

# P. Ricoeur: su «pequeña ética» en diálogo con Lévinas

Leticia Delgado Morales\*

## 1. Introducción

La reputación y el prestigio de Ricoeur se remontan ya a sus primeros libros. A lo largo de su trayectoria ha abordado multiplicidad de cuestiones: psicoanálisis, filosofía del lenguaje y del arte, filosofía de la historia, fenomenología, hermenéutica, existencialismo, teoría narrativa, ética... llevando a cabo interpretaciones muy enriquecedoras de tradiciones filosóficas heterogéneas.

Su interés por la cuestión ética se materializa, sobre todo, en la obra titulada *Sí mismo como otro*<sup>1</sup>, en la cual vamos a centrarnos. Apareció publicada por primera vez en París en 1990 y puede decirse que inaugura lo que será su última etapa. Alrededor de estos años aparecen también diversos artículos en torno a la misma temática, hasta su último libro *Caminos del reconocimiento* (del 2004<sup>2</sup>) en el que se retoman explícitamente cuestiones de *Sí mismo como otro*.

Según el propio Ricoeur, *SCO* constituye su «pequeña ética». Sin embargo, es también el intento de fundar un nuevo mo-

\* Licenciada en Filosofía. Realiza su tesis doctoral sobre Paul Ricoeur en La Universidad de La Laguna bajo la dirección de Antonio Pérez Quintana. Una versión de este trabajo fue presentada en la sesión del «Seminario Interinsular de Filosofía», en el 2007 organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna y el Aula Manuel Alemán.

1 En adelante, lo abreviaremos como *SCO*.

2 Fecha de su primera publicación, en Francia.

delo de sujeto. De ahí que esta obra se inserte en las controversias más actuales, en torno a los problemas de la identidad, la alteridad, la justicia, la responsabilidad, el reconocimiento, la ontología... Y, a pesar de tomar elementos de tantos filósofos reconocidos, como veremos, la propuesta ricoeuriana resulta de una originalidad sorprendente.

Ricoeur toma como punto de partida la necesidad ofrecer una respuesta a la crisis de las filosofías del sujeto y de plantear una alternativa tanto a la sobreestimación o absolutización del Yo (trascendental o empírico) de las filosofías modernas —filosofías del *Cogito* que van desde Descartes hasta Husserl— como a la disolución o degradación pretendida por los post-nietzscheanos. La crisis de la subjetividad se extiende afectando también a la ciencia y a la ética, cuestionando y finalmente negando cualquier posibilidad de fundamento. En *SCO* la ética será precisamente la que permita fundar un nuevo modelo de subjetividad. Esto conlleva una inversión respecto al modo de proceder en la filosofía tradicional, donde la concepción del sujeto suele ser la que determina, secundariamente, el paradigma ético<sup>3</sup>.

Por tanto, *SCO* arranca de un primer problema: la búsqueda por el *quién*, por el sujeto, que se emprenderá a través de diversos planos: el del lenguaje (*¿quién habla?*), el de la acción (*¿quién actúa?*), el narrativo (*¿quién es el personaje de la narración?*) y el ético-moral (*¿a quién se le imputa la acción colocada*

3 Se me ha objetado alguna vez que esto no es así y que, por ejemplo, en Aristóteles hay una ética en primer lugar. Respondo, para empezar, que en Aristóteles, anterior a la modernidad, no puede hablarse de una filosofía del sujeto propiamente dicha. Por otro lado, su ética sí sería deudora, desde mi punto de vista, de determinadas concepciones antropológicas prejuiciadas, como la de que lo más propio del hombre es la racionalidad, así como el mismo punto de partida selectivo que restringe su teoría a una muy concreta y limitada franja de la humanidad: los ciudadanos masculinos de la *pólis*, los no esclavos, los no extranjeros.

bajo los predicados de lo bueno y lo obligatorio?)<sup>4</sup>. La conclusión ricoeuriana será que el sujeto sólo puede ser fundado plenamente en este último, el ético-moral, porque es el que introduce y desarrolla la dialéctica con la alteridad, a través de la cual se nos revelará ésta como constitutiva de la ipseidad. Justamente eso quiere decir el título de la obra, donde el *como* no tiene un carácter comparativo, sino implicativo: sí mismo en *cuanto* otro. En definitiva, lo distintivo de esta ética y del nuevo modelo de sujeto tendrá que ver, ante todo, con la alteridad.

Vamos a proceder exponiendo: en primer lugar, la articulación de la ética diseñada por Ricoeur; segundo, la nueva concepción del sujeto derivada de ella y, por último, algunos posibles aspectos de confrontación con la filosofía de E. Lévinas.

## 2. La «pequeña ética»

Así denomina Ricoeur a su modelo ético, el cual se halla concentrado en tres capítulos centrales de *SCO* a pesar de su alta aspiración: la síntesis entre teleología y deontología. Se estructura, pues, en tres fases: ética, moral y sabiduría práctica. A su vez, cada una de ellas hace referencia a tres polos: el reflexivo, el dialógico y el institucional, que aparecen vinculados intrínsecamente<sup>5</sup>.

La primera fase es la teleológica, o ética propiamente dicha, heredera de la tradición de Aristóteles. Recoge de este clásico varios elementos y los reformula, de entre los cuales podemos destacar: la idea de *vida buena*, los conceptos de *praxis* y de

4 Otras formulaciones: ¿quién es el locutor del discurso? ¿quién es el autor de la acción? ¿quién es el narrador de su propia historia? ¿quién es el sujeto de imputación moral y ética?

5 No se añaden externamente uno al otro, sino que están implicados, así el dialógico se despliega espontáneamente a partir del reflexivo. (Polo reflexivo: predominio del *yo*; polo dialógico: predominio del *tú*, de las relaciones interpersonales; polo institucional, predominio del *él*, de las relaciones más allá del cara-a-cara.)

*phrónesis* y la reivindicación de la amistad así como de un sentido teleológico de la justicia.

La segunda fase, la deontológica o moral, se añade como complemento necesario a la primera. Se inspira en la tradición que viene de Kant, recuperando de este autor conceptos tan importantes como los de universalidad, autonomía, libertad, imperativo, respeto, etc. La necesidad de añadir una perspectiva deontológica a la teleológica, que tendría primacía, procede de la imposibilidad de eludir la existencia del mal, el *mal radical*. La ética por sí sola no consigue eliminar la violencia. En cambio, la moral logra ponerle un freno cuando eleva su carácter asertivo e inexpugnable.

La conclusión de esta «pequeña ética» que, como hemos visto, intenta aunar dos paradigmas tradicionalmente contrapuestos, se cifra en una tercera fase, denominada *sabiduría práctica*, a través de la cual se sintetizan teleología y deontología, obteniendo como producto el «juicio moral en situación» o «convicción». Lo específico de esta fase es que constituye una vuelta de la moral a la ética, una vez ésta se ha enriquecido con el paso crítico por la norma. Este retorno resulta exigido por los conflictos entre deberes suscitados en el propio estadio deontológico. La única manera de dirimir estos conflictos en la inmediatez de las situaciones concretas, es, según Ricoeur, el recurso a un fondo teleológico: al horizonte de vida buena, a través de la deliberación que implica la *phrónesis*<sup>6</sup>.

6 Por otro lado, para caracterizar esta tercera fase, la *sabiduría práctica*, Ricoeur se refiere a una síntesis entre *phrónesis* aristotélica y *Sittlichkeit* hegeliana. La primera trae el horizonte de la vida buena, la deliberación como procedimiento y su carácter mediador y singularizador. Por su parte, la *Sittlichkeit* refleja la dialéctica que atraviesa lo «trágico de la acción» (esto es, los conflictos suscitados en el estadio moral) y denota la síntesis entre teleología y deontología. Al conjugarse con la *phrónesis*, la *Sittlichkeit* se reconvierte a un alcance más modesto del que posee en Hegel, renunciando a su ambición totalizadora, y adquiere un carácter singularizador. Por su parte, la *phrónesis* tomaría

A continuación, citamos una serie de claves (cuatro) que, nos parece, pueden esclarecer algo más esta síntesis aristotélico-kantiana, la cual expuesta así, tan superficialmente, resulta difícil de digerir:

- a) Para empezar, toda la filosofía de Ricoeur parte de un rechazo a la falacia naturalista, es decir: a la separación entre *ser* y *deber ser*, postulando una continuidad entre lo natural y lo normativo (así como entre la necesidad fáctica y la libertad humana).
- b) En segundo lugar, sostiene la primacía de la ética sobre la moral. Se trataría, pues, de una relación de subordinación del momento deontológico al teleológico, pero también de una necesaria complementariedad.
- c) Nuestra tercera clave residiría en el concepto de «solicitud», que más adelante trataremos ampliamente a propósito de la comparación con Lévinas.
- d) Por último, lleva a cabo una reformulación de la autonomía kantiana<sup>7</sup>, de modo que ahora ésta necesitará del complemento de la heteronomía, entendida como reconocimiento de la autoridad del otro. Podemos resumir esta visión de la heteronomía a través de una expresión precisamente levinasiana, la de «el otro como maestro de justicia»<sup>8</sup>.

Para terminar con el esbozo de la articulación ética ricœuriana nos parece oportuno reunir una serie de rasgos que pueden orientar a la hora de adentrarse en una valoración de su propuesta:

---

de la *Sittlichkeit*, en tanto máxima expresión del vínculo orgánico entre los individuos cifrado en las instituciones, la exigencia de debate público.

- 7 Gracias a la detección de varias aporías (afección de la libertad por la ley, respeto y mal radical) que revelan su insuficiencia, así como la necesidad de pasar por las reglas de reciprocidad y de justicia (sobre las que, según Ricoeur, y contrariamente a Kant, no sería prioritaria).
- 8 Es la autoridad del otro la que ordena obedecer la justicia.

- a) La ética presentada en *SCO* responde a un ánimo integrador, equilibrador de posturas extremas.
- b) Toma elementos tanto de la parte activa del sujeto ético-moral, las capacidades, la iniciativa, la autonomía... , como de su lado frágil, pasivo, afectivo, incluso impotente, que lo vincula intrínsecamente a la alteridad.
- c) Su ética no es estática, sino que implica dinamismo, progresión. Se da en ella un proceso con distintas fases y se pretende que éstas se sucedan de manera espontánea, sin forzamientos. Además, este proceso está atravesado por la temporalidad, desde la misma visión que se da sobre la identidad narrativa y la responsabilidad (que luego veremos).
- d) Asimismo, ofrece reversibilidad, gracias a la acuñación de la expresión *sí mismo* en vez de *yo*, por la multirreferencialidad del pronombre impersonal «se». También el orden de los polos dentro de cada fase es reversible.
- e) Por último, su ética de ningún modo aspira a alcanzar verdades absolutas, sino que, desde el principio, pretende dejar espacio a la falibilidad, a la indeterminación<sup>9</sup>, evocando continuamente la afectividad, la finitud e, incluso, la impotencia propias de lo humano.

9 Su ética puede remitir a dos tipos de verificación, según él, ninguno de los cuales es de tipo científico en términos de verdad o falsedad. Verificación práctica: a través de nuestro modo de comportarnos; así la observación de nuestra *praxis* nos demuestra que tenemos una visión de los seres humanos como fines y no como medios en nuestra manera de tratarlos y diferenciarlos de los demás objetos. Verificación ontológica: a través de la *atestación* (de la autonomía, la libertad, el respeto por lo humano, el querer-vivir-juntos en la raíz de la comunidad, etc.); nueva formulación del hecho de la razón kantiana, certeza ontológica de nuestro poder actuar, que nos remite a la imbricación entre ontología y ética.

### 3. El nuevo modelo de sujeto

Como expusimos en la introducción, sólo podemos hablar de sujeto propiamente dicho a partir del ámbito ético-moral. A continuación, veremos en qué radica la insuficiencia de los otros ámbitos explorados por Ricoeur y cuáles serían las contribuciones que les brinda precisamente el ético-moral.

1) El plano del lenguaje se agotaría en la descripción de la acción y el de la acción, en la adscripción de ésta al agente. Ni el *quién* capaz de lenguaje y de auto-designarse, ni el *quién* que realiza acciones y que es, incluso, capaz de adscribírselas a sí mismo, bastan para señalar un sujeto, aunque apunten a él. Lo que faltaría, y precisamente aporta el ámbito ético-moral, es la categoría de *imputabilidad*: con ella se coloca la adscripción bajo los predicados de lo bueno y lo obligatorio. Así, alcanzamos la estimación moral y ética de las acciones y, con ello, se abre el camino hacia la estima de sí. En el plano de la acción, estamos, pues, sólo ante un agente capaz de considerarse autor de acciones de base sin conexión ni significación ulterior. La imputación moral y ética les brinda esa conexión (teleológica) en la esfera de la *praxis* y esa significación que va a permitir ligar la constitución de la subjetividad a la de la acción a través de la estima<sup>10</sup>.

2) Por otra parte, el plano narrativo<sup>11</sup>, según la articulación ricoeuriana, introduce la importantísima distinción entre

10 «No hay que dejar de afirmar la constitución progresiva y en paralelo de la acción y el sujeto de acción. Las acciones éticas revelan a su vez un sujeto ético» (T. Domingo Moratalla: *Lecturas de P. Ricoeur*, p. 246).

11 Plano narrativo: mediador entre descripción y prescripción (pues no hay separación entre ser y deber ser), ya que reformula el concepto de acción hasta llevarlo al nivel de la *praxis*, más allá de las acciones de base, tendiendo a la *conexión de una vida*, y porque apunta ya hacia la ética, pues no existe relato éticamente neutro.

dos polos de la identidad: *mismidad* (permanencia empírica, las cualidades, el *qué*) e *ipseidad* (mantenimiento de sí, el *quién*, el *Dasein* heideggeriano). Según el filósofo, la confusión entre estos dos polos está en el origen de la crisis de las filosofías del sujeto: tanto las que lo exaltan como las que lo decostruyen identifican el sujeto exclusivamente con la mismidad. No obstante, la distinción por sí sola no bastará para fundar una nueva visión de la subjetividad; sino que será la categoría de *responsabilidad* que aporta el plano ético-moral la que permita concebir, por primera vez, el *ipse* sin el apoyo del *idem*. Esto es posible porque la responsabilidad implica una asunción en el presente de la deuda con el pasado y de las consecuencias en el futuro, en respuesta a la llamada desde la vulnerabilidad del otro; invocando, por tanto, un mantenimiento del sí que va más allá de la mismidad como continuidad empírica. Nuestra responsabilidad, asume un pasado y un futuro que no son enteramente obra nuestra, que exceden quizá las fronteras del nacimiento y la muerte.

- 3) Una última categoría necesaria para la fundación de la subjetividad sería la de *reconocimiento*, introducida por la dialéctica entre ipseidad y alteridad, la cual desarrolla propiamente el ámbito ético-moral. El reconocimiento alude al largo recorrido que ha tenido que hacer el sí por las tres fases –teleológica, deontológica y sabiduría práctica–, pasando por el otro y descubriendo su propia alteridad constitutiva, para, finalmente, retornar a sí enriquecido<sup>12</sup>. Significa, por tanto, la superación de la reflexividad y el despliegue de una estructura dialógica y plural que le es implícita al sí.

12 Reconocimiento: es una dialéctica de retorno en espiral, es decir, que no vuelve al mismo punto de partida, que sale enriquecido.



Con ello hemos alcanzado las tres categorías éticas: imputabilidad, responsabilidad y reconocimiento, que permiten arribar a una nueva visión del sujeto. Éstas no son independientes, sino que cada una presupone a la anterior; de igual manera que cada plano de la constitución del sí (lenguaje, acción, narración y ética) se basa en el precedente. Por tanto, la asunción por el sí de la responsabilidad presupone la imputación, como el reconocimiento que pasa por el otro presupone la responsabilidad que se hace cargo de lo frágil.

En definitiva, como hemos visto, la reformulación ricoeuriana no implica un retorno al sujeto moderno, sino que toma su especificidad de la ética: del reconocimiento de la alteridad como constitutiva de la ipseidad. Esto implica una concepción del sujeto intermedia entre capacidad y efectuación (o acto y potencia, en la terminología spinozista), que deja un hueco a la fragilidad, a la finitud, a la afectividad, a la relación espontánea con el otro, así como a la autonomía o libertad y a la posibilidad de iniciativa ética por parte del sí mismo. Precisamente por esa brecha abierta en la subjetividad, se introducirá asimismo la ética como constitutiva de la ontología.

#### 4. Algunos aspectos de confrontación con E. Lévinas

Uno de los aspectos que resultan más interesantes de la lectura de *SCO* tal vez sea el de que suscita una confrontación con el modelo levinasiano de alteridad. Nosotros sugerimos aquí llevar a cabo esa confrontación tomando como guía el concepto de «*solicitud*». Lo escogemos, entre otros múltiples itinerarios posibles, por varias razones. Primero, porque este concepto representa, a nuestro entender, una de las claves de la ética planteada por Ricoeur. Segundo, porque se presta especialmente a una comparación con el término *Deseo* de Lévinas, del que podríamos, incluso, aventurarnos a sugerir que constituye su evocación. La «*solicitud*» aparece en *SCO* ya en la primera fase de la articulación ética; es decir, su naturaleza es, ante todo, teleológica. Define al polo dialógico y, por tanto,

constituye la más temprana entrada en escena de la alteridad. Desde este momento, la *solicitud* continuará recorriendo todas las fases y todos los polos pertenecientes al ámbito ético-moral, siendo, de alguna manera, el recurso principal a la hora de resolver las aporías y conflictos que van surgiendo en su desarrollo. Por otro lado, el propio Ricoeur nunca ha ocultado su «deuda» con Lévinas; de ahí que nos permitamos considerar su concepto de *solicitud* como un eco del de Deseo de *Totalidad e Infinito*, ya que en ambos autores estos términos ostentan la idéntica función de significar el movimiento del sí mismo hacia el otro, aunque dando lugar a desarrollos muy distintos.

Partimos de que Ricoeur se mantiene fiel a la idea originalmente levinasiana de que el otro permanece irreductible al sí mismo. Aunque a la ipseidad le sea constitutiva una cierta alteridad, como señala la tesis fundamental de la obra de Ricoeur ya en el título, esto no significa en modo alguno que el otro sea absorbido por el sí mismo; en todo caso, se apuntaría en dirección opuesta: a una merma de la subjetividad, entendida en el sentido tradicional, en pos de una noción más compleja de sujeto que incluya experiencias de vulnerabilidad, pasividad, extrañeza, insuficiencia, impotencia.

Para empezar, que la *solicitud* sea en origen teleológica significa que procede del «deseo de vida buena» y, por tanto, está enraizada en lo afectivo, siendo anterior a la norma. Al constituir el elemento definitorio del polo dialógico, supone un despliegue del reflexivo, al cual añade la necesidad de amigos. Con esta visión, Ricoeur reformula la amistad aristotélica, alejándose de una concepción reflexiva e intelectualista (el amigo como otro sí), y tomándola, más bien, como una necesidad procedente de la carencia que se da en el seno de la relación del sí consigo mismo. Así, frente a la suficiencia del hombre feliz propia de la *Ética nicomáquea*, se parte tan sólo de la estima de sí, que orienta la búsqueda de la felicidad, la cual, a su vez, se revela como tributaria de los otros. Ya en este punto comienza la desviación de *SCO* con respecto al iti-

nerario de Lévinas, porque, para éste último, el Otro no puede ser pensado a partir del Mismo como el objeto de una carencia. Lo absolutamente Otro no satisface ni sacia, el Deseo se define por apuntar a lo Infinito y la asimetría no instaura ninguna relación; mientras que, en Ricoeur, como hemos dicho, la *solicitud* sería precisamente el comienzo de toda relación propiamente ética. Es cierto, sin embargo, que ambas nociones, tanto la de Deseo como la de *solicitud*, arrancan igualmente de la constatación de la disimetría. Ricoeur reitera la estructura agente/ paciente a lo largo del libro, señalando que se parte de la diferencia de *poder* de uno sobre otro. No obstante, sostiene que la reciprocidad —objeto de la *solicitud*— es posible: su mejor ejemplificación sería la amistad, a la que define como «reconocimiento de la insustituibilidad del uno para el otro». En cambio, el Deseo levinasiano se dirige sin fin hacia el Otro, como a lo trascendente, resultando imposible superar la disimetría originaria, así como instaurar cualquier tipo de reciprocidad, porque el otro representa la exterioridad absoluta.

Para Lévinas, es precisamente el lenguaje, definido como ética, la única relación entre el Mismo y el Otro en el que ambos no se totalizan y que permite salvaguardar la trascendencia del Otro; mientras que una de las bases en que se apoya la articulación de Ricoeur es la reversibilidad de funciones que permite el lenguaje (aunque ésta no aparece sola, sino acompañada de la insustituibilidad de las personas —anclada en la corporeidad— y de la similitud, por la que resultan equivalentes las respectivas estimas de sí).

A todo ello pretende responder la crítica que hace Ricoeur de la ética unidireccional levinasiana, donde la iniciativa ética compete exclusivamente al otro, mientras al yo sólo le queda, en su absoluta pasividad, ser convocado a la responsabilidad, concebida ésta como anterior a toda libertad. Para Ricoeur, por el contrario, la libertad es condición ineludible de la ética misma: una cierta capacidad de actuar; una cierta autonomía del sí mismo —aunque siempre acompañadas de

sus opuestos y complementarios: la condición de pacientes, la heteronomía, la facticidad— son necesarias para hablar de un sujeto ético-moral. En definitiva, hace falta la posibilidad de una respuesta por parte del sí:

Se trata, pues, de saber si, para ser escuchada y recibida, la conminación no debe apelar a una respuesta que compense la disimetría del cara-a-cara<sup>13</sup>.

El modelo levinasiano de la conminación del otro le parece, entonces, que pertenece, más bien, al terreno del imperativo, de la moral, reclamando él, por su parte, un sentido ético, teleológico, que aportaría precisamente la *solicitud*, como *espontaneidad benévola* procedente de la estima de sí<sup>14</sup> y que hace posible el reconocimiento por el sí de la superioridad que le ordena obedecer la justicia. En las obras de Lévinas no termina de esclarecerse la relación o diferenciación, tensión o complementariedad, entre las ideas de Deseo, al que se define como bondad y que es la manera como el yo se dirige al Otro, y la justicia, explicada en términos de imperativo que el Otro dirige hacia el yo. Por el contrario, en Ricoeur la cuestión de la dialéctica entre amor y justicia o de la complementariedad entre teleología y deontología atraviesa de manera recurrente todos sus escritos sobre ética<sup>15</sup>, intentando arrojar luz sobre un tema para él tan complejo.

Como decíamos, la ética de Lévinas sólo puede ir en una dirección: de la conminación del otro a la responsabilidad como pasividad del yo anterior a toda libertad. Pero, Ricoeur,

13 Ricoeur, *SCO*, pp. 196-197.

14 Habla entonces de los «recursos de *bondad* que sólo pueden brotar de un ser que no se deteste a sí mismo», p. 197.

15 No sólo aparece en *SCO*, sino que es el tema de la recopilación titulada precisamente *Amor y Justicia*, Caparrós, Madrid, 2000, y también resurge en *Caminos del reconocimiento: tres estudios*, Trotta, Madrid, 2005.

además de conceder al yo un papel activo en este esquema en que la iniciativa ética procede del otro, concibe también la posibilidad de otro modelo en que la iniciativa proceda del yo: el de la simpatía o com-pasión, en el sentido literal de compartir la pena de otro. La aparente superioridad de poder del yo queda anulada ante la vehemencia del sufrimiento del otro, que le revela, en última instancia, su propia finitud y mortalidad. En este caso, la igualdad se alcanzaría en el reconocimiento de la debilidad mutua.

En conclusión, los dos esquemas anteriores del modelo ricoeuriano nos revelarían el siguiente proceso: gracias a la *solicitud*, pasamos a ver al otro (que nos afecta) como un sí y al sí (en tanto afectado, carente, pasivo) como un otro. Por tanto, el sí se da cuenta de su propia fragilidad, su alteridad, lo que se le escapa de sí mismo, lo que no domina y le es desconocido, pero a la vez le *pertenece* constitutivamente. Dicha *pertenencia* adquiere en Ricoeur un estatus ontológico. Siguiendo una inspiración de corte fundamentalmente spinozista, la ontología es reinterpretada y entendida por él como un «fondo de ser; a la vez efectivo y potencial»<sup>16</sup>. En Lévinas, por el contrario, hay un rechazo frontal de la ontología y una sustitución de la misma por la ética (a la que también llama «metafísica» en tanto es *Deseo* de lo absolutamente Otro, lo trascendente). No obstante, el propio Ricoeur<sup>17</sup> apunta que tal vez haya en Lévinas un atisbo de ontología, como apertura de la responsabilidad, precisamente a través de la bondad, el *Deseo*, y su recurso al Bien platónico<sup>18</sup>.

16 Ricoeur, *sco*, p. 351.

17 Ricoeur: *De otro modo*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 29.

18 Lévinas: «La bondad me recubre en mi obediencia al Bien escondido», *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1995, p. 188.