

EL SÍ MISMO Y SU IDENTIDAD DE GÉNERO.

Una relectura feminista-filosófica de
Sí mismo como otro, de Paul Ricoeur

Saskia Wendel

Los diez ensayos de Paul Ricoeur sobre el tema de la mismidad, editados con el título “Sí mismo como un otro”, han tenido una gran aceptación a nivel mundial; en especial, las aclaraciones sobre la orientación ética del sí mismo se citan con gran aceptación. Al leer el índice de la obra, se encuentra mucho sobre los puntos de referencia: “El sí mismo y la identidad personal”, “El sí mismo y la identidad narrativa”, “El sí mismo y la orientación ética”. Sin embargo, hay un capítulo que falta: La referencia del sí mismo a una identidad de género y, con ello, también a una orientación ética de un sí mismo sexualmente diferenciado. Dicho brevemente: En sus ensayos, Ricoeur no tiene en cuenta el hecho de que el sí mismo no posee sólo una identidad personal y narrativa sino también una identidad de género, significativa tanto para la relación consigo mismo y para con el mundo, como también para la cuestión de una ética y una moral sustentables. No obstante, es posible y atractivo seguir desarrollando el planteo de Ricoeur bajo el punto de vista de “La mismidad y el género”, modificándolo sólo en algunos pocos puntos. En lo que sigue, se intentará ejemplificar esta posibilidad retomando dos puntos de la obra de Ricoeur: el del significado de la “hermenéutica del sí mismo para una filosofía feminista del sujeto” y el aspecto del cuidado en la “Pequeña ética” que Ricoeur desarrolla en su libro.

1. La “hermenéutica del sí mismo” como punto de partida de una filosofía feminista del sujeto

Ya al comienzo de “Sí mismo como un otro”, Ricoeur critica toda filosofía del sujeto que se oriente principalmente en el *cogito* cartesiano,

hecho en el que coincide con la crítica al sujeto de proveniencia feminista, puesto que también la crítica feminista del sujeto critica tanto una comprensión de la subjetividad reducida al *cogitare* como la hipostasiación del *cogito* en tanto *res cogitans*, pues de ello sigue la exclusión de aquello que no es pensamiento, es decir, la exclusión del *estatus* de sujeto y su degradación a mera *res extensa*. Con ello, se lo rebaja a ser “lo otro” del sujeto identificado con el pensamiento y a ser mero objeto del sujeto, tornándolo disponible, dominable. Dado que el espíritu es más perfecto que “lo otro” del espíritu, la *res cogitans* es más valiosa que la *res extensa*. Por ello, el sujeto es superior al objeto y es capaz de dominarlo mediante el espíritu. La racionalidad está así desvalorizada a ser mero instrumento de dominación del objeto, de lo “otro” del sujeto. Lo “otro” excluido, objetivado y controlado puede ser muchas cosas: la propia corporalidad, la naturaleza externa, pero también otros seres humanos en la medida en que se les negó el *status* de sujetos por encontrarse supuestamente más cerca de la *res extensa* que de la *res cogitans*. En este contexto también jugó un rol importante la sexualización de ambas posiciones del sujeto y del “otro” del sujeto: lo espiritual -y, con ello, el sujeto- ha sido identificado con lo masculino, y lo “otro” del espíritu, con lo femenino. De todo ello resultó la desvalorización de lo femenino y su subordinación a lo masculino. Esto incluyó también la identificación de un sujeto humano supuestamente neutro con un sujeto masculino. A causa de su femineidad, las mujeres, en cambio, nunca podían pretender un *estatus* de sujeto: “La humanidad es masculina, y el hombre define a la mujer no en sí sino en relación consigo mismo; no se la considera un ser autónomo. (...) Ella está determinada y diferenciada en relación con el hombre, pero éste no en relación con ella; ella es lo in-esencial en vistas de lo esencial. Él es el sujeto, él es lo absoluto: ella es lo otro.” (de Beauvoir, 1989: 10s.) Esta es la razón por la cual los filósofos tradicionales del sujeto están en la mira de la crítica feminista. Algunas pensadoras -como, por ejemplo, Luce Irigaray o Judith Butler- anuncian en este contexto la “muerte” del sujeto y abandonan el concepto de sujeto. (Irigaray, 1980a, 1980b; Butler, 1993) De este modo renuncian, sin embargo, a un logro importante de la filosofía del sujeto que debe ser mantenido, independientemente de toda crítica a algunas formulaciones de la idea del sujeto: la comprensión epistemológica del significado sobresaliente del conocimiento y de la experiencia personales, siempre propios, y la comprensión ética de la dignidad indisoluble del individuo y su libertad. (Wendel, 1999)

Ricoeur (1996: 26, 383) critica justamente este abandono: habla de los filósofos del *anti-cogito*, que al sujeto ensalzado del *cogito* sólo le contraponen un sujeto humillado, y reconoce un movimiento de pensamiento que, a un extremo (el ensalzamiento, o sea, la hipertrofia del sujeto), sólo es capaz de contraponerle otro (la humillación, o sea, el abandono). Este es el punto en el que Ricoeur puede darle un impulso importante a la filosofía feminista. Ricoeur subraya la necesidad de un sí mismo autónomo como condición necesaria -podría decirse, incluso, como condición de posibilidad- de una relación lograda con el otro. (Ricoeur, 1996: 171) El sí mismo que Ricoeur busca y describe no está aislado, no es un *ego* que sólo gira alrededor de sí mismo; tampoco es un sujeto dominante que intenta apoderarse del otro. En principio, es puesto dentro de la relación con el otro, es un “estar-en-el-mundo”. Al mismo tiempo -y esto es lo decisivo- puede relacionarse con los otros sólo si primeramente existe y si, en segundo lugar, sabe de su ser él mismo. En este sentido, la apertura a los otros necesita de la subjetividad del sí mismo, así como, viceversa, la subjetividad nunca puede ser pensada sin la apertura a lo otro que sale al encuentro: No hay mundo sin un sí mismo que se encuentra y obra en él, ni ningún sí mismo sin un mundo de algún modo practicable.” (Ricoeur, 1996: 375)

Una filosofía feminista que, por un lado, critica la comprensión tradicional del sujeto pero, por otro, pretende mantener el concepto de sujeto, puede, por lo tanto, orientarse en Ricoeur. En este contexto son significativas también las reflexiones de Ricoeur (1996: 375) sobre “el significado absolutamente irreductible del cuerpo propio.” Por un lado, vincula la individualidad propia a la propia corporalidad y destruye la reducción cartesiana de la subjetividad al *cogito*; por otro, comprende el cuerpo como el medio de relación con el otro, es decir, como el medio de relación del sujeto con el mundo. (Ricoeur, 1996: 184s., 384) De este modo define la corporalidad como el puente entre el yo y el otro; el cuerpo propio es “mediador entre la intimidad del yo y la exterioridad del mundo.” (Ricoeur, 1996: 388) Ricoeur llama la atención, además, sobre la diferencia entre cuerpo físico (*Körper*) y cuerpo propio (*Leib*), una distinción que toma de Husserl y que se encuentra también en Maurice Merleau-Ponty (1966).

En este punto, sin embargo, puede observarse que Ricoeur no se percató del tema del “género” y, con ello, de las perspectivas filosófico-feministas. Pues justamente el significado de la corporalidad para la subjetividad podría indicar el camino para una reflexión sobre la relación entre subjetividad y sexualidad (en el sentido de ser sexuado). La

sexualidad debe ser entendida, por un lado, como modo de existencia del sí mismo, como un existencial que, por su lado, está sujeto a la corporalidad: en este sentido, sexualidad significa, entonces, primariamente, *ser* sexo, no *tener* un sexo determinado. (Wendel, 1999) El “sexo” es parte del experimentar y vivenciar que se percibe mediante el cuerpo propio. Y si el significado del cuerpo propio tiene un significado absolutamente irreductible para la autocomprensión, si me percató de mi ser sujeto al percibir el cuerpo propio, entonces también la sexualidad, en el sentido de un modo de existencia sexuado, tiene una significación correspondiente. Estas reflexiones podrían continuarse con consideraciones sobre la construcción social del “sexo”, en el sentido de ciertas imágenes del cuerpo y prácticas corporales -una discusión que domina actualmente los debates feministas. Algunas filósofas -como, por ejemplo, Hilge Landweer, Theresa Wobbe o Gesa Lindemann- critican como demasiado extrema la tesis sostenida por pensadoras constructivistas -como, por ejemplo, Judith Butler (1991, 1995)- de la construcción y generación discursivas del “sexo” e intentan mantener una comprensión ontológica atenuada de “sexo”, apoyándose, entre otros, en la separación fenomenológica de cuerpo físico y cuerpo propio, que retoma también Ricoeur. (Landweer, 1994; Lindemann, 1993a, 1993b)

Pero hay otro aspecto de la corporalidad, significativo para una reflexión filosófico-feminista de la subjetividad. Ricoeur relaciona la subjetividad con la corporalidad y, con ello, con “el otro” del espíritu que tradicionalmente ha sido excluido y desvalorizado. A las mujeres se les ha negado el estatus de sujeto por su supuesta cercanía a la corporalidad, pero, según Ricoeur, justamente esta cercanía constituye el estatus de sujeto. Con ello, restituye el estatus de sujeto del “otro”, le quita el estatus de objeto y quiebra el mecanismo de una lógica identitaria de exclusión y desvalorización. Además, el sujeto es en su corporalidad, que es constitutiva de su ser sí mismo, esencialmente abierto para el “otro” que va a su encuentro. Está abierto a una relación para con el mundo que no es experimentada como amenaza de la propia identidad sino más bien como perfeccionamiento y enriquecimiento. Del mismo modo, este sujeto “orientado” esencialmente a la apertura y a la relación no busca la dominación del otro que va a su encuentro ni la subordinación a su poder de disposición, sino que busca el encuentro con los otros como interlocutores de igual rango, justamente como sujetos, en una relación de reconocimiento recíproco.

Para una filosofía feminista del sujeto, esto significa que la verdadera subjetividad no es un estatus reservado a los hombres sino que pertenece

ce a todos los seres humanos; a su vez, las mujeres no son meros objetos de un sujeto imaginado como masculino. Hombres y mujeres son sujetos que se encuentran mutuamente y que pueden llegar a ser recíprocamente el “otro” sin tener que abandonar simultáneamente su ser sujeto y sin tener que excluir, desvalorizar, dominar al otro o a la otra. Integrar la corporalidad y, con ella, lo “otro” excluido del *cogito* no significa reducir a las mujeres a su corporalidad y a su “ser otro”, sino valorizarlas positivamente y considerarlas como iguales. Esto sólo sería una discriminación positiva de las mujeres: la exclusión permanece. Más bien significa romper y ampliar la comprensión tradicional del sujeto para hombres y mujeres, y esto es quebrar el mecanismo de exclusión de una lógica identitaria que hace de lo “otro” de mí misma un “totalmente otro”, y que me lo contrapone como lo “otro” que me amenaza en mi identidad y que, por ello, debo controlar.

Este es justamente el punto en el que la filosofía del sujeto atañe a otro campo de la reflexión filosófica: la ética. Y es aquí donde se pone de manifiesto en qué medida la cuestión de la identidad de género del sí mismo puede ser también una cuestión ética. También dentro de la filosofía feminista se está llevando a cabo, en consecuencia, un debate amplio sobre la posibilidad y necesidad de una ética feminista. Pero tampoco en relación con este tema no se encuentra ninguna pista en “Sí mismo como un otro”, aunque -al igual que en relación con la comprensión del sujeto- también en relación con la “pequeña ética” habría posibilidades de diálogo entre Ricoeur y las filósofas feministas.

2. Una lectura feminista de la “Pequeña ética” de Ricoeur

En el centro de las reflexiones de Ricoeur (1996: 210) se encuentra su definición de la orientación ética del sí mismo: “Llamamos ‘orientación ética’ a la *orientación a la ‘buena vida’ con los otros (...)* y para los otros en instituciones justas.” Esta definición articula todas las características centrales de la comprensión de la ética de Ricoeur: la primacía de una ética de la vida buena ante una ética deontológica, (Ricoeur, 1996: 231) la comprensión de la vida buena como preocupación, a saber, no sólo como preocupación por sí mismo, sino también como preocupación por los otros con los que y para los que vivo, es decir, como cuidado de ellos. (Ricoeur, 1996: 220) Siguiendo a Heidegger, Ricoeur (1996: 375ss.) atribuye a la preocupación una dimensión ontológica y la vincula con la dimensión ética de la *praxis* aristotélica. Es por ello que la corporalidad y la carnalidad juegan también un papel en la ética,

puesto que los sentimientos y afectos forman parte de la preocupación. (Ricoeur, 1996: 233) En esta preocupación asumo la responsabilidad para con los otros: deben tener confianza en mí, deben poder contar conmigo. (Ricoeur, 1996: 202) En contraposición a Lévinas, Ricoeur (1996: 223s., 228s.) no determina la relación entre quien se preocupa y por quien uno se preocupa como una relación asimétrica, sino como una relación de simetría y de reciprocidad, como un mutuo dar y recibir. Esto es congruente con la determinación simétrica de la relación entre el sí mismo y el otro que efectúa Ricoeur -a diferencia de Lévinas, quien resalta la primacía del otro. (Ricoeur, 1996: 406)

Ricoeur recalca la necesidad de una ética de orientación universalista con una simultánea contextualización de su pretensión: Una ética meramente contextual es sólo convencional y, con ello, expuesta al peligro del relativismo; una ética universalista que no tiene en cuenta los particularismos contextuales y situacionales se vuelve rigorista e irrelevante para la vida real. (Ricoeur, 1996: 346s.)

En correspondencia con una ética de la vida buena, Ricoeur (1996: 290s.) considera la *fronesis* aristotélica como modelo del juicio ético, pero, al mismo tiempo, postula la necesidad de una vinculación de la ética de la vida buena con un elemento deontológico. Según Ricoeur (1996: 250ss.), la voluntad finita del hombre, por ser capaz de hacer el mal, exige un imperativo. Este imperativo se transmite, sin embargo, por medio de la *fronesis*, por un lado, como plegaria -*Bitte*- (Ricoeur, 1996: 421) y, por otro lado, de modo narrativo, y de ello resulta una correspondencia entre la ética y la estética. (Ricoeur, 1996: 200ss, 348) Paralelamente a la vinculación entre teleología y deontología existe una vinculación entre lo bueno y lo justo: esto se da, por un lado, a través de la determinación de la relación entre el yo y el otro, o sea, entre quien se preocupa y de quien uno se preocupa, como simetría e igualdad; por otro lado, mediante la universalización de la preocupación (también vinculada con ello).

El alegato en favor de una ética del cuidado no se encuentra por primera vez en Ricoeur, sino en los planteos de una ética feminista, como, por ejemplo, en Carol Gilligan (1984), Annette C. Baier (1994) y Nel Noddings (1993). Gilligan, por ejemplo, distingue entre una ética de la justicia y una ética del cuidado, identificando la primera con una ética del deber y con una ética universalista, y la última, con una ética contextual. La ética de la justicia es, según ella, sinónimo de una ética masculina, y la ética del cuidado, de una moral femenina. La denominada "tesis de las dos morales" ha sido discutida y criticada fuertemen-

te, por ejemplo, por Herta Nagl-Docekal y Gertrud Nunner-Winkler (1991), quienes abogan por una ética deontológica de la justicia, cuyos sujetos no son sólo los hombres sino también las mujeres. Otros -como por ejemplo Seyla Benhabib (1995)- exigen, por el contrario -y al igual que Ricoeur- una vinculación de la ética de la justicia con la ética del cuidado, aunque, a diferencia a Ricoeur, votan en favor de la primacía de la ética de la justicia.

Sin embargo, este debate acerca del cuidado y de la justicia como así también acerca de una moral masculina y una moral femenina está determinado, por un lado, por una contraposición artificial de justicia y cuidado, de deontología y teleología, como así también de universalismo y contextualismo. Por otro lado, la cuestionable sexualización de las perspectivas éticas, como las genuinamente femeninas y masculinas, lleva sólo a un anquilosamiento de la discusión ética feminista y dificulta todo debate ulterior con miras al futuro sobre concepciones viables de la ética feminista así como sobre su sentido y tarea. No obstante, recurriendo al planteo ético de Ricoeur sería posible encontrar una salida de este anquilosamiento. Ricoeur señala claramente la primacía del cuidado, fundamenta esta primacía ontológicamente y quiebra, de este modo, la estrechez formalista de una ética deontológica. Además vincula el cuidado con la justicia y evita así una contraposición artificial de ambas perspectivas. Intenta superar también el antagonismo entre “universalismo vs. contextualismo” y habla de la orientación universalista del cuidado en su contextualización particular. Para la ética feminista, esto significa: Se necesita de un criterio universal para el juicio ético a fin de que éste no se hunda en la indiferenciación; a su vez, la ética debe ser sensible a los condicionamientos contextual-situacionales del juicio ético. Contextualidad y universalidad no se contradicen de ningún modo, como lo muestra el ejemplo del cuidado. El cuidado es, en primer lugar, universal, pues todos los seres humanos están subordinados al parámetro de la vida buena, y, con ello, al cuidado de sí mismos y de los otros con los que conviven. Por otro lado, este cuidado se diferencia en diferentes modos del cuidar y en distintas tareas de los que cuidan y de los que son cuidados. Esta diferenciación depende de los contextos de acción particulares. (Wendel, 1997: 144-159)

La determinación ricoeureana de la relación entre sujeto y objeto del cuidado en cuanto relación simétrica, como así también su vinculación de cuidado y justicia posibilita, además, desligar a la ética feminista del cuidado de aquellas representaciones tradicionales de femineidad y

maternidad que pueden ser instrumentalizadas de forma conservadora. En primer lugar, entre quien cuida y quien es cuidado no existe una relación de dependencia paternalista o “maternalista”. El verdadero cuidado cuida sin coartar; no incapacita sino que justamente promueve la capacidad y reconoce la autonomía irreductible de los que son cuidados, porque la relación entre quien cuida y quien es cuidado no es una relación asimétrica, sino simétrica, entre dos sujetos que se reconocen recíprocamente. Y viceversa: el cuidado no requiere de la autodisolución y del autosacrificio, dado que sólo un sí mismo autónomo es capaz del cuidado de los otros como del cuidado de sí mismo. No hay ningún cuidado de los otros, sin un cuidado de sí mismo, ni ningún cuidado de sí mismo, sin un cuidado de los otros. Es recién aquí donde se hace patente en qué medida la subjetividad, la actitud del cuidado y las reflexiones de la filosofía del sujeto están vinculadas con las reflexiones éticas. En segundo lugar, la ética del cuidado no es una ética con validez restringida al denominado “ámbito privado”. El cuidado es universal y, correspondientemente, puede ser ampliado a todos los seres humanos. Comprendido de este modo, el cuidado es una actitud política que, sin dudas, puede ser institucionalizado. Sobre todo en el ámbito político existen posibilidades de vincular el cuidado con la justicia, y Ricoeur lo ha remarcado con razón.

Una ética feminista del cuidado debe despedir, sin embargo, la tesis de las dos morales. No existe una moral genuinamente masculina o femenina, del mismo modo que no existen un comportamiento o una esencia genuinamente masculinos o femeninos. Junto con la ontología de la sustancia y con la metafísica de la esencia que han devenido obsoletas ya con Kant, también la tesis de las dos morales debe considerarse superada. La orientación ética del cuidado vale, entonces, para todos los seres humanos y no puede ser sexualizada. Sin embargo, a causa de su socialización, es posible que las mujeres estén más abiertas que los hombres a la actitud del cuidado. Por eso, quizá sea menos necesario llamarles la atención a las mujeres sobre las oportunidades del cuidado que sobre los peligros de una comprensión distorsionada del cuidado, es decir, sobre el peligro del autosacrificio y de la dependencia.

Lamentablemente, en “Sí mismo como un otro”, Ricoeur no ha considerado estos debates de la ética feminista. Podría objetarse que Ricoeur tampoco tuvo obligación de considerar estos debates, dado que, en cuanto varón, no es su tarea la de hacer ética feminista. En contra de esta opinión habría que objetar dos cosas: primero, que la ética feminista no discute sólo temas de la ética aplicada y tampoco temas que con-

ciernen sólo a las mujeres, sino que, al reflexionar acerca de universalismo y contextualismo, justicia y cuidado, y otros temas, hace un aporte al debate ético de fundamentación; y no hay nada que les impida a los varones percatarse de este aporte a la discusión sobre los fundamentos de la ética. El ejemplo del cuidado lo pone claramente de manifiesto. En segundo lugar, Ricoeur en tanto varón, hubiera podido tomar posición sobre una temática que en este momento es tematizada casi exclusivamente por mujeres, aunque no sólo ellas sean las afectadas: la temática del cuidado de la autodeterminación sexual de sí mismo y de los otros. ¿Qué quiero decir con esto?

Como ya he expuesto, el cuidado vale para todos los seres humanos y no es sexualizable. Sin embargo, hay una conexión entre la actitud de cuidado y el tema “género”, puesto que el cuidado es, como se sabe, cuidado de sí mismo y cuidado de los otros, que es ejercido y recibido por un sujeto. En este sentido, el cuidado presupone la subjetividad: sin sujeto del cuidado no hay cuidado. Como ya ha sido explicitado, la subjetividad está esencialmente vinculada con la corporalidad; con ello, el cuidado de sí mismo y el cuidado de los otros comprenden también el cuidado del cuerpo propio y del cuerpo ajeno. Con ello, el cuidado y el respeto van acompañados de la integridad y no-disponibilidad corporales. Pero si -tal como ha sido explicitado también- la existencia sexual es parte de la corporalidad, entonces el cuidado del cuerpo propio y del cuerpo ajeno significan también cuidado de la existencia sexual. Este cuidado puede comprender muchas cosas, entre otras, el cuidado y el respeto de la integridad y no-disponibilidad sexual. Esto podría denominarse también el cuidado de y para la autodeterminación sexual. Sin embargo, es característico que todos los temas que atañen a la categoría de “género” parecen ser, hoy en día, casi exclusivamente temas de “mujeres”. Pero esto no es necesariamente así. No sólo las mujeres son afectadas por el tema de la identidad sexual sino que, por supuesto, también los hombres; y, en el marco de los “estudios de género” más recientes, cada vez más hombres se dedican a las cuestiones del sí mismo y de su identidad sexual. También Ricoeur podría haberlo hecho, si la cuestión del sí mismo y de su identidad sexual le hubiesen parecido cuestionables. Lamentablemente, éste no ha sido el caso. Sin embargo, sus ensayos ofrecen un importante punto de enlace para las discusiones filosóficas feministas en el ámbito de la filosofía del sujeto y de la ética o, dicho de otro modo: “Sí mismo como otro” está a la espera de una relectura y de una recepción crítica por parte de la filosofía feminista.

(Traducción: Jutta H. Wester)

Referencias

- Baier, A. C. (1994), „Wir brauchen mehr als bloß Gerechtigkeit“, en: DZPh 42 (1994) 2
- Benhabib, S. (1995), *Selbst im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Butler, J. (1991), *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Butler, J. (1993), „Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die Frage der Postmoderne“, en: S. Benhabib y otros: *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Fischer
- Butler, J. (1995), *Körper von Gewicht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- de Beauvoir, S. (1989), *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Hamburg: Rowohlt
- Gilligan, C. (1984), *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*. München
- Irigaray, L. (1980a), *Speculum – Spiegel des anderen Geschlechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Irigaray, L. (1980b), *Das Geschlecht das nicht eins ist*. Berlin: Merve 1980
- Landweer, H. (1994), „Generativität und Geschlecht. Ein blinder Fleck in der sex/gender-Debatte“, en: Th. Wobbe, G. Lindemann (eds.) (1994b)
- Lindemann, G. (1993a), „Die Konstruktion der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Konstruktion“, en: Wobbe, Lindemann (eds.), *Denkachsen*.
- Lindemann, G. (1993b), „Wider die Verdrängung des Leibes aus der Geschlechtskonstruktion.“ en: *Feministische Studien 2 / 1993*
- Merleau-Ponty, M. (1966), *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: De Gruyter
- Nagl-Docekal, H. (1991), „Jenseits der Geschlechtermoral. Eine Einführung“, en: Dies./ Pauer-Studer (eds.). 7-32;
- Noddings, N. (1993), „Warum sollten wir uns ums Sorgen sorgen?“, en: H. Nagl-Docekal, H. Pauer-Studer (eds.), *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zu einer feministischen Ethik*. Frankfurt am Main: Fischer
- Nunner-Winkler, G. (1991), „Gibt es eine weibliche Moral?“, en: *ibid.* (ed.): *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*. Frankfurt am Main-New York: Campus
- Nunner-Winkler, G. (1994), „Der Mythos von den zwei Moral(en)“, en: DZPh 42 (1994) 2
- Ricoeur, P. (1996), *Das Selbst als ein Anderer*. München: Fink
- Wendel, S. (1997), *Jean-François Lyotard. Aisthetisches Ethos*. München
- Wendel, S. (1999), *Leibliches Selbst - geschlechtliches Selbst?*, en: AG genus (ed.): *Kultur - Geschlecht - Körper*. Münster: Agenda
- Wobbe, Th. (1994a): „Die Grenzen der Gemeinschaft und die Grenzen des Geschlechts“, en: Th. Wobbe, G. Lindemann (eds.)
- Wobbe, Th., G. Lindemann (eds.) (1994b), *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Resumen

La relectura feminista de “Sí mismo como un otro”, de Paul Ricoeur, tiene una doble pretensión: por un lado, destaca un tema que Ricoeur mismo ha olvidado, a saber: “Sí mismo y su identidad de género”, y esclarece en qué puntos de la reflexión de Ricoeur podría insertarse este tema; por otro lado, muestra la posibilidad de la recepción de los ensayos de Ricoeur por parte de la filosofía feminista tomando como ejemplos la filosofía del sujeto y la ética. En cuanto a la filosofía del sujeto, cabría alegar, con ayuda de Ricoeur, en favor de una recepción crítica del concepto de sujeto dentro de la filosofía feminista, comprendiendo al sujeto desde el punto de vista de la integración de la corporalidad y de la apertura a lo otro del sí mismo. En cuanto a la ética, es central el intento de Ricoeur de articular perspectivas deontológicas y teleológicas, o sea, universalistas y contextuales. Desde allí, sobre la base de una recepción crítica y de una prosecución de la “Pequeña ética” de Ricoeur, es posible argumentar también en contra de la denominada tesis de las dos morales, es decir, en contra de la afirmación de la existencia de una moral genuinamente masculina y de otra genuinamente femenina.

Zusammenfassung

Die feministische Relecture von Paul Ricoeurs „Das Selbst als ein Anderer“ verfolgt eine doppelte Absicht: Zum einen klagt sie ein von Ricoeur vergessenes Thema ein, nämlich „Das Selbst und seine geschlechtliche Identität“ und macht deutlich, an welchen Punkten dieses Thema in Ricoeurs Reflexionen sein Platz haben könnte. Zum anderen markiert sie die Rezeptionsmöglichkeit von Ricoeurs Abhandlungen durch die feministische Philosophie, und dies am Beispiel zweier Themenbereiche: der Subjektphilosophie und der Ethik. Hinsichtlich der Subjektphilosophie ließe sich mit Ricoeur für eine kritische Wiederaufnahme des Subjektbegriffs innerhalb feministischer Philosophie plädieren, und dies unter den Gesichtspunkten der Integration der Leiblichkeit und der Offenheit für das andere des Selbst in das Subjektverständnis. Bezüglich der Ethik ist Ricoeurs Versuch, deontologische und teleologische bzw. universalistische und kontextuelle Perspektiven miteinander zu verbinden, zentral. Von dort her ließe sich auf der Basis einer kritischen Rezeption und Fortschreibung von Ricoeurs „Kleiner Ethik“ auch gegen die sogenannte „Zweimoralenthese“, also der Behauptung der Existenz einer genuin männlichen und einer genuin weiblichen Moral, argumentieren.

Abstract

The feminist re-reading of Paul Ricoeur's “Oneself as Another” has a double aim: on the one hand, it highlights a topic that the very Ricoeur has forgotten, that is, “Oneself and its gender identity”, and it elucidates where this topic could be inserted in Ricoeur's reflection; on the other hand, it shows the possibility of the reception of Ricoeur's essays by the feminist philosophy taking the philosophy of the subject and ethics as examples. As for the philosophy of the subject, it could be alleged in favor of a critical reception of the concept of subject within the feminist philosophy, considering the subject from the point of view of the integration of corporality and the opening of the self to other. As regards ethics, Ricoeur's intention of articulating deontological and teleological perspectives, that is, universal and contextual perspectives, is fundamental. Thus, on the basis of a critical reception and an examination of Ricoeur's “Small ethics”, it is also possible to argue against the so-called thesis of the two morals, that is, against the assumption of the existence of a genuinely masculine moral and a genuinely feminine moral.