

LA RELACIÓN ENTRE ONTOLOGÍA Y ÉTICA EN PAUL RICOEUR O UN SÍ MISMO ATRAVESADO DE ALTERIDAD

Leticia Delgado Morales
leticia_delgado_morales@hotmail.com
Universidad de La Laguna

RESUMEN

Este artículo analiza la conexión entre la ontología y la ética en la obra *Sí mismo como otro* de Ricoeur, con especial atención a las diferencias de su propuesta con respecto a la de Lévinas. ¿Es posible una ética sin sujeto? ¿Es posible un sujeto no ético? ¿Es posible la ontología sin ética o la ética sin ontología?

PALABRAS CLAVE: Ética, ontología, sujeto, sí mismo, otro.

ABSTRACT

«The connection between ontology and ethic in Paul Ricoeur or oneself crossed by otherness». This article analyzes ontology and ethic connection in Ricoeur's book: *Oneself as another* and, specially, some differences between this author and Levinas. Is it possible ethic without subject? Is it possible a non ethic subject? Is it possible ontology without ethic or ethic without ontology?

KEY WORDS: Ethic, ontology, subject, oneself, another.

Paul Ricoeur consagró la última etapa de su vida y de su obra al pensamiento ético, siendo el libro *Sí mismo como otro*¹ de 1990 el más importante de esta época a la par que una de las obras filosóficas fundamentales del tramo final del siglo XX. Uno de los rasgos más conocidos de este autor es su talante moderado y su afán por recuperar y conciliar distintas tradiciones, a veces de una divergencia inquestionable. Tal vez por ello y a pesar de tomar tantos elementos de otros, su labor no deja de resultar original y creativa. Incluso, podemos afirmar que de sus síntesis hermenéuticas resulta una filosofía única.

En *SCO* destaco tres núcleos temáticos interrelacionados: la ética, la filosofía del sujeto y la ontología. Principalmente sobre ésta, de la que sólo se ofrecen en el capítulo final unos «apuntes», va a tratar este artículo. Para empezar, podríamos preguntarnos: «¿Es posible una ética sin ontología o una ontología sin ética?». Pero la



pregunta no puede ser abordada sin ofrecer antes un resumen general de lo que la precede. Se trata, en realidad, de la última gran pregunta del libro. Primero, deberíamos respondernos estas otras: «¿Es posible una ética sin sujeto?», «¿Es posible un sujeto no ético?».

Ni la ética es posible sin sujeto, sin *libertad*, ni la subjetividad es posible sin incluir una dimensión ética: es la respuesta de Ricoeur. No así la de otros.

En Emmanuel Lévinas la libertad es arrojada fuera de la esfera ética; en cuanto al sujeto, apenas queda sólo el lugar del *acusado*. Este filósofo arranca de una separación y disimetría absoluta entre *yo* y *otro*. El *Mismo*, equiparado a una *Totalidad* con voluntad de cierre, se define por su oposición al *Otro*, el cual constituye lo *Infinito*.

El yo no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación².

Para Lévinas, el modo en que el *Mismo* se dirige al *Otro* es siempre de naturaleza gnoseológica: consiste en disolver la alteridad en la *Mismidad* por medio de la representación.

El conocimiento es el despliegue de esta identidad. Es libertad. Que la razón sea a fin de cuentas la manifestación de una libertad, que neutraliza lo otro y que lo engloba, no puede sorprender, desde que se dijo que la razón soberana sólo se conoce a sí misma, sin que alguna alteridad la limite. La neutralización del *Otro*, que llega a ser tema u objeto —que aparece, es decir, que se coloca en la claridad— es precisamente su reducción al *Mismo*³.

Sin embargo, la verdadera alteridad, argumenta él, no es un *fenómeno* que se muestra ante mí para ser asimilado por mi facultad representativa, sino que es *epifanía*. El *Rostro del Otro* no se muestra, *me habla* desde la altura inalcanzable, desde la trascendencia⁴, y me ordena: «No matarás». De aquí resulta la ética como movimiento inverso al gnoseológico⁵, dirigido en exclusiva desde el *Otro* hacia el *Mismo*, que es colocado en la posición de acusado. El imperativo moral, pues, deviene a partir de una estructura dialogal asimétrica, cuyo origen es exterior al *yo*.

Lo infinito se presenta como rostro en la resistencia ética que paraliza mis poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de los ojos sin defensa con desnudez y miseria⁶.

¹ RICOEUR, Paul: *Sí mismo como otro*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1996. En adelante, abreviaremos esta obra como *SCO*.

² LÉVINAS, E.: *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 60.

³ *Ibidem*, p. 67.

⁴ «Lo infinito es lo propio de un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente otro» (*ibidem*, p. 73).

⁵ Lévinas también llama a la ética «metafísica» (*ibidem*, p. 76).

⁶ *Ibidem*, p. 213.

Entretanto, al sujeto, condenado a una responsabilidad pasiva que es anterior a toda iniciativa y a toda libertad, sólo le queda responder en el acusativo: «*Heme aquí*».

Subjetividad del sujeto en tanto que estar-sujeto-a-todo, susceptibilidad preoriginaria anterior a toda libertad y fuera de todo presente, acusada en lo inconfortable o la incondición del acusativo, en el «heme aquí», que es obediencia a la gloria del Infinito que me ordena al Otro⁷.

Por el contrario, Ricoeur piensa, con vistas al horizonte de la reciprocidad, que la capacidad de respuesta por parte del *sí* es una condición indispensable para la ética. Por eso, dice que la ética levinasiana conduce a un «*callejón sin salida*»⁸. El problema lo sitúa en la concepción del *Mismo*, que sería heredera de lo que Ricoeur llama las «*filosofías del Cogito*»⁹, del sujeto fuerte, autoconstituido, con que Descartes da paso a la modernidad filosófica¹⁰.

El yo es idéntico hasta en sus alteraciones. Las representa y las piensa. La identidad universal en la que lo heterogéneo puede ser abarcado, tiene el esqueleto de un sujeto, de la primera persona. Pensamiento universal, es un «yo pienso».

Pero, para Ricoeur, los excesos de la modernidad, con sus aporías inherentes al *Cogito*, deben llevarnos, no a denostar el sujeto, como ocurre en Lévinas, a favor del Otro, o a su disolución, como en el caso de los *posmodernos*, sino a una reformulación hermenéutica¹¹. Partiendo de un «*cogito quebrado*», Ricoeur apuesta por el *sí-mismo*, fórmula compleja con la que pretende dos cosas. Por una parte, aprovechar la multirreferencialidad y reversibilidad del pronombre impersonal «*se*» que desbanca a la primera persona (el *yo*) y permite la referencia a las distintas personas gramaticales¹². Por otra parte, hacer justicia a dos polos diferenciados en el seno de la identidad: la *mismidad* (que sería el carácter, las cualidades, y estaría sujeta a las variaciones temporales) y el *sí* o la *ipseidad*¹³ (como mantenimiento o permanencia a través del tiempo). En cambio, las visiones del sujeto heredadas de la

⁷ LÉVINAS, Emmanuel: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1995, p. 222.

⁸ Cfr. RICOEUR, *op. cit.*, p. 377.

⁹ RICOEUR, *op. cit.*, «Prólogo», parte I.

¹⁰ LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, *op. cit.*, p. 60.

¹¹ Estas cuestiones se tratan en el «Prólogo» de *SCO*.

¹² Asimismo, se puede leer una introducción a esta cuestión en las primeras páginas del «Prólogo» de *SCO*.

¹³ El *mismo* sería las cualidades; el *ipse* sería, no la esencia, sino: el existente, porque no viene dado desde el comienzo como autoconstituido, sino que se va constituyendo, a través de los diversos planos (lenguaje, acción, narración, ética) para devenir como un resultado, en el cual habrá desempeñado una función ineludible la dialéctica con la alteridad. Cfr. *SCO*, «Sexto Estudio», parte I.

modernidad, incluyendo también la del propio Lévinas, pasan por alto esta última e importante distinción entre dos polos.

En definitiva, para encontrar una salida a la ética después de Lévinas, Ricoeur plantea partir de una visión distinta del *Mismo*. Primero, habría que distinguir entre *sí* y *yo*, con el fin de concebir la *ipseidad*, el *sí*, como apertura y capacidad de acogida y de reconocimiento. Esta nueva visión exige para la constitución del sujeto el rodeo por varios planos (el del lenguaje, el de la acción, el de la narración y el ético-moral) e incluye, además, un descubrimiento: el de la especial dialéctica¹⁴ que el *sí mismo* mantiene con la alteridad. Todas las líneas de investigación abiertas en *SCO* confluyen en una reformulación de la subjetividad moderna, apostando, tal como apunta la expresión «*cogito quebrado*», por una merma de la subjetividad fuerte. La dimensión ética-moral demostrará que una filosofía del sujeto sólo puede sostenerse dando cabida a *lo otro*. Así, la propuesta ricoeuriana, condensada en el título del libro: «*sí mismo como otro*», conduce hacia una concepción en la que el sujeto es susceptible de implicar vulnerabilidad, pasividad, heteronomía o carencia. Por lo tanto, en vez de como autoconstituido y principio fundador de todo lo cognoscible, aparece ahora como el resultado de un sinuoso recorrido, que incluye no sólo la relación con lo *otro*, sino también, en definitiva, el reconocimiento de la propia alteridad inherente. Mediante este proceso, alcanzamos la visión del *otro* como un *sí* y la del *sí* como un *otro*.

Detengámonos un poco más, de todos los planos de la constitución del *sí* analizados por Ricoeur, en el ético-moral, que tiene una importancia fundamental, por ser justamente en él en el que desarrolla esa dialéctica entre ipseidad y alteridad. Dicho plano posee una estructura tripartita conformada por la fase teleológica, la deontológica¹⁵ y la *sabiduría práctica*, síntesis de las dos anteriores. La alteridad surge ya en la primera, en el momento en que la tendencia reflexiva, llamada intencionalidad para el *vivir bien* —o *eudaimonía*—, se desvela insuficiente para la ipseidad¹⁶, en la cual se desencadena un impulso irrenunciable hacia el *otro*, tendente a la reciprocidad y al ideal de la amistad¹⁷. A partir de aquí, el *otro* ya no dejará de acompañar al *sí-mismo* en todo el recorrido de muy diversas maneras, ya sea bajo la forma de reclamo de compasión¹⁸, de respeto¹⁹ o de justicia²⁰. Pero la aspiración

¹⁴ Una dialéctica que reformula a la anterior de los Grandes Géneros, la inaugurada por Platón y retomada por Lévinas de lo Mismo y lo Otro.

¹⁵ Ricoeur también llama a la teleología con el nombre general de «ética» y a la deontología con el de «moral».

¹⁶ Ricoeur recupera la afirmación de Aristóteles: «El hombre feliz necesita amigos». ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 1998 (1170b-15).

¹⁷ A este momento Ricoeur lo designa con el nombre de «*solicitud*». La parte II del «Séptimo estudio» está dedicada a ella (*op. cit.*).

¹⁸ *Cfr. ibidem.*

¹⁹ *Cfr.* «Séptimo estudio», parte II.

²⁰ La justicia es entendida en Ricoeur como una ampliación de la relación dialógica, cara-cara, con el otro *al cada uno* en la esfera institucional.

general de la teleología a «la ‘vida buena’ con y para otro en instituciones justas»²¹ encontrará su límite en el *poder ejercido sobre los otros* (la violencia), concebido como *mal radical*. El mal es radical, porque, aunque la tendencia al bien sea más originaria, resulta inextirpable de la raíz del mundo²²; de hecho, la mayor parte de las situaciones de interacción arrancan de la disimetría entre agente y paciente. A causa de ello, habremos de cruzar la frontera hacia el terreno deontológico, que consigue elevar una respuesta restrictiva o prohibitiva: su «No» ineluctable derivado de la aplicación del imperativo categórico kantiano²³. Sin embargo, el reino de la moral, al toparse con la complejidad de la vida, tampoco se librá de aporías (conflictos entre deberes de igual rango). Por eso, en último término, deberemos asumir la sabiduría práctica, para la que tan sólo un retorno de la moral a su raíz ética, teleológica, permite, en cada caso concreto, decidir acerca de un conflicto normativo entre deberes contrapuestos, alcanzando con ello el «juicio moral en situación»²⁴. He aquí otra de las tesis más importantes de *SCO*: la complementariedad de la ética y la moral ha de entenderse como primacía de la primera sobre la segunda. Entre sus implicaciones se encuentra la de que el sentimiento (ético, por excelencia) de benevolencia hacia el otro está en la raíz del respeto (moral) hacia las personas. De nuevo, una distancia respecto a Lévinas: del *otro que ordena la justicia*, pasamos en Ricoeur al otro que es querido (como el *amigo*).

Esta necesidad se debe no sólo a lo que hay de activo y de inacabado en el vivir-juntos, sino al tipo de carencia o de falta que obedece a la relación del sí con su propia existencia²⁵.

No obstante, el que a la ipseidad le sea inherente una cierta parcela de alteridad no significa en modo alguno que el *otro* sea absorbido por el *sí mismo*, sino antes bien: una conformación compleja de éste en la que interviene lo otro. En definitiva, se trata de que el *sujeto* moderno renuncie al espejismo de una constitución autosuficiente y sin fisuras, de que asuma la alteridad que le es inherente, su propia carencia, su *herida*²⁶, esa porción que se resiste al dominio y lo confronta con sus propios límites, en definitiva, con su finitud y que, sin embargo, le *pertenece* de un modo inextirpable. De lo que va a ocuparse este artículo es precisamente de la dimensión ontológica que adquiere esa pertenencia. «Una ontología sigue siendo posible en nuestros días»²⁷, afirma Ricoeur adentrándose en nuevos senderos herme-

²¹ Cfr. Ricoeur, *op. cit.*, p. 176.

²² Sobre el concepto de mal radical que Ricoeur toma de Kant, puede consultarse: KANT, Immanuel: «Ensayo sobre el mal radical», *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1969. También RICOEUR, P.: *El mal: un desafío a la filosofía y la teología*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 43 y ss.

²³ *SCO*, «Octavo estudio».

²⁴ *Ibidem*, «Noveno estudio».

²⁵ *SCO*, p. 193.

²⁶ «Cogito quebrado» y «Cogito herido» son expresiones sinónimas.

²⁷ *SCO*, p. 330.



néuticos. La pregunta ahora es: ¿Qué tipo de ontología corresponde a esta nueva visión del sujeto?

¿Qué clase de ser es este «sí mismo como otro»?²⁸.

Empecemos por señalar, nuevamente, la distancia con respecto a las filosofías del *Cogito*. Recordemos que, en Descartes, el *cogito* denota una certeza epistémica por la que se auto-constituye el *yo* en cuanto existencia y pensamiento y, a partir de ahí, es elevado a principio fundador de la filosofía y de todo el reino del conocimiento. A diferencia de él, Ricoeur sitúa la certeza del sí mismo, no en una dimensión epistémica, sino *alethéica*, revelatoria, por tanto, ontológica, que reside en el sentirse autor de las propias acciones, *agente* en el mundo. No obstante, esta certeza no es ni absoluta ni permanente, la persigue de continuo la *sospecha*: sospecha de ser a la vez *paciente*, como revelan las sucesivas aporías en el terreno práctico exploradas a lo largo de *SCO*. A este tipo de certeza, que pone el acento de lo humano en la acción (*homo faber*), aunque siempre bajo la sospecha de sus límites, la denomina *atestación*, porque «*se testimonia en obras*». Del *sí mismo* lo que puede ser atestado, testimoniado a través de las obras, es el polo de la ipseidad, esto es: no el carácter, la mismidad, esos rasgos que van revistiendo al sujeto a lo largo del tiempo, sino el *sí*, en su desnudez, en su mantenimiento. Es la ipseidad, pues, la que, según él, proporciona una «*unidad analógica al obrar*»²⁹, en el triple sentido de ser el sujeto de *imputación*, de *responsabilidad* y de *reconocimiento*.

La atestación es la seguridad —el crédito y la fianza— de *existir* según el modo de la ipseidad³⁰.

Según Ricoeur, a esta filosofía del sujeto, que se constituye como una filosofía de la acción (a la vez, bajo sospecha), el modelo ontológico que convendría es el del acto y la potencia. ¿Por qué? Porque sólo una ontología de este tipo nos permite dar cuenta tanto de la centralidad del obrar humano como de su descentramiento hacia un «*fondo de ser a la vez potencial y efectivo*»³¹. Ello lleva a Ricoeur a inspirarse en nociones aristotélicas³² y heideggerianas³³. No obstante, para él, Spinoza³⁴ logra mejor que ningún otro conjugar la centralidad del obrar humano (pues

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 335.

³⁰ *SCO*, p. 334.

³¹ *Ibidem*, p. 341.

³² Partiendo de la polisemia del ser en Aristóteles, a Ricoeur le interesan, sobre todo, los sentidos del «ser como verdadero», el «ser como acto» y el «ser como potencia». ARISTÓTELES: *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994 (Libros Epsilon 2, Delta 12 y Teta 1-10).

³³ Ricoeur reinterpreta su propia hermenéutica de la ipseidad a la luz de nociones como las de «*conciencia*», «*ser-abís*», «*cuidado*» y «*ser-en-el-mundo*». HEIDEGGER, Martin: *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2000.

³⁴ SPINOZA, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2000 (Libros I y V).

es donde mejor se manifiesta el *conatus* y donde la inteligencia obra como superación de las ideas inadecuadas a las adecuadas³⁵) con su descentramiento hacia un fondo de ser (dado que todas las cosas participan del mismo ser y todas según el *conatus*).

En este sentido, somos poderosos cuando comprendemos adecuadamente nuestra dependencia, en cierto modo horizontal y externa, respecto a todas las cosas, y nuestra dependencia vertical e inmanente respecto al poder primordial que Spinoza llama también Dios³⁶.

Por último, hay que tener en cuenta que Ricoeur interpreta la potencia de Spinoza como productividad o vida³⁷ y, en este sentido, ella no se opone al acto, sino que sólo constituyen dos grados distintos de ser.

Vamos acercándonos a lo que, quizá, sea lo más atractivo de esta ontología apenas esbozada por Ricoeur³⁸. A partir de la constatación de aporías en la gran variedad de experiencias de pasividad entremezcladas en el obrar humano, el autor desarrolla la hipótesis de tres formas ontológicas de alteridad, hipótesis que vendría a esclarecer un poco más esta «*situación ontológica insólita*»³⁹ de imbricación e inherencia del *sí* y del *otro*.

1. LA ALTERIDAD DEL CUERPO PROPIO O LA CARNE

El cuerpo se nos presenta, a la vez, como anclaje y como intermediario entre nuestro obrar y el mundo. El que pueda ser asociado a una forma de alteridad estriba en las dimensiones de pasividad y de facticidad que incorpora. En cuanto a la primera, baste aludir a los numerosos tratados filosóficos sobre las pasiones y, en cuanto a la segunda, asociarlo con la condición de *seres-arrojados-ahí*, esto es: *encarnados*. La facticidad⁴⁰ evoca, además, el sentir la finitud humana como algo que suscita extrañamiento.

³⁵ El que se identifique a Spinoza con un pensador de la necesidad, no le supone ningún problema a Ricoeur, defensor de la libertad, porque, según él, Spinoza no excluye la posibilidad del ser activos, mediante el paso de las ideas inadecuadas a las adecuadas (véase el Libro V de la *Ética demostrada...*).

³⁶ *SCO*, p. 351.

³⁷ Al igual que Sylvain ZAC: *L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, citado por Ricoeur en *SCO*, p. 349.

³⁸ El siguiente análisis, que dota a la alteridad de rango ontológico, se deriva coherentemente de toda la filosofía de *SCO*, a través de aspectos como: la inherencia de la alteridad al sujeto ético, la sospecha de pasividad como constitutivo de la acción, la ontología del acto que se disuelve en un fondo de ser potencial.

³⁹ Ricoeur, *SCO*, p. 353.

⁴⁰ Nociones como las de facticidad, ser-arrojado-ahí y su relación con la finitud son tomadas de *El ser y el tiempo* de Heidegger.



Frente a Descartes, que considera el cuerpo una representación (trascendente), una imagen que se puede reducir a ensueño, Ricoeur reivindica a filósofos como Maine de Biran⁴¹, que lo toman como una certeza inmanente englobadora, al mismo tiempo, del yo agente y su contrario, la pasividad corporal. Por otro lado, Ricoeur recupera de Husserl⁴² el concepto de *carne*: aquello que se presenta como lo más originariamente mío, de lo que tengo una vivencia inmediata y que distingue a mi cuerpo del resto de los cuerpos. Si bien, mientras Husserl pone el acento en la carne como instrumento de poder, Ricoeur, por el contrario, enfatiza su carácter primordial, anterior a toda distinción entre lo voluntario y lo involuntario.

2. LA ALTERIDAD DEL OTRO EXTRAÑO

La segunda modalidad de alteridad hace referencia a la afección provocada por el otro distinto de sí. Para dar cuenta de ella, Ricoeur escoge una vía intermedia entre Husserl (que deriva el *alter ego* del *ego*) y Lévinas (que identifica al Otro en exclusiva con la iniciativa ética) o, en otras palabras, entre el acercamiento al *otro* que el *sí* lleva a cabo por la vía gnoseológica y el efectuado por el *otro* hacia el *sí* en la dimensión ética.

No obstante, la traslación por la que el *otro* pueda llegar a ser percibido por el *yo* como *otro ego*, a través de la operación que Husserl denomina «*apareamiento*» de una carne con otra, introduce, según Ricoeur, el germen de una ruptura, de una traición al propio proyecto fenomenológico de Husserl, la cual estriba en que, aunque este movimiento del yo al otro opera sólo en la dimensión gnoseológica, la experiencia de la carne abre una esfera de pasividad y de alteridad que sobrepasa los límites del *yo*.

Por otra parte, la vía desarrollada por Lévinas tiene como punto de partida igualmente una ruptura radical entre lo *Mismo* y lo *Otro*, caracterizados como *totalidad* y *exterioridad* radical, respectivamente. Según Ricoeur, la oposición es llevada a un grado hiperbólico, al mismo nivel de la *duda* cartesiana o la *epoché* de Husserl. Ya exploramos los extremos de la hipérbola: del lado del *Mismo*, la voluntad de cierre; del lado del *Otro*, la trascendencia. La opción levinasiana entrega la iniciativa ética completamente al *Otro*, hasta el punto de que en la obra *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* se alcanza la cumbre del exceso al reducir la subjetividad a un «*estar sujeto*» a la invocación por el *Otro*, antes y más allá de toda libertad. El «*Heme aquí*» es el resultado de la «*obsesión por el otro*», de la «*persecución por el otro*» y, en definitiva de la «*sustitución por el otro*».

Aquí se intenta expresar la incondición del sujeto que no tiene el estatuto de un principio. Una condición que confiere un sentido propio al ser y acoge su grave-

⁴¹ Citado por Ricoeur, *ibidem*, p. 356.

⁴² HUSSERL, Edmund: *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 1996.

dad; es como algo que reposa sobre sí mismo *soportando* todo el ser y, así, el ser se recoge como unidad del universo y la *esencia* aparece como su acontecimiento. El Sí mismo es Sujeto; está bajo el peso del universo como responsable de todo⁴³.

La responsabilidad para con el otro, que no es el accidente que le adviene a un Sujeto sino que precede en él a la Esencia, no ha alcanzado la libertad donde habría adquirido el compromiso para con el otro. No he hecho nada y siempre he estado encausado, perseguido. La ipseidad dentro de su pasividad sin *arjé* de la identidad es rehén. El término *Yo* significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos⁴⁴.

Sin embargo, el modelo de verdad sostenido por Lévinas se aproxima en algo a lo que comentábamos acerca de la *atestación* de Ricoeur⁴⁵. Para Lévinas, en la *sustitución*, el *Mismo* se convierte en «*testimonio*» del infinito⁴⁶. Se trata, pues, de un tipo de verificación muy alejado de la certeza gnoseológica del *Cogito* que se funda en su propia libertad. Pero, para Ricoeur, la *sustitución* levinasiana habría de completarse con una asunción por parte del *sí-mismo* de la responsabilidad, del *acusativo*. De esta manera, *testimonio* por el *sí* del otro y *atestación* de sí se co-implicarían. Es decir: la certeza ética y la ontológica serían —son, para Ricoeur— inseparables⁴⁷.

¿No es preciso que la voz del Otro que me dice «No matarás» sea hecha mía, hasta el punto de convertirse en mi convicción, esa convicción que iguala el acusativo «¡Heme aquí!» al nominativo del «Aquí estoy»?

En resumen, acerca de esta segunda modalidad de alteridad, la del *otro distinto de sí*, Ricoeur propone entrelazar el movimiento que va del *sí* hacia el *otro* (de carácter fundamentalmente gnoseológico) y el que va del *otro* al *sí* (de naturaleza ética), apuntando a una continuidad entre la «*asignación a la responsabilidad*» y el «*poder de autodesignación*»⁴⁸: en definitiva, entre ética y ontología.

3. LA ALTERIDAD DE LA CONCIENCIA

Esta manera de entender la conciencia como alteridad constituye la aportación más original de Ricoeur a la perspectiva ontológica. La entiende, en el sentido del alemán *Gewissen*, como el tipo de conciencia que suele representarse mediante la metáfora de una *voz* a la vez interior y superior a mí. Debe diferenciarse de lo que Platón presentaba como un diálogo entre iguales del alma consigo misma, porque

⁴³ Lévinas, *De otro modo que ser...*, *op. cit.*, p. 185.

⁴⁴ Lévinas, *ibidem*, 183.

⁴⁵ Ricoeur, *SCO*, pp. 378-379.

⁴⁶ «El infinito no tiene, pues, gloria si no es por medio de la subjetividad, por medio de la aventura humana del acercamiento al otro, por medio de la substitución del otro, por medio de la expiación para el otro», Lévinas, *ibidem*, p. 225.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 377.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 379.



el *Gewissen* reproduce una disimetría fundamental, vertical y misteriosa, entre la instancia que interpela y el interpelado. Para Ricoeur, es Heidegger⁴⁹ el que mejor la ha descrito, identificándola como una *llamada* a la autenticidad, la cual lleva al *sí* a retomarse desde el anonimato del «se», del «uno».

Para empezar, Ricoeur cree necesario despojar a esta noción de conciencia de connotaciones moralizadoras simplistas, como la reducción de ésta a «buena» o «mala» conciencia. Siguiendo el camino iniciado en su día por Hegel⁵⁰ y Nietzsche⁵¹, Heidegger lleva esa desmoralización al extremo, según Ricoeur. La llamada a la autenticidad es ajena a cualquier requerimiento por parte del *otro*, a cualquier orientación concreta a la acción, porque Heidegger considera los asuntos éticos pertenecientes al ámbito del «uno» y entregarse a ellos significa retornar a la inautenticidad. La ética, por tanto, es relegada a un segundo plano, al menos en *El ser y el tiempo*, mientras la ontología es elevada al rango de la «*primera y verdadera cuestión*».

Ricoeur cuestiona también este posicionamiento extremo, ya que, como explicábamos al comienzo, no admite un planteamiento de la ipseidad que excluya a la ética.

La profunda cuestión del quién, de lo que hay en el hombre de *sujeto humano*, y no es una redundancia, o lo aborda en un futuro próximo la filosofía moral o ya no lo abordará nadie⁵².

La *llamada* de Heidegger, aunque excluye a los *otros* que están conmigo en el mundo, se presenta con una verticalidad capaz de suscitar el extrañamiento del *Dasein* con respecto a su propia existencia. Es este extrañamiento el que Ricoeur desea explorar como un resquicio abierto a la alteridad, el cual vincula a la conminación venida del *otro*. En definitiva, viene a afirmar que «*Escuchar la voz de la conciencia significa ser-conminado por el otro*»⁵³. Pero esta conminación, como la de la voz que ordena: «*No matarás!*», que, en la estructura tripartita de la ética desarrollada por Ricoeur, coincidía con el momento deontológico, no debe ser aislado de la tríada *teleología-deontología-sabiduría práctica*, porque ello supondría una recaída en los prejuicios asociados a la «buena» y la «mala» conciencia. Es decir, la conminación no debe ser entendida en exclusiva como el momento normativo, el del imperativo kantiano, sino que debe convertirse en convicción, en juicio moral en situación, al contrastarse, a través de la sabiduría práctica, con la complejidad de la vida («*lo trágico de la acción*»⁵⁴) y las disposiciones teleológicas. Ricoeur plantea, pues,

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin: «Conciencia», *El ser y el tiempo*, *op. cit.*

⁵⁰ HEGEL: «La visión moral del mundo», *La fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

⁵¹ NIETZSCHE, F.: «Tratado Segundo: «Culpa», «mala conciencia» y similares», *Genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1997.

⁵² Citado por Tomás Domingo MORATALLA en el prólogo de RICOEUR: *Amor y justicia*, Caparrós, Madrid, 2000.

⁵³ *SCO*, p. 392.

⁵⁴ *Cfr.* «Noveno estudio», Interludio, *SCO*, *op. cit.*

como propia aportación a una ontología de la alteridad el carácter irreductible de la conciencia. Por un lado, no puede ser identificada sólo con atestación, en el sentido heideggeriano de una ontología sin ética, porque perdería ese carácter de verticalidad que le otorga precisamente su significación ética. Tampoco puede ser entendida, a la manera de la ética sin ontología de Lévinas, como conminación, sin presuponer, como condición de posibilidad para su recepción, la atestación de un sí que resulte afectado por el otro. Mediante este encuentro entre atestación y conminación, Ricoeur hace confluir en un mismo punto el último tramo de su recorrido ético y la tercera modalidad de alteridad, cuando la conciencia queda igualada a la «*phrónesis*»⁵⁵ crítica. En definitiva, la alteridad de la conciencia funde en un mismo fenómeno la conminación venida del otro y la atestación del sí, con lo que se apunta, nuevamente, en dirección a la inseparabilidad entre ética y ontología.

CONCLUSIÓN

Al comienzo del Décimo estudio, «*Hacia qué ontología?*», se dice que éste posee un carácter meramente exploratorio. Consiste en un esbozo acerca de la *posibilidad* de una ontología, cuyo significado no puede ser agotado en unas pocas determinaciones teóricas como las que acabamos de ofrecer. Por lo pronto, no se puede determinar un sentido de la alteridad como no se puede trazar un mapa sobre lo infinito⁵⁶.

Quizá el filósofo, en cuanto filósofo, debe confesar que no *sabe* y no *puede* decir si este Otro, fuente de la conminación, es un otro al que yo pueda contemplar o que pueda mirarme, o son mis antepasados de los que no existe representación —tan constitutiva de mí mismo es mi deuda respecto a ellos—, o Dios —Dios vivo, Dios ausente—, o un lugar vacío. En esta aporía el discurso filosófico se detiene⁵⁷.

Pero con su aportación Ricoeur pretende abrir una nueva vía de pensamiento que tenga en cuenta a la alteridad como constitutiva de la ipseidad y, en el mismo grado, a la ética como constitutiva de la ontología.

Finalmente, con la segunda parte de nuestro título «*un sí mismo atravesado de alteridad*» hemos querido dirigir la atención, sobre todo, tanto a la vinculación como a la distancia que la propuesta ricoeuriana guarda con respecto a la de Lévinas. A lo largo del artículo nos hemos detenido en algunos contrastes, sin pretensión de enunciarlos todos. Precisamente, en cuanto a la relación entre ontología y ética, podemos señalar que, frente a la concepción levinasiana del *infinito* como límite y

⁵⁵ *Ibidem*, p. 393.

⁵⁶ Como explicamos, para Lévinas la alteridad tiene el sentido de lo *infinito*. Ricoeur se limita a afirmar, simplemente, que la «dispersión conviene a la idea de alteridad» (véase *SCO*, p. 397).

⁵⁷ *Ibidem*, p. 397.



frontera de la *totalidad*, el sí mismo ricoeuriano aparecería atravesado de alteridad, entendida en su más amplio sentido, que no excluye cierta indeterminación y que va desde la facticidad que nos impone el propio cuerpo, hasta el extrañamiento que nos suscitan nuestras propias conciencias, pasando, irremediabilmente, por el otro distinto, el otro *sí mismo*.

Recibido: abril 2010. Aceptado: julio 2010

