

La pista de la pasividad en Emmanuel Levinas y Paul Ricoeur

Josep Maria Esquirol Calaf

Universitat de Barcelona

jmesquirol@ub.edu



© del autor

Fecha de recepción: 30/4/2023

Fecha de aceptación: 22/5/2023

Fecha de publicación: 26/10/2023

Resumen

La categoría de pasividad es tan nuclear en la filosofía de Emmanuel Levinas como en la de Paul Ricoeur. Tal categoría va intrínsecamente vinculada a otra también crucial: la de alteridad. Para entender la proximidad entre estos dos autores, a la vez que la distancia que los separa, resulta muy revelador atender, primero, al modo como cada uno de ellos concibe estas dos categorías y, luego, al motivo por el cual mientras en Levinas el lugar de la pasividad es exclusivamente uno —la relación con el otro—, en Ricoeur es triple: la carne o el cuerpo propio, el otro y la conciencia.

Palabras clave: pasividad; alteridad; intencionalidad; representación; fenómeno; rostro; responsabilidad

Abstract. *The path of passivity in Emmanuel Levinas and Paul Ricoeur*

The category of passivity is central to the philosophy of both Emmanuel Levinas and Paul Ricoeur. Such a category is intrinsically linked to another equally crucial one: that of alterity. To understand how close these two authors are to one another, as well as the distance that separates them, it is very revealing to analyze first how each of them understands these two categories; and then, why for Levinas the place of passivity is exclusively singular – the relationship with the other –, in Ricoeur it is threefold: the flesh or one's own body, the other and consciousness.

Keywords: passivity; alterity; intentionality; representation; phenomenon; face; responsibility

Sumario

- | | |
|---|----------------------------|
| 1. Levinas: la matriz fenomenológica y la herejía | Referencias bibliográficas |
| 2. La lectura de Ricoeur, y su planteamiento | |

1. Levinas: la matriz fenomenológica y la herejía

Levinas empieza a «trabajar en filosofía» con la fenomenología husserliana (Levinas, 1991: 30). En ella encuentra el camino de «una reflexión radical, obstinada, sobre sí...». Encuentra un método, pero un método abierto. Abertura que vendrá de sobras demostrada por el hecho de que la herencia husserliana haya contribuido a facilitar la aparición de algunos de los más grandes filósofos del siglo xx: Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Patočka, Levinas... Todos «heréticos» respecto al maestro, pero todos, de un modo u otro, discípulos suyos.

Para entender la herejía de Levinas conviene recordar telegráficamente el núcleo del pensamiento de Husserl. En *Ideas* se sostiene que el residuo fenomenológico que queda después de la *reducción fenomenológica* es la conciencia pura o trascendental (Husserl, 1985: 76). Habitualmente estamos volcados a las cosas, es decir, estamos absorbidos por nuestros proyectos, por nuestras ocupaciones y preocupaciones, por nuestros deseos... Lo que Husserl llama «reducción» es como el intento de desdoblarse mi mirada: ya no solo estar contemplando un paisaje, sino captarme a mí mismo mirando ese paisaje. La *epojé* no es sino una de las maneras más eficaces para llevar a cabo tal reducción. Se trata de «poner entre paréntesis» las cosas, es decir, suspender el presupuesto de su existencia. Así es como se consigue captar mejor la actividad intencional del sujeto. Me doy cuenta de mi actividad, de mi intención implícita en la contemplación del paisaje. Me doy cuenta de que yo estoy ahí, en esa experiencia del paisaje. Este *yo mirando el paisaje* es llamado por Husserl «noesis» y el *paisaje* como tema de mi intención, «noema». *Noesis* y *noema* son indisociables.

Así, la conciencia se nos revela como intencionalidad: toda cosa es el correlato de la conciencia, *intento e intención* de un acto intencional —valga la redundancia—. Y el análisis de esto lleva a hablar del carácter constitutivo de esta actividad intencional: un acto intencional es de algún modo un acto de atención, como un haz luminoso y, dicho en terminología husserliana, una donación de sentido. Pero esta donación o constitución no debe entenderse como pura creación, como pura producción a partir de la nada. La intencionalidad constitutiva lleva al ser (las cosas) a la autodonación. Todo ser es tal en la medida en que es término de un acto intencional de la subjetividad trascendental. Sí, toda conciencia es conciencia de algo, pero «los modos de la conciencia que accede a los objetos son *de manera esencial* dependientes de la esencia de los objetos» (Levinas, 1991: 32). Como si las cosas mismas determinasen el modo de acceder a ellas, el ser impone el acceso al ser.

Digámoslo de otro modo. La intencionalidad indica la presencia inmediata del mundo a la conciencia. Pero esto no debe entenderse como el simple impacto sobre la sensibilidad del sujeto. La presencia en la conciencia no equivale a la entrada en un receptáculo, ni tampoco a un despliegue ante la mirada. La presencia es presencia de algo que ya es *pretendido e identificado*. Es decir, pensado *como esto* o *como aquello*. La intencionalidad es esta pretensión, este *entender como...* La experiencia supone esa intencionalidad, ese

entendimiento, que identifica algo como algo. Ahora bien, identificar algo como algo es dar sentido.

En la segunda mitad de la década de 1940, cuando Levinas ya empieza a elaborar claramente su propio discurso filosófico, con obras como *De l'existence à l'existant* (1947) y *Le temps et l'autre* (1948), publica también *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949). En esta sostiene que la *representación* es la base de la teoría de la intencionalidad. El sentido que da a este concepto, el de representación, es el de *síntesis* de la multiplicidad, es decir, el proceso de identificación cuyo fin es la *evidencia*. La fenomenología busca la luz, el pensamiento es el camino hacia la claridad: «La teoría husserliana de la intencionalidad, tan estrechamente vinculada con su teoría de la evidencia, consiste a fin de cuentas en identificar espíritu e intelección, intelección y luz» (Levinas, 2005: 55).

Levinas cree adivinar el espíritu que anima este camino filosófico: «la intencionalidad solo es el cumplimiento mismo de la libertad» (Levinas, 2005: 76). Este poder ver, este poder alcanzar las cosas en la evidencia, es lo que lleva, por ejemplo, al despliegue del conocimiento científico. En Husserl, pues, la filosofía encarna el espíritu de la libertad, como búsqueda de la claridad, de la evidencia, y como ampliación de los dominios del saber. «La fenomenología de Husserl es, a fin de cuentas, una filosofía de la libertad, una libertad que se cumple como conciencia y que se define por ella» (Levinas, 2005: 87). La libertad como el llevar las cosas a la luz.

Esta dimensión del saber no puede negarse. Una parte de nuestra vida es vida intencional en este sentido. A lo largo de su obra, Levinas irá ampliando la descripción de esta dimensión con otros términos afines: *Mismo, presencia, ser, inmanencia*, etc.: «[...] el pensamiento es la manera en que una exterioridad se encuentra en el interior de una conciencia que, sin tener que recurrir a ningún signo distintivo, se identifica sin cesar y es Yo: lo Mismo» (Levinas, 2006: 22). He aquí la concepción de la conciencia como identidad y como dinamismo de identificación de esto en tanto que esto —es decir, de dominio representativo sobre el mundo—.

Lo que se da, lo que se nos da, en la presencia, invita a la aprehensión, a la comprensión, a ser captado. El yo se satisface con los entes que intenciona, de los que, de algún modo, se apropia. Y parece que nada desborda el carácter intencional de la conciencia. Todo se da a la medida del pensamiento. Pero entonces, ¿cabe hablar propiamente de trascendencia, de alteridad absoluta? Levinas cree que no en los límites marcados por la fenomenología husserliana. Y no, en general, en la filosofía de la claridad: del aparecer, del saber. Ya desde entonces alberga una sospecha que determinará el esfuerzo ingente invertido en su propio camino, hasta el final. No desmiente el camino husserliano, pero cree encontrar una vía todavía más radical, de la cual la otra, sin saberlo, es deudora. Levinas sintetiza su herejía diciendo que se trata de dar cuenta del lugar donde «lo intencional se ha hecho ética» (Levinas, 2005: 320). Y se apresura a aclarar lo que aquí hay que entender por ética: una *relación* entre dos términos, que no coincide con la relación entre sujeto y objeto ni con

ninguna síntesis del entendimiento. Se trata de una relación en la que el otro es significativo para mí, «importa y tiene peso», pero en la que propiamente *no aparece*. Que *no aparezca* es la clave.

Las dos maneras equivalentes de referirse a esta situación excepcional son «rostro» e «idea de infinito». La idea de infinito, según Levinas, rompe el esquema intencional. No es el noema de ninguna noesis. No es algo intencionado, ni identificado, ni representado. No puedo prenderla de ninguna manera. De ella no hay representación alguna, y no porque la representación falle. «Ver el rostro es hablar del mundo. La trascendencia no es una óptica, sino el primer gesto ético» (Levinas, 2012: 194). Quiere decirse: «al rostro del otro, doy el mundo». En el prefacio de esta obra, *Totalidad e infinito*, parece que había afirmado justo lo contrario: «la ética es una óptica» (Levinas, 2012: 16). Sin embargo, allí ya aclaraba: «Pero se trata de una “visión” sin imagen, desprovista de las virtudes objetivadoras sinópticas y totalizantes de la visión; se trata de una relación o intencionalidad de un tipo del todo diferente, que precisamente este trabajo intenta describir» (Levinas, 2012: 16). En efecto, este es el gran propósito de la primera obra maestra de Levinas: describir una intencionalidad única, excepcional, que rompe con los límites de la intencionalidad husserliana.

Excepción, herejía, tanto con respecto al esquema husserliano como con respecto a la filosofía heideggeriana del ser. Ya no un pensamiento que todo lo que piensa lo piensa a su medida. Ya no un pensamiento que representa. Dice Levinas: «el que proponemos nosotros es un pensamiento que no es ya ni mira, ni visión, ni voluntad, ni intención» (Levinas, 2006: 33).

Se pretende mayor radicalidad:

Este libro presentará a la subjetividad como acogiendo al Otro, como hospitalidad. En ella se consume la idea de lo infinito. La intencionalidad, en la que el pensamiento permanece siendo *adecuación* al objeto, no define, pues, a la conciencia en su nivel fundamental. Todo saber, en tanto que intencionalidad, supone ya la idea de lo infinito, la inadecuación por excelencia. (Levinas, 2012: 20)

O cabe usar de otro modo la palabra *intencionalidad*: «La “intencionalidad” de la trascendencia es única en su género» (Levinas: 2012: 47). Viene hacia mí... De ahí el título de otra de las obras de Levinas: *De Dieu qui vient à l'idée* (1982). Lo que se pretende, pues, no es solo dar cuenta de una relación diferente a la de la intencionalidad, a la del saber, sino dar cuenta, también, de por qué esta última depende finalmente de aquella. O lo que es lo mismo: en su momento más radical, la subjetividad es desbordamiento, afectación por la idea de lo infinito, y este desbordamiento es la fuente de la actividad de la conciencia. Tanto la teoría como la crítica proceden de ahí. A pesar de la herejía, Levinas cree seguir, en cierto modo, el espíritu de Husserl. Mientras este quiso hacer ver cómo detrás del pensamiento constituido laten las intenciones que lo constituyen, ahora «lo que cuenta es la idea del desbordamiento del pensamiento objetivador por una experiencia olvidada de la que está viviendo»

(Levinas, 2012: 22). Pero también la palabra *experiencia* será progresivamente abandonada, por la «claridad» y el «presente» que la acompañan.

Totalidad e infinito es una incansable exploración de la relación con lo absolutamente otro, guiada por la ecuación clave: «Lo absolutamente Otro es el Otro» (Levinas, 2012: 34). O, como se lee en el original: «L'absolument Autre, c'est Autrui» (Levinas, 1998: 28).

La obra maestra posterior, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, radicaliza, más si cabe, el intento de ir más allá del fenómeno, de la luz, del presente, del ser. Y para tal esfuerzo la pista que se sigue es la de la *pasividad*, formulada ya hiperbólicamente. La subjetividad, dice Levinas, se presenta como «una pasividad más pasiva que toda pasividad» (Levinas, 1987: 59).

La insistencia en esta pasividad tan extrema tendría que servir para dar cuenta de algo que nada tiene que ver con el hecho de aparecer. Algo que no se nos aparece de ningún modo y que, sin embargo, nos afecta de la manera más definitiva. Es el origen inmemorial de la responsabilidad. Es a lo que Levinas llama también «el decir original o preoriginal». La responsabilidad para con el otro es lo que me lleva a remontar hasta un anterior a todo presente, a todo origen, a lo *an-árquico*. La subjetividad humana es la inquietud que proviene de esta anarquía. Y esto anárquico se relaciona con la huella de lo infinito en mí.

Lo «otro que el ser» es lo que la terminología filosófica llama *subjetividad, sí-mismo*. Pero entendido de otro modo... Esa unicidad «que somos», no es una posición, un ser, una substancia, un lugar... sino un no lugar, una inquietud, una responsabilidad. ¡Tan difícil de decir! La auténtica responsabilidad, la que no procede de ninguna toma de posición, la que no se plantea, la que no se adopta, la que ni siquiera se ha contraído. Es una responsabilidad que, como decir preoriginal, responde a la trascendencia, al otro, al Infinito.

El modo de lo infinito en mí es la idea de lo infinito. La huella (*trace*) dejada por el infinito no es el residuo de una presencia. La ruptura fenomenológica de la fenomenología ensayada por Levinas consiste en mantener que el rostro y la idea del infinito no son propiamente fenómenos y que, sin embargo, tienen sentido. Entre el aparecer como fenómeno —y, por tanto, como objeto de representación y de tematización— y el sinsentido existe otra posibilidad que es la de la *significación como huella*. La esencia de la huella reside en significar sin aparecer. La huella no es un signo. El signo se inscribe en un registro, en un mundo, y remite a una cosa. La huella no se inscribe en nada que le dé sentido. Ella es el sentido. El rostro es como el sentido de una ausencia. En presencia de alguien, su mirada es también la marca de una ausencia. Lo que se me presenta son unos ojos, una nariz, una boca, un color de piel..., pero no el rostro. El rostro es la profundidad de una ausencia, o la huella de una ausencia. El rostro no es el signo de un Dios oculto. El rostro es huella de sí mismo. No es un fenómeno indeterminado; es una invitación en forma de mandato, una exigencia de exposición al otro... El rostro «habla». Y dice esencialmente una sola cosa: «no matarás». Es decir, harás todo lo posible para que el otro viva.

Pero centrémonos ahora en lo que detectamos como la mejor pista tanto para seguir el camino de Levinas como para entender, después, el diálogo iniciado por Ricoeur.

Esta es la ecuación: subjetividad, pasividad, sensibilidad, vulnerabilidad: «La responsabilidad para con el Otro, en su anterioridad con respecto a mi libertad, en su anterioridad con respecto al presente y a la representación, es una pasividad más pasiva que toda pasividad» (Levinas, 1987: 60). Ahora bien, no es que un sujeto pasivo se vea afectado por otro y responda, luego, a tal afectación. No es exactamente una secuencia causal, en la que la segunda parte es como la actividad que sigue a la pasividad anterior: *la respuesta misma está en esa pasividad*. Este punto es indispensable para comprender bien el asunto. El *decir*, la responsabilidad, está en la misma pasividad. De ahí que la respuesta no sea una posición tomada, ni asumida. La respuesta forma parte del no lugar, de la inquietud radical: «Pero tal decir sigue siendo pasividad en medio de su actividad, más pasivo que toda pasividad porque es un sacrificio sin reserva, sin condiciones» (Levinas, 1987: 60). Es así como Levinas consigue describir la subjetividad de otro como que como conciencia.

Levinas ha practicado una reducción: la de remontar más allá de la esencia. Más allá o al margen de todo lo que sea ser. De toda ontología. Y en ese remontar se encuentra con una responsabilidad, una inquietud. La subjetividad «es» esa inquietud. Es ética, si por ética se entiende esta afectación del Otro, que se lleva a cabo como responsabilidad. Esto es la subjetividad, esto es el sí mismo. Es también conciencia. Pero la conciencia «viene después», es derivada. La ética está en la raíz de la ontología. Responsabilidad no precedida de ningún presente, en donde yo me tenga a mí mismo y *pueda* responder voluntariamente. Así hay que entender esta pasividad más pasiva que toda pasividad. Me encuentro ya en la inquietud por el otro, «a mi pesar». Igual que, muy «a mi pesar», enfermo y envejeczo. Curiosa pero esclarecedora forma de decir la situación: «*bondad a su pesar*, bondad siempre más primitiva que la elección» (Levinas, 1987: 112).

Cuando yo vengo a mí, ya me encuentro siendo responsable. Cuando tomo conciencia, ya es tarde. Siempre llego tarde. Cuando llego, el otro ya ha venido. Cuando llego, la proximidad ya ha acontecido. Ahora bien, dar es la proximidad misma. La concreción del uno para el otro. Pero el dar solo puede tener sentido desde el gozo. La responsabilidad se da en aquel que es sensibilidad y gozo. *Gozo y herida* son los términos de la proximidad. El gozo, la complacencia de la sensibilidad en lo inmediato de las cosas de la vida, se da junto con la inquietud, el insomnio, el dolor y el sufrimiento. Estos no podrían darse sin aquél. Lo que hace Levinas es decir que la dimensión gnoseológica de la sensibilidad, que es cierta, no agota el sentido de la sensibilidad. La sensibilidad en tanto vulnerabilidad tiene un sentido todavía más radical.

El sujeto no es origen, no es fundamento, no es presente, no es libertad. Es vulnerabilidad, diacronía, desfase, bondad —no elegida voluntariamente—. El psiquismo es un desfase. El alma es la manera más tradicional de hablar de

él —el psiquismo del alma—, pero tiene que ser encarnada, cuerpo, y ya gozo. Sin lo cual no podría haber entrega, responsabilidad, donación:

Pasividad del *ser para el otro* que sólo es posible bajo las formas de la donación del propio pan que como. Para esto, sin embargo, es necesario previamente gozar *de su propio pan*, no a fin de tener el mérito de darlo, sino para dar con ello su corazón, para darse en el acto de darlo. El gozo es un momento inevitable de la sensibilidad. (Levinas, 1987: 130)

He de poder describir este gozo, aunque la inquietud sea absolutamente preoriginal. El mismo Levinas reconoce que hay aquí una «ambigüedad insuperable» (Levinas, 1987: 139). Por eso no puede usarse el sentido lógico de la causalidad. La inquietud es la raíz última de la subjetividad y, a la vez, la subjetividad, encarnada, se cumple como gozo.

La proximidad significa en tanto que proximidad y no en tanto que experiencia de la proximidad. No soy yo quien hago una experiencia, de la que tengo claridad y soy sujeto, aunque sea sujeto pasivo. La proximidad me incumbe y me afecta antes de que diga yo. Antes de que me identifique como sujeto capaz de experiencias. En la pasividad más pasiva que toda pasividad no hay aparecer alguno, no hay luz, no hay entes, pero hay sentido, significación.

Responsabilidad indeclinable. ¿Cómo no hablar? ¿Cómo no responder? «El acto de hablar es pasividad de la pasividad» (Levinas, 1987: 156). No es el tema de Levinas. Levinas es testimonio del sentido. Intenta decir. Cada uno de nosotros somos ese mismo testimonio.

Digámoslo por penúltima vez. *Afección*, que habría que describir de otro modo que como aparecer. El rostro «es menos» que fenómeno. Quien me habla no es tematizado, es aproximado. Se da una proximidad entre yo y mi interlocutor. Y la proximidad es por ella misma significación. Yo que intenciono, que identifico, que tematizo, me encuentro con una singularidad que se excluye de la identificación y la representación, a la que no tengo que «dar sentido». Entro en contacto con ella. El tacto es aproximación y proximidad. En esa relación reside la raíz última de toda inteligibilidad. «Practicar la fenomenología consiste en buscar de nuevo la intriga humana o interhumana como tejido de la inteligibilidad última» (Levinas, 2006: 35).

2. La lectura de Ricoeur, y su planteamiento

La radicalidad levinasiana contrasta con el trabajo ingente, pero lineal y pausado, de Paul Ricoeur. Hay una «modestia» en el quehacer de Ricoeur que no sintoniza bien con la «desnudez» y el «desarraigo» del decir de Emmanuel Levinas. Ricoeur es también un pensador infatigable, pero su empeño se inscribe en el camino de la filosofía, en el camino de siempre, aunque, como todo autor, *a su manera*. Mientras que la extrema perseverancia de Levinas es la *de otro modo*.

Básicamente, ocurren dos cosas. La primera es que, aunque Ricoeur usa de manera, digamos, fuerte el concepto de pasividad, no tiene que recurrir en

absoluto a los giros hiperbólicos de Levinas. De hecho, Ricoeur denuncia las exageraciones de su amigo, a las que califica de obsesivas y a las que encuentra una sorprendente explicación: «¿Por qué esa escalada a lo extremo: obsesión, herida, traumatismo? ¿Por qué esa sobrepuja de lo pático como patético y patológico? Porque nunca se ha acabado con la obsesión inversa, la de la aparición y la fenomenalidad» (Ricoeur, 2011: 19). Levinas obsesionado, según Ricoeur, por la aparición, por el fenómeno. Y de ahí su «locura» por eso que significaría sin aparecer...

La segunda cosa que ocurre, y que nos permite calibrar la distancia entre los dos autores, es que mientras que Levinas se concentra en un solo punto —que es una pura huella—, Ricoeur encuentra lo más grave en tres puntos heterogéneos. Tres y no uno son los lugares de la *pasividad* según Ricoeur: el cuerpo propio o la carne, el otro y la conciencia.

El marco principal en el que Ricoeur desarrolla su reflexión antropológica es el del *hombre capaz* y, más en concreto, el de la identidad humana como *ipseidad*. En su obra de madurez y de síntesis, *Soi-même comme un autre* (1990), y en otras posteriores, piensa la identidad narrativa del individuo como una articulación entre dos registros: uno, el llamado *idem* y, otro, *ipse*. Yo soy el mismo como *idem* en el sentido de que mantengo unos rasgos: tengo siempre el mismo código genético, mis padres son los que son, he nacido definitivamente en un lugar... (incluso, en un cierto sentido y en parte, mi carácter también formaría parte del *idem*: por lo que a veces se dice de alguien que «de pequeño ya era así»). Otra cosa es la identidad como *ipse*: yo me voy afirmando a través del tiempo; y lo hago en compromisos, convicciones, promesas... Este «me mantendré» de la promesa es la expresión más plena de la identidad como *ipse*. El *ipse* es el sí mismo reflexivo; yo que me comprometo y que me siento responsable de mis actos: «poder prometer presupone poder decir, poder actuar sobre el mundo, poder contar y formar la idea de la unidad narrativa de una vida, en fin, poder imputarse a sí mismo el origen de sus actos» (Ricoeur, 2005: 119). Soy responsable no porque conserve el mismo código genético, sino porque *quiero* seguir siendo yo mismo. Ciertamente, la identidad como *ipse* puede variar: las convicciones que tengo ahora no son las mismas que tenía antes y, sin embargo, lo que no varía es la *intención* que tengo de sostener convicciones y de responder de mis actos. La completa incapacidad de hacerse cargo de lo que se dice y lo que se hace sería la desaparición de la mismidad. Entonces, aunque permanecieran los rasgos del *idem*, ya no habría propiamente sujeto capaz de promesas ni de responsabilidad. Entonces, no habría sujeto capaz y responsable, lo que vemos que ocurre cuando, por ejemplo, se producen ciertas situaciones de enajenación mental.

Ahora bien, según Ricoeur, el yo está ya constitutivamente atravesado por lo otro; la ipseidad está atravesada por la alteridad. La alteridad es, según Ricoeur, la categoría teórica que corresponde a las experiencias radicales de pasividad (de afección). Pero, contra Levinas, subraya: «Hemos anunciado luego, por adelantado, el carácter *polisémico* de la alteridad, el cual —decía-

mos— implica que Otro no se reduzca, como se afirma fácilmente, a la alteridad de Otro» (Ricoeur, 1996: 352).

Y también subraya el par conceptual crucial tanto para él como para Levinas, hilo conductor de este artículo: «el garante *fenomenológico* de la metacategoría de alteridad, es la variedad de las experiencias de pasividad entremezcladas de múltiples formas en el obrar humano» (Ricoeur, 1996: 352).

La experiencia de la pasividad es lo que lleva a poder usar con propiedad el concepto más especulativo de alteridad. Las experiencias de alteridad vinculadas a uno mismo son reveladoras de un sí mismo que no siempre es fundamento, es decir, de un sí mismo limitado —de un «*cogito* quebrado»—. Como se acaba de decir, hay más de una experiencia constitutiva de pasividad: «la alteridad unida a la ipseidad se atestigua solo en experiencias inconexas, según una diversidad de focos de alteridad» (Ricoeur, 1996: 353). Pero ¿se trata en verdad de experiencias inconexas?

Ricoeur habla de tres experiencias de alteridad en las que está implicado el sí mismo como *ipse*, es decir, del «trípode de la pasividad», o del «trípode de la alteridad»: el cuerpo propio, el otro (sujeto) y la conciencia.

En la del cuerpo propio, Ricoeur recoge el trabajo llevado a cabo por autores que van desde Maine de Biran hasta Michel Henry, pasando por Husserl y su distinción entre *leib* y *körper*, que conviene traducir por «carne» y «cuerpo». La quinta de las *Meditaciones cartesianas* es un texto decisivo. La carne es lo que nos es más próximo y a la vez algo extraño. Es el lugar del sentir primordial, y así, del querer y del libre movimiento:

Yo, en cuanto este hombre: ésta es la alteridad primera de la carne respecto a cualquier iniciativa. Alteridad significa aquí primordialidad respecto a cualquier intención. A partir de esta alteridad, yo puedo *reinar sobre*. Pero la primordialidad no es reino. La carne precede ontológicamente a cualquier distinción entre lo voluntario y lo involuntario. Es cierto que podemos caracterizarla por el «puedo»; pero precisamente «puedo» no deriva de «quiero», sino que le da raíz. La carne es el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las que se edifican las síntesis activas, las únicas que pueden llamarse obras [*Leistungen*]. (Ricoeur, 1996: 360)

Ricoeur se pregunta si no será con la analítica heideggeriana del *Dasein* que estos análisis husserlianos llegan a su cima. ¿No es la mundaneidad del *Dasein* y el afecto (*Befindlichkeit*) como constitución existencial lo que culmina ese camino de la extrañeza propia, y más aún la condición de arrojado del *Dasein*, su facticidad? Pero, estas valiosas aportaciones quedan parcialmente hipotecadas por el acento excesivo que Heidegger pone en el tema de la angustia del ser-para-la-muerte. Paralelo a lo que ocurre con Levinas, habría aquí, según Ricoeur, una unilateralidad que ciega.

Como decíamos, es al tratar de la experiencia del otro cuando la discusión con Levinas se hace más intensa. Siguiendo su manera, Ricoeur ve procedimientos parciales y tiende a integrar. Para tratar la dialéctica del ipse y del otro, no se puede hacer solo, como Husserl, derivando el *alter ego* del *ego*, ni tam-

poco, como Levinas, dando la iniciativa exclusivamente al Otro: «Queda por ver aquí una concepción cruzada de la alteridad, que haga justicia alternativamente a la primacía de la estima de sí y a la de la convocación por el otro a la justicia» (Ricoeur, 1996: 367). Ricoeur se sirve sobre todo de la quinta de las *Meditaciones cartesianas* y del concepto de presentación o de apercepción analógica que en ella se encuentra (Husserl, 1986: 144). Si otro hombre se relaciona conmigo, si entra en mi campo, entonces «sólo una similitud que, dentro de mi esfera primordial, enlace aquel cuerpo físico con mi cuerpo físico puede ofrecer el fundamento de motivación para la aprehensión *analogizante* del primero como *otro cuerpo orgánico*» (Husserl, 1986: 147). Esta traducción es la que corrige Ricoeur: él propone traducir *Leib* por 'carne'. Y precisamente esta cita contiene el punto que Levinas nunca aceptó: que *alter* fuera la constitución de *alter ego*.

Ricoeur califica la filosofía de Levinas de «hiperbólica», por la práctica sistemática del exceso. Este proceder hiperbólico se mostraría tanto en la descripción del Mismo como del Otro. Del Mismo en la insistencia en la «separación». Aunque creo que aquí la lectura de Ricoeur es bastante discutible. Con respecto a la separación, el interés de Levinas consiste principalmente en señalar la irreductibilidad a cualquier totalidad, y no, como insinúa Ricoeur, en connotar una especie de cierre.

Por otro lado, «a la hipérbole de la separación, del lado del Mismo, responde la hipérbole de la epifanía, del lado del Otro. Epifanía dice otra cosa distinta de fenómeno» (Ricoeur, 1996: 375). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* llega todavía más lejos, hasta el paroxismo, según Ricoeur. Y toda esta desmesura obsesiva para poder superar todo rastro de representación.

Ricoeur opta por articular a Husserl con Levinas: «no hay ninguna contradicción en considerar como dialécticamente complementarios el movimiento del Mismo hacia el Otro y del Otro hacia el Mismo» (Ricoeur, 1996: 379).

La oportunidad de esta juntura, sin embargo, no debe dejar de mantenernos alerta. Pues, a veces, las síntesis pierden lo más incisivo... pierden el espíritu de aquello que no pedía ninguna síntesis, sino atención en su absoluta singularidad. Esta tendría que ser la respuesta de Levinas a Ricoeur, en un diálogo que, sobre este punto crucial, apenas empezó. Al cabo de poco de la publicación de la obra de Ricoeur, Levinas le envió una carta, para manifestarle su desacuerdo. El contenido de la misma, así como otros textos relativos al diálogo entre estos dos autores forman la recopilación de textos de Ricoeur: *Ethique et responsabilité* (1994):

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 gratuidad frente al rostro del otro. (Ricoeur, 1994: 35)

Ricoeur le responde que cree que hay una dialéctica entre estima de sí como reflexividad y solicitud ética del otro, y 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» (Ricoeur, 1994: 37). La estima de sí puede conectarse precisamente con la tercera expresión de la pasividad, que es precisamente la de la conciencia. Aquí, Ricoeur trabaja, sobre todo, a partir de los conocidos párrafos de *Ser y tiempo* dedicados a la conciencia (*Gewissen*) y al ser deudor. En ello se trata de una extraña invocación sobre el *Dasein*, que conviene mantener fuera de interpretaciones místicas o teológicas. Se habla allí, en efecto, de la vocación de la conciencia sobre el «sí mismo» para que salga del «estado de perdido». Pero en cuanto nos preguntamos por el sujeto de dicha vocación surge la ambigüedad. Lo primero que se constata es que el vocador no se da a conocer como tal, que no se manifiesta, pero, pese a esta ocultación, cabe reconocer que la vocación procede del propio *Dasein*: «el “ser-ahí” voca en la conciencia a sí mismo» (Heidegger, 1971: 299). Esto es: «la vocación viene de mí y sin embargo sobre mí». El *Dasein*, ya inmerso en la cotidianidad y en el anonimato, recibe de sí mismo, de lo más hondo de su condición como *Dasein*, una llamada que lo requiere a su poder ser más auténtico. Él es pasivo con respecto a esta llamada. La llamada no es ni planificada ni esperada. Nos viene. El siguiente paso consiste en ver el porqué de esta vocación del *Dasein* sobre sí mismo: ¿qué es aquello del *Dasein* que lo convierte en vocador? «¿Y si fuese el “ser ahí” que se encuentra en el fondo de su inhospitalidad el vocador de la vocación de la conciencia?» (Heidegger, 1971: 301). Y usa Heidegger la idea de la extrañeza, es decir, de la alteridad así: «El vocador no es familiar al cotidiano “uno mismo” —es, para éste, algo así como una voz extraña» (Heidegger, 1971: 301). Finalmente, lo que más le interesa a Ricoeur, y también más podría interesar a Levinas, es que el contenido de esta vocación tenga el sentido de la deuda: «Todas las experiencias e interpretaciones de la conciencia son unánimes en reconocer que la “voz” de la conciencia “habla” en alguna forma de una “deuda”» (Heidegger, 1971: 304). El «ser deudor» es un rasgo existencial del *Dasein*. Ricoeur ve que en el planteamiento heideggeriano el ser deudor no tiene una connotación ética. Y esto es precisamente lo que él le añade: «Escuchar la voz de la conciencia significaría ser-conminado [*être-enjoint*] por el otro. Así se haría justicia a la noción de *deuda*, que Heidegger ha ontologizado con demasiada rapidez [...]» (Ricoeur, 1996: 392).

La atestación puede definirse como la confianza de ser uno mismo agente y paciente, la confianza de sí. Es la pasividad de sentirse interpelado a hacer el bien y estimarse como sujeto portador de esta intención. A partir de aquí estima de sí y solicitud ética del otro forman parte de una dialéctica inseparable. La solicitud a la responsabilidad por el otro depende de una capacidad de acogida de tal solicitud que es la estima de sí. Ricoeur ve necesaria una complementación entre estima de sí y solicitud del otro, y Levinas no. Este cree que el sí es radicalmente exposición a la solicitud, sin «asunción».

La juntura dialéctica entre estas pasividades del *ipse* es lo que culmina la obra de Ricoeur, y lo que él mismo detecta como lo que le separa de sus interlocutores:

A M. Heidegger yo objetaba que la atestación es originalmente una conminación, so pena de que la atestación pierda toda significación ética o moral; a E. Levinas objetaré que la conminación es originalmente atestación, a no ser que la conminación no sea recibida y que el sí no sea afectado según el modo de ser-conminado. (Ricoeur, 1996: 396)

La pista de la pasividad no está agotada. Ricoeur dialogó con Levinas desde su ánimo integrador. Y le planteó sobre todo esta objeción. Levinas, sin embargo, no hizo lo mismo que años antes con respecto a Derrida. A este le respondió asumiendo parte de sus críticas y cambiando ciertos puntos de su propio decir filosófico. Pero a Ricoeur no le respondió de esta manera. Tal vez por la edad. Tal vez porqué entendió que la respuesta ya estaba dada. Pero lo cierto es que este diálogo está abierto, y no es privado. Es un diálogo filosófico que nos interpela. Seguir la pista de la pasividad es una manera de implicarse en él y de pensar, una vez más, los enclaves y la dramática de la situación humana fundamental.

Referencias bibliográficas

- AESCHLIMANN, Jean-Christophe (ed.) (1994). *Éthique et responsabilité: Paul Ricoeur*. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière.
- HEIDEGGER, Martin (1971). *Ser y tiempo*. México: FCE.
- HUSSERL, Edmund (1985). *Ideas*. Madrid: FCE.
- (1986). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- LEVINAS, Emmanuel (1982). *De Dieu qui vient à l'idée*. París: Vrin.
- (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- (1991). *Ética e infinito*. Madrid: Visor.
- (1998). *Totalité et infini*. París: Kluwer Academic.
- (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis.
- (2006). *Trascendencia e inteligibilidad*. Madrid: Encuentro.
- (2012). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- PLACE, Jean-Michel (ed.) (1980). *Textes pour Emmanuel Lévinas*. París: Jean-Michel Place.
- RICOEUR, Paul (1994). *Ethique et responsabilité*. Neuchâtel: La Baconnière.
- (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.
- (2011). *De otro modo: Lectura de «De otro modo que ser o más allá de la esencia» de Emmanuel Levinas*. Barcelona: Anthropos.

Josep Maria Esquirol Calaf es catedrático de Filosofía en la Universidad de Barcelona, donde imparte clases de filosofía contemporánea y dirige el grupo de investigación Aporia, dedicado a la relación entre filosofía y psiquiatría (<<https://www.ub.edu/portal/web/aporia>>). Ha publicado una docena de libros, entre los cuales se encuentran: *La resistencia íntima* (Acantilado, 2015), que obtuvo el Premio Ciudad de Barcelona y el Premio Nacional de Ensayo, *La penúltima bondad* (Acantilado, 2018), y *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita* (Acantilado, 2021). Estas obras también están siendo traducidas al italiano, portugués, inglés y alemán.

Josep Maria Esquirol Calaf is professor of Philosophy at the University of Barcelona, where he teaches contemporary philosophy and directs the Aporia research group, dedicated to the relationship between philosophy and psychiatry (<<https://www.ub.edu/portal/web/aporia>>). He has published a dozen books, including: *The Intimate Resistance* (2015), which won the Ciudad de Barcelona Award and the National Essay Award; *The penultimate goodness* (2018); and *Human, more human. An Anthropology of the Infinite Wound* (2021). These last three works are being translated into Italian, Portuguese, English and German.
