



Franciscanum. Revista de las ciencias del  
espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura  
Colombia

Sánchez Hernández, Francisco Xavier

Estima de sí y alteridad. Una reflexión a partir de Paul Ricoeur y de Emmanuel Levinas  
Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LV, núm. 160, julio-diciembre, 2013, pp. 111-  
133

Universidad de San Buenaventura  
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343529829005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



# Estima de sí y alteridad. Una reflexión a partir de Paul Ricoeur y de Emmanuel Levinas

Francisco Xavier Sánchez Hernández\*

## Resumen

El texto analiza el breve diálogo epistolar que tuvieron Emmanuel Levinas y Paul Ricoeur poco tiempo después de la publicación de la obra de Ricoeur, *Sí mismo como otro*, en la cual Ricoeur criticaba a Levinas la «falta de estima de sí» en la constitución del sujeto que responde al otro. A lo cual Levinas se defiende haciendo referencia a la categoría de «elección». El hecho de haber sido elegido por el otro para responderle suscita en mí, sin haberlo previsto, una especie de estima de mí mismo, que me permite descubrirme «otro» de quien yo creía ser al principio. Breve diálogo epistolar entre los dos amigos que nos permite entrar en el centro de sus reflexiones sobre la alteridad.

## Palabras clave

Estima de sí mismo, elección, alteridad, Ricoeur, Levinas.

• Es Licenciado en teología y Doctor Canónico en filosofía por el Instituto Católico de París (Tesis dirigida por Jean Greisch), y Doctor en Filosofía por la Universidad de París IV, La Sorbona (Tesis dirigida por Jean-Luc Marion). Es delegado nacional en México de la Asociación Internacional de Estudios Médicos y Psicológicos de la Religión (AIEMPR); e Investigador Honorario en la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN). Actualmente es investigador y profesor de Filosofía en la Universidad Anáhuac Norte y en la Universidad Nacional Autónoma de México. Contacto: francis-coxaviersanchez@gmail.com.

## Self-esteem and alterity. One reflection from Paul Ricoeur and Emmanuel Levinas

### Abstract

This article examines the brief epistolary dialogue between Emmanuel Levinas and Paul Ricoeur, shortly after the publication of the work of Ricoeur, *Oneself as Another*, in which Ricoeur criticized Levinas the «lack of self-esteem» in the incorporation of the subject responsive to the other. To which Levinas is defended by reference to the category of «election». The fact of having been chosen by the other to respond arouse in me, did not foresee, a kind of esteem of myself, allowing me to discover me «other» of whom I believed to be at first. Brief epistolary dialogue between the two friends who were allowed into the center of his reflections on alterity.

### Keywords

Self-esteem, election, alterity, Ricoeur, Levinas.

En el presente trabajo reflexionaremos sobre la dimensión ética en la constitución del sujeto, que fue analizada por dos filósofos franceses que centraron su investigación en la responsabilidad humana. En la certeza de que hemos nacido para ser responsables de los hombres/mujeres que vamos encontrando en nuestro camino. Nos referimos a Paul Ricoeur (1913-2005) y a Emmanuel Levinas (1906-1995).

Ahora bien, de la inmensa obra de Paul Ricoeur, en donde él aborda múltiples temas, limitaremos nuestra investigación al análisis del décimo estudio de *Sí mismo como otro*<sup>1</sup>, en donde Ricoeur toma

1 Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 345-410. En español: Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro* (Méjico: Siglo XXI, 2006), 328-397. En adelante la primera citación estará tomada del texto en francés, y la segunda entre paréntesis de la versión en español. En este estudio Ricoeur retoma algunos elementos de su artículo: «Emmanuel Levinas pensador del testimonio», publicado por Jean-Christophe Aeschlimann comp., *Répondre d'autrui Emmanuel Levinas* (Suisse: La Baconniere, 1989), 17-39.

posición con respecto a la filosofía de Emmanuel Levinas y donde desarrolla lo esencial de su crítica a la filosofía de la alteridad.

Dos meses después de la publicación del libro *Sí mismo como otro*, Levinas envió una carta a Ricoeur para defenderse contra lo que él consideraba como una lectura incorrecta de su obra:

Querido Paul Ricoeur, Permítame usted (...) defenderme sobre un punto planteado en las páginas 380-392 (...). Usted reprocha a mi manera de entender la «relación con el otro» el desconocimiento de lo que usted llama «estima de sí» que, a partir de sus análisis, pertenecería necesariamente a la generosidad del «por el otro» y de antemano la sostendría. Yo intento, en efecto, pensar el «por el otro» de la responsabilidad como caridad original y primordial, como gratuitad frente al rostro del otro<sup>2</sup>.

Ricoeur le responderá un mes más tarde para decirle amablemente que no tiene necesidad de «defenderse», porque él reconoce la parcialidad que está ligada a toda empresa del pensamiento. Sin embargo, él subraya dos puntos sobre los cuales sus análisis sobre la justicia y la alteridad difieren: el orden de prioridad que Levinas reconoce en el encuentro (la subordinación al otro); y un rostro que llama pero que no despierta en el sujeto la estima de sí. Ricoeur le escribe:

Querido Levinas, (...) Mi relación a usted está determinada por la elección inicial de la categoría de sí. (...) Esto implica que entre lo que yo llamo la estima de sí, solicitud por el otro y justicia con respecto a cada uno, no haya ningún orden de prioridad sino una simple sucesión dialéctica (...). Si hay entre usted y yo alguna diferencia, esta se sitúa exactamente en el punto en que yo sostengo que el rostro del otro no podría ser reconocido como fuente de interpelación y de orden si él no se revelase como capaz de despertar una estima de sí<sup>3</sup>.

Desgraciadamente, como lo reconoce Jean-François Rey, este esbozo de diálogo entre los dos filósofos no continuó y «el diálogo

2 Carta del 28 de Mayo de 1990, en Paul Ricoeur, *Ethique et responsabilité* (Suisse: La Baconniere, 1994), 35. Las páginas a las que Levinas hace alusión hacen parte del décimo estudio, parágrafo b) La alteridad del otro.

3 Carta del 25 de Junio de 1990, *op. cit.*, 37.

no tuvo lugar»<sup>4</sup>. ¿Por qué? Porque cada uno de los dos pensadores se sitúa sobre un terreno diferente; Ricoeur analiza la justicia a partir de la ontología y de la reciprocidad entre los hombres; Levinas a partir de la metafísica y de la asimetría original del encuentro.

En esta reflexión que busca continuar un «diálogo» abortado, nos preguntaremos en qué el pensamiento de los dos filósofos, en lo referente a la comprensión del sujeto y a su relación con la justicia parece irreconciliable, y en qué podemos encontrar, tal vez, algunos elementos de acuerdo.

## 1. A la búsqueda de la identidad de sí: puntos de desacuerdo

Es importante remarcar desde ahora las diferencias en el punto de partida de los dos filósofos. Ricoeur no busca constituir al sujeto sino comprenderlo. Él parte de un «sujeto»<sup>5</sup> que ya está en sociedad, que habla, que actúa, que narra su vida y que está en relación con los otros, alguien (Ricoeur mismo) que a un cierto momento de su vida se plantea la pregunta por su identidad: ¿Quién soy yo? Al inicio de su Séptimo estudio Ricoeur se pregunta «Como se ha dicho en el prefacio, los cuatro sub-conjuntos que componen estos estudios hasta el inicio del décimo corresponden, en efecto, a cuatro maneras de responder a la pregunta ¿Quién?: ¿Quién habla? ¿Quién actúa? ¿Quién narra? ¿Quién es el sujeto moral de imputación?»<sup>6</sup>. El

4 Jean-François Rey, *La mesure de l'homme* (Paris: Michalon, 2001), 290. Ver en particular: Conclusion, chap. 1 *Mesure et radicalité*, 287-291. Del mismo autor y sobre la relación Levinas-Ricoeur, ver: *Levinas le passeur de la justice* (Paris: Michalon, 1997), en particular el párrafo: *Pour un débat à continuer*, 76-84. Con respecto a la lectura «injusta» que Paul Ricoeur hizo de la obra de Levinas, se puede ver con interés: Patrick L. Bourgeois, «Ricoeur and Levinas: Solitude in Reciprocity Solitude in Existente» y Richard A. Cohen, «Moral Selfhood: A Levinas Response to Ricoeur on Levinas» en: Richard A. Cohen and James J. Marsch ed., *Ricoeur as another* (New York: NY Press, 2002), 109-126 y 127-160.

5 Ricoeur no habla de sujeto sino del «sí» porque el sujeto, dice él, está a menudo ligado al imperialismo del yo. En 1991 a la pregunta: «¿Cómo encuentra usted al sujeto?» de G. Jarczyk, planteada poco tiempo después de la publicación de su libro, Ricoeur respondía: «He evitado precisamente el vocabulario del sujeto, ya que ha estado marcado históricamente por la primera persona, el "ego cogito" de Descartes, el "Ich denke" de Kant, y también el "Yo" todo poderoso, en todo caso todo-constituyente, de Husserl». Gwendoline Jarczyk, «Un entretien avec Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*», *Rue Descartes* 1 (1991): 225-226.

6 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., 199 [173], en itálica en el texto y Cf. Prefacio 17 [XVII].

punto de inicio de Ricoeur es la auto-comprensión de sí. Pero él no hará su análisis a partir de la primera persona: el «yo» a la manera de Descartes, el *cogito exaltado* que se toma como principio y como centro del universo. No lo hará tampoco a partir del *cogito herido* de Nietzsche que niega las certitudes. Sino que él lo hará a partir de un análisis intermedio que Ricoeur llama la «vía larga»; trabajo de auto-comprensión hermenéutica mediante el cual él intenta comprenderse a él-mismo a partir de las mediaciones lingüísticas, prácticas, narrativas y humanas, que tuvieron una influencia en su vida y por las cuales él puede comprenderse. Es decir, que Ricoeur no se interroga a partir de él-mismo, como si su identidad que él llama «idem» no cambiara y se mantuviera siempre inmutable, sino que él se interroga a partir de sus palabras, sus acciones, sus recitos y sus relaciones humanas, que cambian y por las cuales él busca su identidad «ipsem». Hay desde el inicio, en Ricoeur, una forma de alteridad ya presente en la comprensión de sí: el sí a través de sus mediaciones, como lo señala Thommasset:

Todo el movimiento de la obra tiende a expresar una «ipseidad», que no es simplemente una mismidad, sino que integra la dimensión del «otro que sí» al interior de ella misma. Ni sujeto exaltado que se sitúa él mismo en una soberbia certeza, ni sujeto humillado reducido a la ilusión, el «sí» para Ricoeur está constitutivamente habitado por la alteridad<sup>7</sup>.

Un año después de la publicación de su libro, a la pregunta de G. Jarczyk sobre la razón que lo había motivado a escribir su libro, Ricoeur respondió:

Yo me pregunté: «¿Qué rumbo he tomado yo a través de todo esto?» Y si, de una parte, nunca cedí al anti-humanismo, y si de otra parte nunca hice la apología del «cogito» cartesiano, entonces me dije: «¿Cuál es entonces mi punto de anclaje?» Mi punto de anclaje, y bien, al fin de mi investigación, pienso haberlo encontrado en este problema de la «ipseidad», ligado a la cuestión del «quién», de la persona que se pregunta quién es ella; pero con todos los recursos de una filosofía del lenguaje (...), de una filosofía de la acción (...), de una filosofía del recito (...), de

7 A. Thommasset, *Paul Ricoeur une poétique de la morale* (Belgique: Presses Universitaires de Louvain, 1996), 467.

una filosofía moral (...) que yo he intentado responder a esta pregunta «¿Quién soy yo?»<sup>8</sup>.

Los puntos de partida y de llegada son totalmente diferentes en la filosofía de Levinas. Él no parte del sí que se analiza a través de sus mediaciones, sino del yo egoísta que se satisface en sus necesidades. Y él no llega a la ipseidad del sí como de un «sí-mismo como otro», sino a la substitución del yo por el otro: «yo soy otro». La cuestión principal que atraviesa la obra de 1990 para Ricoeur y de 1974 para Levinas es diferente: para Emmanuel Levinas no se trata de una búsqueda de identidad: ¿Quién soy yo? sino de justicia: ¿Qué tengo que hacer con la justicia? Paradójicamente, los escritos sobre la justicia en Levinas no son numerosos, a diferencia de los de Ricoeur, solo se limitan a algunas páginas en sus dos libros principales y a algunos comentarios talmúdicos. En cambio sus análisis sobre la subjetividad ocupan casi la totalidad de su obra. ¿Por qué? Porque para Levinas la justicia se encuentra al final –después de todo un proceso en la constitución del sujeto–, es por ella que la cuestión, la conciencia y la ontología comienzan, ella es el *arké* del sujeto y de la filosofía. Levinas no elabora una «teoría de la justicia» al estilo de John Rawls<sup>9</sup>, ni reflexiona sobre una ética de la vida buena –que retomaría la dimensión teleológica de Aristóteles y la dimensión deontológica de la moral kantiana– a la manera de Ricoeur, sino que intenta remontarse a lo pre-original, a lo anárquico. Es decir, a lo que había antes de la «aparición» de la justicia, antes de la llegada del tercero, antes de ser ciudadano de derechos y de deberes. Búsqueda de un pre-original que Ricoeur critica y que llama «de este lado» [*l'en deçà*], como la primera estrategia de Levinas en vista de «desprenderse del prestigio ontológico de la conciencia que se auto-posesiona»<sup>10</sup>. Ricoeur, a diferencia de Levinas, parte de un sí mediatizado (como ya lo hemos subrayado) y de la ontología.

Antes de analizar la crítica de Ricoeur concerniente a la ética levinasiana que él llama «una ética sin ontología», y la crítica que

8 Gwendoline Jarczyk, *op. cit.*, 297.

9 Cf. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971).

10 Jean-Christophe Aeschlimann, comp., *op. cit.*, 32. Ricoeur remarca una segunda estrategia que consiste en «la acumulación de expresiones excesivas, hiperbólicas, destinadas a desviar el pensamiento común», *op. cit.*, 33. Expresiones tales como persecución, substitución y rehén. Ricoeur retoma la misma crítica en *Uno mismo como otro*: «De otro modo que ser va más allá de la hipérbola hasta el punto de darle un giro paroxístico», *op. cit.*, 390.

él le dirige de una falta de estima de sí, es importante remarcar brevemente los resultados adquiridos por Ricoeur en sus nueve primeros estudios.

Ricoeur comienza su décimo estudio diciendo:

Este estudio (...) trata de poner en claro las implicaciones ontológicas de las investigaciones anteriores colocadas bajo el título de una hermenéutica del sí. (...) retomemos el esquema de las cuestiones propuestas en el prefacio. Según este esquema, la hermenéutica es el lugar de la articulación de tres problemáticas: 1) acercamiento indirecto de la reflexión mediante el análisis; 2) primera determinación de la ipseidad por la vía de su contraste con la mismidad; 3) segunda determinación de la ipseidad por la vía de su dialéctica con la alteridad<sup>11</sup>.

1. Mediante el acercamiento «indirecto» de la reflexión, Ricoeur no analiza el sujeto a partir del «yo», sino a partir de su palabra y de su acción. El sujeto se atesta<sup>12</sup> ontológicamente como «un sí» (hermenéutica del lenguaje).
2. Por la dialéctica del *ídeme* y del *ípse* el sujeto se atesta como «sí mismo». La alteridad ya está presente en el corazón del sí en todas las ocasiones en que el sí se atesta: en las situaciones de interlocución, en el actuar propio, en los relatos de la vivencia propia, en la alabanza o en la reprobación de la vida moral (hermenéutica del recito).
3. Finalmente, mediante la confrontación con el otro, el sí descubre que él ya hace parte de otro que sí, desde que él escucha pronunciar los predicados «bueno» y «obligatorio» aplicados a su acción. El sujeto se comprende a partir del otro, a partir de lo que el otro dice de él y a partir de lo que él hace por el otro o inversamente.

11 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., 345 [328], en itálica en el texto.

12 La noción de «atestación» [attestation] ocupa un lugar central en su libro, se trata de una certeza que no es científica (epistemé) ni de simple opinión (doxa). «La atestación manifiesta exactamente la "salida de la certeza a la cual puede pretender la hermenéutica" entre (o más bien más allá de) la exaltación epistémica del *cogito* a partir de Descartes y su humillación a partir de Nietzsche. Ella presupone un momento de creencia». Jean Greisch, *Paul Ricoeur l'itinérance du sens* (Grenoble: Jérôme Millon, 2001), 381.

El sujeto atesta ser «sí mismo como otro» (hermenéutica de la ley moral).

Este breve recordatorio del largo camino hermenéutico realizado por Ricoeur, al inicio de su décimo estudio, nos permite entender mejor la problemática de su pregunta. «Son estas tres problemáticas y estas tres mediaciones que van a guiar, en el orden que acaba de decirse, el esbozo ontológico que sigue. Su entrecruzamiento final hará aparecer la multiplicidad de sentidos del ser que se esconden detrás de la pregunta inicialmente planteada: *¿Qué clase de ser es el sí?*»<sup>13</sup>. Cada uno de los tres párrafos que componen el décimo estudio responde a una problemática con su mediación. Analizaremos solamente un aspecto de la tercera mediación: ipseidad y alteridad, en donde Ricoeur toma posición con respecto a la obra de Levinas.

En la dialéctica de la ipseidad y de la alteridad, Ricoeur no retoma los grandes géneros de Platón; la ipseidad y la alteridad no son los equivalentes del Mismo y del Otro platónicos. ¿De qué tipo de alteridad se trata? Se trata de una alteridad que no viene a añadirse de afuera sino que ya hace parte de la constitución ontológica de la ipseidad. Es este entrecruzamiento de sentidos del ser que Ricoeur analiza en su último estudio. «Si el Mismo ya está alterado en razón de "la reorientación de la hermenéutica del sí", de su desdoblamiento, las formas del Otro en el seno del Mismo, las figuras de la alteridad en el seno de la ipseidad se multiplican, y las figuras fenomenológicas de la pasividad representan el lado fenomenológico de la alteridad que ellas atestan»<sup>14</sup>.

Ricoeur analiza tres experiencias de pasividad por las cuales la alteridad ya se encuentra entremezclada al sí: la experiencia del cuerpo propio o de la carne (parágrafo a); la experiencia del otro (parágrafo b); y la experiencia de la propia conciencia (parágrafo c). Antes de analizar el parágrafo b: La alteridad del otro, en donde Ricoeur escribe: «Hemos reservado el presente estudio para el encuentro con la obra de Emmanuel Levinas»<sup>15</sup>, es importante hacer

13 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., 345 [328-329].

14 Olivier Mongin, *Paul Ricoeur* (Paris: Seuil, 1998), 188. Ricoeur habla de la pasividad en el sentido de experiencias de la alteridad en el corazón mismo de la ipseidad.

15 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., [373].

una remarcación con respecto a las dos otras formas de alteridad que Ricoeur analiza antes: el cuerpo y la conciencia.

Aparentemente, para Ricoeur, Levinas reduce la experiencia de la alteridad al encuentro con el extranjero por excelencia que es el otro, como lo subraya A. Thommasset en su comentario a la obra de Ricoeur: «Estas tres figuras de la alteridad contribuyen de esta manera a mostrar la complejidad y la riqueza de esta meta categoría que, ella misma polisémica, no puede por lo tanto ser reducida a la alteridad del otro –como es el caso, así parece, de Levinas–»<sup>16</sup>.

Aquí es importante señalar que «antes» de la experiencia con el rostro, el yo experimenta otras formas de «alteridad» que contribuyen para dar nacimiento al sujeto. La experiencia del cuerpo propio ocupa un lugar importante en la obra de Emmanuel Levinas. Es ante todo mediante la experiencia de la sensibilidad que el sujeto se coloca en la existencia. El yo del gozo es anterior al *cogito* del concepto, y los análisis del erotismo expresan bien esta dualidad carne-conciencia ya inscrita en el corazón del Mismo. Podemos remarcar también los análisis de la filiación en los cuales Levinas reconoce una forma particular de alteridad: el otro como yo sin ser yo. Sin embargo, para Levinas, a diferencia de Ricoeur, la alteridad por excelencia es aquella que no se encuentra «mezclada con mi identidad», sino que me viene de «fuera» y que me llama, es decir, la verdad metafísica del Otro. Es en esta idea primordial de separación entre el mismo y el otro que la filosofía de los dos filósofos difiere.

### 1.1 La alteridad del otro

Para Ricoeur, la alteridad ya está presente en la constitución de sentido de la ipseidad; él se opone por lo tanto a la visión unilateral de Husserl que deduce al otro a partir del «yo» (interioridad), y a la de Levinas que constituye el sí a partir del otro (exterioridad). Para él: «Una concepción cruzada de la alteridad queda aquí por concebir, que dé justicia alternativamente al primado de la estima de sí y al de la convocatoria por el otro a partir de la justicia»<sup>17</sup>. Es decir, que

16 A. Thommasset, *op. cit.*, 474.

17 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, [367].

para Ricoeur no hay que concebir la relación entre el sí y la alteridad a partir de los extremos: el ego para Husserl y el otro para Levinas, sino que hay que pensar el entrecruzamiento del sí y de la alteridad a partir de la noción de ipseidad que él propone. Una ipseidad que tome en cuenta la estima de sí y el llamado del otro a la justicia. Si en la filosofía de Levinas el llamado del otro a la justicia no es puesto en duda: «La solicitud da con respecto al sí otro que es rostro, en el sentido fuerte que Emmanuel Levinas nos enseñó a reconocerle. (...) De esta manera, el sentido de la justicia no acorrala en nada a la solicitud; él la supone, en la medida en que ella tiene a las personas por irremplazables»<sup>18</sup>, en cambio Ricoeur critica la falta de estima de sí en la constitución del sujeto levinasiano.

De las páginas que Ricoeur consagra al análisis de la obra de Levinas, reagruparemos en dos puntos las críticas que él le dirige: 1) La hipérbola de la separación y 2) La falta de estima de sí. Finalmente, en un tercer punto analizaremos un posible paralelismo entre la noción levinasiana de testimonio y la ricoeuriana de atestación.

## 1.2 La hipérbola de la separación

La noción de separación constituye el punto de ruptura principal entre los dos filósofos. Si para Ricoeur, como ya lo hemos subrayado, la alteridad hace ya parte de la constitución del sí, él no comprende cómo Levinas habla y construye su filosofía a partir de la idea de una separación total entre el mismo y el otro. Ricoeur critica el proyecto levinasiano de construir la identidad del sujeto a partir de una exterioridad que él quiere radical y sin contacto con el hombre, separada de él. Para Ricoeur, incluso si él no lo dice explícitamente, Levinas «parece» salirse del terreno de la filosofía y de la ontología gracias al recurso de un lenguaje exagerado e hiperbólico, que Ricoeur llama «estrategia». En el fondo, Ricoeur retoma, de cierta manera, la crítica sobre la violencia del lenguaje que había sido hecha por Jacques Derrida a *Totalidad e infinito* de Levinas<sup>19</sup>. ¿Por qué estrate-

18 *Ibid.*, 236 [212].

19 Jacques Derrida, «Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas», publicado por vez primera en *Revue de métaphysique et de morale* 4, Vol. 69 (1964). Retomado en : Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1974), 117-228. Cf. Mi estudio sobre la confrontación entre Derrida y Levinas en: Francisco Xavier Sánchez Hernández, *La Verdad y la justicia el llamado y la respuesta en la obra de Emmanuel Levinas* (Méjico: UPM, 1996), 309-320.

gia? Porque para Ricoeur no se trata sino de un «efecto de ruptura» entre el mismo y la alteridad. «¿Pero cómo pensar la i-relación que implica tal alteridad en su momento de absolución? Me parece que el efecto de ruptura ligado a este pensamiento de la alteridad absoluta procede de un uso de la hipérbola»<sup>20</sup>. Levinas, para pensar la separación radical entre el mismo y el otro, según Ricoeur, utiliza una doble hipérbola del lenguaje. Del lado del mismo él lo hace acentuando el egoísmo del yo, y del lado del otro remarcando su altura y su exterioridad. El egoísmo del yo, dice Ricoeur, crea un ser cerrado en sí y sin capacidad de acogida: «El yo antes del encuentro con el otro, se diría mejor antes del allanamiento de morada del yo por parte del otro, es un yo obstinadamente cerrado, con cerrojo, separado»<sup>21</sup>.

¿La interpretación que Ricoeur hace de Levinas es correcta? No nos parece, porque si de una parte es cierto que Levinas acentúa la auto-suficiencia de un yo feliz, habitando el paraíso, él remarca también el deseo del otro, deseo que ningún alimento terrestre puede satisfacer. Ricoeur cita como ejemplo del egoísmo una frase de *Totalidad e infinito*: «Hipérbola que se expresa en la virulencia de una declaración como la siguiente: "en la separación el yo ignora al Otro"»<sup>22</sup>. La continuación de la frase, que Ricoeur no comenta, es la siguiente: «Pero el Deseo del otro, por sobre la felicidad, exige esta felicidad, esta autonomía de lo sensible en el mundo, aunque esta separación no se deduzca, ni analíticamente, ni dialécticamente, del Otro»<sup>23</sup>. Levinas se demora en describir un sujeto antes del encuentro ético, Ricoeur analiza un sí ya en sociedad. Es importante saber de qué tipo de sujeto se habla cuando uno se confronta al sujeto levinasiano. Hay una evolución a respetar en el proceso de madurez antes de que

20 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, 388 [374], en itálica en el texto.

21 *Ibid.*, 389 [375]. Es importante remarcar aquí que, de *Sí mismo como otro* hasta *La memoria, la historia y el olvido*, Ricoeur edifica una fenomenología del hombre capaz. Cf. Jean Greisch, *op. cit.* Ver en particular el capítulo IX: *La mémoire heureuse, l'art d'oublier, le difficile pardon*, 285-329. «Basta con abrir las primeras páginas de *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, para darse cuenta que la expresión [fenomenología del hombre capaz] es todo, salvo un *obiter dictum*. Todo se pasa al contrario como si el itinerario filosófico de Ricoeur, que había tomado en 1960 su auge con una antropología de la falibilidad [faillibilité], se acabara de manera deliberada, cuarenta años más tarde, en una fenomenología del hombre capaz». *Ibid.*, 286-287.

22 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, 389 [375], citando Emmanuel Levinas, *Totalité et infiniti* (París: Le livre de poche, 1990), 57; en español *Totalidad e infinito* (Salamanca: Sígueme, 1997), 86.

23 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, *op. cit.*, 86 [57 en francés]

aparezca el sujeto ético. Es en la idea de «deseo» que encontramos la apertura que permite la escucha de una voz venida de lejos, escucha que no quiere decir posesión sino traumatismo de la conciencia.

La hipérbole que Levinas emplea para acentuar la separación del lado del otro es diferente de un libro a otro, dice Ricoeur: «El paroxismo de la hipérbole me parece mantenerse en la hipótesis extrema –escandalosa incluso– que el Otro no es más aquí el maestro de justicia, como era el caso en *Totalidad e infinito*, sino el agresor, el cual en tanto que agresor, no requiere el gesto que perdona y que expía»<sup>24</sup>. De la hipérbole del Otro como maestro de justicia en 1961, Levinas parece pasar al paroxismo del otro como agresor en 1974. ¿Cómo comprender esta crítica de Ricoeur referente a la «función» del otro en Levinas? El paso de *Totalidad e infinito* a *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, es el paso del *rostro* a la *subjetividad*: de una ontología de la presencia a una intriga de lo invisible y de lo indecible. Levinas no cambia de discurso, él cambia la dirección de su análisis. Si en 1961 él describe el *llamado* del rostro, en 1974 él analiza la *respuesta* del sujeto. En los dos casos, el otro no amenaza al sujeto, al contrario: viene a liberarlo de su egoísmo. El otro como maestro de justicia en 1961 continúa diciéndome en 1974 «No matarás», pero él no me da la respuesta, es a mí al abrir los ojos y la boca para responderle y para hacer que el otro viva.

Levinas utiliza un lenguaje excesivo para hablar del peso que el llamado del otro coloca sobre mí, como Ricoeur lo remarca: «A partir de ese momento, el lenguaje se hace siempre más excesivo. "Obsesión del otro", "persecución por el otro", en fin y sobre todo "substitución del yo al otro"»<sup>25</sup>. Pero Ricoeur omite hablar de los dos elementos que vienen en ayuda del sujeto: el tercero y la inspiración. Mediante el tercero la hemorragia se detiene y la justicia comienza, y por la inspiración el sujeto se convierte en autor de lo que él anuncia.

### 1.3 La falta de estima de sí

Ricoeur critica en la filosofía de Levinas una falta de estima de sí en su concepción del sujeto que responde al otro. Levinas se defiende:

24 Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, op. cit., 390 [376].

25 *Ibid.*, 390 [376].

Usted reprocha a mi manera de entender la «relación con el otro» el desconocimiento de lo que usted llama «estima de sí» (...) Yo intento, en efecto pensar el «por el otro» de la responsabilidad como caridad original y primordial, como gratuidad enfrente del rostro del otro, que me parece preceder, también fundar y llamar a la justicia a la cual, más allá del yo-tú del encuentro, supone ya al menos la presencia de un tercero, de un tercer hombre, esta estima de sí dignidad de elegido<sup>26</sup>.

Nos parece que la crítica de Ricoeur –una falta de estima de sí– se apoya en una lectura horizontal de la obra de Levinas. El cara a cara con el otro (dimensión vertical) no suscita ningún sentimiento de reconocimiento personal, sino una actitud de obediencia anterior a la escucha. El sujeto que responde «heme aquí» no lo hace porque el otro despierta en él una estima hacia él-mismo, o porque él se sabe bueno y caritativo. Él responde en ocasiones incluso a pesar de él mismo (¿Por qué me metí en esta galera?) ya que él no puede hacer de otra manera. Alguien más grande que él lo llama y él no puede esconderse a su llamado. Él no le responde a partir de un sentimiento de reconocimiento o de bienestar personal, y menos todavía a partir de la razón, sino a partir de la obediencia. Y es paradójicamente por la sinceridad de su obediencia, que no busca nada para sí, que el sujeto se descubre como un ser bueno. Si la «estima de sí» es, tal vez, comparable a la «buena conciencia», en Levinas no puede haber buena conciencia (estima de sí) porque las necesidades y el sufrimiento del otro mantienen siempre mi conciencia despierta. Yo no puedo dormir tranquilo o tener estima por mí mismo mientras que el otro llama a mi puerta y no ha comido todavía. He incluso después de comer sus necesidades continúan.

¿Dicho lo anterior, no corroboramos la crítica de Ricoeur según la cual el sujeto levinasiano es alguien que falta de estima de sí? ¿O aquella de Daniel Sibony, según la cual Levinas predica el sacrificio de sí y una ética indefendible?<sup>27</sup> Si Levinas acentúa la exigencia del

26 Paul Ricoeur, *Ethique et responsabilité*, *op. cit.*, 35.

27 Es la crítica dirigida contra Levinas de una ética indefendible, insoportable y excesiva del psicoanalista judío Daniel Sibony, *Don de soi ou partage de soi? Le drame Levinas* (Paris: Odile Jacob, 2000). Remarcamos al respecto que una lectura aislada de algunas expresiones de Levinas, que no tome en cuenta la complejidad del sujeto levinasiano y sus diferentes «etapas» (antes o después del encuentro ético, durante o después de la intriga, antes o después de la aparición del tercero) puede fascinar o repugnar al lector.

llamado, es para mostrar mejor la grandeza de Aquel que viene a liberar al hombre de su encierro en sí mismo. Si el llamado del otro es sin concesiones –Él quiere todo de mí–, es porque mi deseo de permanecer en el ser es muy fuerte. El poder desenraizarse del ser no es posible sino gracias al llamado de una voz muy fuerte diferente de la del ser y de la del ego. Pero no hay que olvidar que «durante» el momento del llamado a la respuesta, de la intriga religiosa a la experiencia ética, dos elementos vienen en mi ayuda: sobre el plan horizontal la presencia del tercero, que instaura la justicia y me hace encontrar el descanso y la preocupación por mí mismo, ya que por el tercero y en vistas de él, mi suerte cuenta (mi salud, mi educación, mi alegría etc.); y sobre el plan vertical la elección de Aquel que me ha llamado y que me da la fuerza de responderle.

Con respecto a la crítica de Ricoeur, no hay que olvidar que el punto de partida es diferente en los dos filósofos. Ricoeur analiza las relaciones inter-humanas a partir de una dimensión social y de reciprocidad, Levinas a partir de una dimensión metafísica y de asimetría. El «sí-mismo» de Ricoeur que responde al otro lo hace a partir de una identidad ya constituida: él es él-mismo y no otro, él experimenta una **estima de sí**; el «yo» de Levinas que responde al otro lo hace a partir de una identidad rota: él no es aquel que él pensaba ser y es respondiendo que él adquiere su verdadera identidad, **él se descubre elegido**. La elección es por lo tanto, de cierta manera, una fuente de estima de sí sin haberlo previsto.

En Ricoeur la identidad y la libertad del sí preceden la respuesta ética. Es necesario que yo sea yo mismo y libre antes de poder responder al otro, condición necesaria para la imputación moral. El sujeto responsable de sus actos es aquel al cual se le pueden imputar sus actos y sus consecuencias. Estos actos le son imputables en tanto que autor libre de la acción. A la pregunta: ¿Quién hizo esto? El sujeto debe poder responder: iyo! En Levinas, a diferencia de Ricoeur, no es la *identidad* que es primera sino la *responsabilidad*, y es respondiendo que yo me vuelvo libre (de mi egoísmo) y que yo adquiero mi identidad (yo soy otro). Es la responsabilidad que funda la identidad. Mas yo soy responsable, mas yo soy yo. Al punto de existir al acusativo: «Heme aquí». Ser yo, no es comenzar un discurso al nominativo por el pronombre «yo», sino responder al llamado del otro por el acusativo «Heme».

Las divergencias entre Levinas y Ricoeur están relacionadas al orden de prioridad que se concede, sea entre el *yo* y el *otro*, o entre el *yo* y el *tú*, al momento del encuentro. Para Levinas, la asignación por el otro y la responsabilidad con respecto a él son anteriores al sí-mismo y le ordenan; para Ricoeur, el sí-mismo es anterior a la asignación y a la responsabilidad y las determina. En una breve entrevista concedida a la radiodifusora cultural francesa, France-Culture, el 21 de Febrero de 1985, durante la cual los dos filósofos abordaron diferentes temas, Ricoeur subrayaba aquello que lo oponía a Levinas con respecto a la idea de responsabilidad:

Es un gran punto de encuentro y de divergencia, si me lo puedo permitir, entre usted y yo. Si yo no soy responsable de mi decir, sujeto de enunciación, sujeto responsable, capaz de cumplir mis promesas, etc., yo no podría comprender lo que el otro exige y necesita de mí, por la simple razón que yo no puedo entender la idea misma del otro que como otro yo, como un alter ego. [Levinas le respondió]: Allí, no estamos de acuerdo. En efecto, yo no pienso que el otro es mi alter ego, yo no pienso que el encuentro con el otro comienza con esta igualdad perfecta. En tanto que ser humano, y no como ser en medio de otros seres, el otro tiene derecho a exigir todo de mí; mi obligación con respecto al otro no es simétrica; la relación con el otro hombre, es la disimetría por excelencia; al contrario todo lo que es mi derecho y todo lo que es mi fuerza se derivan de esta primera obligación. He aquí la diferencia entre usted y yo<sup>28</sup>.

Nos parece que la dificultad principal entre Ricoeur y Levinas consiste en el fundamento de la noción de «identidad». Para Ricoeur ella es primera y parte del sí, de un sí-mismo *como* otro; para Levinas ella llega al final como un sí-mismo *para* el otro. La escucha del otro se sitúa en dominios diferentes según la filosofía de Ricoeur o la de Levinas. Para el primero se trata de una escucha ética y ontológica que despierta en el sujeto la estima de sí por su respuesta responsable; para el segundo se trata de una escucha ética y metafísica que asigna al sujeto como elegido por la sinceridad de su obediencia. Ricoeur considera que la *atestación* de sí, de «sí-mismo como otro», y el *testimonio* que en Levinas el sujeto da del otro, el «heme aquí», se acercan por caminos

28 Nelly Hanson et Anne Grynberg, *Emmanuel Levinas philosophe et pédagogue* (Paris: Nadir de la Alliance Israélite Universelle, 1998), 13-14.

diferentes y de cierta manera a la identidad del sí-mismo. Pasemos ahora a analizar los puntos de acuerdo entre los dos pensadores.

## 2. Testimonio y atestación: puntos de acuerdo

Ricoeur termina su parágrafo b, sobre la identidad del otro y su encuentro con la obra de Levinas, preguntándose si la noción de testimonio en Levinas no está cercana a su propia concepción de la atestación. Él escribe: «¿Pero quién testimonia sino el Sí-mismo, distinguido desde ahora del yo, en virtud de la idea de la asignación a la responsabilidad? (...) El testimonio, es por lo tanto el modo de verdad de esta auto-exposición del Sí-mismo, inversa a la certeza del yo. ¿Está tan alejado este testimonio de lo que nosotros hemos constantemente nombrado atestación?»<sup>29</sup>.

En su artículo de 1989 «Emmanuel Levinas penseur du témoignage», Ricoeur establece una comparación entre Levinas y otros dos filósofos del testimonio: Jean Nabert y Martín Heidegger. Una filosofía del testimonio, dice Ricoeur, debe comportar dos temas: la Altura y la Exterioridad. Estos dos elementos están presentes de manera diferente en cada uno de estos tres filósofos.

La Altura significa la «*Gewissen*» en Heidegger, la «afirmación originaria» en Nabert, y «la gloria del infinito» en Levinas. La Exterioridad expresada por lo extranjero en el Ser y el Tiempo, por la mediación de otras conciencias testimoniando absolutamente del absoluto en Nabert, finalmente en Levinas, mediante la asignación por el otro a la responsabilidad del sí-mismo en la extrema pasividad de la concisión de rehén<sup>30</sup>.

La tesis de Ricoeur es que los niveles de Altura y de Exterioridad –él habla de grados [*gradient*]– acordados al «otro», aumentan de Heidegger a Nabert y de Nabert a Levinas. Una superioridad cada vez mayor acordada al otro en detrimento del testigo.

29 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, 392 [378-379], en itálica en el texto. Ricoeur, en nota al pie de página, envía a su artículo de 1989 «Emmanuel Levinas, penseur du témoignage», en Jean-Christophe Aeschlimann, comp., *op. cit.*, 17-39.

30 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, 17-18. En itálica en el texto.

El primer filósofo en ser analizado es Heidegger, él es aquel de los tres que concede menos Altura y mucho menos de Exterioridad a la instancia atestada. ¿Por qué? Porque desde el punto de vista de la Altura, si la voz de la conciencia interviene como un llamado que viene de arriba, este llamado no es trascendencia. Ricoeur cita una frase del parágrafo 57 de *Sein und Zeit* que él comenta: «"el llamado no viene incontestablemente de otro que está en el mundo conmigo. El llamado viene de mí y sin embargo me desborda". Es en este punto que la interpretación del tema de la Altura coincide con el de la Exterioridad. A una altura sin trascendencia corresponde una exterioridad sin alteridad»<sup>31</sup>. Se trata finalmente de una búsqueda inmanente de la verdad del ser en donde la alteridad no es reconocida, de una ontología sin referencia a la ética o a la llamada de otro que sea exterior.

Ricoeur coloca la filosofía del testimonio de Nabert entre la de Heidegger y la de Levinas. En una filosofía reflexiva como la de Nabert, los temas de la Altura y de la Exterioridad pueden sorprender. ¿Cómo los analiza Ricoeur? Como ya lo había indicado al inicio de su artículo, el tema de la Altura está ligado a la afirmación originaria y el de la Exterioridad a la mediación de otras conciencias. ¿En qué consiste la afirmación originaria y por qué puede estar ligada a la Altura? Como lo subraya Emmanuel Doucy: «Esta noción de "afirmación originaria" es ciertamente la noción más fecunda de toda la obra de Nabert, pero al mismo tiempo la más difícil de asimilar y de reconocer en su validez»<sup>32</sup>. La afirmación originaria es un esfuerzo de comprensión del sí-mismo, pero no a partir de la sola reflexión, ya que Nabert reconoce una «ruptura ética» al interior de la misma reflexión. Es decir, que hay algunas «experiencias de pasividad, recogidas por el sentimiento, antes de ser retomadas por la reflexión: falta, culpa, soledad»<sup>33</sup>. La conciencia pura es realizada [*rehausseeé*], dice Ricoeur, es decir elevada, mediante estas experiencias de pasividad al interior de la misma reflexión. Esto quiere decir que la conciencia no es originaria ya que ella no se basta a ella-misma. En otros términos, si el análisis reflexivo comienza por enviarme a mí mismo, es para mostrar que la conciencia que yo tomo

31 *Ibid.*, 19. En itálica en el texto.

32 Emmanuel Doucy, «Présentation du manuscrit de 1934: La conscience peut-elle se comprendre?», en Jean Nabert, *Le désir de Dieu*, préface de Paul Ricoeur (París: Cerf, 1996), 389.

33 Jean-Christophe Aeschlimann, comp., *op. cit.*, 24. En itálica en el texto.

de mi existencia tiene por fundamento una afirmación incondicionada de la cual el origen me escapa. En *Elementos para una ética*, Jean Nabert escribía: «Que el yo soy sea posición autónoma de un sujeto, no es otra cosa que la afirmación absoluta afirmándose por el acto de una conciencia que se vuelve conciencia de sí en el momento mismo en que ella descubre que ella no es para sí»<sup>34</sup>. ¿Cómo ve Ricoeur una relación entre la Altura de la afirmación originaria y la Exterioridad de las otras conciencias? Si la conciencia no es autosuficiente, por la experiencia de la pasividad de los sentimientos, pero también por la experiencia del mal injustificable, Nabert reconoce otra fuente para la conciencia que es el testimonio de los otros. Se trata del testimonio de vida que ciertos hombres y mujeres, fuera de la reflexión, me dan del divino. Jean Nabert en *El deseo de Dios*, libro III: *Metafísica del testimonio*, dice que la conciencia no piensa en Dios directamente, porque le quitaría así toda trascendencia, pero que es por el testimonio de los otros que ella se eleva a Dios. Para pensar a Dios es necesario realizar un escrutinio de la conciencia. El pensamiento de Dios no es el resultado de una filosofía reflexiva sino del testimonio de los otros. Pero el testimonio no puede resultar de una acción unilateral. Un mensaje se convierte en testimonio cuando encuentra a alguien para acogerlo y comprenderlo. Dice Nabert: «lo propio del testimonio es no haber sido querido como tal, en tanto que testimonio, pero esperar ser comprendido como testimonio. El pintor hace de todas las cosas un testimonio que espera un testigo»<sup>35</sup>. La Altura y la Exterioridad están ligadas aquí, ya que este necesario movimiento de escrutinio de la conciencia no es posible en el discernimiento (del verdadero y del falso testigo) y en la acogida de los testigos. Ricoeur remarca que «Nabert se distingue de Levinas en que la Altura y la Exterioridad no coinciden en la misma instancia, a saber el Otro. Ya que en Nabert, la Altura queda del lado de la reflexión y la Exterioridad del lado del testimonio»<sup>36</sup>.

Para Levinas, el último de los interlocutores de Ricoeur, la Altura y la Exterioridad están del lado del Otro y separadas de la conciencia auto-posicional y de la ontología. ¿Cómo hace Levinas, en primer lugar, para lograr esta separación total entre el Otro y el sujeto; y

34 Jean Nabert, *Eléments pour une éthique*, préface de Paul Ricoeur (Paris: Aubier, 1971), 70.

35 Jean Nabert, *Le désir de Dieu*, op. cit., 273.

36 Jean-Christophe Aeschlimann, comp., op. cit., 27.

enseguida para establecer una relación entre ellos<sup>37</sup>. Hemos analizado anteriormente las dos estrategias: la llamada por Ricoeur «de este lado» y las expresiones excesivas para acentuar la Altura y la Exterioridad del Otro. ¿Cómo hace Levinas, según Ricoeur, a partir de esta separación para establecer una relación con el sujeto, hasta el punto de hacer de él un testigo de la gloria del infinito? Levinas lo hace a partir del capítulo V en *De otro modo que ser*: «Subjetividad e infinito», en donde él habla de la relación que se establece entre el infinito y el sujeto a través de las categorías del Decir y del Dicho. Ricoeur recuerda que este capítulo tenía como título en 1972: «Verdad como manifestación y verdad como testimonio». Ricoeur escribe: «Se nos ofrece aquí una llave de interpretación: es en orden de la verdad que el testimonio constituye una noción alternativa con respecto tanto a los filosofías ontológicas como a las filosofías de la conciencia. Dicho de otra manera, lo que se trata de analizar es el discurso epistémico de todo el discurso anterior»<sup>38</sup>. Lo que se trata de analizar es el estatuto epistémico del discurso de Levinas, el cual analiza el testimonio no a partir de la certeza del yo (el develamiento de la representación), sino de la auto-exposición al Otro. De las dos modalidades que Ricoeur reconoce a la instancia atestada: la Altura (gloria del infinito) y la Exterioridad (asignación a la responsabilidad), es la segunda la que permite el discurso ético; él explica: «pero, en el momento en que la gloria del infinito, escapando a todo tema, arriesga de caer en lo inefable, el discurso ético toma o más bien dicho da la palabra: ya que no hay otro testimonio dado a la Altura, a la gloria del infinito, que el testimonio de la Exterioridad, de la asignación a la responsabilidad»<sup>39</sup>. Es en el momento de la respuesta y del desdecir, el Dicho que dice el Decir, que Ricoeur ve el estatuto epistémico del testimonio.

37 Es interesante remarcar aquí el lenguaje casi de técnica militar que Ricoeur emplea para designar la manera de proceder de Levinas, en vista de deshacerse del prestigio de la conciencia como principio (arké) y de la ontología. Ricoeur habla de estrategia, de fuerza de golpeo o más aún de combate: «Quisiera insistir en las dos estrategias simultáneamente empleadas por Levinas para desprenderse del prestigio de la conciencia-posicional (...) Él [Levinas] hace una fuerza de golpeo con varias fórmulas (...) todo el capítulo es un largo combate contra la pretensión de los filósofos de la conciencia». *Ibid.*, 32, 34 y 37.

38 *Ibid.*, 34. El título de la conferencia de Levinas en 1972 era «Verdad de develamiento y verdad de testimonio». Cf. Actas del coloquio publicadas en *Le témoignage*, bajo la dirección de Enrico Castelli. Cf. *Ibid.*, 101-110.

39 *Ibid.*, 36.

Nos parece que Ricoeur realiza un contrasentido de lectura en su manera de comprender el momento del testimonio, que él relaciona con la respuesta dada a la Exterioridad que me asigna a responderle. Si Ricoeur tiene razón en analizar la Exterioridad como palabra dirigida al sujeto, es decir, como llamado (que asigna a responderle); la respuesta que el sujeto da a este llamado es una primera respuesta sin palabras, sin conciencia, sin justicia y fuera del ser. Primera respuesta del testigo al interior de una intriga y en la total pasividad de la conciencia, en donde el sujeto no está todavía colocado, no ha todavía nacido, es el nacimiento latente de la subjetividad. El «heme aquí» del testigo es una primera respuesta del sujeto en la obediencia y anterior a la escucha de la orden por cumplir, la respuesta es dada fuera de sí-mismo, el sujeto es exterior a él-mismo. El paso de la heteronomía a la autonomía, del Decir al Dicho, del testimonio al profetismo, de la escucha (heme aquí) a la palabra (envíame a mí) es el paso del yo al sí-mismo que constituye la identidad del sujeto.

Nos parece que Ricoeur limita su análisis sobre el sujeto levinasiano, y sobre su identidad, al solo momento de la intriga (un yo que escucha). Momento importante y primordial en la filosofía de Levinas, pero después de la escucha está la respuesta. Y es en el momento de la respuesta que todo regresa a la normalidad, todo salvo el yo que abre los ojos y la boca para ver y para hablar con un excedente de responsabilidad en él. Se trata del paso del Otro en él mismo y de la presencia del tercero que instaura la justicia, un tercero gracias al cual mi suerte cuenta, yo me convierto en un miembro de la sociedad.

Si hay cierta semejanza en las nociones de testimonio para Levinas, y de atestación para Ricoeur, esta se encuentra en la idea de que para los dos filósofos el sí-mismo se constituye a partir de una relación ética con el otro (solicitud para uno y responsabilidad para el otro), y no a partir de la certeza del yo, como Ricoeur lo remarca: «Pero ¿quién testimonia, sino el Sí-mismo, distinguido por lo tanto del yo, en virtud de la idea de una asignación a la responsabilidad? (...) El testimonio, es por lo tanto el modo de verdad de esta auto-exposición del sí-mismo, inversa a la certeza del yo. ¿Está este testimonio tan lejos de lo que nosotros hemos constantemente

llamado atestación?»<sup>40</sup>. La diferencia es que Levinas sitúa el testimonio en una dimensión de intriga religiosa previa a la respuesta ética que constituye ontológicamente al sujeto, y que Ricoeur coloca la atestación ya sobre el plano ético y de la ontología.

La constitución del sujeto pasa por el encuentro ético con el otro. Camino de testimonio y de atestación en el que aún nos queda mucho por andar.

## Bibliografía

Aeschlimann, Jean-Christophe, comp. *Répondre d'autrui, Emmanuel Levinas*. Suisse: Baconniere, 1989.

Agís Villaverde, M. «La responsabilidad como desafío filosófico». En *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur*. Santiago de Compostela: Publicaciones Universidad de Santiago de Compostela, 2003.

\_\_\_\_\_. *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2011.

Cohen, Richard A. y Marsch, James J., eds. *Ricoeur as another*. New York: NY Press, 2002.

Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1974.

\_\_\_\_\_. «Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas». *Revue de métaphysique et de morale* 4, Vol. 69 (1964): 425-473.

Doucy, Emmanuel. «Présentation du manuscrit de 1934: La conscience peut-elle se comprendre?». En Nabert, Jean. *Le désir de Dieu*, préface de Paul Ricoeur. Paris: Cerf, 1996.

Greisch, Jean. *Paul Ricoeur l'itinérance du sens*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.

40 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., 392 [378-379], en itálica en el texto.

Hanson, Nelly et Grynberg A. *Emmanuel Levinas philosophe et pédagogue*. Paris: Nadir, 1998.

Jarczyk, Gwendoline. «Un entretien avec Paul Ricoeur, Soi-même comme un autre». *Rue Descartes 1* (1991): 225-237.

Kearney, Richard. *On Paul Ricoeur. The Owl of Minerva*. England: Ashgate, 2004.

Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. Paris: Le livre de poche, 1990.

\_\_\_\_\_. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sigueme, 1997.

\_\_\_\_\_. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le livre de poche, 1991.

\_\_\_\_\_. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sigueme, 1987.

\_\_\_\_\_. *Ethique et infini*. Paris: Le livre de poche, 1984.

Moleka Liambi, Jean de Dieu. *La poétique de la liberté dans la réflexion éthique de Paul Ricoeur*. Paris: L'Harmattan, 2006.

Mongin, Olivier. *Paul Ricoeur*. Paris: Seuil, 1998.

Nabert, Jean. *Le désir de Dieu*. Paris: Cerf, 1996.

\_\_\_\_\_. *Eléments pour une éthique*. Paris: Aubier, 1971.

Rawls, John. *A Theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

Rey, Jean-François. *La mesure de l'homme*. Paris: Michalon, 2001.

\_\_\_\_\_. *Levinas le passeur de la justice*. Paris: Michalon, 1997.

Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990

\_\_\_\_\_. *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI, 2006.

\_\_\_\_\_. *Caminos del reconocimiento*. México: FCE, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ethique et responsabilité*. Suisse: Baconniere, 1994.

\_\_\_\_\_. *Autrement*. Paris: PUF, 1997.

\_\_\_\_\_. *Réflexion faite*. Paris: Esprit, 1995.

Sánchez Hernández, Francisco Xavier. *La Verdad y la justicia, el llamado y la respuesta en la obra de Emmanuel Levinas*. México: UPM, 1996.

Sibony, Daniel. *Don de soi ou partage de soi? Le drame Levinas*. Paris: Odile Jacob, 2000.

Thommasset, A. *Paul Ricoeur une poétique de la morale*. Belgique: Presses Universitaires de Louvain, 1996.

Recibido: 1 de octubre de 2012  
Aceptado: 11 de abril de 2013