

La filosofía del espíritu de Ricœur. Presupuestos kantianos y hegelianos de su obra

Ricœur's philosophy of mind. Kantian and Hegelian presuppositions of his work

Begoña Rúa

Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Oviedo

RESUMEN

La propuesta de este ensayo, tal como indica el título, es la consideración de la filosofía de Ricœur como una filosofía del espíritu a partir de los presupuestos kantianos y hegelianos de su obra. Sobre la influencia kantiana y hegeliana en el pensamiento del autor hay un amplio consenso entre académicos e investigadores. Considerar su filosofía como una filosofía del espíritu resulta, sin embargo, más novedoso. Por tanto, el objeto de estas reflexiones es la exposición, desde una perspectiva sintética y general, de aspectos de la obra de Ricœur que hacen pensar en su obra como una filosofía del espíritu. La propuesta contempla cuatro apartados en los que se abordan, en primer lugar, cuestiones relativas a la contextualización de la propuesta en los trabajos del autor; seguidamente se aventura una aproximación de la noción de espíritu en Aristóteles, Kant y Hegel; a continuación, se trata la noción de espíritu como libertad, y en el cuarto apartado se aborda la contraposición entre el espíritu y la conciencia en la obra hegeliana tal, como aparece en la interpretación de nuestro autor.

PALABRAS CLAVE: espíritu, libertad, conciencia, Kant, Hegel.

ABSTRACT

The proposal of this essay, as the title indicates, is the consideration of Ricœur's philosophy as a philosophy of the spirit based on the Kantian and Hegelian assumptions of his work. There is a broad consensus among academics and

researchers about the Kantian and Hegelian influence on the author's thought. Considering his philosophy as a philosophy of the spirit is, however, more innovative. Therefore, the object of these reflections is the exposition, from a synthetic and general perspective, of aspects of Ricœur's work that suggest it as a philosophy of the spirit. The proposal includes four sections in which, firstly, issues related to the contextualization of the proposal in the author's works are addressed; secondly, an approximation of the notion of spirit in Aristotle, Kant and Hegel is ventured; thirdly, the notion of spirit as freedom is discussed, and in the fourth section the contrast between spirit and consciousness in Hegel's work is addressed, as it appears in our author's interpretation.

KEY WORDS: spirit, freedom, conscience, Kant, Hegel.

1. INTRODUCCIÓN

La obra de Ricœur ha sido considerada desde la perspectiva de una filosofía de la acción, una filosofía de la voluntad y de la libertad, por autores como Johan Michel (2006) *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*; François Dosse (2008) *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*; Jean Greish (2001) *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*. No en vano una de sus primeras y principales obras de Ricœur es su *La filosofía de la voluntad* de 1950. No obstante, en una primera aproximación a la consideración de la filosofía de Ricœur como una *filosofía del espíritu*, hallamos algunas aportaciones afines como la disertación de Shen Ching-Kai (2010) *L'Esprit hegelien chez Paul Ricœur. Une interpretation anthropologique de la pensee hegelienne*, Louvain-La-Neuve; y, sobre todo, la edición del CNRS llevada a cabo bajo la dirección de Gilles Marmasse y Roberta Picardi (2019) *Ricœur et la pensée allemande. De Kant à Dilthey*. En esta obra colectiva se hallan algunos artículos relevantes respecto a la posición que se defiende en este ensayo, como es el caso de Olivier Tinland (2019) "La Phénoménologie de l'esprit de Ricœur"; Roberta Picardi (2019) "Au-delà de la «vision morale du monde»: Ricœur et la dialectique hégélienne du mal et de son pardon"; Ludwing Siep (2019) "Émotions collectives, volonté universelle et esprit objectif. Un regard sur l'interprétation ricœurienne de Hegel"; Gilles Marmasse (2019) "Ricœur et le concept hégélien de *Vorstellung* religieuse." Partiendo de estas consideraciones, el texto se organiza en torno a cuatro apartados en los que se trata de contextualizar una posible filosofía del espíritu en los trabajos del autor, la aproximación a la noción de espíritu en Aristóteles, Kant y Hegel, la reflexión sobre la noción de espíritu como libertad, y la contraposición entre el espíritu y la conciencia en la obra hegeliana.

2. PAUL RICŒUR, CONTEXTUALIZACIÓN DE SU OBRA DESDE LA PERSPECTIVA DE UNA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU

Paul Ricœur (1913-2005) es uno de los principales filósofos franceses del siglo XX y un gran conocedor de la historia de la filosofía. Por otro lado, participa de las principales corrientes de pensamiento de su época: existencialismo, personalismo, psicoanálisis y estructuralismo. Su dominio de investigación es la antropología filosófica y realiza destacables aportaciones en fenomenología y hermenéutica. Entre las influencias que definen su pensamiento cabe señalar al neotomista Roland Dalbiez que marca el talante de sus obras desde el punto de vista de la tensión entre la fe cristiana y la crítica filosófica, según el propio Ricœur señala en su autobiografía intelectual *Réflexion faite* (1995). En el contexto de un estudio sobre la filosofía del espíritu del autor su confesión religiosa no puede resultar baladí, pues le aleja de las posiciones materialistas y claramente ateístas. Por otro lado, el texto tiene en consideración posibles repercusiones del aspecto político y religioso respecto a la filosofía del espíritu.

En el contexto de un estudio centrado en la filosofía del espíritu en base a los presupuestos kantianos y hegelianos de sus trabajos comenzamos por mencionar algunos aspectos de su trayectoria en este sentido. El pensamiento del autor pertenece a la corriente de *la filosofía reflexiva francesa* de autores como Lachelier, Lagneau y, particularmente, Jean Nabert. De este último, Ricœur asume el giro propuesto por Maine de Biran (Bergerac 1766-1824) sobre la conciencia (*cogito*) a través de la introspección. De Biran, desde una consideración que media entre Descartes y Spinoza, vincula el pensamiento a lo corporal y lo define como *esfuerzo*, distanciándose del *cogito existencial* como pura abstracción y del *naturalismo* de Spinoza como puro determinismo. Abordar la problemática de la conciencia como esfuerzo incluye, por otra parte, la dimensión *ética*. El propio Ricœur sostiene que su objetivo es mantener el giro reflexivo de la “actitud trascendental” de la fenomenología husserliana mediante la subjetividad que conlleva la reflexión, pero focalizada en el aspecto ético de la responsabilidad, más allá, por tanto, de la dimensión puramente especulativa del entendimiento. Un enfoque que, por otra parte, comprende la noción clásica de la conciencia en el sentido moral, pero supone la reelaboración conceptual aportada por los avances de la filosofía moderna y contemporánea (Marmasse 2019: 200-201; Rúa 2020). En 1945 Merleau-Ponty había publicado la *Fenomenología de la percepción* que tiene en cuenta la cuestión del cuerpo como propio, implicando el sentido autorreferencial de la conciencia, “mi cuerpo”, y según la afirmación de Ricœur, *La Filosofía de la voluntad* trata de desarrollar la contrapartida a este trabajo en el orden ético (Ricœur, *Reflexion faite*, 1995: 23)

3. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA NOCIÓN DE ESPÍRITU EN LAS OBRAS DE ARISTÓTELES, KANT Y HEGEL

Con el objeto de clarificar qué se entiende por “espíritu”, particularmente, en el contexto de la herencia hegeliana de la filosofía del espíritu del autor, nos parece adecuado partir de una de las obras que más puede haber influido en el pensamiento occidental, a saber, *De Anima*. Se trata de la obra en la que Aristóteles reflexiona sobre la noción y funciones del alma humana, sus relaciones con el cuerpo y la intelección (*noûs*). El estudio es considerado como el primer tratado sistemático de psicología e incluso de biología, ya que se centra en las formas esenciales de la vida. De este modo, el estagirita plantea cuestiones cómo: los distintos tipos de alma, sus partes y sus funciones, en qué consiste la facultad superior de la inteligencia, si la inteligencia es inmortal o perecedera, cuál es su relación con el cuerpo... (*DA I 1, 402a 22; 403b 17*). Los temas se estructuran de acuerdo con los aspectos nucleares de la teoría *hilemórfica* como son las relaciones binarias de materia/forma y acto/potencia. Por otro lado, el enfoque de la obra es naturalista, si bien, en el caso del *noûs* se trata más bien de una especulación racional propia de la filosofía primera o metafísica (Alandete 2014: 27). Entre las *funciones biológicas* de los organismos, Aristóteles distingue las *vegetativas* – generación y nutrición – las *sensitivas* – experiencia sensible y movimiento – y las *intelectivas* – imaginación y razón. En los seres humanos coexisten las tres funciones, y respecto al intelecto, Aristóteles reconoce que parece tratarse de un género distinto de alma y que podría darse separada como lo eterno y lo incorruptible (*DA II 2, 413b 25-28*).

En *De Anima* los objetos inteligibles – las abstracciones, los estados y afecciones de las cosas sensibles – se encuentran en las cualidades *sensibles* de tal manera que sin sensación no sería posible aprender, y cuando se contempla intelectualmente, lo que se vislumbra es una imagen o representación obrada por la facultad de la imaginación. Paralelamente, los conceptos propiamente dichos no son imágenes, aunque no se dan sin las imágenes o representaciones (*DA III 8, 432a: 3-14*). Existe, además, una diferencia entre el entendimiento activo o agente y el entendimiento pasivo (*DA III 5*). Según Aristóteles:

(...) existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual, como la luz que, en cierto modo, hace de los colores en potencia colores en acto (*DA III 5, 430a 14-19*).

El entendimiento es capaz de recibir las imágenes de las cosas a través de la sensibilidad; y su actividad consiste en elaborar los objetos del conocimiento,

los conceptos. En términos del *trascendentalismo* kantiano se podría decir que el conocimiento comienza por la sensibilidad, pero no termina en la sensibilidad (Kant, *Cr.r. pura* A 298/B 355).¹

Respecto a la filosofía del espíritu, esta se debe a la *sistematización* hegeliana de la historia de la filosofía a través de la idea de libertad. En términos de Paul Ricœur, el tema de Hegel es la historia comprendida sistemáticamente a partir de *la idea de libertad* (Ricœur 1985: 919; Hegel 1972). Esta comprensión, sostiene nuestro autor (1985/2009: Cap. VI. Renunciar a Hegel), supone el recorrido completo de la filosofía del Espíritu en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* y el haber captado las condiciones que hacen que la libertad sea al mismo tiempo racional y real. El espíritu (*Geist*) es el *noús* de Anaxágoras, principio intelectual de la realidad y facultad superior del alma humana en Aristóteles (*ENC* 2005: 90; *FEN* 1971:37; *DA* III 4; 429a 19). Tanto en Aristóteles como en Hegel, el intelecto es capaz de llegar a ser todas las cosas y, al mismo tiempo, es capaz de hacerlas todas (Aristóteles, *DA*, III 5, 430a 14 -16; Hegel *ENC* § 20; § 482). Hay, por tanto, una clara similitud entre la filosofía antigua y la filosofía hegeliana en lo que concierne al espíritu. No obstante, en Hegel la característica definitoria del espíritu es la libertad (*ENC* § 382) con la peculiaridad de que el entendimiento es efectivo, real y racional al mismo tiempo, de un modo peculiar que se ha de explicitar (Hegel *ENC* § 23; 385; *PFD* 1968 § 4).

Por otra parte, las condiciones formales que explican la idea de libertad habían sido desarrolladas en la filosofía trascendental de Kant, particularmente a partir del principio de la causalidad libre. Se trata de un aspecto muy recurrente en los trabajos de Ricœur y a través del cual se establece la continuidad entre la filosofía trascendental kantiana y la filosofía del espíritu hegeliana. En Kant, la razón humana en su uso práctico, la voluntad, no se rige por las leyes naturales, sino que obedece a principios morales. Por otro lado, la idea de la libertad subjetiva marca la diferencia entre los tiempos antiguos y los tiempos modernos, según señala el propio Hegel en los *Principios de la Filosofía del Derecho* (*PFD* 1968 § 124; *ENC* § 482). La novedad de Hegel consiste en que este convive la libertad, no ya desde el punto de vista formal, sino la libertad real o efectiva. Esta libertad no comienza con la forma del deber o de los principios morales que son desarrollados en la *crítica* kantiana, sino con la defensa del derecho concreto del individuo. Esta defensa se debe al cristianismo, según Hegel, y representa el principio de una nueva

¹ Kant, I., *Crítica de la Razón Pura* (A 298/B 355): “Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y se acaba en la razón, más allá de la cual no hay nada en nosotros más elevado para elaborar la materia de la intuición y someterla a la unidad más alta del pensamiento.”

interpretación del mundo (Hegel 1968 § 62; § 124; Ricœur 1971:17-18; *ENC* § 482).

Según Hegel, muchas partes de África y de Oriente no conciben esta idea, ni la poseían los griegos, ni los romanos, Platón o Aristóteles. En la antigüedad la libertad procede del nacimiento, la fuerza del carácter, la educación y la sabiduría que proporciona la filosofía. Sin embargo, para la religión cristiana el ser humano es objeto del amor de Dios y está destinado a ser un mismo Espíritu con Dios. Desde esta perspectiva, el individuo adquiere un valor que podríamos denominar como infinito o absoluto (*ENC* § 482). Por otra parte, las tres características definitorias del espíritu, según la filosofía del espíritu de Hegel, son la libre subjetividad (reconocida como el derecho del individuo por el cristianismo, el *cogito* de Descartes), el principio de la causalidad libre (la capacidad humana de generar cambios en el mundo), y la eticidad (la relación de una voluntad con otra voluntad y la libertad que se hace objetiva o se realiza, en las instituciones y el derecho). En *La Crítica de la razón práctica*, Kant había desarrollado las condiciones formales (trascendentales) de la libertad humana entendida como la autonomía de la razón que se da a sí misma la ley moral. Como es bien sabido, Hegel reconoce que la *moralität* kantiana constituye el momento de la libertad subjetiva que se rige por principios morales. El problema es esta concepción de la libertad se mantiene como incoativa, es decir, sin realización efectiva, por tanto, puramente intencional. Hegel desarrolla la cualidad objetiva de la libertad tal como ha sido desarrollada en las instituciones como la familia, la sociedad civil y el Estado. En consecuencia, la *moralität* kantiana se complementa a través de la *eticidad* hegeliana que representa a las instituciones (*sittlichkeit*).

En las obras de Hegel se aprecia la influencia de la doctrina aristotélica sobre el alma, particularmente la noción del intelecto activo y pasivo (*DA* III, 5, 430a 14-19; Hegel *ENC* §§ 378, 441 y 444). No obstante, la concepción hegeliana de espíritu se articula en tres aspectos diferentes, a saber: el espíritu subjetivo (la capacidad autorreferencial de la mente humana); el espíritu objetivo (la realidad del mundo humano que se ha producido a partir del espíritu subjetivo); y el espíritu absoluto (la unidad de la objetividad y su idealidad o el concepto, a través de las grandes obras de la cultura como el *arte*, *la religión* y *la filosofía*). Se puede decir que Hegel concibe el alma humana como una *substancia inmaterial* que se halla a la base de todas las particularizaciones y singularizaciones del espíritu (*ENC* § 389; *DA* III 4-8). Dicha sustancia se contrapone a la corporeidad por su capacidad “autorreferencial” y por la universalidad abstracta del pensamiento entendido como *cogito*, es decir, en su capacidad reflexiva. Hegel expone esta peculiaridad del pensamiento como un proceso que la mente humana lleva a cabo excluyendo o separando de sí la totalidad de sus determinaciones como objetos, como un mundo que le es

exterior, y se refiere a sí mismo tal como ese mundo está reflejado en la conciencia (*ENC* § 412). Hegel concibe que la conciencia es o deviene *espíritu* cuando alcanza la relación autorreferencial respecto a sí mismo, cuando se focaliza sobre sí como si se tratase de un objeto más. En este grado de abstracción, el yo es para sí como una identidad formal, pero falta la determinación de la conciencia como actividad, aquello que constituye el movimiento dialéctico en cuanto tal. La conciencia supone el acto reflexivo del yo que se hace objeto de sí mismo, es un “no yo” determinado según Fichte, como un objeto del yo. Pero, además, el espíritu, propiamente dicho, supone la unidad de la conciencia y la autoconciencia que Hegel considera como la razón (*ENC* §§ 415, 416 y 417).

La razón es espíritu en cuanto tiene la capacidad de desarrollar la idea y poner su contenido que se va desplegando como existencia y que, en cuanto existencia de la idea, es *realidad efectiva: espíritu objetivo* (*ENC* § 482). La libertad – sostiene Hegel – inicialmente es solo concepto, principio del espíritu y del corazón, pero está destinada a desarrollarse hasta la objetividad, hasta la realidad efectiva jurídica, ética, religiosa y científica (*ENC* § 482). Citando a Hegel: “La razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda la realidad [*Realität*]² y es consciente de sí misma como de su mundo y de su mundo como de sí misma” (*FEN* 1971: 259).

4. ESPIRITUS SEU LIBERTAS (EL ESPÍRITU O LA LIBERTAD)

Una vez realizado un sucinto recorrido sobre la comprensión de la noción de espíritu a partir de Aristóteles, Kant y Hegel, en este apartado se exponen aspectos nucleares al respecto en la obra de Ricœur. Desde nuestro puesto de vista, el francés asume los presupuestos kantianos y hegelianos respecto a la libertad. En el aspecto que aquí se defiende, resaltamos la asunción de la filosofía según límites que procede de Kant y la dialéctica de la mediación que procede de Hegel. En distintos pasajes Ricœur sostiene que su filosofía es una filosofía según límites, esto es, que reconoce las lindes en los que se circunscribe el dominio de su propia validez, aspecto que se contrapone de forma contundente a la pretensión hegeliana de un saber absoluto (1985: 466). En cuanto a la dialéctica de la mediación, ésta implica una determinada concepción de la realidad. En este contexto, la reflexión ricœuriana sobre la libertad va más allá de la metafísica clásica en el cual las relaciones entre libertad y naturaleza se abordaban desde la cosmología (Riceur 1950b), pues conlleva un enfoque que implica la subjetividad. De este modo, en la *Filosofía*

² Se emplea el término “realidad”, indicado entre corchetes como nota del traductor [*Realität*] para marcar la diferencia con respecto a *Wirklikeit* (*FEN* 1971: 3).

de la voluntad (1950a), lo involuntario no se identifica con la pura necesidad, sino que presenta toda una diversidad ilustrada por aspectos como “motivos”, “mociones”, “órganos”, etc. En línea con la fenomenología de Husserl y su consideración sobre las corrientes naturalistas y sicologistas de su tiempo, el cuerpo propio no es naturaleza bruta, sino que implica una mayor complejidad a través del análisis de la conciencia. Lo voluntario, por ejemplo, aparece como un “esfuerzo” al cual el cuerpo se opone como resistencia, no cabe pues, considerar la voluntad como una especie de facultad liberada de condicionantes a la que obedece un cuerpo totalmente dócil (1959b: 21). De Kant Ricœur mantendrá la noción de causalidad libre que se contrapone a la causalidad determinista que se aborda desde el punto de vista de las ciencias físicas. El ser humano está determinado por aspectos físicos, pero al mismo tiempo es capaz de dominar, en cierta medida, la propia física del mundo en sus aspectos materiales y corporales. Por otro lado, Ricœur considera que Hegel completa a Kant en el sentido en que la fenomenología hegeliana no es una fenomenología de la conciencia sino del espíritu pues, la experiencia humana no es la de una conciencia individual, sino que ésta involucra la cultura y la temporalidad, es decir, se desarrolla a lo largo de la historia (Ricœur 1974-2006).

En un artículo de 1974, “Hegel Aujourd’hui” (*Hegel en la actualidad*), Ricœur reflexiona sobre las aportaciones del alemán en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. La obra está dividida en: *Ciencia de la Lógica*, *Filosofía de la Naturaleza* y *Filosofía del Espíritu*. A propósito de la filosofía del espíritu de nuestro autor, subrayaos particularmente la noción hegeliana del espíritu objetivo entendido como el ascenso de la humano hacia lo social, hacia la realización política (Ricœur 1974-2006: 344; Siep 2019: 172; Tinland 2019: 126). En la línea de la ética espinocista del *conatus* (el *deseo* de perseverar en el ser que se halla a la base de las acciones humanas), Hegel reconoce que el *deseo* humano no es un mero deseo animal, sino que implica relación entre las conciencias, entre los individuos. En el paso o proceso que conlleva el ascenso hacia lo social Hegel señala como aspecto nuclear la necesidad del *reconocimiento*. Si la razón humana es común, las relaciones humanas son desiguales y generan la lucha por el reconocimiento. Esta lucha que aparece como el proceso que en su cúspide o realización coincide, al menos idealmente, con el progreso, con la *Auflärung*. En la *Edad de las Luces* Kant escribe: *¡Sapere Aude! Osa pensar, atrevete a pensar por ti mismo*. La insuperable aportación de Hegel, según defiende nuestro autor (“Hegel Aujourd’hui” 1974) es que trata de dilucidar la lógica fundamental de este recorrido siendo, al mismo tiempo, la lógica de lo real a través del tiempo.

Ricœur sostiene que en la época en la que escribió su *Filosofía de la voluntad* (1950) no contaba con recursos filosóficos para resolver la problemática de lo social y no descubre el potencial hegeliano hasta que habían transcurrido al menos veinte años. En este sentido, nuestro autor reconoce que su trabajo sobre la voluntad se había enfocado en la dimensión de la conciencia individual, sin llegar a tratar la relación y la confrontación entre las voluntades. En los años cincuenta las filosofías existencialistas se centraban en la libertad individual y solipsista, y Ricœur encuentra en la obra hegeliana un tratamiento más amplio de la libertad humana que se encarna, se realiza en una obra e incluye la confrontación entre voluntades a propósito de las cosas susceptibles de apropiación. Ricœur escribe: “Una historia puede comenzar cuando se acepta lo limitado; pero mientras la libertad se reserva y quiere conservar intacta la amplitud de posibilidades, nada puede comenzar.” (1974: 349). Ricœur está convencido de que la gran genialidad de Hegel es la de comprender la institución y el derecho como el paso de una libertad abstracta a una libertad efectiva, real.

5. ESPÍRITU VERSUS CONCIENCIA: LA “TENTACIÓN HEGELIANA”

La fenomenología del espíritu puede entenderse en dos sentidos diferentes. En primer término, el espíritu es una figura que se manifiesta a través de la historia y es capaz de abarcarlo todo hasta alcanzar la plena conciencia de sí mismo. Desde esta perspectiva, el espíritu es el *en-sí* y el *para-sí* de la conciencia, incluye los dos aspectos del entendimiento y la voluntad, y logra su propio concepto convirtiéndose en autoconciencia. Tal es la figura de la conciencia que se manifiesta a través de la reflexión y, según Hegel, ésta es espíritu y no conciencia en el sentido en que se trata del elemento universal, lo específico, de toda conciencia. Dicho de otro modo, el movimiento de la conciencia que es *en sí* y *para sí* excede a la conciencia individual, pues es lo universal. En un segundo término, la mente humana también se entiende en el sentido de la unidad de la realidad humana, pues no hay un “yo” sin otro “yo”. La relación dialéctica entre conciencias implica la comprensión de la identidad “en” y “desde” la alteridad, de modo que, el ser humano no es una individualidad pura. Somos humanos entre los humanos y no es posible entenderse completamente a sí mismo/a sin el *alter ego*, sin el otro.

La dialéctica hegeliana constituye un movimiento sintético progresivo donde cada una de las figuras recibe su significado en la figura posterior. La verdad del reconocimiento del amo y del esclavo, por ejemplo, es el estoicismo, y el escepticismo es el resultado del pensamiento estoico que anula como no esenciales las diferencias entre amo y esclavo. Este movimiento progresivo, no obstante, obtiene su impulsión del *deseo* que, fundamentalmente, es “deseo del

otro” en el sentido que Hegel otorga al reconocimiento (Hegel, capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*, “La verdad de la certitud de sí-mismo” H, 199-113). En efecto, el yo puro (*cogito*) puede asegurarse de sí mismo porque disfruta de sí y contempla como el objeto, cuya solidez proclama la física del mundo, se desvanece. En la reflexión sobre el mundo la conciencia pone a prueba la independencia de su objeto y termina con su supresión, como en el caso del *cogito* cartesiano. Sin embargo, la conciencia no logra la plena satisfacción sino en relación con otra conciencia, es decir, no basta con que el entendimiento abarque y domine el mundo de lo puramente físico o material, pues falta aún el mundo de lo propiamente humano (Ricœur 1965-1995: 493; Hegel *PH*, Cap. VI; Siep 2019: 173-174). Por otra parte, la satisfacción del reconocimiento no se logra sin un coste porque la salida del egoísmo implica la necesidad de la negatividad, en otros términos, el momento de la negación que, en este caso, significa la lucha y la violencia: “...la terrible grandeza del deseo es transportada a la esfera del espíritu, bajo la figura de la violencia” (Ricœur 1965-1995: 494). La lucha por el reconocimiento supone la violencia, el deseo de “arrancar del otro” la confesión de que yo soy una conciencia frente a otra conciencia, una conciencia autónoma. Una lucha que puede llegar al riesgo de muerte como en los casos en los que el esclavo prefiere perder la vida a permanecer bajo el dominio del amo, o en las grandes revoluciones políticas y morales (*Ídem*).

Ahora bien, el punto en el que el intento hegeliano se convierte para Ricœur en una tentación a rechazar es que, para elevarse del individuo a las instituciones, particularmente al Estado, sea preciso distinguir ontológicamente entre el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo, entre la conciencia individual y el espíritu total. En efecto, Ricœur advierte que para Hegel el espíritu (*Geist*) representa una discontinuidad radical respecto a la conciencia fenomenológica. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la filosofía del espíritu objetivo excede la fenomenología, pues esta se mantiene en el plano de la conciencia intencional. Ricœur se pregunta si la hipóstasis del espíritu que se eleva sobre la conciencia individual e incluso sobre de la intersubjetividad, no es responsable de otra hipóstasis, la del Estado como un absoluto, un Dios entre nosotros, por tanto, una especie de religión secular. (Ricœur 1986-1998: 283-284; Marmasse 2019: 189; Siep 2019: 166; Picardi 2019: 156-157; Tinland 2019:130-131).

Ricœur expresa su parecer en los términos de lo que denomina “la tentación hegeliana” y sus implicaciones. Al respecto cabe mencionar los siguientes artículos y monografías donde el autor trata la problemática: “La razón práctica”, donde ahonda en la idea de una concepción arquitectónica de la política de tipo Aristotélico y en línea con los planteamientos hegelianos que desarrollan la idea de las instituciones; “Hegel y Husserl sobre la

intersubjetividad”, artículo en el que el autor analiza la fenomenología husserliana y hegelina reconociendo que la fenomenología husserliana no explica la emergencia de las instituciones, como es el caso de la fenomenología hegeliana, si bien, para evitar que el individuo sea subsumido en entidades de rango mayor, adopta la noción husserliana de intersubjetividad y la complementa con las aportaciones de la sociología comprensiva de Marx Weber; *Sí mismo como otro* el autor clarifica en el prefacio de la obra la mediación y la negación de tipo hegeliano mediante el giro reflexivo del “sí”, la tercera persona del singular; en *Tiempo y Narración* III aparece el capítulo IV “Renunciar a Hegel”, que inspira gran parte de nuestro planteamiento sobre la libertad en ambos autores.

En el plano de la filosofía política Ricœur se posiciona a favor del liberalismo, pero no acepta la idea implicada en el *Geist* en la que las individualidades son, por así decir, subsumidas en las entidades institucionales de mayor rango. Sin embargo, está persuadido de que la verdadera e incluso insuperable filosofía de la voluntad es la de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* y en los *Principios de Filosofía del Derecho*. (Ricœur 1969-2013; Bueno 1974). En efecto, si en Kant se halla, por un lado, la voluntad determinada únicamente por la razón (autonomía), y, por otro, la libre elección que se sitúa en la encrucijada del deber y el deseo, Hegel desarrolla una dialéctica del querer que, siendo universal (vacío de contenido) se inviste en una obra real y concreta que lo lanza a la particularidad. La ética hegeliana incluye el deseo, el querer que quiere algo concreto, pero, al mismo tiempo es capaz de distanciarse de sí, de retomar mediante la reflexión el significado de su particularidad. (Ricœur 1986-1998: 280-281). Por otro lado, el alemán halla en las sucesivas estructuras del orden familiar, económico y político, las mediciones concretas que completan la noción abstracta de la libertad.

Nadie comienza la vida ética – señala Ricœur –, sino que cada uno la encuentra ya ahí, en un estado de costumbres en las que se han sedimentado las tradiciones fundadoras de una comunidad. [...] Nos sentimos tanto más tentados de seguir a Hegel hasta el final, cuanto está ética restituye, con los recursos del pensamiento moderno, por tanto, postkantiano, una potente idea de Aristóteles, a saber, que el “bien del hombre” y su “tarea” o “función” – los valiosos conceptos del Libro I de la *Ética a Nicómaco* – no se ejercen completamente más que en la comunidad de ciudadanos (Ricœur 1986: 279; 282).

Ricœur considera la política como una especie de arquitectónica cuyo objeto es integrar las habilidades particulares en el funcionamiento global del todo en la ciudad. Este es el tipo de conocimiento que, asevera Ricœur, se halla en Aristóteles y reaparece en la filosofía política de Hegel con la ventaja de que su

concepción del Estado supone que el derecho del individuo es reconocido por la ley en la institución política, por tanto, en un Estado de Derecho. En este sentido, Ricœur comparte la teoría de Eric Weil (Weil 1950; Siep 2019: 173; Bueno 1974) que considera la teoría hegeliana del Estado como una teoría del Estado liberal en la medida en que la idea central es la de una *constitución*. El *sistema del derecho* es la clave de la libertad entendida, no ya desde la pura intención o la individualidad, sino desde su realización efectiva. Pero este es el límite donde nuestro autor decide detenerse. La hipóstasis del Estado, cuya raíz es el *Geist* entendido como totalidad, y las implicaciones epistemológicas de un estado que detente el saber absoluto, a Ricœur le parecen inaceptables (Siep 2019: 176). “Lo he sostenido en múltiples ocasiones – señala nuestro autor – nada me parece más ruinoso que esta pretensión del saber en el orden ético-político” (Ricœur 1986: 285). Y continúa considerando que todos los fanatismos poshegelianos están contenido *in nuce* en un individuo o un grupo de individuos que se arroga el monopolio del conocimiento de la práctica, tal como muestran los monstruosos acontecimientos del siglo XX vinculados a los totalitarismos. De hecho, Ricœur recuerda en su artículo “La libertad según la esperanza” (1969-2013) que las dos grandes instituciones de reunión y totalización son la Iglesia y el Estado, la religión y la política. Un aspecto, podría decirse, en el que la propuesta hegeliana del Estado estaría próxima a las religiones que, desde la antigüedad, han pretendido y ejercido un control sociopolítico particularmente en la moral.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

Ricœur asume los presupuestos kantianos y, sobre todo hegelianos, respecto a la voluntad, la libertad de las acciones humanas. Sin embargo, la libertad e intencionalidad de tipo kantiano no explican cabalmente los cambios que la voluntad humana en el mundo. La intencionalidad de tipo kantiano es una forma incoativa de la libertad humana que se muestra en lucha entre la forma del deber y la atracción del deseo. El espíritu, tal como se muestra en la filosofía hegeliana, es la libertad humana que incluye el deseo, se encarna y se desarrolla en el tiempo y en la historia, y se materializa en las obras de la cultura y el derecho como si se tratase de una segunda naturaleza. Que la libertad humana tenga una dimensión histórica, y no sólo trascendental y que, por tanto, se desarrolle en la historia y a través del tiempo, es algo que procede de la fenomenología hegeliana. Al mismo tiempo, la noción de espíritu que se desarrolla en la fenomenología de Hegel supera, en cierto modo, el solipsismo del *pensamiento puro* inconsciente de los vínculos que lo constituyen: los valores, los bienes culturales, el lenguaje, el arte, la política, la religión...

En la actualidad está fuera de cuestión que la realidad, y menos aún la libertad, puedan pensarse de forma puramente especulativa o abstracta, sin tener en cuenta las mediaciones que se materializan en las distintas instituciones y expresiones lingüísticas y culturales. Y si bien la fenomenología hegeliana deriva en formas del espíritu absoluto, próximas a las grandes religiones y difícilmente asumibles desde el criticismo kantiano y las aportaciones científicas, sociales y filosóficas del siglo XX, pensar en la noción de espíritu desde la noción de *alteridad*, la mediación hegeliana y la negación que está conlleva, continúa dando qué pensar.

En la obra de Ricœur estas cuestiones aparecen diseminadas en diferentes obras, si bien, de alguna manera es posible trazar un hilo conductor que las atraviesa desde el inicio. Por recordar algunas de las más relevantes, en el primer estudio sobre la voluntad, su *Filosofía de la voluntad* de los años cincuenta, cuanto iniciaba su trayectoria intelectual, no contaba con los medios que aporta la fenomenología hegeliana para analizar la cuestión, no solamente desde el punto de vista psicológico o individual, sino sociopolítico. Las obras de Hegel proporcionan herramientas de un pensamiento arraigado en la materialidad de la historia, las leyes y las instituciones. Hegel no considera únicamente una voluntad individual, sino la confrontación entre las voluntades respecto a las cosas susceptibles de apropiación, así como las relaciones de desigualdad que conllevan la lógica del amo y el esclavo y evolucionan hacia la lógica del reconocimiento. Hacia los años setenta, los trabajos de Ricœur habían operado una importante transformación que pasa por la adhesión al giro lingüístico que, en su caso, es sobre todo a través de la filosofía hermenéutica. Obras mayores de Ricœur como son *La metáfora viva*, *Tiempo y narración* y *Sí mismo como otro*, tratan parte de las problemáticas implicadas en la noción de la acción y la libertad humana. En el tercer volumen de *Tiempo y narración* se encuentra el célebre capítulo VI que inspira gran parte de este trabajo, “Renunciar a Hegel”; del mismo modo, en la obra *Sí mismo como otro*, en particular, implica la mediación y la negación de la concepción hegeliana. Otra de las obras clave, de la última etapa del autor, es *Caminos de Reconocimiento* (2004-2005) en la que aborda la lucha por el reconocimiento, sus consecuencias, y la defensa del Estado de Derecho.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES (2003): *Acerca del Alma*. Trad. Tomás Calvo, Madrid: Gredos.

- BUENO, G. (1974): *Los “Grundrisse” de Marx y la “Filosofía del Espíritu objetivo” de Hegel*, en *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, n. 4, pp. 35-46.
- GARCÍA ALANDETE, J. (2014): “Del alma y el intelecto en el *De Anima* de Aristóteles”, en *Estudios Filosóficos* LXIII, pp. 23- 45.
- HEGEL, G.W.F. (1972): *La razón en la historia*, Madrid, Ed. Seminarios y ediciones.
- HEGEL, G.W.F. (1975): Trad. Wenceslao: *Fenomenología del Espíritu*. México, FCE.
- HEGEL, G.W.F. (2005): Trad. Ramón Valls Plana. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial.
- HEGEL, G.W.F. (1968): Trad. Angélica Mendoza. *Principios de la Filosofía Del Derecho*. Buenos Aires: Ed. Claridad.
- KANT, I. (2013): Trad. Pedro Ribas. *Crítica de la Razón Pura*, Madrid: Taurus.
- MARMASSE, G. y PICARDI, R. (2019): *Ricœur y la pensée allemande. De Kant à Dilthey*, Paris, CNRS.
- MARMASSE, G. (2019): “Ricœur et le concept hégélien de *Vorstellung* religieuse”, *Ricœur y la pensée allemande. De Kant à Dilthey*, Paris, CNRS, pp. -165-1181
- PICARDI, R. (2019): “Au-delà de la «vision morale du monde». Ricœur et la dialectique hégélienne du mal et de son pardon”, *Ricœur y la pensée allemande. De Kant à Dilthey*, Paris, CNRS, pp. 139-164
- RICŒUR P. (1985 / 2009): *Tiempo y Narración* III. Madrid: Siglo XXI. Trad. Agustín Neira.
- RICŒUR P. (1950a): *Philosophie de la volonté (I). Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier 1950 [Edición de bolsillo con el prólogo de Jean Greisch, Seuil, CEParis 2009].
- RICŒUR P. (1965-1995): *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris.
- RICŒUR P. (1971): “Liberté”, en *Encyclopaedia Universalis. IX*. Paris: Encyclopaedia Universalis France.
- RICŒUR P. (1974): “Hegel aujourd’hui [conférence donnée à la Maison de la Culture de Grenoble, suivie d’une brève discussion]”. *Études théologiques et philosophiques* 49 (1974). Texte repris dans *Esprit : La pensée Ricœur* Mars-Avril 2006, p. 337-338.

- RICŒUR P. (1950b - 2013) : « L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, nº 1-2 janvier-mars, 3-22, 22-29, 1950. Recopilado en *Anthropologie philosophique, Écrits et conférences* 3, Paris, Seuil.
- RICŒUR P. (1986-1998): “La raison pratique“, recopilado en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Seuil, Paris.
- RICŒUR P. (1969-2013): “La liberté selon l'espérance”, recopilado en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris. [Edición de bolsillo con el prólogo de Jean Greisch].
- RICŒUR P. (2004) *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Editions Stock, collections “Les Essais”. Trad. Esp. *Caminos de reconocimiento*. Trad. Esp. Agustín Nerina. Ed. Trotta.
- RÚA, B. (2021) : *Paul Ricœur*, en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica : Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2020/voces/ricoeur/Ricoeur.html>
- SIEP, L. (2019): “Émotions collectives, volonté universelle et esprit objectif. Un regard sur l'interprétation ricœurienne de Hegel”, Gilles Marmasse y Roberta Picardi (2019) *Ricœur y la pensée allemande. De Kant à Dilthey*, Paris, CNRS, pp. 165-181
- TINLAND, O. (2019): “La Phénoménologie de l'esprit de Ricœur”, recopilado en Gilles Marmasse y Roberta Picardi (2019) *Ricœur y la pensée allemande. De Kant à Dilthey*, Paris, CNRS, pp. -121-137.
- WEIL, E. (1950) *Hegel et l'État*. Paris: VRIN. Trad. Esp. Poyrazián, María Teresa, ed. Nagelkop.

Recibido: 12.07.2024

Aceptado: 01.12.2024

Begoña Rúa es Licenciada en Filosofía (2008) con Premio Extraordinario de Licenciatura; 2009, Máster oficial en Pensamiento Contemporáneo; 2010, Beca

FPU; 2012, traslado temporal FPU al centro de investigación en París; 2015, Doctorado en Filosofía en régimen de cotutela internacional entre la Universidad de Barcelona (UB) y la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de París con mención de doctorado internacional; 2018, Máster Universitario en Formación del Profesorado. Su investigación se centra en la filosofía moderna y contemporánea. Actualmente es docente en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Oviedo (“Historia de la Filosofía”) y profesora de Filosofía en Secundaria. bruazara@gmail.com