cuestionamientos a su punto de vista. Según la versión que Hegel entrega de este punto de vista –que ciertamente es una construcción artificial que no refleja fielmente el pensamiento kantiano– lo que pone en juego esta visión moral del mundo son tres postulados que exigen la armonía entre el bien moral y la naturaleza, entre la moralidad y la voluntad sensible, entre la forma pura del deber y la multiplicidad de deberes particulares que le dan contenido. Pero de estas exigencias se sigue una serie de contradicciones: la moralidad exige que se cumpla el deber, condenando el deseo y las inclinaciones, pero con ello se reduce la naturaleza a la insignificancia moral, puesto que ella se hace presente en el ser humano justamente por medio de los deseos e inclinaciones; la acción moral está llamada a realizar el fin último o bien supremo, pero dado que para el sujeto moral finito no es posible armonizar la moralidad con la felicidad, esta realización queda indefinidamente postergada; la forma y el contenido del fin último deben ser unificados. Pero como esta unificación no puede ser alcanzada por el agente moral intramundano, cuya acción siempre realiza fines contingentes, es necesario suponer la existencia de un legislador santo fuera del mundo que la realice.

La visión moral del mundo cae en la impostura por el hecho de ocultar disimuladamente que, si se ha de tomar en serio el sentido del deber, tiene que ser posible la realización efectiva del fin de la acción moral en el mundo; que el deber-ser

<sup>12</sup> Ricoeur, P. (1996 b), Séptimo Estudio, p. 294, cf. p. 176.

<sup>13</sup> Ricoeur, P. (1996 b), p. 286.

<sup>14</sup> Hegel, G.W.F. (2010), cap. VI, B.C., (2004), §§ 133-139.

es estéril y vacío si la efectividad de su realización queda indefinidamente postergada, y que la autonomía no puede ser el principio moral supremo si la reconciliación de la conciencia con la realidad es transferida a otro mundo. La fenomenología de Hegel muestra cómo la conciencia moral procura superar esta separación entre el bien esencial y la subjetividad mediante el recurso romántico a la convicción subjetiva de obrar bien como condición necesaria y suficiente de la moralidad. Llevada al extremo, esta forma de la conciencia moral es el “alma bella” que procura mantenerse incontaminada con el mal del mundo evitando realizar acciones que pudieran aparecer como motivadas por un interés que no sea el puro deber, y juzgando condenatoriamente a aquellos cuya acción no pueda acreditar semejante pureza de intención. De esta manera se convierte en el corazón duro, que no está dispuesto a reconciliarse con la conciencia que actúa, y que al hacerlo inevitablemente se contamina con la impureza de lo empírico y contingente. Esta posición conduce, sin embargo, a un callejón sin salida, pues es tan culpable la conciencia que actúa realizando fines contingentes como la que por su inacción se niega a hacer el bien. Por lo tanto, no le queda otra posibilidad de realización que reconocer el mal como un aspecto de su propia realidad y perdonarlo.

En este punto, la *Fenomenología del espíritu* inicia la transición hacia el capítulo sobre la religión, y Hegel da a pensar que la conciencia moral es la voz del Otro divino, pues la reconciliación de la conciencia que juzga y la conciencia que actúa es presentada como “un mutuo reconocerse que es el *espíritu absoluto*” o como “el Dios apareciendo en medio de ellos que se saben como el saber puro”<sup>15</sup>. Esta solución teológica es para Ricoeur un paso que no se puede asegurar desde la filosofía, por lo que permanece aporético, al igual que la solución freudiana para la cual la conciencia moral es otro nombre del superyó, “que se reduce a las identificaciones (sedimentadas, olvidadas y, en gran parte, rechazadas) con las figuras parentales y ancestrales”<sup>16</sup>. Pero lo que le parece incuestionable es que la conciencia moral manifiesta una unidad profunda entre “atestación de sí” y “conminación venida del otro”<sup>17</sup>. La raíz de esta conjunción del mismo y del otro en el fuero interno de la conciencia la encuentra Ricoeur en la estructura del reconocimiento, introducido por Hegel en el período de Jena<sup>18</sup>.

### 1.3. El reconocimiento como factor de cohesión y paz social

Al reconocimiento dedica Ricoeur su último libro publicado en vida, *Los caminos del reconocimiento*. En él desarrolla su propia concepción de este tema en torno a tres ideas matrices. Reconocer es, en primer lugar, identificar un objeto, lugar o persona, aprehender una unidad de sentido mediante el pensamiento, lo cual supone excluir lo distinto e incluir lo semejante. En segundo lugar, el reconocimiento se relaciona con

<sup>15</sup> Hegel (2010), p. 771.

<sup>16</sup> Ricoeur, P. (1996 b), p. 394.

<sup>17</sup> Ricoeur, P. (1996 b), p. 396.

<sup>18</sup> Ricoeur, P. (1996 b), p. 327.

la subjetividad del sí mismo en tanto que es capaz, por ejemplo, de aceptar que es responsable de sus actos, capacidad que no solamente es atestada por individuos, sino también reivindicada y apreciada por colectividades humanas. Finalmente, desde las relaciones con el otro, el reconocimiento se refiere a las formas de reciprocidad que nacen de la superación de la asimetría entre los individuos y grupos. Este último aspecto es el que conecta el estudio del filósofo francés con la tradición hegeliana.

Ricoeur interpreta la teoría hegeliana del reconocimiento como una réplica a la versión hobbesiana del estado de naturaleza, en tanto que la constitución del orden político nace del miedo y del cálculo racional ajeno a toda motivación moral<sup>19</sup>. En ello sigue a Axel Honneth<sup>20</sup>, de cuyo análisis se reconoce deudor, al mismo tiempo que lo complementa y somete a discusión crítica, especialmente en lo que considera una acentuación excesiva en los aspectos relacionados con la lucha, en desmedro de las experiencias de carácter pacífico. Como Honneth, da preferencia a los primeros desarrollos del concepto de reconocimiento que Hegel realizara en el período de gestación de su sistema de filosofía en Jena, especialmente el llamado *Sistema de la eticidad* de 1802/3, que permaneciera fragmentario y sin publicar en vida<sup>21</sup>. En el comienzo se encuentra la relación de la pareja hombre-mujer, que se basa únicamente en el sentimiento del amor, en el que cada uno se contempla en el otro como sí mismo y a la vez como otro. El proceso continúa en la relación de los padres con sus hijos, que desemboca en el reconocimiento del hijo como un individuo independiente. El paso siguiente son las relaciones jurídico-contractuales entre propietarios, que se inscriben en relaciones sociales que trascienden el ámbito de la convivencia familiar. El tránsito hacia la eticidad propiamente tal, o eticidad absoluta, en el cual los individuos se integran como partes del todo de un pueblo presupone un estadio intermedio en el que se presentan luchas por la propiedad y por el honor. Sobre la base de la concepción hobbesiana de la guerra, pero corregida de sus elementos contractualistas, presenta la lucha como una condición para la existencia del Estado. Sin embargo, el interés de Ricoeur no es propiamente la lucha por el reconocimiento, sino su resultado, el establecimiento de relaciones pacíficas.

Ricoeur relaciona el problema del reconocimiento con el ensayo de Charles Taylor, titulado “La política del reconocimiento (1992), igualmente inspirado en la

<sup>19</sup> Ricoeur, P. (2006), pp. 195, 207 ss., 274.

<sup>20</sup> Cf. Axel Honneth, A. (1997).

<sup>21</sup> Cf. Hegel G. W. F. (1998), pp. 277-361. Hegel continúa el desarrollo de su teoría del reconocimiento con importantes modificaciones y precisiones en dos esbozos de sistema que también permanecieron fragmentarios e inéditos hasta su muerte: el *Esbozo de Sistema* de 1803/1804 y el *Esbozo de Sistema* de 1805/06, también conocido como *Filosofía Real*. Y más adelante en la *Fenomenología del espíritu* de 1807 y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (tres ediciones, 1817, 1827 y 1831) y la *Filosofía del derecho* (1821). La preferencia por los desarrollos iniciales de Jena obedece a que, según Ricoeur, la teoría hegeliana del reconocimiento intersubjetivo no está todavía tan lastrado por una teoría metafísica del espíritu como en su obra posterior.



*Fenomenología del espíritu* de Hegel, en tanto que ambos vinculan el reconocimiento con la identidad de sujetos individuales o colectivos. En el caso de Taylor, el reconocimiento se refiere a la discusión política sobre la autonomía del Quebec francófono en Canadá y, en general, a la cuestión acerca del trato que se debe conceder a las minorías étnicas o los grupos humanos en desventaja social. Taylor defiende el reconocimiento de derechos especiales que aseguren la supervivencia y la identidad de una parte de la sociedad, aun al precio de relativizar determinadas formas de igualdad jurídica. Sin embargo, Ricoeur advierte que este enfoque corre el riesgo de extender indefinidamente las exigencias de reconocimiento en una búsqueda insaciable en el sentido hegeliano del “infinito malo” que nunca se totaliza, o de la “conciencia desgraciada” que permanece siempre separada de los ideales inalcanzables que anhela<sup>22</sup>. A su juicio, en el proceso de reconocimiento hay que buscar experiencias de donación mutua, que descansan en mediaciones simbólicas sustraídas tanto al orden jurídico como al de los intercambios comerciales.

Siguiendo al sociólogo Marcel Henaff<sup>23</sup>, Ricoeur propone distinguir entre dos formas de reciprocidad: la reciprocidad del mercado, en el que reinan las relaciones impersonales, y la reciprocidad con mutualidad, que es la reciprocidad del don. Lo que distingue a esta última de la reciprocidad del mercado es que no pone el énfasis en la necesidad de un retorno equivalente a lo recibido, sino en una relación personal. En este sentido, el reconocimiento apunta a la mutualidad *entre* actores, en contraste con la reciprocidad situada *por encima* de los agentes del intercambio. La generosidad del primer donante demanda gratitud y un gesto correspondiente, mediante el cual se redobla el gesto de dar. De la gratitud al recibir depende la exigencia de devolver el don, en la que descansa la reciprocidad propia de la mutualidad, la cual se distingue de cualquier forma de transacción mercantil, así como también de toda reducción moralizante. Con ello se pone en marcha un proceso hacia estados de paz que ciertamente no termina con los conflictos y luchas por el reconocimiento, pero al menos les confiere una motivación que las distingue del mero apetito de poder y las protege de la fascinación por la violencia<sup>24</sup>.

## 2. Aspectos interdisciplinarios

### 2.1. El sentido ético del psicoanálisis

Sin tener una intencionalidad primariamente ética, el psicoanálisis freudiano aborda el problema ético en la medida en que su objeto no es el deseo humano como tal, sino

<sup>22</sup> Hegel (2010), p. 276.

<sup>23</sup> Hegel (2010), p. 294. Cf. Henaff, M. (2002).

<sup>24</sup> Hegel (2010), pp. 307 s.

captado como un aspecto particular de la cultura, aprehendida como un todo. Freud aplica a los fenómenos éticos conceptos descriptivos que primeramente ha usado en relación con fenómenos patológicos tales como la neurosis obsesiva, la melancolía, el masoquismo, y los extiende a una nueva esfera en la que el carácter inconsciente de la represión examinada mediante el tópico de lo inconsciente, preconsciente y consciente se integra al nuevo tópico del ello, yo y superyó. Al hacerlo prescinde de toda prescripción moral de deberes. El único valor moral que pone en juego la técnica analítica es el de la veracidad en la búsqueda laboriosa del diagnóstico<sup>25</sup>. Pero a Ricoeur le llama la atención el hecho de que en ambos tópicos se ponen en juego instancias inmanentes al sujeto, sin tomar en consideración el problema del otro, a pesar de que evidentemente está implícito en figuras elementales del análisis, como, por ejemplo, en el padre y la madre<sup>26</sup>. Por ello considera necesario complementar el proceso de interpretación freudiano con el recorrido que Hegel expone en su *Fenomenología del espíritu*.

Ricoeur ve una fundamental coincidencia entre Hegel y Freud en lo que respecta a la crítica de la conciencia. El primero advierte, en su *Fenomenología del espíritu*, que los contenidos de la conciencia singular siempre la desbordan o sobrepasan, por lo que nunca puede equipararse a ellos, y se ve obligada a trascender hacia la autoconciencia, la intersubjetividad y el espíritu. Lo mismo ocurre con la experiencia analítica de Freud, en la que la conciencia no alcanza un verdadero saber acerca de sí misma. En otras palabras, “por razones inversas y convergentes, Hegel y Freud dicen la misma cosa: la conciencia es aquello que no puede ser totalizado, por esa razón una filosofía de la conciencia es imposible”<sup>27</sup>.

La cuestión de la conciencia es relacionada por Ricoeur con la pregunta acerca de cómo un hombre sale de la infancia y se hace adulto. A su juicio, esta pregunta es recíproca e inversa a la del analista, que muestra un hombre cautivo de su infancia. Pero no se trata de una psicología introspectiva, que no sería sino una prolongación de la conciencia inmediata. El aporte de Hegel para el abordaje de esta pregunta es mostrar, en la *Fenomenología del espíritu*, que el hombre se vuelve adulto cuando llega a ser capaz de desarrollar “figuras” o significantes-clave a través de las cuales la conciencia se supera a sí misma en el espíritu, como deseo, reconocimiento, y señorío y servidumbre, estoicismo, escepticismo, conciencia desventurada, los cuales son irreductibles a aquellos que descubre el psicoanálisis, como padre, falo, muerte, madre<sup>28</sup>.

En su ensayo sobre Freud, *De la interpretación*, Ricoeur hace un amplio uso de la *Fenomenología del espíritu*, para confrontarla con el discurso del psicoanálisis. Mientras este último se presenta como un movimiento regresivo, orientado lo infantil y lo arcaico, aquél es un movimiento progresivo, orientado hacia la finalidad de una

<sup>25</sup> Ricoeur, P. (2009), pp. 127 s., 135 s., 150 ss.

<sup>26</sup> Cf. Begué, M.-F. (2011), pp. 23 s.

<sup>27</sup> Ricoeur, P. (2003), p. 97.

<sup>28</sup> Ricoeur, P. (2003), pp. 103-107, 112-113.

plenitud de sentido<sup>29</sup>. El psicoanálisis freudiano y la fenomenología hegeliana representan, por lo tanto, dos maneras de comportarse respecto del tiempo humano. El psicoanálisis es una arqueología que prioriza el pasado como fuente de deseos, pero encuentra en sí misma la contrapartida de una teleología implícita del llevar lo inconsciente a la conciencia, teleología del sujeto que organiza el tiempo en torno al movimiento del espíritu. El concepto de espíritu se refiere a las figuras que en el proceso de formación de la conciencia forman una serie dirigida hacia un fin que es la contrapartida ordenadora de lo inconsciente hacia el que regresa la arqueología, aunque también trae consigo una arqueología implícita de la vida y el deseo.

En tanto que la filosofía que estudia este doble proceso regresivo y progresivo de la conciencia no se basa en evidencias inmediatas (puesto que se esfuerza por comprender al yo reflejado en sus objetivaciones, en sus obras y actos), Ricoeur la define como reflexiva<sup>30</sup>. El sentido de esta filosofía reflexiva no es meramente el de una crítica del conocimiento, sino que es fundamentalmente ético, puesto que apunta a una reapropiación del yo extrañado de sí mismo por la inmersión en el mundo de las cosas que lo distraen y lo separan de su propio centro. Lo ético de la filosofía reflexiva es el deseo esforzado por ser realmente sí mismo, por afirmarse en su singularidad, que es anterior a cualquier crítica de la moralidad y solo a partir de la cual ésta cobra sentido<sup>31</sup>. Pero queda incompleto e insatisfactorio si no se integra con una referencia explícita a la relación con otros en instituciones justas.

## 2.2. Ética y política

Al abordar la relación entre ética y política, Ricoeur enfatiza mucho más la intersección entre ambas esferas que su distancia, pues considera que en la actualidad es mucho más peligroso separarlas que confundirlas<sup>32</sup>. Pero antes de establecer la conexión con la ética, sostiene que lo político tiene que ser definido en relación con lo económico y lo social. Al respecto declara seguir a Hegel en su definición de lo económico como un sistema de necesidades y como un “Estado exterior”, que se diferencia de una comunidad histórica concreta integrada desde el interior por sus hábitos y costumbres<sup>33</sup>. Por otra parte, considera que la idea hegeliana y marxista de que la organización racional del trabajo es una gran educadora de la racionalidad humana ha perdido vigencia en las sociedades industriales avanzadas, en las que prevalece una insatisfacción del individuo que ya no le encuentra sentido a la lucha contra la naturaleza y al cálculo eficaz, y se

<sup>29</sup> Ricoeur, P. (1970), Libro Tercero, III.

<sup>30</sup> Ricoeur, P. (1970), Libro Tercero, II.

<sup>31</sup> Ricoeur, P. (2003), pp. 298 s.

<sup>32</sup> Cf. Hegel (2002), p. 373.

<sup>33</sup> Hegel (2002), p. 362.

convierte más bien en un medio para ganar un tiempo libre que se organiza, a su vez, según el modelo técnico del trabajo<sup>34</sup>.

Con Hegel, el filósofo francés rechaza que el Estado sea un artificio humano producto de un contrato, como lo entienden Hobbes y la tradición contractualista. Tampoco acepta su reducción a un poder arbitrario y potencialmente opresivo, aunque reconoce que en su origen todos los estados modernos surgieron de la violencia de los acumuladores de tierras. Pero esta verdad es solo una parte de la verdad, como también lo es el hecho de que en él encuentra expresión una dominación de clases:

Denunciar a un Estado como burgués es en realidad decir dos cosas y no una sola: es un Estado de *clases*, pero es también un estado del *ciudadano*. Al acceder al poder, un grupo accede al universal concreto y se supera como grupo particular, realizando así la coincidencia frágil entre una función universal y una posición de dominación<sup>35</sup>.

En este sentido, la función del Estado consiste en conciliar dos racionalidades: la racionalidad técnico-económica y la racionalidad de las costumbres acreditadas por la historia, es decir, lo eficaz y lo justo<sup>36</sup>. Desde el punto de vista propiamente ético, Ricoeur coincide también con Hegel cuando entiende que el Estado de derecho es un Estado racional, y el Estado más racional es aquel en el cual cada uno es reconocido por todos, es decir en el que se realiza la exigencia ética que hace decir a cada uno: “tu libertad es tan válida como la mía”<sup>37</sup>. Expresión de esta racionalidad es el hecho de que el Estado se rige por una constitución, y es justamente por eso que Ricoeur considera un gran fracaso de la Revolución francesa el no haber sido capaz de neutralizar la violencia y el terror por medio de una constitución<sup>38</sup>.

La política es concebida por Hegel como un saber arquitectónico que restituye, desde una perspectiva moderna, la idea aristotélica de que el bien del individuo se articula con el bien de la comunidad y solo se alcanza en ésta. Hegel añade a esta idea la necesaria mediación institucional de la libertad, para evitar que, fuera de todo cauce, desborde en el terror y la muerte<sup>39</sup>. En este punto, el filósofo francés coincide plenamente con Hegel. Pero se distancia cuando la concepción hegeliana del Estado se inserta en una concepción del espíritu que presupone una diferencia ontológica respecto de la conciencia: “Para Hegel, el término mismo de espíritu –*Geist*– marca una discontinuidad radical con toda conciencia fenomenológica, es decir, con una conciencia siempre alejada de sí misma

<sup>34</sup> Hegel (2002), p. 365.

<sup>35</sup> Hegel (2002), p. 369. Al respecto es digno de destacar el hecho de que la expresión alemana “bürgerliche Gesellschaft” se traduce al castellano de las dos maneras: sociedad “burguesa” y sociedad “ciudadana”.

<sup>36</sup> Hegel (2002), pp. 367 s.

<sup>37</sup> Hegel, G. W. F. (2002), pp. 370-372.

<sup>38</sup> Ricoeur, P. (2010), p. 136.

<sup>39</sup> Cf. Ricoeur, P. (1975), pp. 83, 99, 101 s.

por la carencia y que espera su reconocimiento de otra conciencia”<sup>40</sup>. Ricoeur alude al hecho de que, en la *Enciclopedia* de Hegel, la filosofía del espíritu objetivo, cuyo contenido coincide con el que Hegel desarrolla más extensamente en sus *Principios de la filosofía del derecho*, se expone de una manera separada de la fenomenología, cuyo ámbito es el de la conciencia y de la intersubjetividad. De esta hipóstasis del espíritu parece derivar la hipóstasis del Estado, al que Hegel designa como una divinidad en el mundo<sup>41</sup>. Al rechazar esta hipóstasis, opta por una concepción del Estado y, en general de las demás comunidades de alto rango, como derivadas de relaciones intersubjetivas, es decir, de individuos que interactúan entre sí y que regulan la comprensión del sentido de su propia acción en referencia a la comprensión que tienen de la de los otros (opción que comparte con Edmund Husserl, Max Weber y Alfred Schutz).

Una de las definiciones preferidas del Estado para Ricoeur es proporcionada por Eric Weil: el Estado es la organización de cierta comunidad histórica permitiéndole la toma de decisiones<sup>42</sup>. El Estado no crea la comunidad histórica, pero la encuadra; y la organización de sus poderes está al servicio de la toma de decisiones, lo que implica una dimensión voluntarista que no es exclusiva de la monarquía, como parece desprenderse de la obra de Hegel, sino que está presente en todo tipo de regímenes, e implica una permanente amenaza de violencia que para Ricoeur es residual, no constitutiva del Estado como tal<sup>43</sup>, aunque no por ello deja de ser inherente al quehacer político. En un importante artículo, “La paradoja política”, aparecido en la revista *Esprit* y recogido en *Historia y Verdad*, Ricoeur caracteriza dicha paradoja por el hecho de que es justamente de la racionalidad específica de lo político que procede el mal político. Lo que quiere decir, en contraposición a Marx, entre otros, es que no se puede hacer derivar los males propiamente políticos, como el abuso de poder o la tiranía totalitaria, de ámbitos distintos de la política, tales como la explotación económica o el fanatismo religioso, que son de diferente orden<sup>44</sup>.

### 2.3. Derecho, justicia y perdón

Ricoeur se refiere con mucha frecuencia a la concepción hegeliana de la pena como una forma de restablecer el derecho violentado. Si ella se le debe a la víctima de un delito es porque se le debe a la ley que garantiza el orden en la convivencia humana. En ese sentido, la pena es para Hegel la negación de una negación, pues niega el desorden negador del orden<sup>45</sup>. Pero por otra parte, la pena es para Hegel un reconocimiento de

<sup>40</sup> Ricoeur, P. (2002), p. 235.

<sup>41</sup> Cf. Hegel, G. W. F. (2004), § 270.

<sup>42</sup> Cf. Weil, E. (1990), § 31, p. 131.

<sup>43</sup> Cf. Ricoeur, P. (2010), pp. 146, 137 s.

<sup>44</sup> Cf. Ricoeur, P. (1990), pp. 230 s.; cf. también Ricoeur, P. (2010), pp. 134 s.

<sup>45</sup> Hegel, G. W. F. (2004), § 101. Cf. Ricoeur, P. (2003), pp. 327 s. Cf. Ricoeur, P. (1997), p. 196.

la condición racional del culpable. Incluso la pena de muerte es una forma de honrar al culpable en cuanto que ser racional<sup>46</sup>. Aunque Ricoeur coincide con Hegel en que la pena presupone un reconocimiento del reo como ser razonable, y comparte también el rechazo de la pena de muerte, justifica este rechazo por otras razones, que parten de la idea de “un Estado que, al limitar su propia pulsión de venganza, se prohíbe portarse como un criminal bajo la figura del verdugo”<sup>47</sup>.

Según el filósofo francés, Hegel mostró en su filosofía del derecho de manera definitiva que la ley de la pena solo es válida en la esfera limitada de la forma más elemental y pobre del derecho, que denomina “derecho abstracto”, y que por lo tanto no se la puede moralizar ni divinizar. En ese sentido habría contribuido a una desmitologización de la pena, es decir a mostrar que la lógica de la pena descansa sobre el concepto de una voluntad libre que se exterioriza apropiándose de una cosa y se vincula contractualmente con otra voluntad bajo ciertas condiciones históricas<sup>48</sup>. El mito de la pena consiste en relacionar el crimen y el castigo con el mal moral, el cual se supone podría ser expiado mediante un castigo igual al crimen. Pero en la medida en que el mal se piensa en términos de una moralidad subjetiva que no ha ingresado aún en la esfera objetiva de la comunidad ética, la posibilidad de su superación pierde sustento universal y la conciencia moral queda al borde de caer en el mal, que para Hegel consiste en hacer predominar y realizar mediante la acción la propia particularidad por sobre lo universal: “La conciencia moral, en cuanto subjetividad formal, consiste justamente en estar siempre a punto de convertirse en el *mal*. La moralidad y el mal tienen su raíz común en la certeza de sí que decide y sabe y existe por sí”<sup>49</sup>.

La lógica desmitologizada de la pena no tiene, sin embargo, para Ricoeur, la última palabra. La idea de una pena no jurídica admite, a su juicio, una reinterpretación, que implica otra lógica diferente a la de la equivalencia entre crimen y castigo, y que Ricoeur expone a partir de la doctrina paulina de la justificación. Esta nueva lógica se expresa en lo que Ricoeur llama la “ley de la sobreabundancia”, perteneciente a la “dimensión del don”. En esta dimensión, la falta no consiste en la trasgresión de una ley, sino que es la expresión de una separación respecto de un vínculo entre personas que el antiguo Israel representó como el término de la Alianza entre Dios y su pueblo. Lo que desde el punto de vista jurídico es un crimen resulta ser en sentido hiperjurídico un pecado, cuya pena no es ya algo distinto y equivalente, sino el pecado mismo, es decir la separación o la rotura de una comunidad viva. Sin embargo, lo más extraordinario de esta nueva lógica es que una vez que el pecador acepta y reconoce que merece el castigo, es absuelto y liberado de él por el don de la gracia, tal como lo expresa Pablo de Tarso en la *Epístola a los Romanos*. Así, la nueva lógica de la pena no puede ser considerada

<sup>46</sup> Cf. Hegel, G. W. F. (2004), § 100.

<sup>47</sup> Ricoeur, P. (1997), pp. 196-199.

<sup>48</sup> Ricoeur, P. (2003), pp. 326-328, 332.

<sup>49</sup> Hegel, G. W. F. (2004), § 139, cita Ricoeur que hace suya en Ricoeur, P. (2003), p. 331. Sobre la crítica hegeliana a la certeza moral, cf. también Hegel, G. W. F. (2010), cap. VI, C, c.

sino como una lógica “absurda” de la sobreabundancia: “cuando el pecado abundó, sobreabundó la gracia” (Rom 5, 20 s.). Ricoeur propone integrar la desmitologización hegeliana y la lógica absurda de Pablo, de modo que la lógica de la pena subsista “a la manera de un mito quebrado, como una ruina, en el corazón de este nueva lógica, que es, al mismo tiempo, locura, la locura de la Cruz”<sup>50</sup>.

#### 2.4. Historia, memoria y olvido

En *La Memoria, la Historia, el Olvido*, Ricoeur conecta la cuestión del perdón con la del olvido, y afirma que ambos designan, tanto por separado como conjuntamente, el horizonte de toda la investigación recogida en ese libro. Por separado, el tema del olvido remite a la memoria y la fidelidad, al pasado, en tanto que el perdón remite a la culpa y la reconciliación con el pasado. En conjunto, sus caminos se entrecruzan en el “horizonte de una memoria apaciguada, incluso de un olvido feliz”. El concepto de horizonte hace referencia aquí tanto a la “fusión de horizontes” de Gadamer como al alejamiento o inacabamiento de los mismos. Ello implica nuevamente una crítica a Hegel, aludido en la forma de “una crítica sin piedad dirigida contra la *hybris* de la pretensión de la reflexión total”<sup>51</sup>.

Esta crítica frontal ya se había hecho patente en uno de los capítulos del libro *Tiempo y narración*, que Ricoeur tituló justamente “Renunciar a Hegel”<sup>52</sup>. En ese capítulo enfrenta la pretensión hegeliana, expuesta en la Introducción a sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*<sup>53</sup>, de pensar la historia como una totalidad efectivamente realizada, respecto de la cual pueda existir una conciencia igualmente acabada. Considera que Hegel aprovecha un momento histórico favorable de la historia espiritual europea para totalizar algunos aspectos eminentes de la misma. Pero esos aspectos ya no pertenecen a nuestra experiencia. La pretensión de Europa de totalizar la historia del mundo y la asociación entre las pasiones de los grandes hombres de la historia y la “astucia de la razón” se han desvanecido. Asimismo, la realización del espíritu en la historia como efectuación de la libertad no puede ser considerada como la trama suprema que englobaría todos los lances de la historia. La idea hegeliana de un desarrollo progresivo de la historia en el que el presente se comprende como una efectuación del espíritu que supera su diferencia con el pasado equivale, según Ricoeur, a abolir la historia. Por ello concluye que la consideración pensante o filosófica de la historia que Hegel propone es un acontecimiento hermenéutico que depende de la condición finita de la autocomprensión de la conciencia histórica, lo que no la

<sup>50</sup> Ricoeur, P. (2003), p. 339.

<sup>51</sup> Ricoeur, P. (2004 c), p. 531.

<sup>52</sup> Ricoeur, P. (1996 a), pp. 918-938.

<sup>53</sup> Hegel, G. W. F. (1982), Introducción general.

invalida, pero obliga a pensar más allá de ella. Ya no debemos “pensar según Hegel, sino después de Hegel”<sup>54</sup>.

Frente a posibles malinterpretaciones de su concepción acerca del perdón y el olvido, Ricoeur distingue dos formas de olvido: el olvido pasivo, que es una carencia o un defecto del trabajo de la memoria, y el olvido activo, que es una elaboración selectiva que construye una memoria inteligible. El perdón admite este segundo tipo de olvido, en tanto que es olvido de la deuda, no así de los hechos. En este sentido, la amnistía, que pretende ambas cosas, tanto el perdón como olvidar el hecho, resulta ser una deformación del olvido, de la que, a juicio de Ricoeur, habría que hacer el menor uso posible<sup>55</sup>. No hay que olvidar lo pasado sino su efecto destructor. “Por lo tanto, si puede evocarse legítimamente una forma de olvido, no será la del deber de ocultar el mal, sino de expresarlo de un modo sosegado, sin cólera”<sup>56</sup>. Por otra parte, no todo es perdonable, pues si así fuera, el perdón no tendría sentido. Por lo mismo, no es exigible, pero cuando se lo concede tiene un gran poder curativo respecto de las heridas del pasado, pues permite reelaborar la memoria, haciéndola inteligible y aceptable, como ocurre con la terapia psicoanalítica.

### *Conclusiones*

En la introducción a este trabajo se señaló que su intención era la de intentar obtener un rendimiento de la fecunda discusión de Ricoeur con Hegel para una reflexión ética de carácter aplicado e interdisciplinario. Ello implica evidentemente una restricción, pues no se toma en cuenta toda la rica reflexión de ambos autores sobre estos problemas, sino solamente aquellos que se encuentran en la intersección que resulta del abordaje que uno de ellos, el más actual, hace del otro, ya un clásico. Esta limitación se compensa, por otra parte, con la ventaja de hacer más acotado y abordable en un artículo de extensión limitada el enorme campo temático de la ética en perspectiva interdisciplinaria, al mismo tiempo que permite contrastar dos horizontes histórico-filosóficos que, no obstante sus discrepancias, y merced a sus coincidencias, aportan valiosos puntos de vista para una reflexión actual. A modo de resumen señalo diez proposiciones que recogen aspectos esenciales de este aporte:

1. El psicoanálisis, la política, el derecho, la religión y la historia contienen elementos y desafíos éticos insoslayables para la reflexión ético-filosófica, sin los cuales ésta corre el riesgo de pisar en el vacío y de caer en la irrelevancia.

<sup>54</sup> Ricoeur, P. (1996 a), p. 937.

<sup>55</sup> Cf. Ricoeur, P. (2010), pp. 173 s.; Ricoeur, P. (2004 c), pp. 571-581.

<sup>56</sup> Ricoeur, P. (2004 c), p. 581.



2. Las reglas y normas morales tienen sentido por referencia a una vida ética anterior, en cuya base se encuentra el legítimo deseo humano de plenitud y autoafirmación, siempre que no permanezca aislado de la preocupación por los otros y de encauzar participativamente la libertad en instituciones justas.
3. La razón práctica se realiza como sabiduría práctica cuando es capaz de resolver los conflictos entre posiciones unilaterales y aplicar en forma justa y acertada las normas y criterios universales a los desafíos particulares que se presentan en las situaciones de la vida histórica concreta de las comunidades.
4. En la base de la reflexión ética interdisciplinaria se encuentran los conceptos de libertad e intersubjetividad, que confluyen en el tema del reconocimiento.
5. La ausencia de una mediación institucional de la acción libre se vuelve en contra de quienes la realizan y desemboca en el conflicto violento y destructivo.
6. La certeza subjetiva de la conciencia moral corre el peligro de convertirse al mal si no es enmarcada por estructuras objetivas de una ética comunitaria.
7. El Estado es una estructura necesaria para que la racionalidad y el bien común prevalezcan por sobre los intereses meramente particulares, pero conlleva el peligro de la violencia, inherente a toda relación de poder entre los seres humanos, por lo que es necesario evitar considerarlo como una realidad sustancial por encima de las interacciones entre individuos que constituyen el tejido social.
8. El castigo de la falta o el crimen no tiene un sentido moral ni religioso, sino solamente jurídico. Desde la perspectiva superior de la moral y la religión prevalecen el perdón y la sobreabundancia de la gracia.
9. El olvido de los agravios y sucesos dolorosos del pasado no implica ocultar los hechos ocurridos, sino evitar sus efectos dañinos en el presente y el futuro.
10. El sentido último del reconocimiento intersubjetivo no es la anulación de las diferencias entre las personas y los grupos, ni la reciprocidad de los intercambios de bienes equivalentes, sino la donación mutua orientada hacia una convivencia pacífica basada en el respeto y la generosidad.

### *Referencias bibliográficas*

- Begué, Marie-France (2011), “De la pulsión a la solicitud por el otro. Bases antropológicas para la ‘pequeña ética’ de Ricoeur”, *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, vol. 2, N°2, pp. 15-32.
- Breitling Andris (2004), “La puesta en escena de lo trágico. La hermenéutica de lo trágico según P. Ricoeur”, en Marcelino Agís Villaverde/Jesús Ríos Vicente

- (eds.), *Pensadores en la frontera*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 217-227.
- Contreras, Beatriz (2012), *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricoeur*. Madrid: Plaza y Valdés.
- De la Maza, Luis Mariano (2007), “La rehabilitación de la *Filosofía del Derecho* de Hegel en la filosofía hermenéutica”, *Veritas*, vol. II, nº 16, pp. 75-89.
- \_\_\_\_\_ (2009), “El sentido del reconocimiento en Hegel”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 35, nº 2, pp. 227-251.
- \_\_\_\_\_ (2010), “Actualizaciones del concepto hegeliano de reconocimiento”, *Veritas*, Nº 23 (septiembre), pp. 67-94.
- \_\_\_\_\_ (2012) “La interpretación antropológica de la *Fenomenología del espíritu*”, *Revista de Filosofía*, vol. LXVIII, pp. 79-101.
- Dosse, Francois (2013), *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*. Trad. de Pablo Cporona. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Escribar, Ana (1996), “Antígona y las fuentes del conflicto moral según Hegel y Ricoeur”, *Revista de Filosofía*, vol. XLVII-XLVIII, pp. 65-72.
- Fiasse, Gaëlle (2008), *Paul Ricoeur. De l’homme fallible à l’homme capable*. Paris: PUF.
- Greisch, Jean (2011), *Paul Ricoeur. L’itinérance du sens*. Grenoble: Millon.
- Hegel, Georg Wilhelm Friederich (1982), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band 1: Die Vernunft in der Geschichte* (ed. J. Hoffmeister). Meiner: Hamburg 1937. Trad. de J. Gaos: *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1987), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3: Die vollendete Religion*. Hrsg. von W. Jaeschke. Hamburg 1984: Meiner. Trad. de R. Ferrara, *Lecciones sobre filosofía de la religión 3: La religión consumada*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1989), *Vorlesungen über die Ästhetik*. West-Berlin 1985: Verlag das europäische Buch. Trad. de A. Brotóns Muñoz. Madrid: Akal.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Hrsg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler. Meiner, Hamburg. Trad. de R. Valls-Plana, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1998), *Gesammelte Werke*. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Hamburg 1968 ss.: Meiner, vol. 5, *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*. Unter Mitarbeit von Th. Ebert, hrsg. von M. Baum und K.-R. Meist.
- \_\_\_\_\_ (2010), *Gesammelte Werke*. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Hamburg 1968 ss.: Meiner, vol. 9: *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen u. Reinhard Heede. 1980. Trad. de Antonio Gómez Ramos, *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada.

- \_\_\_\_\_ (2004), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt a. M. 1976: Suhrkamp. Theorie Werkausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. VII. Trad. de J. L. Vermal, *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- \_\_\_\_\_ (2005), *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*. Edición bilingüe de Román Cuartango, Epílogo de Klaus Vieweg. Madrid: Istmo.
- Henaff, Marcel (2002), *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Du Seuil.
- Honneth Axel (1997), *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt 1992: SuhrkampVerlag. Trad. de M. Ballester, rev. por G. Vilar, *La lucha por el reconocimiento. Para una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Jervolino, Domenico (2006), "El último *parcours* de Ricoeur", *ÁGORA -Papeles de Filosofía-* 25/2 pp. 207-215.
- Kerbs, Raúl (2004), "Pensar a partir de Kant: La interpretación filosófica del mito en Paul Ricoeur", *Diálogo Filosófico* 58, pp. 97-118.
- Pöggeler, Otto (1997), "El conflicto de las interpretaciones", Aranzueque, Gabriel (ed.), *Horizontes del relato. Lectura y conversaciones con Paul Ricoeur*. Madrid: Cuaderno Gris, pp. 107-114.
- Revault d'Allones (2006), "El mal, la pena y lo justo", en Patricio Mena Palet (comp.), *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, pp. 331-339.
- Ricoeur, Paul (1970), *De l'interprétation, essay sur Freud*. Paris 1969: Seuil. Trad. de A. Suárez, con la colaboración de M. Olivera y E. Inciarte, *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo Veintiuno.
- \_\_\_\_\_ (1975), "Le conflit, signe de contradiction et d'unité?", *Chronique Sociale de France* 80 (1972), N° 5-6. Trad. en *Poder y conflicto*, ed. por Claudio Orrego. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, pp. 71-103.
- \_\_\_\_\_ (1977), *La Métaphore vive*. Paris 1975: Seuil. Trad. de G. Baravalle, *La metáfora viva*. Buenos Aires: Ediciones Megápolis.
- \_\_\_\_\_ (1986/88), *Philosophie de la volonté* 1, *Le volontaire et l'involuntaire*, Aubier Montaigne, Paris, 1950. Trad. J. C. Gorlier, *Lo voluntario y lo involuntario, I. El proyecto y la motivación. II. Poder, necesidad y consentimiento*. Buenos Aires: Docencia.
- \_\_\_\_\_ (1990), *Histoire et vérité*. Paris 1967: Seuil. *Historia y verdad*. Trad. de A. Ortiz García, Madrid: Encuentro.
- \_\_\_\_\_ (1993), *Amour et justice*. Paris 1991: Seuil. Trad. de Tomás Domingo Moratalla, *Amor y Justicia*. Madrid: Caparrós.
- \_\_\_\_\_ (1994), "Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion", *Lectures* 3. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_ (1996 a), *Temps et récit* III. *Le temps raconté*. Paris 1985: Seuil. Trad. de A. Neira, *Tiempo y narración* 3. *El tiempo narrado*. Madrid: Siglo XXI.

- \_\_\_\_\_ (1996 b), *Soi-même comme un autre*. Paris 1990: Seuil. Trad. de A. Neira Calvo, *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris 1995: Esprit. Trad. de P. Willson, *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_ (1999), *Historia y narrativa*. Introducción de Ángel Gabilondo y Gabriel Aranzueque. Trad. de G. Aranzueque. Barcelona: Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2001), *Lectures on Ideology and Utopia*. New York 1996: Columbia University Press. Trad. de A. L. Bixio, *Ideología y Utopía*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2002), *Du texte à l'action*. Paris 1986: Seuil. Trad. de P. Corona, *Del texto a la acción*. FCE, México.
- \_\_\_\_\_ (2002 b), “La liberté et ses institutions”, en Paul Ricoeur, Heller Ágnes, Maróth Miklós, Poszler György, Szávai János et al., *Qui est livre?* Montreal: Edit. Orphéus, L'Harmattan.
- \_\_\_\_\_ (2003), *Le conflit des Interprétations*. Paris 1969: Seuil. Trad. de A. Falcón, *El conflicto de las Interpretaciones*. Buenos Aires: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2004), *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité*. Paris 1960: Aubier, Montaigne. Trad. de C. de Peretti, J. Díaz Galán, C. Meloni: *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2004 b), “Phénoménologie et phénoménologies”, *A l' école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- \_\_\_\_\_ (2004 c), *La Mémoire, l'histoire, l'obli*. Paris 2000: Seuil. Trad. de A. Neira, *La Memoria, la Historia, el Olvido*. México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2006), *Parcours de la reconnaissance*. Paris 2004: Gallimard. Trad. de A. Neira Calvo, *Caminos del reconocimiento*. México: FCE.
- \_\_\_\_\_ (2006 b), “Hegel aujourd'hui”, *Esprit*, Paris, marzo-abril, pp. 174-195.
- \_\_\_\_\_ (2008), *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Traducciones de N. Corona, R. Ferrara, J. C. Gorlier y M.-F. Begué. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.
- \_\_\_\_\_ (2008), *Le Juste 2. Esprit*, Paris 2001. Trad. de T. Domingo Moratalla y A. Domingo Moratalla, *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2009), *Écrits et conférences 1. Auteur de la psychanalyse*. Paris 2008: Seuil. Trad. de A. Castañón, *Escritos y conferencias alrededor del psicoanálisis*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- \_\_\_\_\_ (2010), *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris 1995: Calmann-Levy. Trad. de J. Palacio Tauste, *La crítica y la convicción*. Madrid: Síntesis.
- \_\_\_\_\_ (2011), *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. Ginebra 2004: Labor et fides. Trad. de Irene Agoff, *El Mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Buenos Aires: Amorrortu.

Weil, Eric (1970), *Hegel et l'État*. Vrin, Paris 1950. Trad. de María Teresa Poyrazian, *Hegel y el Estado*. Buenos Aires 1970: Nagelkop.

\_\_\_\_\_ (1990), *Philosophie politique*. Paris 1956: Vrin. Trad. de M. Perine, *Filosofía política*. Sao Paulo: Loyola.