



Sí mismo para otro. Un debate sobre ética e identidad en Emmanuel Levinas y Paul Ricoeur*

Pedro Enrique García Ruiz**

Resumen

A través de la noción de identidad narrativa Paul Ricoeur busca mostrar que una dialéctica entre lo propio y lo ajeno se encuentra presente en toda comprensión. Emmanuel Levinas rechaza esta concepción de la alteridad pues considera que el otro no es reducible a una relación que esté mediada por la reflexión. Considera al otro como un límite de la identidad, no su condición de posibilidad. De esta manera, se analiza la respuesta que ofrece Ricoeur en *Sí mismo como otro* respecto al estatuto de la alteridad del otro y su relación con la constitución de la identidad del yo.

- * Este artículo se enmarca dentro del proyecto de investigación «Teorías de la subjetividad: del idealismo a las ciencias cognitivas» (IN403512) del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico. Universidad Nacional Autónoma de México.
- ** Cursó estudios de Licenciatura en Filosofía en la Universidad Autónoma Metropolitana, es Magíster en Filosofía y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Realizó estudios posdoctorales en la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente es Profesor Titular «A» de Tiempo Completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México donde imparte cursos tanto en la Licenciatura como en el Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía del cual es tutor en las áreas de Ética, Filosofía de la Cultura y Filosofía Política. Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN), miembro fundador de la Academia Mexicana de Ciencias, Artes, Tecnología y Humanidades A. C., de la Association for Phenomenology and Cognitive Science, y del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Contacto: enriquegr@unam.mx.

Palabras clave

Alteridad, identidad narrativa, sí mismo, ética.

Himself to Another. A Discussion of Ethics and Identity in Emmanuel Levinas and Paul Ricoeur

Abstract

Through the notion of narrative identity, Paul Ricoeur tries to show how the relationship between identity and otherness implies a dialectic between the own and the alien, present in all understanding. Emmanuel Levinas's position rejects this conception of otherness. He considers the other as a limit of identity, not the condition of possibility. Thus, we analyze the response offered by Ricoeur in *Oneself as Another* concerning the status of the otherness of the other and its relation to the constitution of self identity.

Keywords

Alterity, narrative identity, self, ethics.

I

Para Paul Ricoeur la identidad narrativa —«quiasmo entre historia y ficción»¹ muestra cómo se configura por medio de la trama una identidad no reducible a criterios puramente causales. «La operación narrativa implica un concepto totalmente original de identidad dinámica, que compagina las categorías que Locke consideraba contrarias entre sí: la identidad y la diversidad»². La búsqueda de

1 Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, trad. Antonio Neira (Madrid: Siglo XXI, 1996), 107.

2 *Ibid.*, 141.

la comprensión de sí se transforma en una interpretación articulada desde el horizonte de la historia donde la palabra «yo» designa a un agente al que se le atribuye una acción o intención pero también la capacidad de ser imputable. Con el pronombre personal se indica tanto una existencia insustituible como un acontecimiento individualizado por la historia. La narración plantea una dialéctica entre ipseidad y mismidad que introduce una concepción de la identidad de las personas que no queda limitada por las aporías planteadas por la teoría de Derek Parfit con la que se confronta Ricoeur en el capítulo quinto de *Sí mismo como otro*. A la narratividad le es inherente un componente ético, pues la búsqueda de la identidad se realiza desde evaluaciones fuertes que implican una vida articulada, aceptable y valiosa. «Ricoeur es en este punto claro: la acción no puede ser éticamente neutra porque la dimensión ética es una parte de la acción, la *Poética* de Aristóteles asigna cualidades éticas a los personajes»³.

La manera distinta de plantear el problema de la identidad personal en la filosofía analítica representada por Parfit y la hermenéutica de Ricoeur, radica en la función que ejercen en ellas la ciencia ficción y la ficción literaria⁴. Parfit sostiene que la literatura de ciencia ficción ofrece una fuente de inspiración para elaborar situaciones problemáticas que permiten evaluar críticamente las concepciones ordinarias del mundo y de nosotros mismos. «Al considerar esos casos [los de la ciencia ficción], descubrimos lo que pensamos que está implicado en nuestra propia existencia continua, o qué es lo que nos hace a nosotros ahora y a nosotros el año que viene la misma persona. Descubrimos nuestras creencias acerca de la naturaleza de la identidad personal a través del tiempo»⁵. Así, las distintas maneras de tratar la identidad personal en las tradiciones analítica y hermenéutica vienen definidas por sus respectivos recursos culturales. Parfit

3 Vicente Balaguer, *La interpretación de la narración*. La teoría de Paul Ricoeur (Pamplona: Eunsa, 2002), 212.

4 Pedro Enrique García Ruiz, «Configuraciones del yo. Parfit y Ricoeur sobre la identidad personal», *Analogía Filosófica*, xxiii/2 (2009): 137-153.

5 Derek Parfit, *Razones y personas*, trad. Mariano Rodríguez González (Madrid: Antonio Machado Libros, 2004), 373.

se inspira en la literatura de «ciencia ficción», en los «tecno-mitos» como los llama Don Ihde⁶, en tanto que Ricoeur recurre a la ficción literaria. «Las ficciones literarias difieren fundamentalmente de las ficciones tecnológicas en que siguen siendo variaciones imaginativas en torno a un invariante, la condición corporal vivida como mediación existencial entre el sí y el mundo»⁷. El uso distinto de la ficción y de la imaginación en cada tradición filosófica explica en gran medida la radical diferencia entre Parfit y Ricoeur en su tratamiento de la identidad personal⁸.

Ricoeur recupera la perspectiva hermenéutica frente a la postura reduccionista que plantea la identidad de las personas exclusivamente desde el criterio de la continuidad de estados psicológicos como punto de inflexión entre el análisis lingüístico y la narración. «Ni la definición de persona en la perspectiva de la referencia identificante, ni la del agente en el ámbito de la semántica de la acción, que, presuntamente, enriquece la primera aproximación, han tenido en cuenta que la persona de la que se habla, que el agente del cual depende la acción, tiene una historia, son su propia historia»⁹. La «ética narrativa» designa, así, la capacidad del relato para reconfigurar al sí mismo en el horizonte de una vida examinada¹⁰. La experiencia ética se constituye a través de los relatos que definen modelos normativos, pautas de acción y excelencia que posibilitan las evaluaciones fuertes desde las cuales se juzgan y distinguen lo bueno y lo correcto. «La narratividad no está desprovista de toda

6 Don Ihde, «Literary and Science Fictions. Philosophers and Technomyths», en Richard A. Cohen & James I. Marsh (eds.) *Ricoeurs as Another. The Ethics of Subjectivity* (Albany: State University Press of New York, 2002), 95.

7 Paul Ricoeur, *op. cit.*, 149-150.

8 «No es solo una dimensión importante entre otras, la que se ha omitido de esta forma, sino toda una problemática, a saber, la de la identidad personal, que solo puede articularse en la dimensión temporal de la existencia humana. Para llenar este importante vacío, me propongo de nuevo poner sobre el tapete la teoría narrativa, no ya en la perspectiva de sus relaciones con la constitución del tiempo humano, como se ha hecho en Tiempo y narración, sino en la de su aportación a la constitución de sí». *Ibid.*, 107.

9 *Ibid.*, 106.

10 Peter Kemp, «Pour une éthique narrative. Un pont entre l'éthique et la réflexion narrative chez Ricoeur», en Jean Greisch & Richard Kearney (dirs). *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique* (Paris: Cerf, 1991), 337-356. Id. «Ethics and Narrativity», en Lewis Edwin Hann (ed.) *The Philosophy of Paul Ricoeur. The Library of Living Philosophers* (Illinois: Open Court, 1995), 370-394.

dimensión normativa, valorativa, prescriptiva»¹¹. Las implicaciones éticas del relato apuntan a un ámbito distinto al desarrollado por la teoría de la acción en la filosofía analítica cuya confrontación con la hermenéutica llevó a Ricoeur a la recuperación de la teoría aristotélica de la acción y la fenomenología del cuerpo propio¹². La hermenéutica establece un planteamiento alternativo al enfoque de la filosofía analítica en torno a la intención, el actuar y la identidad personal en tanto que reconoce la relevancia del cuerpo propio y lo vivido. Como lo muestra la obra de Parfit a través de los llamados «casos problemáticos» (*puzzling cases*), la distinción propuesta por Ricoeur entre una identidad *ipse* y una identidad *idem* se diluye. Los experimentos de pensamiento que sugiere Parfit (duplicación del cuerpo, teletransportación, trasplante cerebral, etc.) cuestionan la unidad de la vida humana en tanto que sitúan la identidad en la concatenación de estados psicológicos sin importar si se realiza en un cuerpo artificial, un contenedor de laboratorio o en el cuerpo de otro. Para Ricoeur la tesis reduccionista que defiende Parfit asume una concepción impersonal del cuerpo y la vivencia que facilita situar la identidad personal en el cerebro. Sin embargo, el cerebro no forma parte de la experiencia significativa del cuerpo propio. «No tengo ninguna relación vivencial con mi cerebro. En realidad la expresión "mi cerebro" no significa nada, al menos directamente: absolutamente hablando, hay *un cerebro* en mi cráneo, pero no lo siento»¹³.

Desde una concepción de la identidad personal como la defendida por Parfit no es posible responder a las preguntas que Ricoeur establece como guía de la hermenéutica del sí: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién es moralmente responsable? La constitución de una trama de sentido desde la cual cobra inteligibilidad la vida humana es posibilitada por relación entre relato e historia. La condición corporal del ser humano es la base ontológica desde la cual se constituye

11 Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, trad. Agustín Neira (México: Siglo XXI, 1996), 1001.

12 Paul Ricoeur, *El discurso de la acción*, trad. Pilar Calvo (Madrid: Cátedra, 1988), 133-154.

13 P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, op. cit., 130.

la identidad; gracias a ella la existencia se expresa a sí misma en acciones articuladas por normas, reglas y símbolos. «Lo que las manipulaciones imaginarias sobre el cerebro violan, ¿no es mucho más que una regla, más que una ley, a saber, la condición existencial de posibilidad para que existan reglas, leyes, es decir, en definitiva, preceptos dirigidos a la persona como actuante y sufriente?»¹⁴. La identidad narrativa es así comprendida como una categoría práctica, esto es, como una dimensión de la vida humana que se construye a través de una praxis¹⁵. «Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: ¿quién ha hecho esta acción?, ¿quién es su agente, su autor? [...] Responder a la pregunta "¿quién?", como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida»¹⁶. El conocimiento de sí es –según la expresión que Ricoeur toma de la *Apología* de Sócrates– el fruto de una vida examinada. «En lugar del yo atrapado por sí mismo nace un *sí mismo* instruido por los símbolos culturales, en cuya primera fila están los relatos recibidos en la tradición literaria. Son ellos quienes nos confieren una unidad no sustancial sino narrativa»¹⁷. Las estructuras narrativas inherentes a la experiencia humana de la temporalidad configuran horizontes de significación en las que se sitúan la comprensión del mundo y de nosotros mismos. La narratividad es una forma de «producción de sentido» (*meaning making*) que permite organizar la experiencia en una unidad significativa que posibilita una interpretación del sí mismo y de sus actos; el mundo es una totalidad de significados que se estructuran narrativamente¹⁸.

Desde esta perspectiva Ricoeur propone una «fenomenología hermenéutica de la persona» estructurada en cuatro estratos: lenguaje,

.....

14 *Ibid.*, 151.

15 Henry I. Venema, *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur* (Albany: State University Press of New York, 2000), 96.

16 Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, *op. cit.*, 997.

17 Paul Ricoeur, «La vida: un relato en busca de narrador», en *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*, trad. Ricardo Ferrara (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009), 55.

18 Donald E. Polkinghorne, *Narrative Knowing and the Human Sciences* (Albany: State University of New York Press, 1988), 36.

acción, narración y vida ética, cuyo suelo común es proporcionado por la analogía del actuar humano expresado en la dialéctica entre describir, narrar y prescribir. De ella se desprende una concepción de la ética que se identifica con el *ethos* aristotélico¹⁹; a ella Ricoeur opone la «moral» entendida como la normatividad de carácter universal propia de las éticas deontológicas de cuño kantiano²⁰. El concepto ricoeuriano de *ethos* se inspira en la idea de «vida buena» (*euzoia*) planteada por la filosofía práctica de Aristóteles. «Propongo la siguiente definición de *ethos*: deseo de una vida realizada –con y para los otros– en instituciones justas»²¹. Por ello habla de una «feliz coincidencia»²², con Alasdair MacIntyre, tanto en la recuperación de la tradición aristotélica frente a las éticas deontológicas como a la importancia que este otorga a la «unidad narrativa de una vida» y, por ende, a la idea de «tradición» como fuente de prácticas, obras, creencias, etc.²³. «Si mi vida no puede ser aprehendida como una totalidad singular no podré nunca desear que sea una vida lograda, realizada»²⁴. La narratividad organiza los acontecimientos y experiencias a través del tiempo en una «vida» unificada que presenta tanto identidad como diferencia ofreciendo una identidad no sustancial, pues «la persona se fija en el tiempo como la unidad narrativa de una vida»²⁵. De esta manera se evitan las aporías que la filosofía analítica plantea en torno a la identidad personal ya que si esta «fuera una ficción, nuestras prácticas existenciales naufragarían»²⁶. La intencionalidad ética expresada en el concepto de *ethos* articula la identidad narrativa y la problemática de la alteridad: la relación con los otros mediada a través de diversas

19 Paul Ricoeur, «Aproximaciones a la persona», en *Amor y justicia*, trad. Tomás D. Moratalla, (Madrid: Caparrós Editores, 1993), 106-107.

20 Paul Ricoeur, «Ética y moral», en *Doce textos fundamentales de la ética del siglo xx*, trad. Carlos Gómez (Madrid: Alianza, 2002), 241-255. Cf. Pedro Enrique García Ruiz, «Constructivismo ético y teleología del bien. Rawls y Ricoeur sobre lo justo», *Signos Filosóficos* 2 (1999): 117-138.

21 Paul Ricoeur, «Aproximaciones a la persona», *op. cit.*, 107.

22 Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, 160.

23 Alasdair MacIntyre. *Tras la virtud*, trad. Amalia Varcárcel (Barcelona: Crítica, 1988), 253-254.

24 Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, 160.

25 Paul Ricoeur, «Aproximaciones de la persona», *op. cit.*, 122-123.

26 Hendrik J. Adriaanse, «Mienneté et moment de la dépossession de soi. Le débat de Ricoeur avec Derek Parfit», en *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie* (Paris: Beauchesne, 1995), 11.

instancias intersubjetivas que Ricoeur denomina formas de solicitud. Así, la cuestión de la alteridad es un aspecto fundamental de la identidad del sí mismo, pues lo otro no se opone a la identidad sino una de las maneras fundamentales por las que se alcanza la comprensión de uno mismo, pues «la dialéctica de la mismidad y de la ipseidad es interna a la constitución ontológica de la persona»²⁷.

II

La tesis de la filosofía reflexiva en torno a la raíz de la ética –llevar a su plenitud la existencia, lo que llama Ricoeur «teleología interna» de la vida humana–²⁸ se sitúa en un momento anterior a la exigencia de universalidad de la ley moral propia de la deontología kantiana. El deseo de realizar una vida plena es la expresión originaria de la persona donde la búsqueda de la felicidad es anterior a la obligatoriedad que impone la ley moral. Hay sujeto responsable en la medida en que es capaz de estimarse a sí mismo y, por ende, obrar intencionalmente²⁹. Las perplejidades planteadas por las aporías de la identidad personal en la filosofía analítica llegan a su límite gracias a la ética. «La identidad ética requiere de una persona responsable de sus actos. Precisamente en relación con esta capacidad de imputación, se puede afirmar que las manipulaciones cerebrales atentan contra la identidad personal y, por tanto, violan un derecho, el de la persona en su integridad física»³⁰. En otros términos: ¿podemos plantear coherentemente un sí mismo en el plano ético si en el plano narrativo ya se ha disuelto? «¿Cómo decir a la vez: "¿Quién soy?" y "¡Heme aquí!"?»³¹.

Según Ricoeur, la hermenéutica del sí busca situarse en una vía distinta a la alternativa que plantean la fenomenología y la hermenéutica. «La tentativa aquí propuesta será la de escapar [*sauver*] a otra ontología que la rechazada por Levinas, pero también distinta a la desarrollada por Heidegger. En este sentido hay que decir: ni

27 Paul Ricoeur, «Aproximaciones a la persona», *op. cit.*, 121.

28 Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, 219.

29 P. Ricoeur, «Aproximaciones a la persona», *op. cit.*, 107.

30 P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, 151.

31 *Ibid.*, 171.

Levinas, ni Heidegger»³². Contra la «vía corta» de la comprensión que plantea Heidegger en *Ser y tiempo*, Ricoeur propone la larga ruta de la comprensión como relación del sí mismo con lo otro a través de un rodeo por las obras, creencias y valores que conforman a una cultura. «Toda hermenéutica es, explícita o implícitamente, comprensión de sí por el desvío de la comprensión del otro»³³. Y contra Levinas, sostiene que el otro no es una alteridad absoluta que transforma al sí mismo en «rehén» (*otage*). «El sí mismo ocupa el lugar del otro sin haberlo decidido ni querido. El a pesar suyo de la condición de rehén significa la extrema pasividad de la conminación»³⁴. Para Ricoeur el otro sale al encuentro en el horizonte de la intencionalidad ética formando parte originariamente de la identidad del sí; de ahí la estrecha relación que establece entre estima de sí y solicitud, pues «no pueden vivirse y pensarse la una sin la otra»³⁵. No se trata de definir la identidad como un acto puro de reflexión, sino como un testimonio de sí a través de obras y actos³⁶. Heidegger y Levinas plantean una disyunción entre ética y ontología que él no comparte. La ontología por la que se interroga Ricoeur en el décimo capítulo de *Sí mismo como otro* plantea una crítica frontal a ambos autores. La cuestión radica en mostrar el papel que juega la alteridad del otro en la constitución del sí mismo. «Todavía es preciso que la irrupción del otro, que rompe el cierre del mismo, encuentre la complicidad de este movimiento de oscurecimiento por el que sí se vuelve disponible para el otro distinto de sí»³⁷. El punto de partida para Ricoeur es la estima de sí. «En el plano ético, la interpretación de sí se convierte en estima de sí. Como esta, la estima da lugar a la controversia, a la contestación, a la rivalidad, en una palabra, al conflicto de las

32 Paul Ricoeur, «L'attestation: entre phénoménologie et ontologie», en Jean Greisch & Richard Kearney (dirs.) *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique* (Paris: Cerf, 1991), 381.

33 Paul Ricoeur, «Existencia y hermenéutica», en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, trad. Alejandrina Falcón y Pablo Corona (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003), 21.

34 Paul Ricoeur, *De otro modo*, trad. Alberto Sucasas (Barcelona: Anthropos, 1999), 20-21.

35 Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, op. cit., 186.

36 Paul Ricoeur, «Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica II», en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, op. cit., 297.

37 Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, op. cit., 172.

interpretaciones, en el ejercicio del juicio práctico»³⁸. Este conflicto tiene como trasfondo los proyectos de vida buena y como modelo de juicio práctico la *phrónesis* aristotélica. Esta propuesta ¿escapa a la vía directa de la comprensión de sí planteada por Heidegger y a la crítica radical a toda ontología llevada a cabo por Levinas? ¿Qué ontología puede dar cabida tanto a la identidad como a la diferencia, a la afirmación del sí mismo como al reconocimiento del otro? Una ontología que logre plantear una dialéctica positiva entre lo Mismo y lo Otro cuyo expresión más acabada es para Ricoeur «ser conminado» como estructura básica de la ipseidad³⁹.

Así, una de las problemáticas a la que apunta la hermenéutica del sí es la manera en que la subjetividad puede plantearse después de la aceptación de las críticas a la figura del *cogito*. Se trata, como lo ha señalado con gran énfasis Jean Greisch, de situar el *cogito hermenéutico* en el actual horizonte posmetafísico⁴⁰. ¿Puede la hermenéutica del sí volver a la ontología después de la crítica a la metafísica como olvido del ser (Heidegger), o de la crítica ética a la ontología como negación del otro (Levinas)? Esta tarea no es solamente posible sino necesaria⁴¹. La crítica a la metafísica llevada a cabo por Heidegger es unilateral, pues bajo la denominación de una «metafísica de la subjetividad» se pretende despachar todas las problemáticas que encierran las distintas filosofías del sujeto. «Se dice que sobre la filosofía del sujeto pesa la amenaza de su desaparición. Es posible. Sin embargo, esta filosofía nunca ha dejado de ser cuestionada. Jamás existió la filosofía del sujeto, sino más bien una serie de estilos reflexivos procedentes de un trabajo de redefinición

.....

38 *Ibid.*, 185.

39 *Ibid.*, 396.

40 Jean Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien* (Paris: J. Vrin, 2000), 51.

41 «La nécessité intérieure qui, à moi, m'a guidé, ce sont plusieurs choses –et c'est à vous de voir si ça ressemble ou non à ce que font les autres, moi je ne suis pas bon juge. La première, c'est le caractère inépuisable des philosophies du passé. Sur ce terrain, je me sens vraiment très étranger au tee introduit par Heidegger parlant de la fin de la métaphysique». Paul Ricoeur, «De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira», en Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitz (eds.) *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat* (Paris: Cerf, 1990), 22. Cf. Paul Ricoeur. «L'attestation: entre phénoménologie et ontologie», *op. cit.*, 398.

impuesto por la discusión misma»⁴². Si se acepta el análisis heideggeriano con sus lapidarios resultados, no se podría reactivar una ontología que exprese los distintos modos de ser del actuar humano. Por otro lado, la necesidad de mostrar que la alteridad constituye un momento fundamental de la constitución del sí torna inevitable la confrontación con el pensamiento heterológico de Levinas. Algunos especialistas se han ocupado del tema pero, a mi juicio, señalan una serie de lugares comunes en torno a sus obras dejando de lado lo que el debate plantea en el fondo: la posibilidad de pensar la subjetividad al margen de toda determinación ontológica y conceptual siendo la ética lo que define el sentido mismo de lo humano⁴³. «Que la ética se despliega fuera del campo de la ontología, es la convicción que anima la obra entera [de Levinas]»⁴⁴. Ricoeur rechaza esta concepción; para él la existencia humana se encuentra enraizada en una ontología que no cae bajo la crítica de Levinas; considera que su concepción de la alteridad no permite establecer ninguna dialéctica entre el sí mismo y lo otro de sí. En cambio, la alteridad para Ricoeur no se agrega externamente a la ipseidad sino que conforma parte de su estructura ontológica. Por ello la alteridad no debe reducirse a la figura del otro, pues su carácter es polisémico y es lo que permite plantear un sí mismo *como* otro⁴⁵. El otro es analógico. Esta tesis queda expresada en un ensayo de Ricoeur dedicado al problema de la intersubjetividad en Hegel y Husserl de 1977. En él muestra la importancia de lo analógico –que eleva a principio trascendental–

42 Paul Ricoeur, «La cuestión del sujeto: el desafío de la semiología», en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, op. cit., 215.

43 Sion Elbaz, *Emmanuel Levinas et Paul Ricoeur* (Paris: Kimé, 1996); Christine de Bauw, «Comment le sujet se comprend-il? Une discussion entre Levinas et Ricoeur», en *Lenvers du sujet. Lire autrement Emmanuel Levinas* (Bruxelles: Ousia, 1998), 142-177; Patrick L. Bourgeois, «Ricoeur and Levinas: Solitude in Reciprocity and Solitude in Existence», en Richard A. Cohen & James I. Marsh (eds.) *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity* (Albany: State University of New York Press, 2002), 109-126; Richard A. Cohen, «Moral Selfhood. A Levinasian Response to Ricoeur on Levinas», en *ibid.*, 127-160; Mark I. Wallace, «The Summoned Self. Ethics and Hermeneutics in Paul Ricoeur in Dialogue with Emmanuel Levinas», en John Wall, William Schweiker & W. David Hall (eds.) *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought* (London, New York: Routledge, 2002), 80-96.

44 Paul Ricoeur, «Emmanuel Levinas, penseur du témoignage», *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (Paris: Seuil, 1994), 97.

45 Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, op. cit., 352.

para comprender el estatuto de la alteridad del otro. El camino que lleva del *ego* al *alter ego* no implica la reducción de la alteridad a una ontología de la identidad como sostiene Levinas.

El significado del *ego* no es unívoco, a falta de un género *ego*, ni equívoco, puesto que yo puedo decir *alter ego*. Es *análogo*. El término *ego*, constituido en su significación primitiva gracias a la hipótesis hiperbólica del solipsismo, es transferido analógicamente de yo a tú, de manera que la segunda persona significa otra primera persona. La analogía no es, pues un razonamiento, sino el trascendental de múltiples experiencias perceptivas, imaginarias, culturales. Este trascendental regula el razonamiento jurídico tanto como la imputación moral de la acción a un agente considerado como un autor. No es un razonamiento empírico, sino un principio trascendental [...] La función de la analogía, en tanto principio trascendental, es preservar la *igualdad* del significado yo, en el sentido de que los otros son *igualmente* yo es [...] Aquellos que yo conozco y los que no conozco son también yo como yo. El hombre es mi semejante, aun cuando no es mi prójimo, sobre todo cuando me es lejano. (Emmanuel Levinas lo diría mejor que yo). La analogía funciona entonces según su exigencia constituyente: la tercera y la segunda persona son también primeras personas y, así, análogas⁴⁶.

Continuando con este esquema analógico, en *Sí mismo como otro* Ricoeur analiza la cuestión de la alteridad desde su perspectiva polisémica, esto es, mostrando que la alteridad no se reduce únicamente a la presencia del otro sino que también designa: i) la alteridad como pasividad con respecto al cuerpo propio cuya importancia ha destacado el análisis husserliano sobre la síntesis pasiva, ii) la alteridad como experiencia de lo extraño, y iii) la alteridad como heteroafección (relación *Bewusstsein-Gewissen*). Respecto al primer tema son relevantes las investigaciones de Michel Henry en torno a una nueva ontología de la carne y una fenomenología material como crítica interna del proyecto husserliano de tomar como fundamento exclusivamente a la evidencia *cogitativa*. La obra de Didier Franck también es una muestra de la relevancia de la fenomenología genética para poder determinar las «capas» de extrañeza (*Fremdheit*) en las que se asienta la subjetividad. «La carne es el lugar de todas las

46 Paul Ricoeur, «Hegel y Husserl sobre la intersubjetividad», en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, trad. Agustín Neira (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 271.

síntesis pasivas sobre las que se edifican las síntesis activas [...] en una palabra: ella es el origen de toda "alteración de lo propio"⁴⁷. La presencia del otro está implicada en el cuerpo propio, pues no soy únicamente un yo sino un otro para otro. En este punto el debate con Levinas es evidente: ambos autores buscan definir las determinaciones básicas de la subjetividad. Levinas las encuentra en una radicalización de la fenomenología hacia el ámbito de la alteridad mientras que Ricoeur sostiene, en cambio, un acceso hermenéutico; asimismo, rechazan la reflexión como autoposicionamiento de un sujeto trascendental⁴⁸. ¿Cuál es el papel que juega la reflexión en la obtención de un campo conceptual para pensar la alteridad como un componente constitutivo del sí mismo? Para Levinas la reflexión es incapaz de aprehender al otro. «La alteridad del otro está en él y no en relación a mí, se *revela*, pero es a partir de mí y no por la comparación del yo con el otro, como accedo a ella. Accedo al otro a partir de la sociedad que yo mantengo con él y no al dejar esta relación para *reflexionar* sobre sus términos»⁴⁹. De acuerdo con Levinas, la identidad del yo no presenta dialéctica alguna con la alteridad, pues el yo es inalterable, cerrado sobre sí, incapaz de comunicarse con lo otro. «La razón que habla en primera persona no se dirige al otro, sostiene un monólogo»⁵⁰. La negación del otro que subyace a la constitución del yo es lo que expresa la condición de la subjetividad como identificación y reducción del otro al mismo⁵¹. Se trata de un monismo ontológico incapaz de pensar lo absolutamente otro.

Ser yo es, fuera de toda individuación a partir de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. 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

47 Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 360.

48 «Le sujet est radicalement précédé par ce qui n'est pas lui. Il ne peut commencer le pleine clarté, il ne peut se donner cette clarté et prétendre ainsi se définir comme conscience, dans une transparence reflexive». Christine de Bauw, *op. cit.*, 142.

49 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guillot (Salamanca: Sígueme, 1987), 140.

50 *Ibid.*, 96.

51 *Ibid.*, 68.

por excelencia, la obra original de la identificación [...] El Yo es idéntico hasta en sus alteraciones⁵².

Para Levinas la comprensión reduce lo otro en lo mismo por mediación de la reflexión que subyace a la interpretación. La hermenéutica sigue sosteniendo, finalmente, una ontología de la identidad que toma al yo como fundamento. Ya sea la introspección del *cogito* solitario con su propio pensamiento, o las relaciones que establece con lo otro de sí, la adecuación –la identidad y la unidad– del yo consigo mismo es la referencia última; la meta de la comprensión es recuperar la identidad dispersa en las acciones, creencias, instituciones y valores en los que se exterioriza el yo. «En esos objetos, en el sentido más amplio de la palabra, el *ego* debe perderse y encontrarse»⁵³. Así, la tarea que Ricoeur atribuye a la filosofía reflexiva de alcanzar la comprensión de sí parecería sucumbir a la crítica heterológica. En *Sí mismo como otro* Ricoeur considera la «conciencia» como una de las tres formas básicas de la experiencia de la alteridad; en esta «interioridad» que representa el diálogo del sí consigo mismo surge la conciencia moral a través de la figura del superego freudiano⁵⁴. En el yo existe una huella de alteridad –lo ancestral– inasimilable a la representación. El desacuerdo con Levinas radica en la reducción de la alteridad de la conciencia a la alteridad del prójimo, pues el psicoanálisis ha mostrado que la conciencia es a su vez falsa conciencia; de ahí que donde el «ello» era, el «yo» debe advenir (*Wo es war, soll ich werden*)⁵⁵. Para Ricoeur la alteridad es polisémica, al punto de que el yo es otro para sí mismo; la figura del prójimo no agota la alteridad; de ahí que para Levinas la alteridad no sea asimilable a una interpretación de la experiencia del otro por vía analógica como sugiere Ricoeur: «Quisiera mostrar esencialmente que es imposible construir de modo unilateral esta dialéctica [Mismo y Otro] ya se intente, con Husserl, derivar el *alter*

52 *Ibíd.*, 60.

53 Paul Ricoeur, «Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica II», *op. cit.*, 297.

54 Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, 395.

55 Paul Ricoeur, «Lo consciente y el inconsciente», en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, *op. cit.*, 95-113.

ego del ego, ya, con Levinas, se reserve al Otro la iniciativa exclusiva de la asignación de sí a la responsabilidad»⁵⁶. ¿Tiene primacía la alteridad del otro en la constitución del sí? Ricoeur rechaza esta tesis, pues implicaría que el sí mismo no posee ninguna iniciativa, que es mera pasividad. Entre el sí mismo y el otro no hay primacía o subordinación, existe codeterminación. La comprensión se tornaría imposible desde la concepción del yo que plantea Levinas, pues el yo posee la capacidad de reconocerse en lo otro de sí. Es lo que Ricoeur llama «el ensanchamiento de la propia comprensión de sí a través de la comprensión de lo otro»⁵⁷. La asimetría que se introduce con la analogía –sí mismo como otro– plantea una proximidad con la alteridad del otro que no lleva a su negación o asimilación. Es aquí donde presenta el más grande reto para una hermenéutica del sí el pensamiento heterológico de Levinas.

Este movimiento del otro hacia mí es el que describe incansablemente la obra de Levinas. En el origen de este movimiento, existe una ruptura. Y esta ruptura sobreviene en el punto de articulación de la fenomenología y de la ontología de los «grandes géneros», lo Mismo y lo Otro. Por eso, hemos reservado para este estudio el encuentro con la obra de Emmanuel Levinas. En efecto, desde su ángulo crítico, esta obra está dirigida contra una concepción de la identidad de lo Mismo, a la que se opone polarmente la alteridad del Otro, pero en un plano de radicalidad en el que no puede tenerse en cuenta la distinción que yo propongo entre dos clases de identidad, la del *ipse* y la del *idem*: no por un efecto de negligencia fenomenológica o hermenéutica, sino porque, en Levinas, la identidad del Mismo tiene un proyecto común con una ontología de la totalidad que mi propia investigación jamás ha asumido, ni siquiera encontrado⁵⁸.

¿Podemos identificar la ontología del actuar humano que Ricoeur propone con «una filosofía del poder [...] que no cuestiona el Mismo»?⁵⁹ Ricoeur señala la originalidad de la «fenomenología alterna-tiva» de Levinas que lo une en este punto con Kant. «En un sentido, en efecto, Levinas rompe con la representación, como Kant sustrae la

56 Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, op. cit., 367.

57 Paul Ricoeur, «Existencia y hermenéutica», en *El conflicto de las interpretaciones*. Ensayos de hermenéutica, op. cit., 21.

58 Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, op. cit., 373.

59 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, op. cit., 70.

razón práctica del reino de la razón teórica»⁶⁰. La alteridad mantiene un «efecto de ruptura» que impide al yo asimilar al otro: separación radical donde la inconmensurabilidad se plantea más como exigencia que como impedimento para la coexistencia. El tema de la asignación, de la responsabilidad ilimitada por el otro, lo que Levinas denomina el «rehén», constituye el punto culminante de esta propuesta en la que términos como «traumatismo», «obsesión», «hemorragia», etc., expresan una relación que, sin embargo, no desea plantearse como relación⁶¹. «Terrorismo verbal» en el cual la subjetividad solo puede afirmarse, paradójicamente, disolviéndose en el otro⁶².

La ipseidad dentro de la pasividad sin *arjé* de la identidad es rehén. El término *Yo* significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos. La responsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo, sino una crispación exasperada, que los límites de la identidad no pueden retener [...] La responsabilidad dentro de la *obsesión* es una responsabilidad del yo respecto a lo que ese yo jamás ha querido, es decir, respecto a los otros⁶³.

Desde una postura donde la fenomenología se renueva éticamente a partir de la experiencia del profetismo⁶⁴, el sí mismo se convierte en sujeto en tanto que es responsable por el otro. Subjetivación del sujeto por pura heteroafección. En la segunda gran obra de Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, encontramos un desplazamiento significativo con respecto a *Totalidad e infinito*: se concibe al yo como otro de sí mismo pero en un sentido muy distinto al planteado por Ricoeur. «"Yo es otro", pero sin la alienación de Rimbaud, fuera de todo lugar, en sí, más acá de la autonomía propia de la auto-afección y de la identidad que reposa en sí misma»⁶⁵. Levinas sostiene una ipseidad «sin identidad», puramente heterológica; su unicidad «solo

60 Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, op. cit., 374.

61 Michel Haar, «L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme», en Catherine Chalié & Miguel Abensour (dirs.) *Emmanuel Levinas. Cahier de l'Herne* (Paris: Éditions de l'Herne, 1991), 525-538.

62 Paul Ricoeur, *De otro modo*, op. cit., 23.

63 Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor Ramos (Salamanca: Sígueme, 1987), 183.

64 Martin C. Srajek, *In the Margins of Deconstruction. Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida* (Pennsylvania: Duquesne University Press, 2000), 90-109.

65 Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, op. cit., 188.

es posible *dentro* de la obsesión por el otro»⁶⁶. ¿Puede surgir de esta situación sin elección un yo capaz de iniciativa y, por ende, de estima de sí? ¿Es el traumatismo un impedimento para la consolidación de una subjetividad ética o, como sostiene Levinas, es la condición para su instauración? ¿No se cancela a sí misma esta pretensión? Estas aporías surgen, a juicio de Ricoeur, por la necesidad que atraviesa toda la obra de Levinas de buscar una ética desconectada de la ontología⁶⁷. El yo solo alcanza la comprensión de sí por medio de la negación de su identidad a través de la responsabilidad que le adviene del otro. «Puesto que la condición o la incondición del sí mismo no comienza en la autoafección de un yo soberano, "compatible" después de todo con el otro; al contrario, la unicidad del yo responsable solo es posible dentro de la obsesión por el otro, dentro del traumatismo sufrido más acá de toda autoidentificación»⁶⁸. El estatuto reflexivo del sí establece los límites que un pensamiento de la alteridad radical no debe franquear a riesgo de convertirse en un discurso totalmente equívoco.

¿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 del "¡Heme aquí!" al nominativo del "Aquí estoy"? Finalmente, para mediatizar la apertura del Mismo hacia el Otro y la interiorización de la voz del Otro en el Mismo, ¿no es necesario que el lenguaje aporte sus recursos de comunicación, por tanto de reciprocidad, como lo atestigua el intercambio de pronombres personales, tantas veces evocado en los estudios anteriores, el que refleja un intercambio más radical, el de la pregunta y de la respuesta en el que las funciones se invierten continuamente? En una palabra, ¿no es preciso que una dialógica superponga la relación de distancia supuestamente absoluta entre el yo separado y el otro que enseña?⁶⁹.

El radicalismo de la postura de Levinas queda emblemáticamente expresado en un pasaje de sus *Cuatro lecturas talmúdicas*: «El respeto por el extranjero y la santificación del nombre del Eterno forman una extraña igualdad y todo lo demás es letra muerta»⁷⁰. Compartiendo

66 *Ibid.*, 195.

67 Paul Ricoeur, *De otro modo*, op. cit., 21.

68 Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, op. cit., 195.

69 Paul Ricoeur, *De otro modo*, op. cit., 377-378.

70 Emmanuel Levinas, *Quatre lectures talmudiques* (Paris: Minuit, 1968), 61.

la opinión de Francis Jacques⁷¹, Ricoeur cree que una heterología pura es posible únicamente a fuer de rechazar el carácter dialógico inherente a la comprensión del otro. No existe contradicción alguna entre el sí mismo y el otro, entre la identidad y la alteridad. Concebir la ética como un efecto de ruptura es consecuencia del rechazo hacia toda ontología que plantea Levinas. Para una fenomenología de la alteridad radical el sujeto se encuentra descentrado, fuera de sí, desbordado por el otro; relación que el diálogo y la comprensión no logran abarcar⁷². Pero de esta manera Levinas, a juicio de Ricoeur, más que ir más allá de la ontología estaría redefiniendo su sentido en una posética que finalmente recurre al lenguaje de la ontología aunque sea «de otro modo». En cambio, para una hermenéutica del sí el otro es un sí mismo como yo: puede haber igualdad sin ser idénticos, ser análogos. «No hay "otro" si no hay "mismo" y viceversa»⁷³. No se puede sostener una identidad o diferencia puras, pues entre lo unívoco y lo equívoco se constituye un sí mismo para otro.

Los dos movimientos no se anulan en cuanto que uno se despliega en la dimensión gnoseológica del sentido, y el otro en la dimensión ética de la conminación. La asignación a responsabilidad, según la segunda dimensión, remite al poder de autodesignación, transferido, según la primera dimensión, a toda tercera persona supuestamente capaz de decir «yo». ¿No había sido anticipada, en el análisis de la promesa, esta dialéctica *cruzada* del sí mismo y del otro distinto de sí? Si otro no contase conmigo, ¿sería yo capaz de mantener mi palabra, de sostenerme?⁷⁴.

Bibliografía

Adriaanse, Hendrik. J. «Mienneté et moment de la dépossession de soi. Le débat de Ricoeur avec Derek Parfit». En *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Paris: Beauchesne, 1995.

71 Francis Jacques, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel* (Paris: Aubier, 1982), 141-189.

72 Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, op. cit., 179.

73 Paul Ricoeur, «Muere el personalismo, vuelve la persona...», en *Amor y justicia*, op. cit., 102.

74 Paul Ricoeur, *De otro modo*, op. cit., 379.

- Balaguer, Vicente. *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*. Pamplona: Eunsa, 2002.
- Bourgeois, Patrick L. «Ricoeur and Levinas: Solitude in Reciprocity and Solitude in Existence». En Richard A. Cohen & James. I. Marsh (eds.) *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- Cohen, Richard A. «Moral Selfhood. A Levinasian Response to Ricoeur on Levinas». En Richard A. Cohen & James. I. Marsh (eds.) *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- De Bauw, Christine. «Comment le sujet se comprend-il? Une discussion entre Levinas et Ricoeur». En *L'envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Levinas*. Bruxelles: Ousia, 1998.
- Elbaz, Sion. *Emmanuel Levinas et Paul Ricoeur*. Paris: Kimé, 1996.
- García Ruiz, Pedro Enrique. «Configuraciones del yo. Parfit y Ricoeur sobre la identidad personal». *Analogía Filosófica* XXIII/2 (2009): 137-153.
- _____. «Constructivismo ético y teleología del bien. Rawls y Ricoeur sobre lo justo». *Signos Filosóficos* 2 (1999): 117-138.
- Greisch, Jean. *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*. Paris: J. Vrin, 2000.
- Haar, Michel. «L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme». En Catherine Chalier & Miguel Abensour (dirs.) *Emmanuel Levinas. Cahier de l'Herne*. Paris: Éditions de l'Herne, 1991.
- Ihde, Don. «Literary and Science Fictions. Philosophers and Technomyths». En Richard. A. Cohen & James I. Marsh (eds.) *Ricoeurs as Another. The Ethics of Subjectivity*. Albany: State University Press of New York, 2002.
- Jacques, Francis. *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*. Paris: Aubier, 1982.

- Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Traducido por Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme, 1987.
- _____. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1968.
- _____. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Traducido por Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme, 1987.
- Kemp, Peter. «Pour une éthique narrative. Un pont entre l'éthique et la réflexion narrative chez Ricoeur». En Jean Greisch & Richard Kearney (dirs). *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, 337-356. Paris: Cerf, 1991.
- _____. «Ethics and Narrativity». En Lewis Edwin Hann (ed.) *The Philosophy of Paul Ricoeur. The Library of Living Philosophers*, 370-394. Illinois: Open Court, 1995.
- MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Traducido por Amalia Varcárcel. Barcelona: Crítica, 1988.
- Parfit, Derek. *Razones y personas*. Traducido por Mariano Rodríguez González. Madrid: Antonio Machado Libros, 2004.
- Polkinghorne, Donald E. *Narrative Knowing and the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press, 1988.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Traducido por Antonio Neira (Madrid: Siglo XXI, 1996).
- _____. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Traducido por Agustín Neira. México: Siglo XXI, 1996.
- _____. *El discurso de la acción*. Traducido por Pilar Calvo. Madrid: Cátedra, 1988.
- _____. «La vida: un relato en busca de narrador». En *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*. Traducido por Ricardo Ferrara. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.

- Ricoeur, Paul. «Aproximaciones a la persona». En *Amor y justicia*. Traducido por Tomás D. Moratalla. Madrid: Caparrós Editores, 1993
- _____. «Ética y moral». En *Doce textos fundamentales de la ética del siglo xx*. Traducido por Carlos Gómez, 241-255. Madrid: Alianza, 2002.
- _____. «L'attestation: entre phénoménologie et ontologie». En Jean Greisch & Richard Kearney (dirs.). *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Cerf, 1991.
- _____. «Existencia y hermenéutica». En *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Traducido por Alejandrina Falcón y Pablo Corona. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- _____. *De otro modo*. Traducido por Alberto Sucasas. Barcelona: Anthropos, 1999.
- _____. «De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira». En Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitz (eds.). *"Temps et récit" de Paul Ricoeur en débat*. Paris: Cerf, 1990.
- _____. «Emmanuel Levinas, penseur du témoignage». *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 1994.
- _____. «Hegel y Husserl sobre la intersubjetividad». En *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Traducido por Agustín Neira. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Srajek, Martin C. *In the Margins of Deconstruction. Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida*. Pennsylvania: Duquesne University Press, 2000.
- Venema, Henry I. *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur*. Albany: State University Press of New York, 2000.

Wallace, Mark I. «The Summoned Self. Ethics and Hermeneutics in Paul Ricoeur in Dialogue with Emmanuel Levinas». En John Wall, William Schweiker & W. David Hall (eds.) *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*. London, New York: Routledge, 2002.

Recibido: 20 de junio de 2012
Aceptado: 25 de octubre de 2012

