

# Ágora

## El trasfondo kantiano y hegeliano de la hermenéutica de Ricoeur

**The kantian and hegelian background in Ricoeur's hermeneutics**

**Begoña Rúa Zarauza**

### **Resumen**

El objeto de los análisis que siguen es la filosofía hermenéutica de Ricoeur, en particular el trasfondo kantiano y hegeliano que, en cierto modo, la explica y sustenta. De Kant se considera brevemente el criticismo y el trascendentalismo; de Hegel la ontología del Geist tal como aparece en la Fenomenología del Espíritu. Las principales obras de referencia son *La Metáfora viva*, *Tiempo y Narración* y *Sí mismo como otro*. La aproximación al pensamiento del francés en este aspecto mostrará, no obstante, algunas incoherencias del mismo.

### **Abstract**

The purpose of the following analysis is Ricoeur's hermeneutic philosophy, particularly the Kantian and Hegel background which, in some way, explains and supports it. It is considered Kant's criticism and transcendentalism briefly; Of Hegel the ontology of Geist as it appears in the *Phenomenology of the Spirit*. The main works of reference are *The Alive Metaphor*, *Time and Narration* and *Myself as Another*. The approach to the French's thinking in this aspect will show some of his own incoherence nevertheless

**Palabras clave:** Ricoeur, hermenéutica, criticismo, fenómeno, mediación reflexiva.

**Key words:** Ricoeur, Hermeneutics, Criticism, Phenomenon, Reflexive Mediation.

El objeto de los análisis que siguen es la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur, en particular la tradición que, en cierto modo, la explica y sustenta. A nuestro modo de ver, dos pilares esenciales de tal tradición son Kant y Hegel. De Kant se analizarán someramente la

consideración del *criticismo* como filosofía que establece cuales son los límites del conocimiento humano y el *trascendentalismo* como metodología filosófica adoptada por la fenomenología de Husserl. De Hegel se considera particularmente la ontología del *Geist* a partir de la *Fenomenología del espíritu*<sup>1</sup>. Las principales obras de referencia son *La Metáfora viva, Tiempo y narración* y *Sí mismo como otro*. No obstante, la aproximación a lo que podemos denominar como *trasfondo kantiano y hegeliano* de la hermenéutica de Ricœur será una aproximación crítica.

### 1. Dos aspectos a tener en cuenta sobre la herencia kantiana de la filosofía de Ricœur

En sus obras, Ricœur no parece cansarse de repetir que su filosofía es una filosofía de límites, aspecto este que le aproxima enormemente al paradigma kantiano. De hecho, adopta la expresión de Pierre Thévenaz en su obra *El hombre y su razón*<sup>2</sup> calificando su filosofía como «*filosofía sin absoluto*»<sup>3</sup>. Sin embargo, si se observa la evolución del pensamiento de Ricœur desde su primera *Filosofía de la voluntad*, pasando por el *giro lingüístico* y más tarde su anexión definitiva a la *hermenéutica*, se presentan algunos problemas de coherencia respecto al *kantismo* de fondo que parece animar su reflexión. El punto débil del paradigma de la *Crítica* es, a nuestro modo de ver, que se ajusta al modelo *fisicalista* particularmente a la *física newtoniana*. Ciertamente, en la *Crítica de la razón pura* el filósofo indaga en el conocimiento a partir de la *matemática*, que aparece liberada del razonamiento empírico, y no sólo a partir de la *física*. No obstante, según el propio Ricœur señala, según la *Crítica de la razón pura*, *todo aquello que podemos conocer no es sino la naturaleza sometida a las leyes de la causalidad*<sup>4</sup>.

Ricœur es particularmente crítico en lo que concierne a la apli-

---

<sup>1</sup> A propósito de la homología del término «fenomenología» en Husserl y Hegel hay un interesante artículo de RICŒUR, Paul: «Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité», recopilado en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*. (Collection Esprit), Seuil, París, 1986.

<sup>2</sup> THEVENAZ, Pierre: *L'homme et sa raison*, Vol. I, II, Éditions la Baconnière-Neuchâtel, 1956.

<sup>3</sup> Ver RICŒUR, Paul : *Réflexion faite*, Esprit, 1995, p. 22

<sup>4</sup> Ver a este propósito el artículo: RICŒUR, Paul: «Volonté» en la *Encyclopædia Universalis*.

cación del modelo *fisicalista* en la segunda Crítica, *la Crítica de la razón práctica*. Ello se debe, en un primer término, a que el ámbito de la voluntad humana no se rige por las leyes deterministas de la naturaleza y en un segundo término, a que la voluntad es efectiva, es decir capaz de inscribir sus efectos en la naturaleza. De hecho, si el *entendimiento* no es capaz de *crear el objeto*, (dar el paso ilegítimo de lo racional a lo real) ello es a excepción de la *razón práctica* o la *voluntad que*, realmente es *efectiva* en el sentido de *crear* el objeto. A este respecto sabemos que el propio Kant establece la distinción entre las cosas morales y las cosas empíricas.

Se podría aseverar que Ricœur es kantiano particularmente en la etapa fenomenológica de sus inicios hacia los años cincuenta. Por otro lado, en una de sus obras postreras, *Sí mismo como otro*, continúa defendiendo el método *transcendental* y califica explícitamente su obra como una *fenomenología-hermenéutica*<sup>5</sup>. Sin embargo, este empeño no deja de plantear serios problemas de coherencia en cuanto a los *límites* que la crítica de la razón, en su uso teórico, somete al *conocimiento*. Este aspecto se ve aflorar particularmente en el tercer tomo de *Tiempo y narración* cuando Ricœur analiza la cuestión del tiempo en Agustín de Hipona, Aristóteles, Kant, Husserl y Heidegger. Ricœur asevera que Kant considera el tiempo únicamente desde el punto de vista de la física newtoniana cerrándose así a otras vías de conocimiento como es la vía del *tiempo subjetivo* tal como aparece en la respuesta de San Agustín a los escépticos. Aspecto, este último, que es retomado en la fenomenología de Husserl<sup>6</sup>. La *fenomenología de Husserl*, por otro lado, parece haber hecho *estallar* el límite impuesto al entendimiento por el paradigma *fisicalista* que anima la *Crítica de la razón pura* en Kant.

La fenomenología de Husserl, conforme al método transcendental, sitúa el problema del conocimiento en la subjetividad, y la reflexión tiene como objeto la indagación sobre los problemas de *constitución*. Esta metodología implica el esfuerzo de *abstracción* del entendimiento que, al mismo tiempo, *reflexiona* sobre sus propias vivencias. Husserl, no obstante, busca el sentido transcendental en su estado puro, si es posible decirlo, con anterioridad a toda forma de teorización. No sigue, por tanto, paradigma alguno sea el de la física newtoniana u otro. El sujeto reflexiona entonces a partir de sus propias *operaciones*

---

<sup>5</sup> Cf. Prólogo en la obra de RICŒUR, Paul: *Sí mismo como otro*.

<sup>6</sup> Cf. RICŒUR, Paul: *Temps et récit III. Le temps raconté*. Édition de bolsillo, Seuil, París, 1991, p. 99.

*inmanentes*, a partir de sus experiencias, tal como éstas son vividas de forma inmanente<sup>7</sup>.

Como es sabido Ricœur muestra un rechazo vehemente a las denominadas *filosofías del sujeto* a causa del exceso de abstracción que suponen. Por otro lado, y en general, manifiesta un rechazo a lo que considera como *excesos* de las teorías del sujeto o teorías reflexivas que parecen poner todo el acento en las cuestiones epistemológicas a expensas de las cuestiones ontológicas. Además, en las denominadas *filosofías del sujeto*, el peso de la reflexión cae del lado de la *conciencia inmediata* (ya que el *cogito* o el *yo pienso* kantiano es el *principio* que funda la propia teoría del conocimiento) de tal manera que, la *Crítica* se inclina hacia el lado de lo que denuncia. En efecto, pues la *Crítica* se *fundamenta en los contenidos inmanentes* y no en la *experiencia de objeto*, si bien, se ha de reconocer que Kant particularmente, asume el modelo empirista que somete el conocer al percibir.

En el prefacio de *Sí mismo como otro* Ricœur expone su posición respecto al *cogito* y, en general, respecto a las denominadas *filosofías del sujeto*. En dicho prefacio leemos como Descartes halla en el *cogito* –en el yo reflexivo consciente de su mundo como de sí mismo– un fundamento inquebrantable al conocimiento. A partir del s. XIX, no obstante, se producen dos cambios importantes. El primero de ellos es el *giro lingüístico* que se aplica no sólo a la *filosofía anglosajona* que centra el análisis y la reflexión en los enunciados del lenguaje, sino también a las *filosofía hermenéutica* de Dilthey y Scheleiermacher, así como a la *lingüística estructural* de autores como Ferdinand y Saussure, etc.<sup>8</sup>. El segundo cambio se produce con el giro de las cuestiones epistemológicas hacia las cuestiones ontológicas. Heidegger, particularmente, contempla el *cogito* desde la perspectiva del ser (el «yo» no es ya el «yo pienso» sino el «yo soy») y denuncia el olvido de la *cuestión ontológica en la filosofía*. Ambos cambios tendrán una importante repercusión en la *fenomenología-hermenéutica* de Ricœur y explican, en gran medida, su hegelianismo.

---

<sup>7</sup> A este respecto, dado que la reflexión se sitúa en la sola inmanencia del pensar esta forma de análisis aparece como abstracta y puede ser reputada de psicológica.

<sup>8</sup> El inicio del *giro lingüístico* podría situarse en la herencia del romanticismo e idealismo alemán de Herder y Hegel.

2. *La dialéctica hegeliana, comprendida como «mediación»  
o «relación», a la base del hegelianismo de Ricœur*

Una de las principales obras de referencia a propósito del hegelianismo de Ricœur es *Sí mismo como otro*. En el prólogo leemos que su método es según una *fenomenología-hermenéutica* de tal manera que el análisis sobre el *yo* adquiere la dimensión de una *hermenéutica del «sí»*. El *sí mismo*, puntualiza el autor, conserva el giro reflexivo de la conciencia de manera que ésta ya no es considerada como principio abstracto del conocimiento. Mediante el pronombre *sí* (pronombre reflexivo extensible a todas las personas gramaticales), *sí mismo*, Ricœur pretende marcar una diferencia entre la *reflexión inmediata* propia de las filosofías del sujeto, y la *mediación reflexiva*. Esta última noción, la *mediación reflexiva*, conlleva aparejados dos aspectos fundamentales, a saber: la *alteridad* como elemento constitutivo del *sí* y la *mediación* entendida como *rodeo* impuesto a la reflexión a través del *análisis*. Acerca de la *alteridad* como elemento constitutivo del *yo*, el título de la obra *Sí mismo como otro* ya es significativo. De hecho, reenvía directamente a la *Fenomenología del espíritu* donde aparece la misma expresión: *sí mismo como otro*<sup>9</sup>. Sobre la *mediación* como rodeo necesario a través del análisis, ésta implica principalmente lo que Hegel denomina el *trabajo* de lo *negativo* donde los términos *trabajo* y *negativo* indican el *esfuerzo* de la reflexión, de la conciencia, al paso por lo que *no es ella misma* para revenir, al término de este proceso, a sí misma. Tras ésta vuelta o rodeo, sin embargo, la conciencia ya no es exactamente la misma sino que llega renovada al paso por el análisis; llega, por tanto, como otra.

Por otro lado, si consideramos la *Fenomenología del espíritu*, constatamos como la noción del *cogito* continúa siendo el hilo conductor de la reflexión y el fundamento del saber, salvo que la conciencia no es ya considerada por el filósofo como *inmediatez* o como *principio* inmutable del conocimiento sino como *acto* y más exactamente como una forma de *mediación*. Lo que prima entonces no es la consideración del *yo pienso* como un principio abstracto, digamos al modo de una *esencia*. En efecto, en Hegel la conciencia no es algo *en sí* sino

---

<sup>9</sup> HEGEL, G.W.F.: *Fenomenología del Espíritu*, [H, 464-466, 5b]. Trad. español de M. Jiménez Redondo. Pre-Textos, Valencia, 2006, p. 622: «El *ser-para-sí* tiene por objeto ese su *ser-para-sí*, pero como absolutamente otro, y a la vez (de forma igualmente inmediata) como a sí mismo [el *ser-para-sí*, digo, se tiene por objeto] a *sí mismo como otro*...»

algo *por sí*, es decir: *autónoma*, eficaz, *creadora y/o recreadora*. La conciencia aparece en Hegel como *acto*, como *voluntad*, en lugar de presentarse como *principio inmutable*; del mismo modo, la noción del *devenir* se contrapone a la noción de *pura permanencia*. El acto de la reflexión supone, además, un movimiento mediante el cual la conciencia toma distancia de sí misma de tal manera que cuando vuelve a *sí misma* ha experimentado un cambio, el *yo* no vuelve igual a sí mismo sino que, *deviene como otro*. El individuo, la conciencia, aprende, avanza, al paso por aquello que no es ella misma, y este aprendizaje produce una regeneración, un cambio. La conciencia no permanece, en consecuencia, encerrada en sí misma como pura inmanencia en la perfección de su ser, sino que avanza al efectuar el pasaje por el aprendizaje a través de las relaciones intersubjetivas, la cultura, las relaciones con su medio etc. En fin, se puede decir que la conciencia se *crea y recrea*, a sí misma, en cierta manera, pero siempre a través del *otro* o de lo *otro*, mediante el proceso de *aprendizaje*.

La consideración de la conciencia como *volición* representa, a mi modo de ver, sino la mayor al menos una de las mayores peculiaridades de la *fenomenología-hermenéutica* de Ricoeur. Mediante la *volición* aparece integrada, además, la dimensión ética que resultaba ausente bajo una apreciación puramente epistemológica del *yo*. A este respecto, dos son los elementos a tener en cuenta: en primer término cabe preguntarse por el modo en que Ricoeur defiende la dimensión ética de la conciencia sobre su dimensión puramente cognitiva y en segundo término acerca de cómo entender *el trabajo de lo negativo* supuesto por la noción de la *mediación*.

Respecto a la primera de las cuestiones –el modo cómo Ricoeur concibe la dimensión ética de la conciencia– desde sus primeros trabajos, hacia los años cincuenta, el joven Ricoeur ya mostraba una clara orientación hacia una filosofía de la conciencia entendida como voluntad. De hecho, en su *Autobiografía intelectual* declara que la ambición de su *Filosofía de la voluntad* era la de aportar la contrapartida en el orden ético a la *Fenomenología de la percepción* de Merleau Ponty<sup>10</sup>. En este sentido se puede decir que retoma la tradición clásica, aristotélica y escolástica donde entendimiento y voluntad son como las dos caras de una misma moneda, es decir, las dos caras

<sup>10</sup> Ver RICŒUR, Paul : *Réflexion faite*, *op.cit.*, p. 23; ver también el artículo «J'attends la renaissance», *Autrement* 102 (1988), p. 176, donde Ricoeur señala: «... (Dans) le *Volontaire et l'involontaire* (...) je proposais de faire pour le domaine pratique ce que Merleau-Ponty avait fait pour la perception. Je retourne d'ailleurs maintenant aux mêmes questions par la théorie de l'action».



de la conciencia. Por otra parte, Ricœur se proclama abiertamente heredero de la *filosofía reflexiva francesa*, es decir, de la tradición de Lachelier, Lagneau, Nabert...<sup>11</sup>. La peculiaridad de la *filosofía reflexiva francesa*, no obstante, consiste en entender la conciencia como *esfuerzo*, en la línea de Maine de Biran, en lugar de considerarla como un principio abstracto de entendimiento, en la línea de Kant<sup>12</sup>. M. de Biran, en efecto, concibe la conciencia como acto volitivo en unión con la corporeidad. De este modo, en un movimiento cualquiera del tipo: «¡Quiero mover el brazo!», la iniciativa procede de la actividad consciente del individuo desencadenando el movimiento motriz del cuerpo<sup>13</sup>. En fin, el trabajo filosófico de Ricœur aparece influenciado desde el principio por la tradición de los filósofos existencialistas, particularmente por Gabriel Marcel y Karl Jaspers. Tradición, no obstante, que podría denominarse pos-hegeliana en la medida en que se presenta respecto al mismo en una relación de continuidad-ruptura<sup>14</sup>. Doble herencia de Ricœur pues, filosofía reflexiva francesa y existencialismos, que marcan el inicio de lo que más tarde se manifiesta como tendencia claramente hegeliana.

Respecto a la segunda de las cuestiones, abierta al tratar de la herencia hegeliana de Ricœur, acerca de cómo entender el *trabajo de lo negativo*, este aspecto aparece reflejado en sus primeros trabajos, de los años cincuenta y cinco a los años sesenta y cinco. A este respecto, resultan de gran interés los artículos: «La vuelta a Hegel (Jean Hyppolite)»; «Negatividad y afirmación originaria»; «El *Tratado de Metafísica* de Jean Wahl» y «Filosofar después de Kierkegaard»<sup>15</sup>. Haremos, no obstante, un breve excursus en torno a las implicaciones de la *Fenomenología del Espíritu*, con el objeto de entender *más acabadamente* esta cuestión.

De Hegel se puede afirmar que revoluciona el panorama de la metafísica y de la lógica al considerar que la *identidad* de las cosas se constituye, en cierto sentido, sobre la negación o sobre la contradicción. En efecto, en la *identidad* aparece un momento de escisión

<sup>11</sup> RICŒUR, Paul: *Réflexion faite*, op.cit., p. 30.

<sup>12</sup> Ver el artículo RICŒUR, Paul: «L'acte et le signe selon Jean Nabert», recopilado en: *Le conflit des interprétations*, op.cit., pp. 289-290.

<sup>13</sup> Ver el artículo, HENRI GOUHIER : «Maine De Biran (1766-1824)», en la *Encyclopædia universalis*.

<sup>14</sup> WAHL, Jean : «Philosophies de L' existence», *Encyclopædia universalis*.

<sup>15</sup> RICŒUR, Paul : «Retour à Hegel (Jean Hyppolite)» (1955); «Négativité et affirmation originaria» (1956), «Le *Traité de la métaphysique* de Jean Wahl» (1957) et «Philosopher après Kierkegaard» (1963).

consigo misma que implica, por otro lado, el *cambio* y la *temporalidad*. Hegel indaga en la *Fenomenología del Espíritu*, acerca de la *relación* sujeto-objeto. Un primer momento de tal *relación* se explicita en la percepción sensible en la cual, la conciencia se escinde, se separa de sí misma, en cierto sentido, al percibir el fenómeno. Con el fin de explicar en qué consiste tal escisión uno de los ejemplos propuestos por Hegel es la *relación* temporal. Así, a la cuestión de qué es el *ahora* es posible responder conforme a la percepción sensible: –¡Ahora es el día! Acto seguido tomamos nota de esta certitud sensible. Ahora bien, si pasadas unas horas, una vez que cae la noche, se lee de nuevo la primera certeza se constata que la única *verdad* que se conserva a partir de la percepción sensible es el *ahora*. Hegel concluye que el *ahora* permanece a expensas de que otra realidad, en este caso el día, *no sea*. Otro ejemplo paradigmático es la *relación* espacial considerada a partir del concepto *aquí*. El *aquí* puede ser, por ejemplo, un árbol que tengo en frente, pero al girarme lo que tengo en frente no es el árbol sino una casa. Lo que permanece en cualquiera de las determinaciones posibles es el *aquí* que, como en el caso anterior, permanece a expensas de que otra cosa *no sea*. Hegel concluye que aquello que permanece en la certitud sensible es un *ser simple* e indiferente a las determinaciones de la percepción al cual denominamos como *universal*. El universal es, en términos del propio Hegel: «lo verdadero de la certeza sensible»<sup>16</sup>. La esencia de la percepción resulta ser, por tanto, el *universal*.

Tras elaborar una compleja abstracción en la cual el conjunto de la realidad se muestra conforme al mismo movimiento de *anonadamiento*, Hegel considera la siguiente disyuntiva: o bien tanto el objeto percibido como el sujeto que percibe resultan in-esenciales o bien solamente uno de los dos es esencial. La solución a esta disyuntiva es bien conocida y alcanza su máxima expresión en la *ontología del Geist*. En efecto, al igual que Kant, o tal vez siguiendo a Kant, es posible afirmar que Hegel sitúa la objetividad en el sujeto como un cierto *a priori* de tal manera que lo que consideramos como la *esencia* de las cosas estaría predeterminada por el propio entendimiento. En consecuencia, la esencia de las cosas no es concebida como una realidad *independiente* del acto de pensamiento que la determina y, en cierto sentido, la *pone* como tal en el objeto. No obstante, se puede aseverar que Hegel avanza dos pasos sobre Kant: primeramente porque *hipostasía* o *substancializa* la *relación* en tanto que *relación* y

<sup>16</sup> HEGEL: *Fenomenología del Espíritu* [H, 25-27, 2aα], op.cit., p. 200.



en un segundo término porque hace recaer esta *hipóstasis o substancialización* en la *conciencia* que deviene así *la substancia absoluta*.

Que Hegel *substancializa* la *relación*, aparece manifiesto desde el momento en que lo *universal*, según la relación de posición y negación que se ha expuesto, deviene indiferente a *toda* determinación y se aplica a todos los ámbitos de la realidad cualquiera que se considere: las cosas u objetos físicos, el tiempo, el espacio y el propio *cogito* o pensamiento. El universal es considerado, en efecto, como una especie de *medio* en el cual las diferencias se suprimen. Este *medio* es, por otro lado, *objetivo*, real. El segundo paso consiste entonces, en aseverar que este *medio* –que dada su generalidad es *universal*– es la propia conciencia. En la *Fenomenología del Espíritu* leemos: «Este todo en cuanto todo o en cuanto *universal* es el que constituye el *interior* o el *juego de fuerzas* (...). En él están *puestas* para la conciencia en forma de objetos, seres de la percepción (...) tal como esos seres o *physeis* son en sí, a saber: como momentos que inmediatamente se transforman o truecan en lo contrario...»<sup>17</sup>. La conciencia contiene en sí todas las figuras, todas las determinaciones, todas las diferencias... Ahora bien, ésta alcanza la comprensión de este *medio universal* a través del procedimiento de abstracción para finalmente, ser consciente de sí misma como de su medio. En fin, *cuando la conciencia hace de sí su propio objeto* deviene *auto-conciencia*. Ahora bien, desde el momento en que la conciencia de sí es *objeto*, ésta es tanto un *yo*, sujeto, como un *objeto* de manera que el círculo se cierra en una nueva forma de identidad, podría decirse, la identidad *sujeto/objeto*. Este cierre se produce además, de tal manera que la *identidad* se revela como *relación* y esta relación aparece como *subsistente en sí y por sí* en la propia conciencia. En efecto, la conciencia es en sí misma como *esencia* y es *por sí* misma en tanto que *acto puro*. Es posible pues, aseverar que en Hegel la conciencia es entendida como *relación subsistente* si bien esta relación no es absoluta. En efecto, Hegel escribe: «Y al ser un autoconciencia [el] objeto [al ser una autoconciencia la que aquí desempeña el papel de objeto], ese objeto es tanto un *yo* como un *objeto*. –Con ello está ya presente para nosotros el concepto del *espíritu*»<sup>18</sup>. Lo que viene ulteriormente es el desfase de la propia conciencia a través de la noción de espíritu<sup>19</sup> la cual implica que la

<sup>17</sup> *Ibíd.*, [H, 71-73, 3] p. 245.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, [H, 112-113] p. 286.

<sup>19</sup> Ver RICŒUR, Paul: «Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité», en *Du texte à l'action*, op.cit., p. 312.

*relación subsistente se realiza* en los distintos *yo*, de modo que, es entendida como un *Nosotros*. En efecto, no hay un *yo* sin *otro yo*; el *yo* no es entendido de manera solipsista. De hecho, si desde el punto de vista del proceso de abstracción sería posible aplicar el mismo principio de relación a toda la realidad, para que la *mediación* sea total el momento de la negación debe aplicarse a la propia conciencia. Es decir que el *yo* no es completo sin *otro yo* que se le oponga completando así *la mediación o relación total*. En este caso, también, el *otro yo* es tanto un sujeto como un objeto.

«Y lo que para la conciencia habrá de seguir, no será sino la experiencia de qué es el espíritu, esa sustancia absoluta que, en la perfecta libertad y autonomía de su contraposición [de lo que le es contrapuesto], es decir, de diversas autoconciencias que son para sí, constituye la unidad de ellas: *yo* que es *nosotros* y *nosotros* que es *yo*»<sup>20</sup>.

*Sujeto y objeto* son pues una misma y única realidad comprendida como dos momentos distintos en la conciencia y entre las distintas conciencias. Ahora bien, lo subjetivo y lo objetivo no coinciden únicamente en la noción de conciencia sino en todo aquello relacionado con lo humano en tanto que es *obra* de lo humano. El caso paradigmático se podría decir, es el caso de la *historia* donde el elemento objetivo son los acontecimientos y el elemento subjetivo es el relato sobre los acontecimientos<sup>21</sup>. En la historia humana coinciden por tanto, sujeto y objeto. No obstante, la noción más general y probablemente la más apropiada es la noción de *obra* entendida como producción, realización o efectuación de lo humano por lo humano. Porque, efectivamente, si la conciencia es entendida por Hegel como acción, como volición, como realización de sí a través del tiempo y del aprendizaje, la voluntad humana se *encarna* en sus obras. Esta cuestión se expresa en la célebre expresión de Hegel: *Lo que es racional es real y lo real es racional*. Expresión que se traduce además

<sup>20</sup> HEGEL: *Fenomenología del Espíritu* [H, 112-113], op.cit., p. 286.

<sup>21</sup> Ver KOSELLECK, Reinhart: *historia/Historia*. Trad. esp. A. Gómez Ramos. Trotta, Madrid, 2004, p. 45. Koselleck muestra, siguiendo a Hegel, la irreductible ambigüedad implicada en la noción de historia: «Cuando Hegel establecía que „la historia [*Geschichte*] reúne en nuestra lengua [el alemán] tanto el lado subjetivo como el objetivo y significa tanto la *historia rerum gestarum* como la *res gestas misma*”, no apreciaba esto como algo que no fuera una „contingencia exterior“. Los „hechos y eventos propiamente históricos“, que dejaban tras de sí el espacio, previo a lo histórico, de los sucesos naturales, sólo se habían originado, a la vez que su elaboración, en el medio de la narración de historias».

del siguiente modo: *Lo racional es efectivo y lo que es efectivo es racional*<sup>22</sup>. Esta última traducción, que aparece en la versión francesa de la obra, resulta más precisa, a mi modo de entender, porque marca con mayor claridad la dimensión de la voluntad que se realiza en las obras de la cultura, en las instituciones y en general en todo aquello creado por el ser humano. Pero, cabe resaltar que en cualquiera de los casos que se contemplen: sea la universalidad de la cultura en sus obras, las culturas de los distintos pueblos y naciones, el derecho, los valores, las creencias, incluso los distintos lenguajes; todos los casos suponen una cierta identidad entre los elementos subjetivo/objetivo. No se produce pues, la *escisión* o ruptura marcada por las teorías del conocimiento procedentes de la herencia cartesiana. La universalidad de las obras humanas, sean obras de arte, literarias, científicas u otras, muestra por otro lado, la *identidad* del Espíritu entendido como vínculo ontológico entre las distintas conciencias, *relación subsistente*, puesto que de alguna manera *todos* nos identificamos y reconocemos en las obras universales.

Parece fuera de duda que Hegel es el autor que mejor ha puesto de manifiesto las implicaciones del espíritu humano al expresar el modo en que *éste produce una realidad exterior a sí, un mundo* puesto por él mismo, particularmente el mundo ético<sup>23</sup>. El mundo de lo humano, la realidad propiamente humana, no se ajusta, en consecuencia, al paradigma propio de los hechos de la naturaleza que están sometidos a leyes deterministas. El mundo propiamente humano no corresponde solamente a los hechos –aunque evidentemente lo humano también es naturaleza y no sólo espíritu– sino a los *valores* y al *deber*. Es por ello que Hegel sostiene en el tercer volumen de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, en la parte consagrada a Platón: el ideal de *constitución política* expuesto en la *República* de Platón lejos de ser una *quimera* es lo *efectivamente real* y lo *real es racional*<sup>24</sup>. En efecto,

---

<sup>22</sup> La traducción de «real» por «efectivo» aparece en la versión francesa de HEGEL: *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'état en abrégé*. Trad. fr. R. Derathé. Vrin, París, 1998. p. 55. En la traducción española: *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. de J.L. Vermal. Edhasa, Barcelona, 1999, la cita aparece en la p. 59, si bien no se traduce *real* por *efectivo*.

<sup>23</sup> HEGEL: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Trad. español de R. Valls Plana. Alianza, Madrid, 1997; § 385 p. 437. *Principios de la filosofía del derecho*. Introducción § 4, op.cit., 77.

<sup>24</sup> «El verdadero ideal no aspira a realizarse, sino que es real, y además lo único real; [...] lo real es racional...». HEGEL, G.W.F.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía* II. Trad. español de R. Wenceslao. Fondo de Cultura Económica, México, 1977, p. 218.

en Hegel la realidad *efectiva* no es únicamente el *mundo del fenómeno* sometido a los caracteres de lo arbitrario y de lo contingente. El filósofo sostiene que, si ciertamente hay el mal en el mundo, la maldad no es según la substancia ética. En su concepción no cabe por tanto la mezquindad. Es decir que, por el hecho de que ninguna obra ni determinación sea jamás según la idea de perfección que tenemos de ella, ello no nos exime de la responsabilidad de emprender las tareas que exige la moral. En otros términos, Hegel sostiene que un ideal por refinado y perfecto que nos parezca no debe constituirse en un obstáculo para las cargas que reclama. Para el filósofo, en fin, *lo real y lo racional coinciden en el mundo de lo humano* en el sentido en que *lo racional se expresa* en las obras concretas de la cultura, las leyes, la política y en general en la realidad del mundo ético.

A partir de estos análisis, una de las mayores consecuencias de la *Fenomenología del Espíritu* estriba, a nuestro modo de ver, en comprender que las obras del espíritu humano son un *fenómeno* que se muestra no sólo a nuestra inteligencia, sino también a nuestros sentidos. Una tal *fenomenalidad* conduce, de hecho, a una comprensión distinta de la propia *conciencia* al advertir que aparece reflejada en la *materialidad* de sus obras. Por ello, se comprende que la reflexión *trascendental* que indaga sobre los fenómenos tal como éstos son experimentados por la propia conciencia de modo inmanente, se muestre insuficiente. Hay huellas, trazos, restos de la conciencia desde el momento en que esta se *realiza* materialmente, *crea sus propios objetos* en el lenguaje escrito, en las obras del arte y de la cultura, en las instituciones políticas, religiosas y sociales. Ello explicaría, además, que la reflexión de Ricoeur se desplace hacia la filosofía hermenéutica entendida como interpretación de los textos. En efecto, porque *aquello que no es asequible a la sola reflexión de la conciencia centrada en sus experiencias inmanentes*, podría serlo a través de las *trazas culturales presentes* en nuestra historia. Esta forma de indagación incluye además, al *otro* en el sentido universal o compartido, y no solo al *sí mismo* solipsista. De ahí la atinada expresión: *sí-mismo como otro*.

Esta cuestión aparece reflejada en la segunda parte de la *Filosofía de la voluntad* de Ricoeur, particularmente en el segundo volumen sobre la *Simbólica del mal*. En efecto, Ricoeur advierte que en el análisis *fenomenológico-descriptivo* de la conciencia, donde se muestran sus caracteres constitutivos o esenciales –el cual había ocupado la primera parte de su *filosofía de la voluntad*– se revela la *neutralidad* de la misma respecto al mal. En otros términos, la conciencia, considerada en sí misma, no es ni buena ni mala: *cómo explicar entonces*

el mal. Ricœur considera que el mal ha de entenderse como algo que tiene un comienzo, es decir como *algo que comienza* en el mundo, en la historia. Ahora bien, el mal comprendido desde el punto de vista histórico o temporal no puede ser analizado sino mediante los relatos míticos y en general a través del legado literario de nuestra cultura. Ello explica que Ricœur centre los análisis sobre el problema del mal en los relatos sobre el *origen* del mal como son los del «Caos original», «El alma exiliada» y «El pecado original»<sup>25</sup>.

Como resumen de esta parte consagrada a Hegel es posible afirmar que la *reflexión* es entendida por Ricœur como *mediación* en el sentido de un trabajo o proceso de relación, el cual implica la acción o la *voluntad*. Tal *mediación o relación*, por otro lado, supone el esfuerzo del análisis de manera que la conciencia no vuelve a sí misma sino al paso por los *rastros materiales*, las obras que comprenden los depósitos culturales y científicos del saber humano. A este propósito resulta esclarecedor un pasaje donde Ricœur confiesa lo mucho que le seduce la idea de la *Sittlichkeit* hegeliana en el sentido preciso en que se ha de buscar en la vida ética *concreta* (las costumbres, las leyes escritas, las tradiciones...) las mediaciones particulares que completan las ideas abstractas. Porque, escribe Ricœur: «nadie comienza la vida ética sino que cada uno la encuentra ya ahí, en un estado de las costumbres donde están sedimentadas las tradiciones fundadoras de su comunidad»<sup>26</sup>.

### 3. Sobre la edad hermenéutica; a modo de conclusión.

Con el término *edad* se quiere mentar no ya una determinada era de la historia del pensamiento, en este caso del pensamiento filosófico, sino más bien al proceso de madurez del pensamiento en

---

<sup>25</sup> Acerca de la cuestión del mal, Ricœur sigue a Kant y no a Hegel situando el origen del mal en el *libre arbitrio*, es decir, en la responsabilidad de las acciones humanas. El mal, por tanto, no es parte del proceso de la *fenomenología del Espíritu*, como en el caso de Hegel. No es entendido pues, como parte del proceso del advenimiento de la edad adulta de la razón en la *Aufklärung*.

<sup>26</sup> «Ce qui d'abord nous séduit au point de presque nous conquérir –declara Ricœur– c'est l'idée qu'il faut chercher dans la *Sittlichkeit* –dans la vie éthique concrète– les sources et les ressources de l'action sensée. Nul ne commence la vie éthique ; chacun la trouve déjà là, dans un état des mœurs où se sont sédimentées les traditions fondatrices de sa communauté». RICŒUR, Paul: «La raison pratique» recopilado en: *Du texte à l'action*, op.cit., p. 279.



analogía con la edad de las personas humanas. En este caso, la *edad hermenéutica* podría considerarse como la continuidad *natural* de la *Aufklärung* o entrada de la razón en la vida adulta, en la libertad y la responsabilidad. Esta *edad hermenéutica* alude en concreto al proceso filosófico y cultural que va desde la *tendencia a la pura abstracción* de la modernidad hasta el *giro lingüístico* y la *hermenéutica ontológica* de la *contemporaneidad*. Todo ello erigido en torno a la problemática sujeto/objeto desencadenada con el cartesianismo. Se entiende que el pensamiento de Ricoeur pertenece a esta nueva *edad* de la razón; pertenencia que se asienta, por otro lado, en la herencia kantiana y hegeliana.

En Kant el pensamiento es *crítico* en el sentido preciso de reflexionar sobre los *límites* donde se enmarca el dominio de su propia validez y, a nuestro modo de entender, esta cualidad se revela también como forma de pensamiento *autocrítico*. Por eso leemos en Ricoeur: «Una teoría, cualquiera que sea, accede a su más alta expresión cuando la exploración del dominio donde su validez se verifica, se acaba con el reconocimiento de los límites que circunscriben su propio dominio de validez. Tal es la gran lección que hemos aprendido de Kant<sup>27</sup>». Ésta es una de las principales características que definen el trabajo filosófico de Ricoeur que ha sido reacio, además, a toda pretensión de filosofía *omni-abarcante* o *englobante* y en cierto sentido *tautológica*. Porque si bien es posible sostener que la filosofía *crítica* de Kant es *abstracta* y que aparece constreñida al modelo de las ciencias positivas del momento –particularmente al modelo de la física newtoniana– sigue siendo válida en la medida en que muestra ciertos límites del pensamiento. En primer término, la *Crítica de la razón pura* pone en evidencia que el uso exclusivamente lógico de la razón es *tautológico* de manera que el paso a la afirmación de existencia resulta ilegítimo. Es decir, que el hecho de desplegar el encadenamiento deductivo a través de los conceptos en el interior de un sistema, no nos autoriza a afirmar, por lo mismo, que la conclusión que se sigue sea verdadera en el *sentido ontológico*. En cierta manera se puede afirmar con los escolásticos que lo ontológico precede a lo lógico pero no a la inversa; de lo lógico no se deriva necesariamente lo ontológico. En segundo término, por la propia lógica sabemos que

<sup>27</sup> RICŒUR, Paul: *Temps et récit* III. Seuil, París, 1991, p. 466: «...Une théorie, quelle qu'elle soit, accède à son expression la plus haute lorsque l'exploration du domaine où sa validité est vérifiée s'achève dans la reconnaissance de ses limites qui circonscrivent son domaine de validité. C'est la grande leçon que nous avons apprise auprès Kant».

la totalidad de las experiencias posibles, lo mismo que el conjunto de todos los conjuntos posibles, es una imposibilidad de principio. El argumento es bien conocido: si la experiencia de todas las experiencias posibles es una experiencia, no estaría incluida en tal totalidad y si no lo es, entonces estamos hablando de otra cosa de la cual no podemos decir exactamente qué es.

La filosofía de Kant pertenece no obstante, a su tiempo y por tanto está confinada a su propio dominio de validez. Uno de sus límites sería, a nuestro modo de entender, el *que Kant no haya tenido la idea de interrogar al lenguaje* y, por ende, a las obras escritas que conforman el *erario* acumulado en la cultura humana a través del tiempo y de la historia. Idea, que sin embargo, aparece en la revolución metafísica de Hegel. De hecho, resulta paradójico el constatar que tras la gran *deconstrucción metafísica* de Kant, aparezca una de las más grandes e innovadoras metafísicas de la historia. En fin, *se puede sostener* que gracias a Hegel es posible aplicar el término *ciencia* a los *objetos* o a las *cosas* propias del espíritu cuya metodología no puede ser la misma que se aplica a las ciencias de la naturaleza. De hecho, Dilthey es quien probablemente recoge el *testigo* o *relevo* de esta herencia kantiana y hegeliana<sup>28</sup> al distinguir entre los métodos de *explicación* y *comprensión* aplicados a las ciencias de la naturaleza y del espíritu respectivamente. La *ontología relacional* de Hegel sobrepasa por otro parte, la *ontología substancialista* que Kant tenía como referencia.

La hermenéutica de Ricœur se inserta en esta tradición afirmando, al mismo tiempo, que procede del paradigma epistemológico cartesiano basado en la teoría del juicio en torno a la *relación* sujeto/objeto<sup>29</sup>. La hermenéutica, por otro lado, conoce un proceso evolutivo en el tiempo. Tal proceso hay que situarlo primeramente en la hermenéutica *filológica* y *bíblica* que se aplica respectivamente a la interpretación de los textos de la antigüedad y a los textos sagrados. La *filosofía hermenéutica*, no obstante, tiene sus inicios en el romanticismo alemán del s. XIX a través de autores como Schleiermacher (quien se

---

<sup>28</sup> A este respecto también se ha de tener en cuenta el legado de Herder en torno al *linguistic turn*. Por otro lado, Dilthey probablemente tomó de J.S. Mill la división que éste establece entre ciencias morales y ciencias de la naturaleza (Tratado de Lógica, 1948). No obstante, la pretensión de S. Mill era la de aplicar el método de las ciencias naturales a las denominadas por él mismo como ciencias morales. La pretensión de Dilthey, por el contrario, es la de distanciarse del criterio de Mill.

<sup>29</sup> Cf., RICŒUR, Paul: «Herméneutique et critique des idéologies», en *Du texte à l'action*, op.cit., p. 373.

interroga sobre la noción de *interpretación* en general) y Dilthey (que divide la teoría del conocimiento o epistemología entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu). Más tarde, Heidegger será el artífice de un segundo *giro* que va de las cuestiones epistemológicas a las cuestiones ontológicas restituyendo el primado del *ser* sobre el conocer. La hermenéutica de Ricœur, en fin, presenta una importante peculiaridad, a saber: el mantener la tradición de la hermenéutica filológica y bíblica como método de interpretación o exégesis de los textos sobre la base de *la revolución ontológica* operada por Hegel.

Ricœur demuestra además, que la explicación –como método rigurosamente científico– y la comprensión –que implica la dimensión del *ser* y la dimensión de la *pertenencia* como previas al propio conocer–<sup>30</sup> no se contraponen sino que se complementan. Esto es así, porque los modelos explicativos no se limitan al dominio de las ciencias naturales. En efecto, a partir del ámbito lingüístico se han desarrollado sistemas o modelos en semiótica y semiología que más tarde son aplicados a la teoría del relato. El *estructuralismo*, por ejemplo, se construye sobre la base de sistemas de términos y relaciones estrictamente lógicas que son aplicadas a los textos. Ricœur denomina a esta metodología *explicación estructural* añadiendo que el *discurso* responde a una forma de *objetivación* desde el momento en que se constituye por una estructura no siempre visible o evidente. De hecho, el relato comporta un trabajo de estructuración en el que la explicación es condición *sine qua non* de la comprensión. La especificidad de la hermenéutica es, sin embargo, el ir más allá de la mera disposición formal del texto hacia lo que Ricœur, siguiendo a Gadamer, denomina *la cosa del texto*. La *cosa del texto* es la referencia (en términos de Frege); el mundo o el modo de ser desplegado por el texto. En fin, de este *modo de ser* desplegado por el texto surge justamente, la necesidad de la *comprensión*.

*Recibido el 14 de marzo de 2017*

*Aprobado el 26 de febrero de 2018*

Begoña Rúa Zarauza  
Instituto Superior de Ciencias Religiosas (Oviedo)  
bruazara@gmail.com

---

<sup>30</sup> El individuo pertenece al mundo antes de distanciarse de él para conocerlo.