

Cogito herido, hombre falible, sujeto puesto en cuestión, ser humano capaz y frágil. Diversas figuras para de una misma antropología filosófica en Paul Ricoeur.

Eduardo Silva Arévalo S.J.

Universidad Alberto Hurtado de Chile / Pontificia Universidad Católica de Chile

§ 1. Introducción

Para Ricoeur la filosofía es antropología filosófica. “Mi filosofía se desarrolla como una antropología filosófica, donde la cuestión del ser se reduce a aquella del modo de ser de este ser capaz de designarse como sujeto parlante, como agente y paciente de la acción, como sujeto moral y político, portador de responsabilidad y de ciudadanía”¹. Pero su filosofía parece ocuparse de múltiples cuestiones, temáticas en las que parece difícil discernir un centro o una unidad. La impresión fragmentaria, su confesado rechazo a todo sistema, la declaración que su itinerario es un avance de residuo en residuo², su voluntad de dialogo con todas las disciplinas, incluido el dialogo con la propia tradición filosófica, el estar expuesto a todo tráfico, puede llevar a la impresión que su aporte es haber sido un buen lector, un hermeneuta, un intérprete de otros: un buen profesor de filosofía que gracias al dominio de su disciplina posee la capacidad de reflexionar sobre los dominios y disciplinas las más variadas, incursionando en la fenomenología de la religión, en el psicoanálisis, en la lingüística, en la historiografía, en la exégesis bíblica, en la jurisprudencia e incluso en las neurociencias. Contra esta impresión sostenemos que lo que da unidad a su empeño es su preocupación antropológica, la cuestión del sujeto, la acción y pasión humanas, los hombres actuantes y sufrientes. Sea que se lo nombre como sujeto, como hermenéutica del sí, como ipseidad, como humanidad o como persona, sostenemos además que su fenomenología existencial de los comienzos o la fenomenología hermenéutica que se ha centrado sucesivamente sobre los símbolos, los textos o la acción humana aborda la cuestión humana, con muy diferentes métodos, pero con una misma aproximación: muy crítica de la unilateralidad de la antropología moderna, pero que no se suma a los sepultureros que decretan la muerte del hombre. La explicitación de esta postura en el prólogo de *Soi-même comme un autre*, que abre un camino distinto para su hermenéutica del sí entre los que exaltan el *Cogito* y quienes lo humillan, es acorde con sus posturas antropológicas anteriores, ya desde su temprana filosofía de la voluntad.

“Del sujeto trascendental al *Cogito* herido” es un buen resumen del esfuerzo ricoeuriano. El título de esta conferencia, que yuxtapone el “*Cogito* herido” y el “ser humano capaz”, evita la tentación de continuar la progresión diciendo “Del *Cogito* herido al ser humano capaz”, pues ello se prestaría para equívocos. *Cogito* herido, metáfora de la fragilidad, es una

¹ Ricoeur, P., “Réponses aux critiques”, en: Bouchindhome Ch. y R. Rochlitz, (eds.), *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, Paris: Cerf, 1990, p. 211. La mayoría de las citas son artículos y libros de Ricoeur. Los libros serán citados en el mismo texto con las siguientes abreviaturas: *Le volontaire et l'involontaire* (VI), *Finitude et culpabilité* (FC), *Le Conflit des interprétations* (CI), *Du texte à l'action* (TA), *Soi-même comme un autre* (SA), *Le juste 2* (J2), *Autobiografía intelectual* (AI). Las traducciones son del autor.

² A menudo se sorprende con los intérpretes que dan unidad a su pensamiento o que descubren los hilos conductores de su obra. Alguien que rechaza el sistema, cuya filosofía es todo lo contrario de un saber absoluto, sostiene que cada libro procede de un *residuo* del precedente, de una cuestión no resuelta, de algo que ha quedado ahí como pregunta y pide ser investigado. El carácter fragmentario que él mismo percibe en su obra tiene que ver con esto de desplazarse de residuo en residuo.

expresión que persiste en todo su itinerario. Hombre capaz, expresión para afirmar la capacidad y los poderes del sujeto, no es un descubrimiento tardío, sino que un adquirido de su primera antropología. Recordemos que en 1950 sale el primer volumen de su proyecto de una *Philosophie de la volonté*, con el título de *Le Volontaire et l'Involontaire*, y que en 1960 sale el segundo volumen con el título de *Finitude et Culpabilité* solo con dos de las tres partes programadas: *L'Homme Faillible* y *La Symbolique du mal*. Este proyecto fenomenológico (de una antropología con los recursos de una fenomenología existencial) es interrumpido por la irrupción de la hermenéutica que lo llevará en las décadas del 60, del 70 y del 80 a ocuparse de los símbolos y de los textos (metáforas y relatos). Los interpretes hablan de dos periodos: primero una hermenéutica en torno a los símbolos y luego una hermenéutica en torno a los textos. Recién en 1990 pareciera volver al tema antropológico con su hermenéutica del sí mismo en *Soi-même comme un autre*, en la que el hombre capaz será la clave. Una lectura ligera puede llevar al equívoco de que Ricoeur se ocupa del “hombre falible y culpable” en los 60 y del “hombre capaz” en los 90.

Hombre falible y hombre capaz no son los dos polos de un itinerario (de una suerte de recorrido que transitaría de una definición a otra) ni las nociones claves respectivas de la obra programática y de la obra de madurez, sino los focos siempre presentes de una reflexión elíptica. Polaridad que encontramos en toda su reflexión: al comienzo en ese “*homo simplex in vitalitate, dúplex in humanitate*” (tomando la expresión de Maine de Biran) que media frágilmente lo finito y lo infinito del pensar, el querer y el sentir; al final rechazando por igual al sujeto exaltado o al sujeto humillado, al cogito imperial o al cogito quebrado, indicando un camino “situado más allá de esa alternativa del Cogito y del anti-Cogito” (SA 27). Entre el comienzo y el final la cuestión del sujeto no teme ser sometida al fuego cruzado de todas las disciplinas y mediaciones, en una hermenéutica del sí mismo, donde el sujeto es justamente puesto en cuestión.

El ser humano capaz no es solo el hombre “actuante”, sino también el “sufriente”. Capacidad de un actuante que es paciente. Su poder se conjuga con fragilidad, su responsabilidad con vulnerabilidad. “Es la autonomía de un ser frágil, vulnerable. Y la fragilidad no sería más que una patología, sino fuera la fragilidad de un ser llamado a llegar a ser autónomo” (J2” 86-87). Por ello un mismo hilo religa la fenomenología de voluntario e involuntario, la antropología del hombre falible, la vía larga de la reflexión concreta (el *Cogito mediatizado por todo el universo de los signos*) de un sujeto cuestionado y la hermenéutica del hombre capaz³.

El hombre falible es precedido por una filosofía de la voluntad que conjuga la descripción eidética de la fenomenología de Husserl con la filosofía existencial, el misterio de la encarnación de Marcel. El resultado no es un sujeto trascendental, sino un *Cogito* encarnado, que no haciendo círculo consigo mismo está abierto al cuerpo y al otro: un *Cogito* herido, quebrado, afectado, lesionado (por un mundo que lo hiere, por un cuerpo que lo encarna, por el otro que lo conmina).

³ Cfr. Abel O. y J. Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Elipses: Paris, 2009, p. 56.

El ser humano capaz es precedido por su travesía hermenéutica, su incursión en el lenguaje, por el largo rodeo de los símbolos, los textos y las otras disciplinas. El resultado es la superación de toda filosofía del sujeto que tenga una ambición de fundamento último, de toda pretensión de una posición inmediata del sujeto, en las que el sujeto es el “yo”, sea un yo empírico o un yo trascendental. Lo que queda es un sujeto puesto en cuestión.

Recordaremos con las propias palabras de Ricoeur, los rasgos fundamentales del “hombre falible” y del “hombre capaz”, pero queremos centrarnos en este trabajo, más bien en las figuras e indagaciones precedentes: en la del *Cogito* herido con los recursos de una fenomenología que integra lo existencial y en la del sujeto puesto en cuestión gracias al desplazamiento hermenéutico de la fenomenología.

Efectivamente este desplazamiento, el injerto de la hermenéutica en el método fenomenológico, modifica la primera antropología de su *Philosophie de la volonté*. Se abre una fase intermedia, una hermenéutica reflexiva en torno a los símbolos y los textos. Esta vía larga, este rodeo es posible porque la reflexión concreta pide un *Cogito* mediatizado por el universo de los signos. El resultado es uno que es nuevamente interpelado por la plenitud del lenguaje, sea por la impertinencia semántica de la metáfora que permite una redescipción segunda de la realidad, sea por la síntesis de lo heterogéneo, la concordancia de lo discordante, de acontecimientos que se traman en una secuencia, en un relato que propone un mundo que es posible habitar, que ofrece posibilidades. El mundo del texto se ofrece al mundo del lector para que habitándolo, comprendiéndolo se pueda comprender a sí mismo.

Esta travesía hermenéutica se radicaliza con las mediaciones lingüísticas, prácticas, narrativas y éticas en la antropología desplegada en *Soi-même comme un autre*. Gracias a sus tres opciones (el rodeo de la reflexión mediante el análisis, el reconocimiento de la diferencia entre la ipseidad y la mismidad y sobre todo, la dialéctica de la identidad y la alteridad), la querrela en torno al *Cogito* puede ser definitivamente dejada atrás. Ricoeur se instalara en otro lugar epistemológico y ontológico que no lo obliga a escoger entre la exaltación y la humillación del *Cogito*. El nombre de ese lugar es la atestación. Ya no se trata de “ni de posición (exaltación) ni de deposición (humillación) del *cogito*, sino precisamente de su atestación. El *cogito* de Ricoeur no se afirmara ni se menoscabara, sino que se atestara”⁴. Una confianza en los poderes del hombre, en sus capacidades, en la seguridad de ser si mismo actuando y sufriendo. Es el ultimo fruto de este recorrido que presentaremos a modo de epilogo.

Nuestra hipótesis es que “*Cogito* herido”, “hombre falible”, “sujeto cuestionado” no son expresiones que se contraponen a la de “hombre capaz”. Todas ellas son formas que se corresponden, en la medida que la herida no acaba con el *Cogito* y que la capacidad es la de uno que es frágil. Herida de uno que puede, fragilidad de uno capaz. Las tres expresiones son maneras de salir del *Cogito* cartesiano exaltado, de salir del Kantismo, de superar la tentación hegeliana, salir de la interpretación idealista de la fenomenología. Pero la salida no conduce a un barranco, a una renuncia al pensar, la salida no deja de reconocer la revolución cartesiana, ni su profundización en Kant; no obliga a eliminar toda subjetividad

⁴ Ilunga Kayombo, B., *Paul Ricoeur. De l'attestation du soi*, L'Harmattan: 2004, p. 8.

y declarar la muerte del hombre. Se sale sin dejar de ser sostenido por la filosofía reflexiva, por la fenomenología y por la hermenéutica. Las tres ciertamente desplazadas por los nuevos acontecimientos de pensamiento, pero tradiciones en las que puede ser sostenido el esfuerzo filosófico, que no se abandona.

En primer lugar de la mano de la expresión *Cogito* herido, nos asomaremos al modo como la expresión nace en su filosofía de la voluntad. Lo veremos detenidamente en *Le Volontaire et l'Involontaire* y muy rápidamente en *L'Homme Faillible*. En segundo lugar veremos las consecuencias que ello tiene para el giro hermenéutico de su fenomenología, con los tres desplazamientos en las tradiciones que lo constituyen y el modo como se modifica la cuestión del sujeto (justamente cuando el rodeo lo hace exponerse a las disciplinas que cuestionan la existencia de un sujeto) y el cuestionamiento que ello implica para la fenomenología.

Por último en tercer lugar nos asomaremos al ser humano capaz y frágil centrando nuestra mirada en la fragilidad de esas capacidades y en la noción de atestación que corona su itinerario.

§ 2. *Cogito* herido

§ 2. 1. La voluntad que integra lo involuntario

Asomémonos al modo como surge en *Le Volontaire et l'Involontaire* (VI) la expresión *Cogito* quebrado, *Cogito* herido⁵. Con su filosofía de la voluntad, y la consideración de lo voluntario y lo involuntario como dimensiones inseparables, Ricoeur busca una experiencia integral del *cogito*: pretende “acceder a una experiencia *integral* del *Cogito*, hasta los confines de la afectividad la más confusa” (VI 12). Más allá de lo teórico y la representación busca una ampliación a las dimensiones prácticas y afectivas. Dimensiones que Descartes no deja de reconocer, pues el *cogito* es “una cosa que piensa..., que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente” (2ª Meditación Metafísica). Pero tal dispersión ofrece una multiplicidad de rostros, en los que parecieran “emerger varios *cogitos* diferentes”⁶. El intento cartesiano está en evitar esa dispersión en la auto-posesión. “El genio cartesiano es haber llevado al extremo esta intuición de un pensamiento que hace círculo consigo al ponerse y que no acoge en sí más que la efigie de su **cuerpo** y la efigie del **otro**. El sí se desliga y se exilia... La conciencia de sí tiende a primar a la acogida del **otro**. Esta es la razón más profunda de la expulsión del cuerpo en el reino de las cosas” (VI 17). Se soluciona el problema evacuando lo que no coincide consigo mismo. “Descartes agrava la dificultad relacionando alma y cuerpo a dos líneas heterogéneas de inteligibilidad, al reenviar el alma a la reflexión y el cuerpo a la geometría: instituye un dualismo del entendimiento que condena a pensar al hombre como **brisé**” (VI 13).

⁵ “*Cogito* brisé” y “*Cogito* blessé” son un par de expresiones no pueden ser distinguidas, pues las usa indistintamente. Si bien usa la expresión *cogito* quebrado para titular la pretensión de Nietzsche de humillar, rebajar, subestimar el *cogito*, calificándolo de ilusión y como representante del anti-cogito, es posible sostener que “es el *Cogito*, que SA declara ‘brisé’, (...) quien permanece a pesar de todo el pivote, el eje, de la ontología de Ricoeur” (Gilbert, P., “Reflexion, ontologie et action”, NRT 117 (1995) 539).

⁶ Según la expresión de Greisch, en *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, 2001, p. 32.

Para Ricoeur la reconquista del cogito integral (la recuperación de lo expulsado, del cuerpo, del otro; la consideración de las dimensiones prácticas y afectivas, del actuar y del sentir junto con el percibir; la reinstalación del sujeto en-el-mundo, en la existencia, en el misterio de la encarnación; su recuperación mediante la vía larga que pasa por los símbolos, el lenguaje, las instituciones; el reconocimiento de que es la alteridad la que constituye la ipseidad) debe combatir esta tendencia del yo a hacer círculo consigo mismo, “debe renunciar a una pretensión secretamente oculta en toda conciencia, abandonar su deseo de auto-posición, para acoger una espontaneidad nutritiva y como una inspiración que rompe el círculo estéril que el sí forma con él mismo” (VI 17).

“La reconquista del *Cogito* debe ser total... La experiencia integral del *Cogito* envuelve el yo deseo, yo puedo, yo me oriento y, de una manera general, la existencia como cuerpo. Una subjetividad común funda la homogeneidad de las estructuras de lo Voluntario y lo Involuntario. La descripción... se mueve así en el universo único del discurso, el discurso sobre la subjetividad del *Cogito* integral” (VI 13). Todo el esfuerzo de su fenomenología eidética será encontrar un discurso que dé cuenta de su “íntima ruptura”, pues en todo acto voluntario está en juego también lo involuntario: “Aún en primera persona el deseo es otro que la decisión, el movimiento otro que la idea, la necesidad otra que la voluntad que allí consiente. El *Cogito* esta interiormente **brisé**” (VI 17). Íntima ruptura presente en las tres partes de su eidética de la voluntad: en el decidir, en el mover, en el consentir.

Romper un *circulo estéril* acogiendo el suelo *nutricio*, redescubrir las raíces, es atender de otra manera al “vínculo que une verdaderamente el querer a su cuerpo... Exige que yo participe activamente de *mi encarnación como misterio*. Debo pasar de la objetividad a la existencia” (VI 18). La fenomenología husserliana debe ser completada con los aportes del existencialismo en lo que será llamada la fenomenología existencial de este primer Ricoeur. “Se reconocerá aquí el movimiento de pensamiento de Gabriel Marcel... hemos querido colocarnos en la intersección de dos exigencias: la de un pensamiento alimentado por el misterio de mi cuerpo, la de un pensamiento preocupado por las distinciones heredadas del método husserliano de descripción” (VI 18). Complemento necesario pues en opinión de Ricoeur la fenomenología husserliana “no ha tomado verdaderamente en serio mi *existencia* como cuerpo, ni siquiera en la 5ª Meditación Cartesiana. Mi cuerpo no está constituido en el sentido de la objetividad, ni es constituyente en el sentido del sujeto trascendental; escapa a esta pareja de contrarios. Es yo existente (...). Mi cuerpo es fuente de motivos, centro de poderes o trasfondo de necesidad” (VI 19).

Al prestar verdadera atención a esta presencia primera de mi cuerpo, “al mismo tiempo la existencia del mundo que prolonga la de mi cuerpo como su horizonte ya no puede quedar suspendida sin una grave **lesión** del *Cogito* mismo que, perdiendo la existencia del mundo, pierde la de su cuerpo y, finalmente, su índice de primera persona” (VI 20).

Pero recuperar la existencia encarnada es adoptar el ritmo interior de un *drama*, considerar la vinculación que el cuerpo tiene conmigo que lo vivo, lo sufro y lo gobierno, es descubrir que esta vinculación es una vinculación polémica; el dualismo de entendimiento es relevado por un dualismo de existencia, pues “no hay sistema de la naturaleza y la libertad” (VI 22). “La existencia tiende a **quebrarse**. En efecto el advenimiento de la conciencia es siempre en cierto grado la **quiebra** de una consonancia íntima” (VI 21).

La conciencia herida por la presencia del mundo, se venga de este expulsándolo de la subjetividad, al precio de expulsar su propio cuerpo. Pero esta pretensión de oponerse a su cuerpo y a todas las cosas intentando formar círculo con ella misma, es una pérdida de ser. “El acto del *Cogito* no es un acto puro de auto-posición; él vive de la acogida y del dialogo con sus propias condiciones de **enraizamiento**. El acto del yo es al mismo tiempo participación” (VI, 21). Pero una participación dolorosa, que hiere. En la tercera parte consagrada a la necesidad asomara con creces esta virulencia. “Principalmente en tanto invencible naturaleza, en tanto carácter finito, en tanto inconsciente indefinido, en tanto vida contingente, lo involuntario me aparece como una potencia hostil” (VI 21).

La “tristeza de lo finito” (por la estrechez de mí carácter), que se desdobra en “tristeza de lo informe” (por la no transparencia del inconsciente) y en “tristeza de lo contingente” (por la facticidad de la vida)⁷ parece desgarrar al *Cogito*, romper su círculo estéril, su tentación de auto posesión al punto de suprimirlo. ¿No es acaso esa la pretensión de los pensadores del *Anticogito* que beben de Nietzsche? No lo es ciertamente la de Ricoeur, por mucho que su itinerario continúe profundizando en esta fractura, en esta herida, en esta lesión.

§ 2.2. El hombre falible

Como breve complemento de esta presentación del surgimiento de la expresión “*Cogito* herido”, solo evocaremos las afirmaciones principales del propio Ricoeur sobre la labilidad humana, donde el *cogito* herido recibe el nombre de “hombre falible”, en el primer volumen de *Finitude et Culpabilité* (FC).

El punto de partida es el mismo. Esta antropología filosófica orientada por la idea directriz de labilidad, también toma “como punto de partida al hombre integral..., quiero decir la visión global de su in-coincidencia consigo mismo, de su desproporción, de la mediación que realiza por el hecho de existir” (FC 27-28).

Después de su eidética de la voluntad de *Le Volontaire et l'Involontaire*, se propone abordar lo que había sido dejado entre paréntesis: el mal y la trascendencia. En *La Symbolique du mal*, segundo volumen de *Finitude et Culpabilité*, aborda el mal mediante el lenguaje simbólico, mediante la confesión de la falta, mediante una empírica de la voluntad que se ve obligada a recurrir a la mítica, al recurso indirecto del lenguaje. Pero antes explora al hombre falible, a la falibilidad humana, “la posibilidad antropológica del mal”⁸, los lugares frágiles por donde el mal irrumpe. Falible, lábil parece ser un estadio intermedio entre la finitud y la culpa. “La falibilidad se había deslizado, de alguna manera, entre los dos términos de la finitud y de la culpabilidad, de modo que la primera se inclinara hacia la segunda, sin que por ello estuvieras abolida la contingencia del “salto” en el mal” (AI 31). Elabora la ontología de la voluntad finita, implícita en la dialéctica del actuar y el padecer: es la ontología de la desproporción. “La fragilidad del hombre, su vulnerabilidad al mal moral, no podría ser sino una desproporción constitutiva entre un polo de infinitud y un

⁷ “El camino del consentimiento”, en: VI, 487-500. Un excelente comentario en: Greisch, J., *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Jérôme Millon: Grenoble, pp. 48-51.

⁸ Greisch, J., *op. cit.*, p. 53.

polo de finitud” (AI 30). El carácter de fragilidad asignado a las mediaciones intercaladas entre los polos opuestos se debe a esta desproporción. Fragilidad del término medio en el plano teórico, en el plano práctico y en el plano del sentimiento. “Distinguí así tres zonas de fragilidad: la de la imaginación, intercalada entre la perspectiva finita de la percepción y del alcance infinito del verbo; la del respeto, mediador práctico entre la finitud del carácter y la infinitud de la felicidad; la del sentimiento, compartido entre la infinitud del ser afectado hic et nunc y la amplitud del ser abierto a la totalidad de las cosas, las ideas y los hombres” (AI 31).

El rol de la imaginación será determinante en estas tres zonas de fragilidad, en estos tres lugares de mediación, en estas tres síntesis que solo lo humano puede realizar: la síntesis trascendental gracias al rol de la imaginación en el discurso; la síntesis práctica gracias al rol de la imaginación en la acción: la fragilidad afectiva gracias al rol de la imaginación en el sentimiento⁹. Lo dicho queda espléndidamente resumido en la síntesis que nos ofrece el propio Ricoeur:

“Avanzando por grados de la conciencia en general a la conciencia de sí y al sentimiento, o si se prefiere de lo teórico a lo práctico y a lo afectivo, la antropología filosófica progresa hacia un punto a la vez más íntimo y más frágil; el momento de fragilidad de la conciencia en general era... la imaginación trascendental, a la vez intelectual y sensible; pero la imaginación trascendental, punto ciego del conocimiento, se supera intencionalmente en su vis-a-vis (la cosa); también la síntesis de la palabra y de la apariencia es ella síntesis en la cosa misma o más bien en la objetividad de la cosa. El segundo momento de fragilidad es aquel del respeto; el corresponde al proyecto de sí, de la persona... El “corazón” sería el momento frágil por excelencia; el corazón inquieto; en él se interiorizan todas las desproporciones que hemos visto culminar en la desproporción de la felicidad y del carácter” (FC 98).

§ 3. El sujeto puesto en cuestión

Vemos también este mismo propósito de integralidad, de ampliación, en todo su itinerario que es capaz de dialogar con todas las disciplinas por que ha sido capaz también de transformar la propia tradición filosófica que lo constituye. Su aporte a la hermenéutica contemporánea consiste en una serie de desplazamientos de la filosofía reflexiva, de la fenomenología y de la propia hermenéutica. Este hijo de Descartes, discípulo de Husserl y maestro de tradición hermenéutica permite que estas tradiciones filosóficas sigan vigentes por que ha sido hereje de las tres. Sus desplazamientos respecto de la tradición reflexiva salida de Descartes le han permitido acoger y sortear el fuego cruzado del psicoanálisis y del estructuralismo cuestionando la exaltación de un sujeto que al final de la batalla no queda destruido pero si destronado de su señorío como un *Cogito* ‘herido’. De la misma manera para sortear los cuestionamientos a la tradición hermenéutica combatida también desde dos frentes –desde la teoría crítica y la deconstrucción, desde los embates de modernos y posmodernos– ha sido capaz de incluir un momento crítico, epistemológico, de distancia en una tradición que privilegia la pertenencia. Por último también ha hecho un desplazamiento en la propia fenomenología con dos movimientos que le son característicos: la incorporación en su filosofía del giro lingüístico y el injerto de la hermenéutica en el

⁹ Cfr. el espléndido trabajo de Jean-Luc Amalric, *Paul Ricoeur, l’imagination vive. Une genèse de la philosophie ricoeurrienne de l’imagination*, Hermann: Paris, 2013, pp. 127-224.

método fenomenológico. Son estos desplazamientos los que le permiten hacer el tránsito desde una hermenéutica del autor a una hermenéutica del lector que *actualiza el texto en el acto de lectura*. Una de las consecuencias de este desplazamiento es que Ricoeur contribuye a abrir una vía intermedia entre un sentido único y fijo para siempre y sentidos infinitos inconmensurables entre sí, un camino que nos permite superar el objetivismo moderno evitando el relativismo posmoderno¹⁰.

Ricoeur está muy lejos de ser un pensador que avanza solo por senderos privados y herméticos, de espaldas a su tiempo. Por el contrario su itinerario filosófico da testimonio de su exposición a todos los tráficos, siempre intentando mediar, arbitrando conflictos, incorporando la riqueza de las visiones aun las más opuestas. Ricoeur estima que la filosofía no puede volverse sobre sí misma, en una especie de 'filosofía sobre la filosofía', y por el contrario ha incursionado en las más diversas disciplinas. Un filósofo así expuesto no evoluciona internamente, sino que se ve tironeado, desplazado, llevado de un lugar a otro y con él su pensamiento.

El mismo confiesa que le ha tocado atravesar cuatro paisajes filosóficos. Primero en los años 50-55 el determinado por la oposición existencialismo-marxismo; luego un segundo periodo marcado por el estructuralismo; un tercer periodo dominado por la figura de Nietzsche, el tema de la muerte de Dios con el trasfondo de una cierta muerte del hombre. Este nihilismo de los valores conduce a un cuarto periodo que dada su cercanía no es capaz de caracterizar. “Es en suma a través de estos cuatro paisajes donde cada vez el “sujeto” era o está en cuestión, que he tratado de desarrollar una problemática de la persona con esta regla que me he siempre impuesto: tratar de transformar un obstáculo en apoyo”¹¹.

§ 3.1. El cuestionamiento del sujeto por el psicoanálisis y el estructuralismo.

Comencemos viendo como enfrenta la puesta en cuestión del sujeto que realiza el psicoanálisis. Llevado por el tema de la culpa incursiona exhaustivamente en el psicoanálisis y descubre que la hermenéutica inaugurada por Freud en *La interpretación de los sueños* (1900), que luego se desplegara en una verdadera filosofía de la cultura, era una hermenéutica opuesta a la practicada por él en *La simbólica del mal*. El psicoanálisis daba testimonio de una interpretación 'reductiva' que se oponía a su interpretación 'amplificante' 'recuperadora' del sentido. Acogiendo la validez del psicoanálisis, antes de realizar la crítica, ve en él un “discurso mixto, que mezcla el lenguaje de la fuerza (pulsión, carga, condensación, desplazamiento, represión, retorno de lo reprimido, etc.) y el del sentido (pensamiento, deseo, inteligibilidad, absurdo, disfraz, interpretación, interpolación, etc.)” (AI 18). A diferencia de la fenomenología cuyo discurso implica un movimiento progresivo, orientado hacia un *telos* de completud significativa, el del psicoanálisis implica un movimiento regresivo, orientado hacia lo infantil, lo arcaico. Un conflicto de las interpretaciones tomaba forma bajo los rasgos de una arqueología de la conciencia opuesta

¹⁰ Cfr. Silva, E. “Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica”, en: *Teología y Vida*, vol. 46, 2005, pp. 167-205.

¹¹ Ricoeur, P. “Nous sommes responsable du périssable” (1991) (entrevista por J.P. Manigne), en: *L'actualité religieuse dans le monde* 1991, N° 91, juillet-aôut, p. 41.

a una teleología del sentido, quedando los derechos de una y otra plenamente reconocidos y respetados. El reconocimiento del derecho igual de interpretaciones rivales formaba parte del arbitraje que podía ofrecer la reflexión filosófica. "Por un lado, Freud se inscribía en una tradición de fácil identificación, la de una hermenéutica de la sospecha que continuaba a Feuerbach, Marx y Nietzsche. Por otro, le hacían frente la filosofía reflexiva ilustrada por Jean Nabert, la fenomenología enriquecida por Merleau Ponty, la hermenéutica ilustrada y brillantemente renovada por Gadamer" (AI 40).

Veamos como enfrenta al estructuralismo. Un título globalizador para la vasta corriente lingüística surgida de Ferdinand de Saussure. "La semiología profesada por Roland Barthes, la semiótica de A.J. Greimas, la crítica literaria ilustrada por Gérard Genette, tenían en común el hecho de ajustarse únicamente a las estructuras de los textos, con exclusión de la intensión supuesta de su autor" (AI 40). A ellos se agregaba la prestigiosa y magistral obra de Claude Lévi Strauss sobre los mitos, y los giros estructuralistas que tomaban tanto el marxismo con Althusser, como el psicoanálisis con Lacan. "Ahora bien, no era en cuanto hermenéutica de la sospecha que el estructuralismo cuestionaba la noción de sujeto, sino en cuanto abstracción objetivante, por la cual el lenguaje se encontraría reducido al funcionamiento de un sistema de signos sin anclaje subjetivo" (AI 40). Escuchemos la respuesta de Ricoeur. "Más netamente que entre el psicoanálisis y la fenomenología o la filosofía reflexiva, percibía, más allá del momento de antagonismo, el de mediación. El pasaje por el punto de vista objetivo y sistémico de la semiótica se convertía así en una estadía obligada para una comprensión de sí cada vez más indirecta y cada vez más sumisa al régimen de las mediaciones largas" (AI 41).

Las mediaciones se multiplicaban y prolongaban al punto que la ambición de totalizarlas en un sistema de estilo hegeliano le parece cada vez más vana y sospechosa. "Lo que se imponía no era solo el lado indirecto y mediato de la reflexión (que se oponía a la pretensión de transparencia e inmediatez de la conciencia tanto de Descartes como de Husserl), sino su lado no totalizable y finalmente fragmentario" (AI 42). Al aspecto conflictivo de ese *Cogito* 'herido' se sumará el aspecto 'fragmentario' que subrayaran sus trabajos ulteriores sobre la metáfora, la narración y el sí mismo.

Pudiéramos ver el modo como enfrenta el cuestionamiento de la hermenéutica desde el fuego cruzado que sobre Gadamer, hacen caer justamente los que pueden ser considerados familiares o herederos del psicoanálisis y del estructuralismo: la teoría crítica (de Habermas) y el neoestructuralismo (de Derrida). Solo diremos que es justamente la incorporación de un momento crítico en la hermenéutica lo que le permite estar en mejor pie para afrontarlas. La noción de distanciamiento, sus preocupaciones epistemológicas y por el método, la vuelta al texto como paradigma son otros tantos modos de superar la inmediatez y la autotransparencia de un sujeto abstracto. Me parece clave que de cara a la tradición hermenéutica Ricoeur se haga la siguiente pregunta: "¿Cómo es posible introducir una instancia crítica cualquiera en una conciencia de pertenencia expresamente definida por el rechazo de la distanciamiento?" (TA 99).

§ 3.2. La fenomenología puesta en cuestión.

Los primeros trabajos de Ricoeur nos muestran a un pensador muy cercano a la fenomenología husserliana. El discípulo e interprete crítico de esta amplia escuela, que la enseña y la comenta, es también un explorador original que vinculándola al existencialismo conduce a la fenomenología hacia las tierras de la filosofía de la voluntad. Esta originalidad se verá crecientemente desafiada por la irrupción de lo otro de la fenomenología (aquello solo abordable hermenéuticamente). El descubrimiento del problema hermenéutico es quizás el mayor *desplazamiento* sufrido por este discípulo de Husserl. La fenomenología hermenéutica de Ricoeur ya no es una versión más de un hereje menor sino una matriz capaz de acoger una reflexión filosófica fecunda y novedosa¹².

§ 3.2.1 *El giro hacia el lenguaje como la irrupción de lo otro de la fenomenología*

El desafío hermenéutico no obliga a una renuncia a su adscripción fenomenológica. La filosofía hermenéutica de Ricoeur no abandona nunca la fenomenología y por ello deviene fenomenología hermenéutica. Y no la abandona pues aquello a lo que Ricoeur no está dispuesto a renunciar es a la subjetividad. “La fenomenología ofrece una imprescindible remisión última a la subjetividad”¹³. Pero se trata de una subjetividad transformada por *lo otro* de la fenomenología. Lo otro es todo aquello que no puede ser abordado por el lenguaje directo, todo aquello que no puede ser reducido a puro sentido, todo lo que no resulta transparente, todo lo opaco. Lo otro ya comenzó a aparecer al abordar el campo de la voluntad en vez del de la percepción. La opacidad ya aparece en el yo puedo del yo quiero, en el análisis del mover y de lo involuntario (en sus formas de carácter, inconsciente y vida), en la consideración del cuerpo. Lo otro se hizo todavía más manifiesto, después de *Le Volontaire et l'Involontaire*, en *L'Homme Faillible*, con el tema de la fragilidad y la falibilidad. Una opacidad que será creciente en la obra de Ricoeur, y dará, como él mismo lo reconoce, un carácter cada vez más aporético a sus investigaciones. Opacidad que al buscar ser vencida pide el recurso a la mediación del lenguaje para abordar indirectamente lo que no se deja tomar directamente con la fenomenología. Este abordaje indirecto de los fenómenos es lo que se hará presente con fuerza creciente. Camino indirecto por medio del lenguaje, por la mediación de un universo de signos que siempre pide ser interpretado.

Será este mismo *giro* hacia el lenguaje el que lo anima a indagar en las disciplinas lingüísticas, en la semiótica, el estructuralismo. La preocupación por el lenguaje lo lleva a centrar su hermenéutica en la noción de texto. La indagación e inserción en profundidad en el lenguaje le suministrarán la maestría y el dominio necesario para sus trabajos sobre la metáfora y el relato.

Esta filosofía del lenguaje preside y da la perspectiva basal de cada uno de los hitos fundamentales de su itinerario. Una semántica del mal en su *Symbolique du mal* (1960), una semántica del deseo en *De l'interprétation*, su ensayo sobre Freud (1965), una teoría semántica del símbolo en *La métaphore vive* (1975), una semántica de la historia o del

¹² Cfr. Silva, E., “De la fenomenología existencial a la transformación hermenéutica de la fenomenología. Paul Ricoeur y la fenomenología”, *La Fenomenología y sus herejías*, Lopez M. J. y J. Santos (comps.), UAH: Santiago, 2005, pp. 211-248.

¹³ Pintor Ramos, A., “Paul Ricoeur y la fenomenología”, en: *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Anthropos: Barcelona, 1991, p. 101.

tiempo en *Temps et récit* (1983-1985), una retoma de todas estas estructuras lingüísticas, prácticas, narrativas, éticas para abordar nuevamente el sujeto en *Soi-meme comme un autre* (1990).

Un camino de interpretaciones que permita desentrañar "el discernimiento de un sentido oculto en un sentido aparente" (CI 260). Este mismo esfuerzo por desentrañar el doble sentido nos muestra que la opacidad está allí en lo patente de todo lo latente. Opacidad tanto en la ambivalencia del lenguaje simbólico como en el conflicto de las interpretaciones con la irrupción de los maestros de la sospecha, y entre ellos el psicoanálisis (su energética pulsional, como lo hemos visto, no puede ser más opuesta a la pretensión de transparencia de la fenomenología). Opacidad de un lenguaje que se interpreta desde las claves de la semiótica y del estructuralismo (donde no existe ni sujeto ni sentido, y menos aún referencia).

Todos estos cuestionamientos desafían a un fenomenólogo que ve que se pone en cuestión uno de los presupuestos fundamentales de la fenomenología: la transparencia de la conciencia a sí misma. La subjetividad ya no es la conciencia traslúcida y transparente a sí misma sino una filosofía de la subjetividad desgarrada. Esta purificación de la fenomenología es justamente en lo que consiste el injerto de la hermenéutica en el método fenomenológico.

§ 3.2.2 *El injerto de la hermenéutica en el método fenomenológico*

Para Ricoeur, la crisis del sujeto en la filosofía contemporánea continental no es razón para deshacerse de la idea de un sujeto que es responsable de sus palabras y de sus obras. "Prescindir de la clásica noción de sujeto como un *Cogito* transparente no significa que tengamos que prescindir de toda forma de subjetividad. Mi filosofía hermenéutica ha intentado demostrar la existencia de una subjetividad opaca que se expresa a sí misma a través del rodeo de incontables mediaciones signos, símbolos, textos y la praxis humana misma"¹⁴. La idea de subjetividad, como un problema permanente que da coherencia a toda su obra, no teme ser sometida al fuego cruzado de Nietzsche y Heidegger, de una parte, y de la semiótica, del estructuralismo, del psicoanálisis y de la crítica de las ideologías, de otra. La crítica del *Cogito* se convierte en camino de una reconquista permanente de la cuestión del sujeto.

Podríamos decir que Ricoeur es una respuesta al fracaso de la filosofía moderna, sea como filosofía del sujeto o como filosofía de la conciencia, en la versión que cada una tiene tanto en Descartes como en Husserl. Se trata del fracaso de un sujeto que se constituye a sí mismo, de un sujeto transparente a sí, de un sujeto abstracto. De una filosofía sin presupuesto, de una reflexión abstracta. Es una respuesta también a la pretensión hegeliana de un saber absoluto que en la posesión de su certeza deja de caminar en busca de nuevas interpretaciones abiertas y provisionales. Frente a los muchos modos de idealización de un sujeto cognoscente que pretende erigirse en medida de la objetividad, Ricoeur une su reflexión a los esfuerzos heideggerianos por resituar ontológicamente a este ser capaz de comprender el ser. Pero una vez más será el camino largo de todas las mediaciones lo que explica su prudencia al tratar de apropiarse la filosofía ontológica fundamental de

¹⁴ Ricoeur, P., "The Creativity of Language" (1984), p. 32.

Heidegger. Ricoeur opone a la vía corta de la analítica del *Dasein*, a lo que pudiéramos denominar su apuro ontológico, la vía larga jalonada por los análisis del lenguaje. Frente al modo heideggeriano, Ricoeur nos ofrece otro modo de fundar la hermenéutica en la fenomenología.

En definitiva, la filosofía hermenéutica es una filosofía que asume todas las exigencias de un largo rodeo, que renuncia al sueño de una mediación total, al término de la cual la reflexión se igualaría de nuevo a la intuición intelectual en la transparencia a sí de un sujeto absoluto. Una filosofía hermenéutica que quiere ser un aporte a la reflexión filosófica evitando las tentaciones que la acosan.

Por un lado, el *injerto del problema hermenéutico en el método fenomenológico*, el *camino largo* a través de todas las mediaciones, no lo hace abandonar ni la filosofía *reflexiva*, ni la calificación de *fenomenología* a su intento hermenéutico. Su crítica a la filosofía moderna no implica su abandono, por una supuesta superación por delante.

Por otro lado, esta transformación cualitativa de la conciencia reflexiva, este quebrar el recinto cerrado y encantado de la conciencia del yo, esta afirmación que "el *Cogito* está en el interior del ser y no al revés", esta "segunda revolución copernicana" (VI 35) no olvida lo que es fruto adquirido de la primera. La revolución cartesiana descubre que la originalidad de la conciencia por relación a toda naturaleza pensada objetivamente, es tal, que ninguna cosmología puede englobar más esta conciencia. Un planteo hermenéutico que haga reventar los límites de la subjetividad, no olvida que esta ya hizo reventar los límites de la objetividad natural. Su crítica a la filosofía moderna no se tiente con una imposible vuelta atrás.

Su crítica a la filosofía moderna no es sino la recepción honesta de las críticas a su propio empeño filosófico. En su respuesta, que a la vez que constata los límites de la modernidad no reniega de sus adquiridos, podemos recapitular el camino que hemos recorrido en este apartado. La filosofía de Ricoeur se ha visto afectada, y en definitiva desplazada, tanto por la puesta en cuestión de la tradición reflexiva por parte del psicoanálisis y el estructuralismo, como por los cuestionamientos a la tradición hermenéutica por parte de la teoría crítica y de la deconstrucción. Desplazamientos en la filosofía reflexiva y hermenéutica de Ricoeur que tienen directa relación con el hecho de que su matriz filosófica consiste en un desplazamiento de la fenomenología por el impacto que en ella tiene la hermenéutica. Lo suyo es un desplazamiento hermenéutico de la tradición fenomenológica.

§ 4. El ser humano capaz y frágil

Ricoeur vuelve a la temática del sujeto, advertido por todas sus indagaciones hermenéuticas de evitar las tentaciones idealistas y subjetivistas que han acosado a la filosofía reflexiva moderna. Al retomar la cuestión del sujeto, bajo la forma de una "hermenéutica del sí mismo", debe abrirse paso entre el "sujeto ensalzado" de Descartes, y el "sujeto humillado" de Hume y Nietzsche; ni el *Cogito* que se funda a sí mismo, ni el anti-*Cogito*. Abandonar la ambición fundacional atribuida al *Cogito* no lo induce a sumarse a sus sepultureros que lo declaran definitivamente quebrado (*brisé*). Más bien emprende un camino antropológico

más provechoso, una suerte de tercera vía, que con el nombre de *hermenéutica del sí* intenta dar sentido a la idea y a la expresión de un *Cogito* herido (*blessé*) esbozado en sus obras anteriores. Su hermenéutica del sí mismo es una indagación, que somete a todas las mediaciones del lenguaje, de la acción, de la narración y de la ética, a un *sí* que será sucesivamente llamado "*locutor, agente, persona de narración, sujeto de imputación moral, etc.*" (SA 18). Es la testificación de *sí* a todos los niveles: lingüístico, práxico, narrativo, y prescriptivo.

Esta fenomenología del hombre capaz es conocida. Ha sido desarrollada en *Soi-même comme un autre* y luego ampliada en *Parcours de la reconnaissance*. Aquí solo subrayaremos brevemente la fragilidad y vulnerabilidad de esas (in)capacidades y recordaremos la noción clave de atestación.

§ 4.1. Las (in)capacidades: una fenomenología de la fragilidad

Ser humano capaz de actuar, pero también de sufrir... cada actividad tiene como correlato una pasividad, cada capacidad tiene por correlato una in-capacidad, una forma específica de pasividad. "Siempre, a la afirmación de una capacidad corresponde una forma de incapacidad, una herida" (J2 86). Ricoeur habla de la paradoja de la autonomía y de la vulnerabilidad y observa que la idea de autonomía tiene grados en los que a cada poder o capacidad se puede hacer corresponder "una figura determinada de vulnerabilidad, o como prefiero decir, de fragilidad". (J2 86).

Fragilidad en primer lugar del sujeto hablante, un dominio que aparece amenazado y siempre limitado. Todo el psicoanálisis da testimonio de que este poder de hablar no es ni completo, ni transparente. Todo el derecho es fruto de que la palabra le gane a la violencia. Del discurso dependen nuestros pactos, contratos e intercambio. También los debates, las argumentaciones, los procesos. "Inmediatamente nos salta a los ojos esta desigualdad fundamental de los seres humanos en cuanto al dominio de la palabra, desigualdad que es ciertamente menos un don de la naturaleza que un efecto perverso de la cultura, cuando la impotencia para decir resulta de una exclusión efectiva de la esfera lingüística" (J2 90). Desigualdad en el plano del poder hablar, del poder decir, explicar, argumentar, debatir.

En el orden del poder actuar son múltiples las incapacidades infligidas por la enfermedad, el envejecimiento, las debilidades. A estas que se deben al curso del mundo se agregan las incapacidades provocadas por unos seres humanos a otros en virtud de nuestras interacciones. Hay una distribución desigual de la potencia de obrar y muchas "resultan de las jerarquías de mando y de autoridad en sociedades de eficacia y competencia como las nuestras. Demasiada gente se encuentra no sólo disminuida de potencia, sino privada de potencia" (J2 91). El listado de las figuras de la fragilidad, de las incapacidades y vulnerabilidades del poder decir y del poder hacer puede ser infinito. Lejos de pretender una descripción exhaustiva, Ricoeur enuncia solo algunas que le parecen más significativas. Respecto de las fragilidades que dicen relación con la capacidad de poner contarse a sí mismo, el asunto es más complejo, pues al ser abordado el tema de la identidad (narrativa o singular) toca el corazón de su antropología tardía. Efectivamente si lo que la ipseidad atesta es su diferencia con la mismidad y su dialéctica con la alteridad, la fragilidad tendrá que ver con una manera no bien lograda de comprender la identidad ipse en relación a la

ídem (a la mismidad) y de considerar convenientemente la alteridad. Excesos de mismidad hacen perder el carácter temporal de lo humano y lo hacen recaer en substancialismo; excesos de alteridad provocan discursos de una “banalidad desalentadora”... “Es necesario que haya, en primer lugar y fundamentalmente, un sujeto capaz de decir yo para hacer la experiencia de la confrontación con el otro” (J2 94).

Con la idea de capacidad a la imputabilidad, aparecen las ideas de obligación, de responsabilidad. Responder de mis actos es admitir que caen bajo mi cuenta, que me pueden ser atribuidos y por ello imputados. Someter mi acción a una norma supone la capacidad de entrar en un universo simbólico. Ricoeur señala las fragilidades actuales del orden simbólico dada la crisis contemporánea de la idea de autoridad: “déficit en lo obligatorio, menor sensibilidad en la conminación, pérdida de pertinencia de los relatos fundadores, menor poder de seducción de los héroes de la vida moral, menor discernimiento de sentimientos morales, pérdida de energía... de las “evaluaciones fuertes”” (J2 101).

La fragilidad es un elemento fundamental de la ética. A los tres tópicos que ha desarrollado en su pequeña ética, al cuidado de sí, el cuidado del otro, al cuidado de la institución, Ricoeur agrega el cuidado de lo frágil¹⁵. Confiesa que ha sido Hans Jonas el que le ha permitido extender el concepto de responsabilidad a la fragilidad del medioambiente y de nuestra vida en común (la democracia como lo frágil). Es el “principio de responsabilidad” el que obliga a poner la mirada en “el futuro de los hombres actuantes y sufrientes”, en la sobrevivencia de la humanidad¹⁶. El cara a cara específico de la responsabilidad es la fragilidad, es decir, “lo precedero por debilidad natural y por la amenaza de los golpes de la violencia histórica”¹⁷.

§ 4.2 La fragilidad de la atestación

La obra de Ricoeur da testimonio de su empeño por superar la crisis de la subjetividad sin deshacerse de ella. Sabemos que su distanciamiento tanto de los que exaltan el *cogito* como de los que lo denigran abre el camino para una ‘hermenéutica del sí mismo’, de una ‘fenomenología del ser humano capaz’ que se sostiene en una ‘ontología del acto y la potencia’. La crítica de las desmesuras del sujeto, por tanto, no implica su negación (un *cogito* quebrado, humillado, destruido) sino la afirmación de un sujeto capaz y frágil (un *cogito brisé*, herido). Su autonomía es la de un ser vulnerable, y su fragilidad, dado que no es una mera patología, es la de uno llamado a ser autónomo (J2 86-87). Esta capacidad se despliega en los múltiples dominios de su acción, bajo la modalidad de poderes determinados: “poder de decir, poder de obrar sobre el curso de las cosas y de influir en los otros protagonistas de la acción, poder de unificar la propia vida en una narración inteligible y aceptable...; poder de considerarse uno mismo autor verdadero de sus propios actos, corazón de la idea de imputabilidad” (J2 88). A estos cuatro en Caminos de reconocimiento, agrega el poder recordar y el poder de prometer (relación de sí mismo

¹⁵ Cfr. Abel, O, P. Ricoeur, J. Ellul, J. Carbonnier, P. Chaunu, *Dialogues*, Labor et fides: Genève, 2012, pp. 33-34.

¹⁶ “Ethique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas”, *Lectures* 2, p. 305.

¹⁷ “Responsabilité et fragilité” (1992), en: *Autres Temps* 76-77, Printemps, 2003, p. 128.

tanto con el pasado como con el futuro). Cada uno de estos poderes o potencias se afirman, se reivindicán. Epistemológicamente cada uno “no puede ser probado, demostrado, sino solamente *atestado*” (J2 89). La atestación es “una forma de creencia que no es como la *doxa* platónica, forma inferior de saber, de *episteme*. Como el *Glauben* kantiano... es un crédito abierto a la convicción práctica, una confianza en su propia capacidad, que sólo puede recibir confirmación de su ejercicio y de la aprobación que otro le confiere... Atestación/sanción, así se sostiene en la palabra la potencia del obrar. Su contraria no es la duda, sino la sospecha –o la duda como sospecha–. Y la sospecha se supera sólo mediante un salto, un empuje, que otras personas pueden fomentar, acompañar, apoyar, mediante un dar confianza, una “llamada a”” (J2 89).

La noción clave de la atestación es el fruto de su antropología filosófica de madurez. Como lo dijimos más arriba gracias a las tres opciones de *Soi-même comme un autre* (el rodeo de la reflexión mediante el análisis, el reconocimiento de la diferencia entre la ipseidad y la mismidad y sobre todo, la dialéctica de la identidad y la alteridad), la querrela en torno al Cogito puede ser definitivamente dejada atrás. Ricoeur se instalara en otro lugar epistemológico y ontológico que no lo obliga a escoger entre la exaltación y la humillación del Cogito. El nombre de ese lugar es la atestación. Ya no se tratara “ni de posición (exaltación) ni de deposición (humillación) del *cogito*, sino precisamente de su atestación. El *cogito* de Ricoeur no se afirmara ni se menoscabara, sino que se atestara”¹⁸. Una confianza en los poderes del hombre, en sus capacidades, en la seguridad de ser si mismo actuando y sufriendo. La atestación es la creencia o confianza (el crédito que es también fianza) en el poder de decir, de hacer, de contarse, de asumir las responsabilidades, de recordar, de prometer. La atestación se vincula así al testimonio, en la medida que es en la palabra del testigo que se cree. Por eso no se trata de una creencia doxica, del “creo que” sino que la atestación depende del “creo en”. La atestación carece de garantía, de toda hipercerteza, por lo que no pretende ninguna aspiración al fundamento último. Su carácter fragmentario, dado por la variedad de capacidades que se pueden acreditar da “a la atestación una fragilidad específica a la que se añade la vulnerabilidad de un discurso consciente de su falta de fundamento. Esta vulnerabilidad se expresará en la amenaza permanente de la sospecha, sin olvidar que la *sospecha* es el contrario específico de la *atestación*. El parentesco entre atestación y testimonio se comprueba aquí: no hay “verdadero” testigo sin “falso” testigo. Pero no queda más recurso contra el falso testimonio que otro testimonio más creíble; y no hay más recurso contra la sospecha que una atestación más *fiable*”(SA 36).

La fragilidad de la atestación parece resumir las distintas figuras evocadas: *Cogito* herido, hombre falible, sujeto puesto en cuestión, ser humano capaz y frágil. Desde distintas perspectivas, respondiendo a desafíos diversos, recogiendo aportes filosóficos aparentemente contradictorios, aflora una y otra vez una misma antropología. Así lo confiesa en su *Autobiografía intelectual*: “La verdadera recuperación del tema del hombre falible debería buscarse más bien en el último capítulo de *Sí mismo como otro*, donde las tres modalidades de alteridad –la del cuerpo, la del otro, la de la conciencia moral– ocupan un lugar comparable al asignado entonces a las figuras de la falibilidad” (AI, 31).

¹⁸ Ilunga Kayombo, B., *Paul Ricoeur. De l'attestation du soi*, L'Harmattan, 2004, p. 8.