



Responsabilidad y diálogo en Levinas:

Reflexiones para una ética del cuidado y la solicitud

Agustín Domingo Moratalla¹

1. Responsabilidad y filosofía moral

La responsabilidad se ha convertido en una categoría central de la filosofía moral de las últimas décadas. Desde el principio del siglo XX con Max Weber hasta las últimas décadas del siglo con Hans Jonas, asistimos a una progresiva consolidación de la responsabilidad como categoría filosófica central. Esta centralidad puede ser considerada desde dos dimensiones, por un lado para caracterizar un modo propio y específico de hacer filosofía donde la reflexión es definida como rendición de cuentas y apropiación vigilante de un tiempo histórico. Ante los desafíos de la revolución científico-tecnológica en todos los aspectos básicos de la vida humana, ante las nuevas movilizaciones sociales, ante el drama de las sucesivas guerras mundiales y ante el crepúsculo de la metafísica, la filosofía se siente obligada a revisar lo que hasta entonces había hecho desde sus orígenes y se reconoce como respuesta vigilante ante una civilización en crisis. Tanto el movimiento fenomenológico de Edmund Husserl como el personalismo comunitario de Emmanuel Mounier son respuestas a la crisis de civilización. Recordemos dos textos importantes; el de Husserl que lleva por título *Crisis de las Ciencias Europeas y la filosofía trascendental*, el de Mounier que lleva por título *Manifiesto al servicio del personalismo*.

Por otro lado, para revisar, reconstruir y reanimar el sentido de una vida moral empobrecida o despreciada por el quehacer social, histórico o científico. Con la emergencia de la responsabilidad aparece la pregunta por el sentido de la vida moral y la necesidad de plantear la pregunta por sus fuentes. Esta pregunta será la que nos lleve a plantearnos la *Ética* como *Filosofía Primera*. Con Levinas, la *Ética* aparece como *Filosofía primera* para mantener despierto y vigilante el sentido de una vida moral planteada en términos de responsabilidad. Así

pues, la responsabilidad no es una categoría más propia aplicable a las transformaciones que se han producido en la filosofía del siglo XX sino la categoría central de la filosofía moral del siglo XX. Aunque sea una clarificación terminológica innecesaria, sí puede ser útil plantear afirmar que la responsabilidad mantiene abierta la pregunta por las fuentes de la moral, haciendo que no se identifiquen o confundan los términos *Ética* y *Moral*.

Este enfoque de la responsabilidad no exige un olvido o enfrentamiento entre dos tipos o modelos de teoría ética; la ética de la convicción (*Gesinnungsethik*) y la ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*). Recordemos que esta contraposición que plantea Max Weber en su famosa conferencia a los estudiantes alemanes no es utilizada para describir dos modelos sino para plantear el carácter dramático de la vida moral donde tan importante como las responsabilidades (fruto de una racionalidad calculadora, instrumental o consecuencialista) son las convicciones (fruto de una racionalidad deontológica, teleológica o axiológica). La filosofía moral no abandona el término responsabilidad sino que plantea su alcance, sus límites y sus fuentes cuando exige convicciones. Siguiendo al propio Weber, no faltan quienes plantean cierta síntesis y hablan de *responsabilidad convencida* o *convicciones responsables*.

Como hemos señalado en otros textos, sería interesante recordar que Weber hace un uso muy particular del término '*Gesinnung*', que traducimos por 'convicciones'. Weber tiene presente los textos del idealismo alemán, y sobre todo de Schelling para quien el término designa la resolución interior del hombre religioso de acuerdo con la cual constituye su voluntad de conformidad con la gracia divina, estando disponible para el plan de Dios. Sería una creencia interiorizada con capacidad para determinar la racionalidad del comportamiento. Según el modelo profético de las religiones de salvación, se trataría de un proceso de interiorización de las prescripciones religiosas que actúan sobre la ética racional de la acción intramundana. En la modernidad, estas creencias religiosas se transformarían en 'convicciones' morales.

Así, la religiosidad interior se expresa en prescripciones normativas que explican las conductas exteriores².

¹ Doctor en Filosofía. Profesor de la Universidad de Valencia. (Ver más en nuestro link de Autores: <http://www.personalismo.net/auto-res.htm>)

² Domingo, A.: "Comunicación global y convicción ética" en Pastor, G. (ed.), en *Retos de la sociedad de la información*. UPSA, Salamanca, 1997, pp. 211-223.

Esta interpretación no se queda ahí y en Weber la convicción se plantea como racionalización de un impulso carismático. Habermas integra estos planteamientos en su Teoría de la Acción comunicativa y los sitúa en la acción axiológicamente orientada. La acción racional axiológica es el resultado de una ascética intramundana donde la matriz o fuente religiosa trascendente se ha secularizado en una fuente axiológica inmanente. Esta consideración es importante porque el término 'convicción' es el que traduce de una manera más exacta la palabra alemana 'überzeugung', vinculado con 'bezeugung' que traducimos por dar testimonio o testificar. Obsérvese que Ricoeur no lo ha traducido al francés como 'convicción' sino como 'attestation' para indicar que no estamos en el ámbito de intimidad moral de una convicción religiosa sino en el ámbito de la presencia y realización histórica de una creencia, una convicción o un valor. Esta clarificación es necesaria para que no se confundan las convicciones que remiten a la matriz de una religión de salvación con ocurrencias subjetivas o incluso con convicciones irreflexivas, irracionales o arbitrarias de un sujeto.

2. Contra la desmoralización de la responsabilidad

En este contexto, Levinas aparece como un filósofo de la responsabilidad en los dos sentidos a los que nos hemos referido. Primero porque su filosofía es respuesta y reacción a un contexto filosófico moderno donde la inicial reivindicación de la subjetividad se ha transformado en una reivindicación del individualismo con el se ha dado la espalda a categorías morales básicas como alteridad, sensibilidad, filiación o maternidad. Segundo porque en su filosofía moral el concepto de responsabilidad sufre un desplazamiento interesante para plantearse en términos de descentramiento del sujeto; es decir, para plantearse en términos de pasividad y no sólo de actividad.

El sujeto responsable no es quien se justifica por sí mismo o desde sí mismo, sino quien responde, atiende, cuida, o está al servicio del otro. El sujeto responsable no es aquel que se toma su vida como proyecto y se sitúa como soberano autónomo en el mundo, es aquel que se des-vive y entiende su autonomía como heterónoma. Aquí hay algo de contradictorio, radical y paradójico porque la responsabilidad no se determina desde los niveles de la conciencia del sujeto sino desde su atención, sensibilidad y cuidado del otro. Cuando la filosofía se reduce al cuidado de sí corre el peligro de convertirse en *egología*, en puro ensimismamiento, y así reducirse a simple ontología o metafísica, haciendo del sujeto bien un objeto más o bien el ente supremo.

Frente a las filosofías que entienden la responsabilidad como cuidado de sí, Levinas reivindica la responsabilidad como cuidado del otro, atención al otro y des-ensimismamiento. De no ser así, la responsabilidad no sería una responsabilidad *ética* sino ontológica o psicológica, propia de una metafísica de la subjetividad que agiganta al yo. Aquí podríamos hablar de una primera desmoralización de la responsabilidad del pensamiento contemporáneo cuando no se parte de este des-centramiento o des-ensimismamiento. Cuando nuestras explicaciones por la acción responsable se centran únicamente en la primera persona e intentan dar cuenta y razón del yo que actúa, el sujeto rinde cuentas de sí y corre el peligro de reducir la responsabilidad a pura justificación del cuidado de sí. Como si la responsabilidad se redujera a un mecanismo de defensa del yo. Esto explicaría un tipo de vida moral sin horizonte comunitario ni conciencia histórica, reducida a la inmediatez del presente y acostumbrada a juzgar sin perspectiva ni horizonte histórico. Esta desmoralización de la responsabilidad sería una consecuencia de una entronización del yo, de una radicalización individualista y monológica de la autonomía moral.

Junto a esta desmoralización de la responsabilidad hay otra que se ha producido cuando comprobamos la transformación jurídica del concepto. La apuntó hace unos años Paul Ricoeur cuando indicó que el moderno derecho de responsabilidad tiende a dejar de lado la idea de falta porque se ampara en valores como la solidaridad, la seguridad y el riesgo. La desmoralización sería entendida como des-culpabilización. Por ejemplo, cuando un conductor provoca un accidente por un alcance con otro vehículo, dicho conductor no sólo es el responsable del siniestro provocado, sino que además puede ser el culpable. No sólo se le atribuye la responsabilidad por las consecuencias sino que se le imputa la culpabilidad por la posible negligencia que ha cometido.

El seguro le permite al conductor despenalizar sus responsabilidades porque le facilita resarcir los daños causados. Ahora bien, podría darse el caso de que el conductor no se reconociera culpable y no considerase su falta. En este caso, tendría que seguir resarciendo los daños que se le atribuyen a la acción de su vehículo, con independencia de que reconociera su culpa, falta o negligencia. Nos encontramos aquí con dos modos de plantear la responsabilidad, por un lado una responsabilidad que asume la falta, la negligencia o simplemente la culpabilidad; por otro una responsabilidad donde se asumen los daños, los riesgos y las consecuencias dejando intocable el ámbito de la interioridad moral del sujeto. Estaríamos ante un cierto blindaje del sujeto civil ante cualquier imputación que afecta a su seguridad. El seguro permite que el conductor no sea castigado y que repare los daños como sujeto responsable, y en este

sentido la despenalización del sujeto es un paso positivo; estaríamos entonces ante una responsabilidad sin conciencia de falta.

Es más habitual de lo que nos imaginamos describir esta negligencia o culpabilidad como 'error' que como 'falta' o debilidad. La despenalización de la responsabilidad no puede confundirse con su desmoralización o desculpabilización, y esto sucede habitualmente en la vida moral. La ética contemporánea tiende a plantear la responsabilidad en términos despenalizadores porque una cultura del seguro, del riesgo y de la solidaridad ampara las consecuencias de las acciones sobre las cosas. De esta forma, deja en manos de la psicología, la psiquiatría o la medicina la vulnerabilidad del sujeto y, por consiguiente, su grado de negligencia. Con ello, aparece en la ética un concepto de responsabilidad sin vulnerabilidad, sin fragilidad y, por consiguiente, sin culpabilidad.

◆ ... el discurso filosófico del amor tiene que ser pensado siempre desde la forma verbal del imperativo. El imperativo de amar precede a toda ley y sitúa la vida moral en una dimensión supra-ética. El imperativo del amor no suprime el formalismo de la justicia sino que la reinterpreta en el sentido de la generosidad.

La primacía que Levinas concede a la Ética como filosofía primera nos alerta de este doble sentido de la desmoralización. Al poner al otro como fuente de moralidad y al convertir al otro en fuente de la obligación, se produce un desplazamiento donde la moralización no es cuidado de sí sino cuidado del otro. La prioridad ética del otro es el primer camino para evitar la desmoralización. A la luz de estos planteamientos, la moralización a la que la ética contemporánea de la responsabilidad ha dado la espalda por haberse limitado a la despenalización, no puede plantearse como re-culpabilización o recuperación del sentido de la falta y la culpa. Si así fuera entenderíamos la moralización como incremento de las garantías y como desarrollo de una prudencia preventiva que nos blindara mejor ante nuestras propias vulnerabilidades.

En Levinas, el desplazamiento hacia el cuidado del otro se convierte en inversión absoluta. No se trata sólo de evitar la desmoralización evitando el descuido, la desatención y el abandono del prójimo. Se trata de invertir el camino para cargar con la vulnerabilidad del otro. La responsabilidad no se plantea en términos de simetría sino en términos de asimetría, de prioridad ética del otro que tengo a mi cargo. El objeto de la responsabilidad no es únicamente el otro o la relación que mantengo con él sino la condición vulnerable misma de la humanidad.

Este planteamiento de la responsabilidad se extiende al conjunto de las relaciones humanas y, por generalización, a la condición vulnerable de la especie hu-

mana. No sólo trata de evitar el descuido, la desatención y el abandono del prójimo, sino la vulnerabilidad de la especie humana y su entorno. La responsabilidad tiene un alcance que no sólo es retrospectivo (referido al pasado), o respectivo (referido al presente) sino prospectivo (referido al futuro). Con ello daríamos paso a una reformulación de los imperativos kantianos y llegaríamos a formular lo que Hans Jonas ha llamado *El principio de responsabilidad*³. El propio Ricoeur nos advierte de los riesgos que corremos cuando en lugar de atender al desplazamiento donde apunta Levinas seguimos al pie de la letra su inversión. Nos recuerda que esa extensión histórica o epocal de la responsabilidad ante la que nos sitúan Levinas y Jonas plantea tres problemas importantes. Primero la dificultad para identificar a los autores de los actos, segundo las dificultades que acarrea establecer límites temporales a la cadena de efectos de nuestras acciones y, tercero, la desaparición de la recipro-

cidad. ¿Podemos ser responsables de todo y de todos? ¿Pagamos nosotros con responsabilidades de nuestros antepasados? ¿Somos responsables de las generaciones futuras? ¿No caeríamos en una teoría irresponsable de la responsabilidad?

3. Del diálogo verbal al diálogo presencial y constituyente

Aunque la ética de Levinas no puede llamarse propiamente una ética dialógica de la responsabilidad, en ella hay comentarios interesantes a las éticas de Martín Buber y Gabriel Marcel. Ante todo, es importante señalar que con el protagonismo del lenguaje, la conversación y el diálogo se quiere evitar la violencia, como si la comunicación y la violencia fueran incompatibles. Este suelo común se traduce en una solidaridad común hacia un determinado tipo de diálogo que no es puramente verbal o apalabrado sino presencial y constituyente. Por eso son importantes los comentarios que Levinas hace al modo de entender el diálogo que presentan Buber y Marcel.

Por lo que respecta a Buber, Levinas considera que presta poca atención a lo que llama el fundamento gnoseológico del encuentro. Como si echara de menos

3 Jonas, H.: *El principio de responsabilidad*. Herder, Barcelona, 1995. Versión de A. Sánchez Pascual.

en Buber ciertos análisis fenomenológicos donde el tú fuera pensado como 'otro'. Echa de menos en Buber que el camino del diálogo no es sólo el camino de la alianza sino el camino de la presencia. La racionalidad dialógica es aquella donde la relación entre el yo y el tú no es una relación únicamente de 'alianza' sino una relación de presencia. Además de hacer hincapié en la alianza, en la relación, en lo que Buber llama categoría del 'entre' (*zwischen*), Levinas hubiera preferido que hiciera hincapié en la presencia, en el hecho de que cuando tengo al 'otro' ante 'mí' su presencia puede forzar a entrar al diálogo. Es como si un diálogo presencial fuera previo a un diálogo verbal o comunicativo.

Levinas recuerda que en Buber las categorías de encuentro y relación son anteriores a las categorías de 'sujeto' y 'objeto', como si todo el trabajo fenomenológico fuera derivado del diálogo originario, como si el diálogo entre sujetos y la intersubjetividad misma fueran categorías derivadas del encuentro interpersonal previo. Además, a Levinas le interesa señalar que el acceso a lo sagrado se produce a través del camino del diálogo. No es la presencia de lo sagrado lo que fuerza a entrar en diálogo sino el diálogo la categoría que permite el acceso a lo sagrado. Y en este contexto es importante la importancia que para ambos tienen las categorías de filiación, fraternidad y humanidad. La humanidad no es anterior a la fraternidad, ésta es previa a aquella. Por eso, la identidad de los sujetos y su autonomía siempre son derivadas y no originarias. En este sentido, es interesante recordar las raíces judías e incluso feuerbachianas (de Feuerbach) de ambos, donde la autonomía moral puede describirse como una autonomía teónoma.

Levinas y Buber comparten un judaísmo que no está presente en Marcel. Gabriel Marcel es un pensador católico que despierta un gran atractivo en Levinas por numerosas razones. Primero porque se sigue manteniendo en el horizonte dialógico donde la relación yo-tu es más originaria que cualquier otra. No se trata de una simple relación de percepción o generadora de conceptos sino de una relación constitutiva y constituyente que Levinas describe como 'significación'. La significación no es un problema sintáctico, lógico o gramatical, es un problema relacional, aunque no de la relación yo-ello sino de la relación yo-tú.

En segundo lugar porque la primacía de la relación 'yo-tú' frente a la relación 'yo-ello' nos permite diferenciar claramente el universo personal del universo de lo anónimo e impersonal. Frente al mundo de lo neutro y contra las filosofías de lo neutro se yerguen las filosofías de las personas y los significados. Marcel ha marcado una diferencia atractiva con los existencialistas que Levinas quiere recordar, no es un pensador de la existencia sino un pensador de la co-existencia.

Además, en tercer lugar, Marcel se ha planteado que esta coexistencia no es sólo una posibilidad para construir una racionalidad dialógica sino un límite. Que viene marcado por la coporalidad y por el valor de una ética del cuerpo que Marcel es capaz de iniciar. Los límites del lenguaje, los límites de la comunicación y los límites del encuentro no son únicamente lingüísticos, también son coexistentiales, físicos y corporales. La ética tiene que afrontar el tema del cuerpo con mayor radicalidad de la que ha tenido hasta ahora. Incluso el pensamiento dialógico tiene que ser consciente de que el tema del cuerpo condiciona radicalmente el tipo de reflexión filosófica. Ahora bien, la recuperación de la encarnación como categoría central no significa la recuperación de la pura materialidad del cuerpo y la carne.

Levinas indica claramente que Marcel no cae en ningún materialismo y para ello distingue entre 'cuerpo objeto' y 'cuerpo propio'. Esta distinción puede ser leída desde la contraposición que Marcel presenta entre 'Ser' y 'Tener'; el cuerpo no es sólo algo que se tiene (cuerpo objeto) sino algo que se es (cuerpo propio). La ética debería ser consciente de esta diferencia y empezar a reconstruirse contando con ella porque supone una *desproporción reflexiva* con la que ya siempre hay que contar. Paul Ricoeur fue consciente de esta desproporción y a partir de ella inició su programa fenomenológico diferenciando entre lo voluntario y lo involuntario.

El mayor problema que Levinas encuentra en Marcel es su proximidad a la ontología tradicional, como si permaneciera prisionero de la metafísica tradicional con la que quiere romper. La contraposición que Marcel realiza entre Ser y Tener le resulta útil a Levinas para destacar la crítica a la razón instrumental que se ha olvidado del ser y centrado en el tener. Ahora bien, Levinas cree que Marcel es poco radical y se mantiene prisionero de la ontología tradicional del ser. Lo destaca cuando comenta la importante distinción de Marcel entre 'misterio' y 'problema'. Recordemos que para Marcel la metafísica se abre al misterio y no queda limitada a los problemas, como sí sucede con el conocimiento científico-técnico. Este camino del misterio del ser será también el que acompañe al ser humano hacia el corazón de su ser para descubrir el amor originario.

Esta complicidad de Marcel con la ontología que Levinas llama tradicional es importante para entender las relaciones entre el lenguaje y la comunicación, o incluso para pensar con cierta radicalidad la relación entre una ética dialógica y una ética de la comunicación. Marcel y posteriormente Jaspers indican que el diálogo verbal o comunicativo es derivado de un diálogo existencial donde el encuentro es ya comunicación por ser expresión de existencias. Apuntan así hacia un nivel

existencial y fáctico anterior al nivel verbal, como si la comunicación lingüística fuera derivada de una comunicación existencial anterior y constituyente. Este es un punto importante para seguir pensando la relación entre una ética dialógica y las actuales éticas del discurso. El personalismo comunitario que aparece y se propone en la racionalidad dialógica de Buber y Marcel se sitúa en un nivel diferente al de una racionalidad discursiva. Mientras el primero sienta las bases para una ética comunicativa basada en el encuentro o de existencias, la segunda se limita a la operatividad de los actos del habla, mientras que para la primera el diálogo es mucho más que un procedimiento o técnica de conversación, para la segunda el diálogo es el procedimiento para conseguir los acuerdos necesarios en una sociedad plural. A diferencia de las éticas del discurso que se limitan al análisis de comunicaciones verbales, las éticas dialógicas incorporan en sus análisis categorías que no son estrictamente verbales, lógicas o cognitivas, sino directamente relacionadas con lo que Buber, Marcel o el propio Levinas llaman 'encuentro'.

Quisiera terminar estas reflexiones indicando el importante papel que Levinas ha jugado en la ética de Paul Ricoeur. Ya he señalado anteriormente que el desplazamiento hacia el otro que realiza Levinas es interpretado por Ricoeur como una inversión, es decir, que la prioridad que asigna a la responsabilidad por el otro lo convierte en prioridad absoluta para la ética. Incluso a costa del propio yo, de manera que la ética de la responsabilidad de Levinas es una ética del olvido de sí, del descuido de sí e incluso de la disponibilidad absoluta para atender, cuidar y cargar con el otro. Dicho así puede resultar incluso excesivo pero no diríamos nada que Levinas no dice.

Ricoeur es consciente de esta radicalidad de Levinas y llama la atención por el tono en el que lo dice. Nos recuerda que se trata de un discurso hiperbólico, con tendencia a la exageración para incidir en el olvido, descuido y descarga del otro que se ha producido en el pensamiento contemporáneo. En este sentido, podríamos decir que la ética del cuidado y la solicitud que nos propone Ricoeur se presenta como una urbanización de la ética de la alteridad de Levinas. De la misma manera que Gadamer urbanizó las reflexiones de Heidegger porque las hizo comprensibles e integrables dentro de la propia historia de la filosofía, así podríamos decir que Ricoeur urbaniza las reflexiones de Levinas haciéndolas comprensibles e integrables en la historia de la ética. Esto no significa que Levinas sea incomprensible sin ser urbanizado por Ricoeur. No nos referimos a eso, el propio Levinas es comprensible por sí mismo como lo era Heidegger sin necesitar traductores.

Urbanizar a Levinas no consiste en hacer que su ética pierda dureza, exigencia o radicalidad. La ética de Levinas sigue siendo ascética y óptica para evitar el autismo, sigue siendo un ejercicio de descentramiento y de cuestionamiento de la autonomía moral. Urbanizar a Levinas no es darle la espalda a la responsabilidad, como si la inversión que exige su ética no fuera una importante llamada de atención. Para Ricoeur, esta llamada de atención no debe suponer un olvido de la primera persona sino un replanteamiento moral de la identidad moral. En *Sí mismo como otro*, Ricoeur muestra cómo es posible atender a esta inversión que reclama Levinas, y lo hace indicando que el problema de la identidad moral del sujeto ya no se puede seguir planteando de la misma forma.

La ética de la identidad narrativa que propone Ricoeur es una ética de la solicitud donde desempeña un papel importante Levinas y donde es más importante todavía mantener cierta distancia con Levinas. En un ejercicio de proximidad y alejamiento, Ricoeur plantea un nuevo concepto de responsabilidad que integre la atención, el cuidado y la carga del otro. Para distanciarse de Levinas utiliza a Husserl. Pone a los dos en tensión y realiza una interesante reflexión sobre el '*sí mismo*' como '*otro*'. Con ello, la pregunta por la identidad personal sólo se puede responder desde la responsabilidad por el otro, y en este sentido Levinas está presente porque la individuación o la autonomía se plantean desde la responsabilidad y no al revés.

Pero esta identidad no es descuido de sí, desatención de sí o descargo de sí. El '*sí*' no es pura interioridad o pura individualidad, el '*sí*' es planteado no sólo en términos reflexivos sino en términos comunicativos, fácticos y existenciales. De esta manera el '*cuidado de sí*' no se confunde con el '*amor de sí*'. El amor propio no se constituye desde el yo sino desde la responsabilidad por el tú, desde la presencia del otro y desde la responsabilidad por el otro. Ricoeur incide en la solicitud por el otro y del otro para subrayar no sólo el arrojamiento o lanzamiento del yo hacia el tú y viceversa, sino para mostrar la estructura dialógica de las existencias.

Una cosa es ser responsable del otro y otra bien distinta ser rehén del otro, como afirma hiperbólicamente Levinas. La ética de la disponibilidad hacia el otro no es una ética de la indisponibilidad respecto a sí mismo. No puede haber disponibilidad saludable hacia el otro si el sujeto tiene mermadas sus capacidades o facultades. En principio, Ricoeur quiere recuperar la noción de simetría y reciprocidad. La asimetría que exige Levinas apunta en una dirección donde la exigencia de reciprocidad puede ser leída como una recaída en el egoísmo, el in-

dividualismo o el subjetivismo. Tan importante como la preocupación con y por el otro es la 'estima de sí', que no puede confundirse con el 'amor a sí' o lo que la tradición entendía como amor propio. Por eso quizá sea mejor hablar de 'amor de sí mismo como otro'.

Ricoeur no está hablando de "amor propio", en un sentido individualista o atomista, que llevaría, probablemente, a construir una ética de la reciprocidad. Es importante y le resulta de gran utilidad para frenar el carácter hiperbólico de la ética de Levinas. Ricoeur no está recuperando la soberanía del sujeto y de la conciencia, como si fuera necesario consolidar la dimensión personal de la intersubjetividad. Con la categoría de solicitud Ricoeur está respondiendo a varios problemas que plantea Levinas. Primero, el desafío de la disponibilidad y la fuerza moral que tiene el 'Heme aquí' en toda la tradición bíblica. Para ello Ricoeur cuenta con el concepto de 'attestation' que traduce el término *überzetsung* y que, como hemos visto, está emparentado con el término 'convicción'. Se trata de una afirmación originaria, una disponibilidad inicial y básica con la que emerge el primer término de la ética que Ricoeur llama 'estima de sí'.

Segundo, el desafío del amor al que invita la inversión de Levinas. Ricoeur no quiere caer en las sentimentalidades de quienes reivindican una ética del amor sin plantearse una ética de la justicia. La primacía de la sensibilidad, la maternidad y la filiación en el discurso sobre la responsabilidad no pueden llevar a un amor estrictamente sentimental o, mejor dicho, sentimentaloides, esto es, sin capacidad para la crítica, el discurso, y la argumentación. Por eso el discurso filosófico del amor tiene que ser pensado siempre desde la forma verbal del imperativo. El imperativo de amar precede a toda ley y sitúa la vida moral en una dimensión supra-ética. El imperativo del amor no suprime el formalismo de la justicia sino que la reinterpreta en el sentido de la generosidad. Esta complementariedad del amor y la justicia le permite a Ricoeur utilizar a Levinas para plantear fenomenológicamente la filosofía no como 'economía del ser' sino como una 'economía del don'.

Tercero, la ética del cuidado y la solicitud que propone Ricoeur no es una ética de la simetría, la reciprocidad y la justicia completada por el imperativo amor. En una de sus últimas obras, Ricoeur nos ha dado la clave para interpretar esta urbanización de Levinas. La solicitud por el otro que reclama Ricoeur no supone un retorno al individualismo o una recuperación de la conciencia recuperando el valor de la simetría y la reciprocidad. La clave interpretativa de que no hemos dado un paso atrás en la urgencia de atender al otro y estar solícitos a su llamada se encuentra en el concepto de reconocimiento. Así lo ha dejado claro Ricoeur en

uno de sus últimos trabajos cuando diferencia entre el reconocimiento recíproco y el reconocimiento mutuo. La simetría y la reciprocidad son condiciones necesarias para construir una ética del reconocimiento, ahora bien, ¿son condiciones suficientes?

La clave está en la idea y la práctica de la mutualidad, donde el intercambio no está sometido al cálculo y donde el concepto de reconocimiento recupera un significado originario, el de gratitud. Reconocer no sólo es identificar o recordar sino agradecer. Por eso, en la última y tercera parte de *Caminos del Reconocimiento*, Ricoeur da pistas para pensar que su recuperación de la solicitud no es una aproximación a la filosofía de la subjetividad sino una ética de la mutualidad donde se hace sitio a una ética de la gratitud. Entonces hay espacio para el don y se genera una dinámica donde el optativo sustituye al imperativo. La solicitud nos lleva a la mutualidad y ésta nos abre a un orden nuevo. Se trata del orden inexacto de la gratitud donde hay espacio para la inexactitud del amor, la gracia del perdón y el sentido de la fiesta. Sobre él habrá que volver en otro momento porque nos recuerda que sólo la gratitud aligera el peso de la obligación, y con ella el patrocinio gramatical de lo descriptivo y lo normativo dejan paso a lo optativo.

