

¿Cogito hermenéutico? La herencia cartesiano-reflexiva en la antropología hermenéutica de Paul Ricoeur

Hermeneutic Cogito? The Cartesian-reflexive heritage in the hermeneutic anthropology of Paul Ricoeur

Roberto Ballester Corres¹
Independiente

RESUMEN

A partir del debate abierto por Jean Greich sobre la posibilidad de un “cogito hermenéutico”, se lleva a cabo un análisis de la recepción y evolución del uso de la noción de *Cogito* en la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur. Partiendo de la destrucción del concepto en la hermenéutica heideggeriana y la recepción merleau-pontiana tanto del Dasein como del *Cogito*, se mostrará su comprensión, primero, como *Cogito* integral corporeizado en la fenomenología eidética ricœuriana de 1950. Posteriormente, se analizará la influencia decisiva del uso del término en la filosofía reflexiva, que determinará un vaciamiento de pretensiones metafísicas del concepto. La crisis del *Cogito* y el análisis del *Cogito* “quebrado” mostrarán el paso necesario a una hermenéutica de sí como un modelo superador y una decisiva transformación hermenéutica del concepto que sustituye la certeza del *Cogito* por la seguridad y creencia en la atestiguación [*attestation*] de sí, marcando la tarea reflexiva, dentro de la hermenéutica de sí, como una tarea de desciframiento interpretativo que se sitúa como eje central de su antropología filosófica.

60

PALABRAS CLAVE

Ricoeur, Cogito, Hermenéutica de sí, Filosofía reflexiva francesa

ABSTRACT

Starting from the debate opened by Jean Greich on the possibility of a “hermeneutic cogito”, an analysis of the reception and evolution of the use of the notion of *Cogito* in the hermeneutic philosophy of Paul Ricoeur is carried out. Starting from the destruction of the concept in Heideggerian hermeneutics and the Merleau-Pontian reception of both Dasein and the *Cogito*, its understanding as an integral *Cogito* embodied in Ricoeur's eidetic phenomenology of 1950 will be shown in order to, subsequently, analyze the decisive influence of the use of the term in reflexive

¹ E-mail: ballestercorresroberto@gmail.com; Orcid: 0009-0007-5156-1755.

philosophy, which will determine the emptying of metaphysical pretensions of the concept. The crisis of the *Cogito* and the analysis of the “broken” *Cogito* will show the necessary passage to a hermeneutics of the self as a surpassing model and a decisive hermeneutic transformation of the concept that replaces the certainty of the *Cogito* with the security and belief in the attestation of the self, marking the reflexive task in the hermeneutics of the self as a task of interpretative deciphering that is placed as the central axis of his philosophical anthropology.

KEYWORDS

Ricœur, *Cogito*, Hermeneutics of self, French reflexive philosophy.

INTRODUCCIÓN

Siguiendo las claves de lectura iniciadas por Jean Greisch, la propuesta de la noción de *Cogito herméneutique*, como noción abarcadora de una hermenéutica *more gallico demonstrata* (Greisch, 2001, p. 59-82), es decir, una hermenéutica a la francesa, nos exige reflexionar sobre la posible influencia del pensamiento cartesiano en la filosofía hermenéutica de Ricœur y la tematización hermenéutica del sujeto, ya que, específicamente, Greisch nos llama a reflexionar sobre el estatuto teórico de la noción de *Cogito* en la hermenéutica francesa y, en particular, de la filosofía hermenéutica de Paul Ricœur.. La noción de *Cogito*, primero bajo la propuesta antropológica del *Cogito integral* en los inicios de su pensamiento filosófico y, ya al final de su trayectoria, bajo la forma de un *Cogito brisé* siempre en dialéctica temática con el *Cogito* exaltado, va a estar en la constitución misma de un sujeto que se comprende hermenéuticamente a sí-mismo y que tiene como tarea fundamental el desciframiento de su sentido. Dicha exégesis específica de la obra ricœuriana queda en la obra de Greisch más como tarea pendiente, de la que su obra había de servir de prolegómeno, que como resultado (Greisch, 2000, p. 55-58). Tomando el relevo de esta tarea, pues, el concepto de *Cogito herméneutique* nos debe llevar a buscar una reflexión explícita sobre la relación ambivalente entre una mirada crítica hacia la auto-fundación en la comprensión de sí y la herencia cartesiana en la influencia de la filosofía reflexiva de Jean Nabert en Ricœur. Así pues, una tarea fundamental para la comprensión de la fenomenología hermenéutica de Ricœur debe consistir, justamente, en la reflexión sobre la apropiación de esta noción de *Cogito* en las primeras tematizaciones antropológicas de Ricœur y las razones de su progresivo abandono.

Reflexionar sobre la noción de *Cogito* en clave hermenéutica sólo se puede hacer si no perdemos de vista la herencia de su pre-comprensión ontológica, esto es, la determinación *quidditativa* del *Cogito* como una *res* que se caracteriza por sus *cogitare*, en una caracterización que deja en el olvido la pregunta por el ser del *Cogito*. En este sentido, por lo tanto, no podemos no tomar como horizonte crítico de la posibilidad de reapropiación de la tradición cartesiana en la hermenéutica francesa la necesaria destrucción del olvido de ser sustancialista que se fundamentó en la modernidad a partir de la comprensión cartesiana. Heidegger expuso ya de manera clara en las lecciones del *Sommersemester* de 1927 *-Die Grundprobleme der Phänomenologie-* la

ambigüedad metafísica de la *res cogitans* cartesiana. En ellas, Heidegger nos dice con claridad que Descartes realizó el giro hacia el sujeto sin el cuestionamiento de las categorías ontológicas escolásticas previas; el giro hacia el sujeto no es, en ningún caso, un giro ontológico hacia una nueva comprensión ontológica que se sustentase en la singularidad ontológica del *Cogito* (cf. Heidegger, 2000, p. 160-163). Para Heidegger, la variedad descriptiva de *cogitationes* no habrá de ser, en ningún caso, un fundamento ontológico válido. Asimismo, para Heidegger, todas las *cogitationes* no han abandonado en ningún caso su carácter de mera representación, de contenido de la conciencia, de aquello que el yo tiene, no es: “conozco, en tanto que sujeto peculiar, los predicados que tengo. *Me conozco a mí mismo* [...]. El yo es sujeto en el sentido de autoconsciencia. Este sujeto no es solo *distinto* de sus predicados, sino que los *tiene* como conocidos, esto quiere decir, como *objetos*” (Heidegger, 2000, p. 164)². Este ha de ser, sin duda, el marco crítico desde el que haya que pensar la legitimidad y la posibilidad misma de seguir asumiendo una categoría como la de *Cogito* en una hermenéutica post-heideggeriana como la de Ricœur.

Sin embargo, caben indicar exégesis históricas que, como la de J.-L. Marion, nos hablan del carácter inconcreto de la comprensión ontológica en el propio Descartes y que se reflejaría ya en la “ontología gris” de las *Regulae ad Directionem Ingenii* y su ambigua relación con las *Méditations*. En esta ambigüedad ontológica, habría cabida para una reapropiación hermenéutica de una máxima como la del *Cogito, ergo sum* que abandone por el camino su deuda sustancialista. Como nos dice Marion: “el texto de las *Regulae* nos reenvía sin cesar y sin contexto a tesis comunes, evidentemente reconocibles y, por así decir, banales de la filosofía aristotélica” (Marion, 2000, p. 19). Más adelante, Marion nos da una clave de lectura para nuestra investigación que podrá servirnos de paralelismo de la reapropiación ricœuriana del concepto de *Cogito*:

Llamémoslo *principio de metaforización*, y expliquémoslo: al encontrar, en cada punto de todo el recorrido de la teoría aristotélica de la ciencia y de sus fundamentos ontológicos, los conceptos inevitables que contradice, Descartes no se limita a contradecirlos; si lo hiciera, seguiría dependiendo de ellos, ya que simplemente los invertiría. En cambio, *traduce su significado en su nuevo universo conceptual* [...]. Cada concepto sufre múltiples desplazamientos y reordenaciones (Marion, 2000, p. 22)³.

Al mismo tiempo, Marion ha destacado la ambigüedad metafísica misma del *Cogito* en el corazón mismo del pensamiento cartesiano, por el que “su estatuto ontológico [el del *Cogito*] se juega en la posible o imposible equivalencia entre *ego* y sustancialidad, según medie la *cogitatio*” (Marion, 1986, p. 151), esto es, abriendo el

² Cursiva en original.

³ Cursiva nuestra; trad. del a. Todas las obras, salvo que la referencia se haga explícitamente a una edición española, se citarán traduciendo directamente del original.

espacio a una reflexividad entorno a sí misma que queda abierta por el contenido del pensar (cf. Marion, 1986, p. 150). De ahí que nos diga el francés de forma clara:

Interpretar el enunciado protocolario "*Cogito, ergo sum*" como la emergencia de un *ego* sustancial impone pensar este *ego* como una autarquía, lo que excluía la estructura de reenvío que exige la doctrina agustiniana de *Y'imgo Dei* [...]. Toda la interpretación cartesiana del enunciado protocolario [*Cogito, ergo sum*] tiende a esta pregunta: ¿cómo pasar de '*Cogito, ergo sum*' al *ego* como primer principio y sustancia primera? [...]. Se aprecia en la larga vacilación del propio Descartes que, aunque llegó muy pronto al enunciado protocolario, no supo ver enseguida *qué interpretación podía esta tener*. En resumidas cuentas, Descartes tardó en reconocer la dignidad metafísica del "*Cogito, sum*", ya que esta no depende de una observación, sino de una *hermenéutica* (Marion, 1986, p. 147-148)⁴.

Así pues, en la medida en que vamos a analizar el modo de apropiación y resignificación del *Cogito* en Ricœur, ¿desde dónde comprender el ser de este sujeto hermenéutico que, como *Cogito brisé*, deriva en el necesario trabajo de interpretación de sí como la tarea hermenéutica por antonomasia?

Para abrir un posible espacio de respuesta, es posible confrontar que haya en Ricœur algo así como una herencia "inatendida" en la comprensión del ser. Por el contrario, vamos a mostrar cómo la noción de *Cogito* y la futura evolución hermenéutica en la tarea de comprensión de sí, en una subjetividad que carece de auto-posición fundante y sustancialidad ontológica, no proviene de ningún cartesianismo "escondido" en las tematizaciones ricœurianas. En cambio, de lo que nos habla es de la absoluta impronta de la filosofía de Jean Nabert y de una influencia soterrada, pero absolutamente clave, de las tematizaciones a propósito de la filosofía reflexiva y del *Cogito* en Merleau-Ponty, y que resultan coherentes con los desarrollos ricœurianos. A partir de aquí se van a deducir las claves interpretativas para comprender una hermenéutica de sí en Ricœur que pueda abrir las puertas a una ontología hermenéutica que integre, por un lado, la transformación de la ontología en clave fenomenológico-hermenéutica de Martin Heidegger, con una reflexividad que pueda llamarse hermenéutica y que no entre en contradicción con la primera.

Así, señalará Greisch: "Es al buscar 'en la naturaleza misma del pensamiento reflexivo el principio de una lógica de doble sentido' que la hermenéutica *more gallico demonstrata* conquista aquello que no poseía en un inicio: una dimensión filosófica radical" (Greisch, 2000, p. 65). A partir de que podamos comprender cómo se refleja esta dimensión filosófica radical en la filosofía hermenéutica de Ricœur, desde la triple influencia Nabert-Merleau-Ponty-Heidegger, podremos dar cuenta válida de un sujeto hermenéutico que no introduzca en sí la posición de *sub-iectum* de una *res* que sea interpretante por diferencia específica, sino, en cambio, daremos cuenta de una

⁴ Cursivas nuestras.

comprensión hermenéutica del sí-mismo como espacio de afirmación originaria en relación intrínseca con el mundo y lo otro. Desde la mirada crítica y el acogimiento de sentido reflexivo –dos ejes que definen el método hermenéutico ricœuriano como un método de acogimiento y sospecha, de pertenencia y distancia– podrá hacerse patente también que la noción de *Cogito* se agota pronto en las tematizaciones ricœurianas, siendo el *soi-même* un concepto superador que integra ambos ejes de forma decisiva y permite abrir la respuesta a la pregunta por el ser del “quién” interpreta.

1 LA NOCIÓN DE *COGITO* INTEGRAL Y LA IMPRONTA MERLEAU-PONTIANA EN EL HORIZONTE ONTOLÓGICO HEIDEGGERIANO

No es casual que la primera aparición de la noción de *Cogito* en Ricœur sea en el apartado de las «Cuestiones de método» que debía enmarcar el proyecto completo de la *Philosophie de la volonté* y que encierra metódicamente el alcance de las descripciones fenomenológicas de *Le volontaire et l'involontaire* (1950). No obstante, vamos a encontrar ya en la *memoire de maîtrise* ricœuriana, defendida en 1934, el inicio de una discusión de largos vuelos con la tradición cartesiana, especialmente en la figura de Jules Lagneau y la recepción reflexiva del concepto de *Cogito* (cf. Ricœur, 1994a, p. 122; Dosse, 2008, p. 35-36).

En *Le volontaire et l'involontaire*, Ricœur parte de una discusión inicial sobre los límites del método fenomenológico descriptivo y su frágil relación con la objetividad naturalista, que reduce los problemas de la voluntad a mecanismos involuntarios situados en una corporalidad entendida como objeto natural. En esta discusión inicial sobre los límites del método descriptivo y su frágil relación con la pretensión objetivista de la explicación naturalista (que reduce los problemas de la voluntad a mecanismos involuntarios), vemos que la noción de *Cogito* aparece como un espacio de conquista de la subjetividad, es decir, como el lugar donde la imbricación entre las estructuras de lo voluntario y lo involuntario tienen sentido en el espacio de la vivencia del acto intencional volitivo o *je veux*:

Hay una biología, dotada de objetividad, que parece ser la única objetividad pensable, a saber, la objetividad de los hechos de la naturaleza ligados por leyes de tipo inductivo. El cuerpo-objeto tiende así a descentrar del *Cogito* el conocimiento de lo involuntario y, paso a paso, a trasladar toda la psicología a las ciencias naturales [...]. Pero mientras lo involuntario se degrada en un hecho empírico, lo voluntario se disipa pura y simplemente: el "yo quiero", como iniciativa libre, queda anulado [...]. Comprender la relación entre lo involuntario y lo voluntario exige, pues, reconquistar constantemente el *Cogito* captado en primera persona frente a la actitud naturalista. (Ricœur, 2009, p. 25-26).

Desde el inicio, Ricœur es cauto en su empleo del término *Cogito*. Conociendo la carga teórica del término, inmediatamente va a desligarse del marco dualista y sustancialista cartesiano de forma explícita: “Esta reconquista [del *Cogito* en primera persona] bien puede basarse en el *Cogito* de Descartes; pero Descartes agrava el problema al remitir el alma y el cuerpo a dos líneas heterogéneas de inteligibilidad” (Ricœur, 2009, p. 26).

Ricœur va a asumir, pues, la noción de *Cogito* integral como una superación del modelo dualista cartesiano, en una figura que integrará la corporalidad y la interpersonalidad en el seno de la subjetividad, sin posibilidad de separación más que por abstracción eidética de la subjetividad encarnada que se muestra en sí misma desde el sentir del cuerpo (cf. Basombrío, 2008, p. 28 ss.):

La reconquista del *Cogito* debe ser total; es en el seno mismo del *Cogito* como podemos rencontrar el cuerpo y lo involuntario que este nutre. La experiencia integral del *Cogito* desarrolla el yo deseo, yo puedo, yo veo y, de modo general, la existencia *como* cuerpo [...]: la intuición del *Cogito* es la intuición misma del cuerpo *unido* al querer que sufre de él y que gobierna sobre él (Ricœur, 2009, p. 27).

Ante lo cual, Ricœur efectúa la siguiente precisión: “La oposición del cuerpo-sujeto y del cuerpo-objeto no coincide en ningún caso con la oposición en las dos direcciones de la mirada: hacia mí, como una mirada única, y hacia los otros, fuera de mí” (Ricœur, 2009, *ídem*). Sin embargo, esta dualidad entre *Cogito* como cuerpo propio y cuerpo fuera de mí, por la que este parecería comprenderse sólo desde el eje de mí afuera respecto a él, de su exterioridad metafísicamente sustancial, es rápidamente resuelta por Ricœur en un giro sutil que va a tener una importancia decisiva en términos hermenéuticos. Y lo hace introduciendo la noción de “intropatía”: la *intropathie* es precisamente la lectura del cuerpo del otro como significante de actos que tienen un origen intencionalmente propio, es decir, el cambio en la mirada por la que las dualidades metafísicas “interioridad”-“exterioridad”, trasunto del doble “yo” - “otro” o “*Cogito*” - “cuerpo objetivo”, dejan de resultar efectivas. Mi cuerpo es cuerpo propio, en esta matización ricœuriana, en la medida en que es y *no* es visto en primera persona. Si podemos decir que “descubro el cuerpo en segunda persona, en tanto que motivo, órgano y naturaleza de otra persona” (Ricœur, 2009, p. 28), es porque antes, nos ha dicho, es necesario:

Respetar la originalidad del *Cogito* como conjunto de actos intencionales de un sujeto. Pero este sujeto somos tú y yo [...]. La intropatía (*Einfühlung*) es precisamente la lectura del cuerpo del otro como significante de actos que tienen una finalidad y un origen subjetivos. La subjetividad es, por tanto, “interna” y “externa”. Es la función de sujeto de los actos de otro. A través de la comunicación con los demás, tengo otra relación con el cuerpo, una que no está envuelta en la percepción de mi propio cuerpo, ni incrustada en un conocimiento empírico del mundo (Ricœur, 2009, *ídem*).

La importancia de estas descripciones nos habla ya de un giro absoluto en la comprensión ontológica del *Cogito*. Sin hacerse explícito, el carácter comunicativo, de doble dirección de la *intropathie* en ese abanico de actos intencionales que amplía por mucho la diferencia específica del *cogitans*, está en aras también de transformar el sentido ontológico del ser de este *Cogito* que, por su naturaleza comunicativa, es experiencia y expresión y, por ella: “me trato a mí-mismo como un tú que, en su apariencia externa, es expresión para otro [*autrui*]; por ello, reconocermé a mí mismo significa anticipar mi expresión para un tú” (Ricœur, 2009, *ídem*). Si tomamos en todo su rigor las descripciones temáticas del *Cogito* integral, estamos ante un ente que integra lo propio y lo ajeno y se reconoce *en y para* una comprensión de sí en segunda persona. Este *Cogito* integral, podríamos decir, ya representa una posible encarnación del sujeto hermenéutico al fundar en la comunicación con el otro la posibilidad misma de la comprensión no sólo de mi identidad, sino de una subjetividad encarnada o un cuerpo totalmente subjetivado. En la *comunicación con el otro*, tengo una relación distinta con el cuerpo, que no se da en la *apercepción de mi propio cuerpo* ni se inserta en un conocimiento empírico del mundo. En el marco de *Le volontaire et l'involontaire* vemos, pues, que el yo, como sujeto del abanico de actos intencionales desde los que se dice “*Je*” –en un sentido eminentemente lingüístico-discursivo–, puede ser comprendido ya en su obra de 1950 como una ruptura de toda pretensión idealista de hacer de la auto-posición del sujeto racional la brújula de la comprensión del mundo en tanto que objeto de razón. Por el contrario:

66

La extensión del *Cogito* al cuerpo propio requiere en realidad algo más que un cambio de método: el yo, más radicalmente, debe renunciar a una pretensión secretamente oculta en toda conciencia, abandonar su deseo de auto-posicionarse, para acoger una espontaneidad nutritiva y una inspiración que rompa el círculo estéril que el yo forma consigo mismo (Ricœur, 2009, p. 32).

Sin embargo, debajo de la apropiación y transfiguración del término efectuado por Ricœur –ya vemos cómo se posibilita en 1950 el espacio para un sí-mismo abierto al espontáneo acogimiento de sentido del mundo–, cabe preguntarse: ¿por qué seguir empleando la noción de *Cogito*, a pesar de todas sus transformaciones temáticas y sin haber terminado de resolver su naturaleza ontológica más allá de la importante superación de ciertas aporías dualistas? Esto es especialmente notable cuando la propia herencia fenomenológico-hermenéutica ya traía consigo derivaciones terminológicas que buscaban expresar la relación intencional de un modo tal que superara los dualismos de herencia cartesiana y que la noción de conciencia intencional husserliana aún podría contener. Habida cuenta de que el proyecto de la *Philosophie de la volonté* se muestra explícitamente por Ricœur como una gran ampliación del dominio descriptivo de la fenomenología merleau-pontiana cinco años después de *La Phénoménologie de la perception* (1945) – “Prolongando y estirando el análisis eidético de Husserl, ambicionaba, no sin ingenuidad, dar una contrapartida, en el orden práctico, a la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-

Ponty" (Ricœur, 1995, p. 23)–, es especialmente relevante, en este sentido, la herencia heideggeriana en el uso en Merleau-Ponty del término "*être au monde*", para quien, según Ricœur, el Dasein seguía resonando con el concepto de subjetividad (cf. Ricœur, 1999, p. 170-175). En clara traducción directa de la tematización del Dasein como *In-der-welt-sein* en la filosofía de Heidegger (cf. Heidegger, 2003, §12, p. 74 ss. [53 ss.]⁵), Merleau-Ponty ofrece ya una tematización de un sujeto fenomenológico encarnado que rehuye del idealismo de nociones como la de *Cogito* en pos de la expresión de la facticidad de la existencia. Señala el propio Ricœur, en su lectura de la obra, que el horizonte de Merleau-Ponty no era otro que las estructuras heideggerianas del cuidado (*Sorge*) y del ser-en-el-mundo (cf. Ricœur, 1995a, *op. cit.*). Sin embargo, Merleau-Ponty, en el "*Avant-propos*" de la obra, demarca la descripción de esta existencia del sujeto *au monde* como un *véritable Cogito*:

El *verdadero Cogito* no define la existencia del sujeto por el pensamiento que tiene de existir, no convierte la certeza del mundo en la certeza del pensamiento del mundo y, por último, no sustituye el mundo mismo por el sentido del mundo. Al contrario, reconoce mi pensamiento mismo como un hecho inalienable y elimina cualquier tipo de idealismo al descubrirme como "ser en el mundo" (Merleau-Ponty, 2004, p. 13)⁶.

67

Un poco más adelante, podemos constatar en Merleau-Ponty la integración de elementos descriptivos husserlianos en una perspectiva ontológica general procedente de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger:

La evidencia de la percepción no es el pensamiento adecuado ni la evidencia apodíctica. El mundo no es lo que pienso, sino lo que experimento; estoy abierto al mundo, sin duda me comunico con él, pero no lo poseo [...]. Esta facticidad del mundo es lo que hace la *Weltlichkeit* del *Welt* [la mundaneidad del mundo], lo que hace del mundo un mundo, del mismo modo que la facticidad del *Cogito* no es una imperfección en él, sino al contrario lo que me hace estar seguro de mi existencia (Merleau-Ponty, 2004, p. 17).

Este *véritable Cogito*, que no es sino otra forma de decir que el *Cogito* es en la medida en que es "ser en el mundo", expresa por lo tanto un *Cogito* fáctico abierto de suyo al mundo circundante. Cabe indicar, no obstante, que vamos a encontrar en la fenomenología de Merleau-Ponty una dimensión claramente crítica y cuidadosa en su recepción del concepto. Para Merleau-Ponty, la noción de *Cogito* implica la recepción de una intuición filosófica fundamental y un ente cultural tradicional al que su pensamiento tiende, más que a una referencia cartesiana explícita y deudora con el sistema cartesiano (cf. Merleau-Ponty, 2004, p. 427). No obstante, al mismo tiempo, nos dice Merleau-Ponty en su análisis del concepto del *Cogito* que "hay una

⁵ Se añade entre corchetes la paginación original del *Hüttenexemplar*.

⁶ Cursivas en original.

verdad definitiva en el retorno cartesiano de las cosas y las ideas al yo [*moi*]” (Merleau-Ponty, 2004, *ídem*), una verdad definitiva que él trata de alcanzar. Por tanto, podemos decir que existe una asociación directa en el fenomenólogo francés entre la noción de *Cogito* y la intuición del reconocimiento inmediato de sí en su estar en el mundo. Pero, añade Merleau-Ponty: “si somos en situación, si somos circundantes, no podemos ser transparentes a nosotros mismos [...]. ¿Estamos en la alternativa entre una conciencia absoluta o una duda interminable?” (Merleau-Ponty, 2004, p. 441). Ante esta dicotomía hiperbólica, casi a la manera cartesiana, Merleau-Ponty abre el espacio a una premisa que estará muy presente en la filosofía reflexiva que recogerá Ricoeur: “No es cierto que mi existencia se posea a sí misma y tampoco que esta sea extraña a sí misma, puesto que esta es un acto o un hacer [...]. Yo puedo *efectuar el Cogito*” (Merleau-Ponty, 2004, *ídem*)⁷. Esta idea ejecutiva de la certeza, del reconocimiento de sí, de una existencia que se efectúa y que por su ejecución nace un reconocimiento de sí primario, es lo que define en última instancia al *Cogito* como “reconocimiento de este hecho fundamental [de la existencia]” (Merleau-Ponty, 2004, p. 443).

Sin embargo, si atendemos a la herencia heideggeriana, vemos enseguida la dificultad inherente de tematización del ente que vive su facticidad –como *Dasein* que es siempre tal ente fáctico *en cada ocasión (jeweilig)*– desde otras nociones como *Cogito*, *homme* o *personne*, cargadas teóricamente, o bien por tematizaciones ónticas previas y expresas, o bien por malas comprensiones ontológicas (cf. Heidegger, 2003, §10). Como nos dice ya en el *Sommersemester* de 1923:

Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de ‘nuestro’ existir ‘propio’. Más exactamente, la expresión significa: ese existir en cada ocasión [...] en tanto que en su carácter de ser existe o está ‘aquí’ por lo que toca a su ser. ‘Estar aquí por lo que toca a su ser’ no significa, en ningún caso de modo primario, ser objeto de la intuición y de la determinación intuitiva o de la mera adquisición y posesión de conocimientos, sino que quiere decir que el existir está aquí para sí mismo en el cómo de su ser más propio (Heidegger, 2008, p. 25)⁸.

El *Dasein*, que es pues comprendido *cada vez* en su ser vida fáctica, no puede ser traducido por nociones categóricas, es decir, no existenciales, que provengan de una mirada “cualquiera” a un “ente cualquiera” *intramundano*. La noción *Dasein* designa una expresión de su ser la vida fáctica o, en otros términos, de ser la existencia, un “tener que ser” para quien el sentido de su existencia no le es dado de antemano. El uso de nociones categóricamente confusas no hace sino alejar la comprensión del fenómeno originario de la vida fáctica. Como han señalado exégesis recientes, la hermenéutica de la vida fáctica heideggeriana suponía ya en el 23 una disrupción radical en la filosofía; no una ampliación, sino una radicalización de la motivación de

⁷ Cursiva nuestra.

⁸ Cursivas en original.

la fenomenología por atender a la experiencia originaria de la vida (cf. Cazzanelli, 2024, p. 134-136). La destrucción de categorías filosóficas como, precisamente, la de *Cogito*, supone ante todo la búsqueda de un trasfondo prefilosófico irreductible a las categorías de la tradición (cf. Contreras, 2024, p. 182-185). En ella, todo dualismo es absolutamente imposible y la apertura corporeizada al mundo es un punto de partida absolutamente radical que abre el sentido al mundo de un modo radicalmente ajeno a la objetivación teórica, en la que, podríamos decir, la perspectiva en primera persona reclamada por la recepción del *Cogito* en la tradición francesa “no da contenido [objetivo] ninguno, sino que capta el existir en su modo ejecutivo” (Rodríguez Suárez, 2024, p. 95), esto es, la existencia en su existir originaria y fácticamente no puede obtener su certeza de un acto derivativo como es el *cogitare*.

Así pues, nos dice de forma clara Heidegger en *Sein und Zeit*:

Si se pretende partir de un yo o sujeto inmediatamente dado, se yerra en forma radical el contenido fenoménico del Dasein. Toda idea de “sujeto” –*si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental*– comporta *ontológicamente* la posición del *subiectum*, por más que uno se defienda ónticamente en la forma más enfática contra la “sustancialización del alma” o la “cosificación de la conciencia (Heidegger, 2003, §10, p. 67 [46])⁹.

69

Esta caracterización del Dasein salvaguarda su diferencia específica en términos ontológicos. La renuncia a nociones heredadas de la tradición, aun vaciadas de sentido en apariencia, resulta metódica y radical en Heidegger y marca la ilegitimidad del uso de categorías ontológicas privativas por mucho que se pretenda transformar su descripción óntica. El *quid* de la cuestión consistirá en determinar si, en filosofías como la ricœuriana, se ha producido esa transformación ontológica, esa “depuración previa”, que posibilite el uso “analógico” de términos como el de *Cogito*. La lectura de Merleau-Ponty del *Cogito* como un sujeto que ejecuta su propia certeza en su existir abre un posible camino de la apropiación del concepto en Ricœur.

Sin embargo, Ricœur alcanzará la certeza de la apertura al mundo fácticamente en su acreditación fenomenológico-hermenéutica a partir del *détour* por la *long voix* que habrá de alcanzar la preocupación ontológica por el ser del ente –ese ente que existe interpretando su mundo de acción– como un punto de llegada, no de partida (cf. Ricœur, 2013a, p. 26 ss.). Entenderá dicha facticidad como la facticidad de las mediaciones simbólicas y lingüísticas que median toda comprensión de sí desde el obrar de la existencia humana, y que serán ya indicadores de una ontología que, próxima a la heideggeriana, pone el acento en el modo en que las mediaciones fácticas, alojadas en lo discursivo y en el diálogo, son las que abren sentido del mundo “propriadamente” humano. Estas determinarán el modo en que toda comprensión reflexiva de sí resulta de un trabajo de interpretación desde los modos de significar que abren los símbolos, mitos, metáforas, analogías y textos de ficción-

⁹ “Si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental”: cursivas del autor; el resto: cursivas en original.

históricos, y que reflejan la tarea de lectura de las obras de cultura que son, a la vez, determinación y fruto de nuestro obrar humano. O, en otros términos: el ser de esta existencia hermenéutica, la verdadera estructura ontológica de este *Cogito* integral, sólo se alcanzará desde la comprensión de su rotura, desde el *Cogito brisé* que conducirá los análisis de su reconstrucción a partir de la *herméneutique du soi* y que mostrará la renuncia metódica al término de *Cogito*, renuncia que ya en los años 60 estaba anticipada en su obra hermenéutica. Como indica en “Existence et herméneutique” (1965) de forma clara: “el sujeto que se interpreta en la interpretación de los signos no es ya el *Cogito*: es un existente que descubre, por la exégesis de su vida, que está situado en el ser antes de situarse y poseerse a sí mismo” (Ricoeur, 2013a, p. 33).

Pero, para entender esta diferencia fundamental con respecto a Heidegger y Merleau-Ponty, es necesario atender a la influencia de la filosofía reflexiva de Nabert en Ricoeur para entender este *détour* hermenéutico (cf. Skúlason, 2001, p. 140-148).

2 LA INFLUENCIA NABERTIANA Y EL GIRO REFLEXIVO DEL CONCEPTO

Analizar el pensamiento reflexivo de Jean Nabert nos ayudará a explicar el “por qué” del empleo en Ricoeur de la noción de *Cogito*. Las descripciones reflexivas nos plantean ya de entrada una subjetividad del *Cogito* que es, de suyo y radicalmente intuido como tal, una intersubjetividad comunicativa. Por la influencia de la filosofía de Nabert, Ricoeur atiende a la primacía descriptiva de la reconquista del sí-mismo en caracteres afirmativos, positivos, como una “labor” que anticipa la tarea hermenéutica que toma en cuenta un doble movimiento: por un lado, el “reconocimiento de sí” como una intuición afirmativa originaria (no deductiva, por tanto), pero vacía de comprensión, y, por otro lado, la tarea de apropiación por interpretación intersubjetiva del sentido de la identidad propia.

Si nos acercamos a la obra fundamental de Nabert *L'expérience intérieure de la liberté* (1923), vamos a ver que, como Ricoeur señaló en “L'acte et le signe selon Jean Nabert” (1962), la significatividad de sí que configura el acto reflexivo proviene de que: “las operaciones de la conciencia actuante son irreductibles a aquellas que regulan el conocimiento y la ciencia” (Ricoeur, 2013b, p. 290), de tal manera que la presencia del *Cogito* corresponderá en todo caso a: “las relaciones entre el acto por el cual una conciencia se plantea y se produce a sí misma y los signos en los que se representa el sentido de su acción” (Ricoeur, 2013b, p. 289). Como señala Ricoeur, se trata de una reflexividad que tiene por objeto la exterioridad de las producciones del *Cogito* al margen de determinaciones categóricas marcadas por el discurso científico. Es, pues, nos dice Ricoeur, a través de una “reintegración del *Cogito* objetivo en el interior de una conciencia activa y productiva, como Nabert sostiene el equilibrio definitivo de la filosofía reflexiva (Ricoeur, 2013b, p. 291). En un primer momento, nos dice Nabert, la intuición del *Cogito* está lejos de la primacía del acto de “yo pienso”, sino que este se conforma en la intuición del acto de voluntad, del “yo quiero”, que se expresa siempre además mediante representaciones verbales; se

objetiva en forma de discurso. Si nos acercamos a su obra, vemos que la presencia del *Cogito* se da constantemente en discusión con toda objetivación intelectual del sujeto en su primacía como sujeto de conocimiento. El objeto de crítica será, pues, la conceptualización del acto de *je pense* como acto fundador y ordenador de todas las representaciones dadas para la conciencia inmanente, que conduciría, en esta lectura ya de por sí kantiana, a propuestas neokantianas de la Escuela de Marburgo que toman este *Cogito* como *la* conciencia que une categorías y reglas ideales de veracidad, en una operación intelectual desde los datos pre-dados de la conciencia psicológica inmanente (cf. Nabert, 1994, p. 199-201). Así pues, en una primera instancia, Nabert parte del dinamismo del *yo pienso* y de la variedad fenoménica de *cogitationes* como un irreductible espacio de subjetividad; pero esta va a perder ya la primacía racionalista que anclase su justificación metafísica en una apercepción intelectual en su puro ser fundamento del conocimiento.

No solo podemos apreciar la similitud en su crítica al neokantismo en la primacía dada a un sujeto cognoscente, de la vida puramente teórica en su determinación de un criterio de verdad, con las primeras lecciones de Heidegger en el *Kriegsnotsemester* de 1919 (cf. Heidegger, 2005, p. 35 ss.), sino que Nabert ya está transformando radicalmente, de forma coetánea al autor alemán, la posibilidad de sentido de una noción como la de *Cogito*. Nabert la va a vaciar de toda pretensión idealista, abriendo así las puertas a otra comprensión ontológica del concepto. La intuición del *Cogito*, nos dice Nabert, está lejos de responder a razones puramente intelectivas, a su determinación como acto intelectual y objetivante, por la cual el *Cogito* se afirma como “la regla y el modelo de todas las conexiones de ideas que componen nuestra ciencia del universo” (Nabert, 1994, p. 199), sino que se pregunta Nabert si el *Cogito* no será “el acto de una conciencia que no es el poder de la inteligibilidad y de la vinculación de los elementos de lo real, sino sujeto de la personalidad y la libertad” (Nabert, 1994, *ídem*).

Nabert conduce la mirada al *Cogito* como expresión de una conciencia que, en un acto de voluntad reflexiva, quiere comprenderse a sí misma y lo ha hecho partiendo del descubrimiento del dinamismo intelectual del *je pense* como irreductible esfera de subjetividad, pero que no se ancla en una apercepción intelectual como fundamento del conocimiento (cf. Nabert, 1994, p. 209). Lejos de tratarse de un retorno al modelo racionalista cartesiano, lo que parece quedar del gesto de certidumbre originario es que, por esta certidumbre ganada desde la voluntad del comprenderse a sí mismo, lo que el *Cogito* aporta no es otra cosa que nuestra consciencia de una irreductible libertad constitutiva, que proviene de la *atestiguación* de nuestra radical diferencia para con los entes naturales (o intramundanos, en sentido heideggeriano). Frente al determinismo, afirma el *soi-même* desde su actividad existencial como un sujeto de la acción. Esta certidumbre originaria de ser sí-mismo es vista, no obstante, como una tarea a lograr, que por no disolverse en reduccionismos naturalistas y causales que lo tematizan desde categorías ópticas ajenas, debe ocuparse reflexivamente de sí mismo. Así, esta tarea es siempre ya en Nabert una tarea discursiva: “La conciencia se define por el

movimiento de esta reflexión que procede discursivamente, ahí donde un pensamiento infinito se iguala de entrada con su obra" (Nabert, 1994, p. 202).

La inteligencia asegurada por la certidumbre del *Cogito* no es la de una "*res cogitans*", sino una inteligencia reflexiva que se comprende a sí misma como determinada por una *causalité libre*, un "determinismo de otro tipo", como determinación de las posibilidades fácticas de la voluntad, que nada tienen que ver con el sometimiento voluntario a leyes naturales de carácter causal, sino a la determinación reflexiva del sentido del sí-mismo desde su anticipación proyectiva proveniente de una vivencia propia: la de la propia experiencia interior de la libertad (cf. Nabert, 1994, p. 214-218). Será el propio Ricœur quien redacte el prefacio de dicha obra en futuras reediciones. En su prefacio, vemos justamente reflejada la recepción en clave hermenéutica de dichas premisas, al marcar la distancia entre el método fenomenológico y el método reflexivo y al poner de relieve la vocación del método reflexivo por encontrar en la base de la interpretación de los símbolos un acto de afirmación originaria que es siempre inmanentemente fruto de un acto productivo por parte del sujeto (cf. Ricœur, 1994b, p. X-XI; cf. Amalric, 2011, p. 12-34). Esta idea la encontramos también de forma clara en el texto de Nabert "La conscience peut-elle se comprendre?" (1934), donde directamente el *Cogito* ha sido totalmente sustituido por el término *se*:

Es porque el "se" en el "comprender-se" no quiere indicar naturaleza o ser de ningún tipo que deba ser comprendido, sino *una acción sin sujeto y sin objeto* en la que el "se" ha de demarcar únicamente la intimidad consigo misma, al mismo tiempo que señala la iniciativa que ha iniciado de *producirse a sí misma* [...]. Si podemos pensar que un sujeto más personal es requerido para que puedan apoyarse en él las acciones volitivas o afectivas de finalidad precisa, debe guardarse del peligro de una *sustancialización* de lo que debería permanecer como el índice del núcleo de una acción dirigida (Nabert, 1996, p. 411)¹⁰.

Cabe indicar la coherencia teórica de la filosofía reflexiva con la filosofía personalista de Emmanuel Mounier, quien fuera también un referente de primer orden para el pensamiento ricœuriano. En su obra *Le personnalisme* (1949), quasi-contemporánea de *Le volontaire et l'involontaire*, se afirma un *Cogito* existencial que manifiesta su sentido siempre a partir de su actividad productiva (Mounier, 2016, p. 86-87).

Es a partir de esta interpretación reflexiva y personalista del *Cogito* como podemos decir que en Ricœur está ya operando un concepto "vaciado" de su herencia cartesiana, a no ser que el autor la denote como el problema de la auto-posición del *Cogito* ante el que se enfrenta tanto la filosofía reflexiva, como la hermenéutica. Cuando el concepto *Cogito* es empleado en la expresión *Cogito intégral*

¹⁰ Cursivas nuestras.

y *Cogito brisé*, especialmente en relación con el acto de comprensión de sí que conforma el “momento reflexivo” en la configuración de los caracteres fundamentales de su hermenéutica, el concepto parece operar como una expresión “análoga” a la certidumbre (o atestación) del existir siendo uno, como abreviatura de la expresión *Cogito, ergo sum*, en la que *Cogito* ha perdido ya toda naturaleza de *res cogitans*, debido a la influencia nabertiana, y se asienta en la experiencia de la atestiguación de ser.

Esta aspiración a un carácter vacío de contenido *quidditativo* del ente que existe e interpreta, en su certidumbre de ser y ser siempre abierto originariamente al mundo, cumple una función decisiva en la hermenéutica ricœuriana precisamente como aquello que reclama para sí el tener que comprenderse. La certidumbre de existir demanda, precisamente, de una interpretación que dé sentido a dicha atestiguación de la existencia.

3 LA RUPTURA DEL COGITO COMO CAMINO A LA TEMATIZACIÓN HERMENÉUTICA DE LA REFLEXIVIDAD

Desde el carácter corporeizado y situado del *Cogito integral*, su “ruptura” debe comprenderse, hermenéuticamente –y precisamente en las postrimerías e inicios del proyecto hermenéutico ricœuriano–, como la exigencia del momento de *sospecha* y de *distancia* crítica para con el sentido propio en la comprensión de sí. Si la presencia de la noción de *Cogito* se comprende mejor, decíamos, como analogía de la atestiguación de vivir teniendo que ser en cada caso la tarea de mi afirmación originaria, es justamente su “*brisure*” lo que trae de la mano la cura a la posible *hybris* de tomarla como una noción auto-fundadora, conduciendo a la exigencia de interpretación y desciframiento de sí. El acto reflexivo ya no podrá ser un puro *je me pense*, sino un *je me re-prende*. Si, frente al determinismo, se afirma el sí-mismo desde su actividad existencial como sujeto de acción, en la hermenéutica ricœuriana la certidumbre original de ser sí-mismo será vista, no obstante, como una tarea a lograr, esto es, un tener que ocuparse de su sentido, lo que ya era en Nabert, como hemos visto, una tarea discursiva. En palabras de Ricœur: “El acto del *Cogito* no es un acto puro de auto-posición; vive de la aceptación y el diálogo con sus propias condiciones de arraigo [*enracinement*]. El acto del yo es al mismo tiempo participación” (Ricœur, 2009, p. 37), participación con el mundo y el otro que es, en todo momento, participación de la interpretación del sentido del existir en marcha.

Con el cambio de perspectiva existencial y hermenéutica que viene dándose del término, podemos deducir que el *Cogito* ha perdido su naturaleza literal de *res cogitans* y se trata ya de una noción *metafórica*, cuyo sentido “literal” (racionalista) es transformado por su sentido “impertinente semánticamente” como experiencia de una *attestation du vivre*, como una certidumbre de ser un sí que, no obstante, debe conquistar la interpretación del sentido de su identidad. En este sentido, bien deberíamos poder considerar que el *Cogito* está funcionando como una “metáfora filosófica”, una analogía anquilosada en la tradición metafísica, tal y como Ricœur analiza en *La métaphore vivre* (1970) (cf. Ricœur, 1997, p. 356 ss.). En este sentido, el

término “pienso” (verbo en primera persona convertido en sustantivo) funcionaría como una “metáfora muerta” que, en términos de Ricœur, es eficaz como filosofema porque ha abandonado su sentido originario y su carácter de expresión impropia para convertirse en una denominación nueva (cf. Ricœur, 1997, p. 370-371).

Asimismo, que Ricœur esté tomando la noción de *Cogito* en un sentido “vaciado” y metafórico queda debidamente explicitado por él mismo al inicio de *Soi-même comme un autre*, donde lo indica de forma clara y definitiva: “El *Cogito* no tiene ninguna significación filosófica fuerte si su posición no es habitada por una ambición de fundamentación última” (Ricœur, 1996, p. 15). Lo que acontece en la tradición racionalista e idealista es la exaltación del *yo pienso* y su imposición sobre cualquier otra expresión del sí-mismo, que se funda en una postura cartesiana hiperbólica que, para Ricœur, estaría mostrando que: “la crisis del *Cogito* es ya contemporánea de la posición del *Cogito*” (Ricœur, 1996, *ídem*).

La crisis del *Cogito* exaltado cartesiano proviene de su propio carácter hiperbólico: “el ‘yo’ que plantea la duda y que refleja en el *Cogito* es tan metafísico e hiperbólico que la duda está ella misma en relación con todos sus contenidos. No es en realidad nadie” (Ricœur, 1996, p. 16). Estamos, pues, ante una aporía ineludible para la exaltación del *Cogito*, que termina en una crisis de fundamento, pues: “Si esto es así, el *Cogito* no es una primera verdad que siga a una segunda, una tercera, etc., sino fundamento que se funda a sí mismo” (Ricœur, 1996, p. 21), es decir, incapaz de fundar la verdad del mundo más que infiriendo la verdad de Dios. Desde este punto de vista, la noción de *Cogito brisé* funciona en Ricœur tanto como un momento necesario de la hermenéutica de sí, como el título de una tradición filosófica crítica contra todo criterio de auto-fundamentación del yo. En la exégesis que efectuamos, va a ser absolutamente relevante que la noción de *Cogito brisé* ya se plantea en 1950 como consecuencia de la existencia del *Cogito* integral. La *brisure* del *Cogito* estaba ya anunciada y planteada en *Le volontaire et l'involontaire*. Ahí encontramos, a la par que la afirmación del *Cogito* integral, su necesario contrapunto, pues, nos dice Ricœur: “la existencia tiende a romperse [*se briser*]. En efecto, el advenimiento de la conciencia es siempre, en algún grado, la ruina de una consonancia íntima” (Ricœur, 1996, p. 36).

Este quebrantamiento del *Cogito* está lejos de suponer el abandono, pues, del espacio de la experiencia interior. Con el *Cogito brisé*, lo que se escinde es un “yo” identitario, simple, en pura mismidad (*ídem*). En este sentido, la exégesis que encontramos de Nietzsche en *Soi-même comme un autre*, si algo nos señala, es que situar una sustancia bajo el *Cogito*, o una causa detrás de él, responde a un hábito puramente gramatical en el que damos carácter sustantivo al sujeto (cf. Ricœur, 1996, p. 27).

Así pues, el *Cogito brisé* que rompe con la certidumbre inmediata del *Cogito* requiere de una mediación hermenéutica para no caer en la disolución filosófica del sí-mismo. Ya en 1965 anunciaba la crisis del *Cogito* a través de la lectura freudiana y se planteaba un corolario de este *Cogito* quebrado: un *Cogito* “ilusorio”, que es justamente el *Cogito* de la fundamentación cartesiana del “pienso, luego existo”, que nos exige de una tarea de descentramiento crítico (cf. Ricœur, 1995b, p. 444-445). Esta

hermenéutica debe, por lo tanto, dar cuenta de la *posición indirecta del sí*, es decir, las mediaciones lingüísticas, pragmáticas, narrativas y morales que, en Ricœur, dan con la respuesta a la pregunta *¿quién?*, construyendo un sí que se interpreta a sí-mismo con el mundo y los otros, constituyendo su subjetividad como resultado de una interpretación hermenéutica. La hermenéutica de sí se construye, así pues, en oposición a la inmediatez del yo (*je*) soy: “Decir sí [*soi*] no es decir yo [*je*]. El yo se pone o se depone. El sí se implica reflexivamente en operaciones cuyo análisis precede al retorno a sí mismo” (Ricœur, 1996, p. 30). En este sentido, el largo *détour* analítico en torno a la filosofía del lenguaje, la filosofía analítica o la narratología recoge para Ricœur la pluralidad de dimensiones que darán como resultado una afirmación interpretativa de sí como punto de llegada, frente a la simplicidad imposible de descomponer del *Cogito* exaltado y, a su vez, frente a lo que Ricœur denomina aquí el “vértigo” de la descomposición del yo de la ruptura radical del *Cogito* (cf. Ricœur, 1996, *ídem*). En la hermenéutica de sí ricœuriana, “la polisemia se impone por la variedad y contingencia de las preguntas que ponen en movimiento los análisis que conducen a la reflexión sobre sí” (Ricœur, 1996, p. 31), una polisemia que se va a unir bajo una relación *analógica* entre acepciones múltiples de decir *yo*. En este sentido, seguimos la interpretación reciente de Beuchot, para quien la noción de analogía definirá la hermenéutica tardía de Ricœur (cf. Beuchot, 2021, p. 51-68). En esta hermenéutica del sí, Ricœur atiende de forma profusa a la noción de *atestiguación* como aquella certidumbre a la que puede aspirar la hermenéutica: una certidumbre que, partiendo del “*ergo sum*”, es sin embargo insuficiente para darse sentido y requiere del desvío comunicativo con el otro. Así pues, nos dice Ricœur:

Un último rasgo ampliará la distancia entre nuestra hermenéutica y las filosofías del *Cogito*. Se trata del tipo de certeza que puede reivindicar esta primera y que la diferencia de manera decisiva de la que acompaña a la pretensión de auto-fundamentación de la segunda [...]. [S trata de] la noción de atestiguación con la que pretendemos caracterizar el modo de estilo alético [*aléthique*] (o veritativo) apropiado para la conjunción entre análisis y reflexión, para el reconocimiento de la diferencia entre ipseidad y mismidad, y para el despliegue de la dialéctica entre el sí-mismo y el otro – en resumen, apropiado para la hermenéutica del sí considerada en su triple armazón. En nuestra opinión, la atestiguación define el tipo de certeza que puede reivindicar la hermenéutica (Ricœur, 1996, p. 33).

Así, la distanciaci3n con respecto a la noci3n de *Cogito* que encontramos de forma decisiva aqu3 responde precisamente al desarrollo te3rico de una noci3n de atestiguaci3n (*attestation*) que responde a la misma “vehemencia ontol3gica” que se ha presupuesto del concepto de *Cogito*, es decir, la preservaci3n del reconocimiento de sí ante el riesgo de su disoluci3n. En este sentido, la atestiguaci3n viene a sustituir la pura certidumbre, que impide el proceso reflexivo por el cual se da cuenta de la riqueza polisémica de la pregunta por el qu3. Así pues: “La atestiguaci3n se opone más a la certidumbre que reivindica el *Cogito* que al criterio de verificaci3n de los

saberes objetivos” (Ricœur, 2009, *ídem*), en tanto en cuanto la hermenéutica de sí pretende aunar análisis y reflexión. En la medida en que la atestiguación no aspira a la fundamentación última, esta se muestra como una “creencia en” –frente a una creencia dóxica– la palabra testimoniada, es decir, se da como acogimiento del otro en la propia aseveración del sí-mismo. Cabe hacerse notar que, en esta nueva aseveración veritativa de sí-mismo que viene a reemplazar al *Cogito*, está contenida desde el cuarto estudio de *Sí-mismo como otro* una cierta apertura ontológica (Ricœur, 1996, p. 136). El tipo de certidumbre propio de la atestiguación no es ni conocimiento teórico, ni un término sinónimo de la comprensión hermenéutica. Por el contrario:

La atestiguación puede definirse como la *seguridad de ser sí-mismo actuante y sufriente*. Esta seguridad permanece como el último recurso contra toda sospecha: incluso si ella está siempre siendo recibida de otro, permanece atestiguación *de sí* [...]. Como creencia sin garantías, pero también como una confianza más fuerte que toda sospecha, la hermenéutica de sí puede mantenerse a igual distancia del *Cogito* exaltado de Descartes y del *Cogito* proclamado como vencido por parte de Nietzsche (Ricœur, 1996, p. 35).

El sí-mismo se sitúa, en este sentido, *atopos* entre ambas alternativas. Y es precisamente este sentido *atópico* lo que constituye su carácter irresuelto. La seguridad de la atestiguación no nos dice nada sobre la identidad del sí-mismo. Como bien nos señala en el décimo estudio, en su carácter abierto el sí ha de desplegarse sobre el mundo. La atestiguación se expresa en una apertura a sí reflexiva a través de su estar abierto al mundo (cf. Ricœur, 1996, p. 365). Al mismo tiempo, como bien ha apuntado Jean Greisch, la atestiguación, en tanto que “creencia en” la palabra y el testimonio del otro como aquel otro que forma parte de la dialéctica que constituye mi *ipseidad* (cf. Ricœur, 1996, p. 351), implica siempre una auto-designación interpretativa que se inscribe necesariamente en el intercambio con el otro, constituyendo ya de entrada una atestiguación que demanda ser interpretada y que se da a interpretar al otro, al tiempo que es sujeto de auto-exégesis (cf. Greisch, 1995, p. 376-377). Así pues, no es posible un acceso directo a sí porque el ser del sí-mismo se manifiesta siempre ya y de forma originaria a partir de una comprensión mediada simbólica y lingüísticamente en el discurso con el otro. El sentido es siempre algo a interpretar y, como nos dijo Ricœur ya en “Existence et herméneutique”:

Es pues la ampliación de la propia comprensión de sí-mismo lo que se logra a través de la comprensión del otro. Toda hermenéutica es así, explícita o implícitamente, comprensión de sí-mismo por el desvío [*détour*] de la comprensión del otro [...]. ¿Por qué el sí que guía la interpretación no puede descubrirse que como resultado de la interpretación? (Ricœur, 2013a, p. 41).

La respuesta va a ser absolutamente relevante, pues involucra la propia comprensión del *Cogito* como un concepto de certidumbre informe, vacío, abierto a la compleción de su sentido. Es la propia noción de *Cogito* la que nos indica la necesidad del desvío por la comprensión del otro y la interpretación de sus objetivaciones semánticas. La intuición del *Cogito*, nos dice ahí Ricœur, “es una intuición ciega si no se mediatiza en algún punto por lo que Dilthey llamaba las expresiones en las que la vida se objetiva” (Ricœur, 2013a, *ídem*). Esta necesaria interpretación de las expresiones de la vida, como documentos discursivos a interpretar (cf. Ricœur, 1995b, p. 545), marca la hermenéutica de sí como culminación de la tradición reflexiva: “la reflexión es una crítica, no en el sentido kantiano de una justificación de la ciencia y del deber, sino en el sentido en que el *Cogito* no puede ser retomado más que por el desvío del *desciframiento aplicado a los documentos de su vida*” (Ricœur, 2013a, *ídem*)¹¹.

Es así como el ser del sí-mismo se muestra siempre como ser “interpretado” (cf. Agís Villaverde, 2000, p. 91-114); no hay acceso directo, ni desvelamiento que no surja de un acto de desciframiento que nunca se hace en solitario y que demuestra la absoluta renuncia ricœuriana a comprender el sí mismo como un espacio interior:

La existencia no viene a la palabra, al sentido y a la reflexión, más que a partir de una exégesis continua de todas las significaciones que salen a la luz en el mundo de la cultura; la existencia no deviene un sí-mismo -humano y adulto- que al apropiarse de este sentido que reside en primer lugar “fuera”, en las obras, las instituciones, los monumentos de cultura en los que la vida del espíritu se objetiva (Ricœur, 2013a, p. 47).

77

Así pues, la atestiguación de sí que viene a sustituir a la intuición del *Cogito* marca un sentido ontológico concluyentemente alejado del *sub-iectum*. Así como en Heidegger el ser del existente reside en su propio tener que ser, en Ricœur el sentido del ser del sí-mismo residirá en su propia objetivación discursiva que ha de ser descifrada. No hay comprensión o apertura al sí-mismo que no sea como interpretación. *Atestiguación e interpretación* forman así un círculo hermenéutico de significación ontológica.

CONCLUSIÓN

El análisis de la evolución del uso del concepto de *Cogito* en la filosofía de Paul Ricœur ha mostrado, ante todo, un uso flexible e incluso polisémico del término *Cogito* en su obra. El estudio de la recepción y del contexto de uso de este concepto seminal de la filosofía moderna en la antropología hermenéutica ricœuriana nos ha permitido poner de relieve, asimismo, el estatuto teórico y el contexto de empleo del término *Cogito* en la tradición filosófica francesa de carácter fenomenológico y reflexivo. El contrapunto con la filosofía heideggeriana nos ha servido, asimismo,

¹¹ Cursivas propias.

para poner en cuestión la legitimidad misma de su empleo *lato sensu*, a riesgo de perder todo carácter originario en la pregunta por el sentido de la existencia vivida, ese carácter de primera persona que había de salvaguardar fenomenológicamente al yo del reduccionismo naturalista y el *exceso* de auto-fundamentación solipsista.

Se ha puesto de manifiesto, por lo tanto, cómo la herencia cartesiana ha permeado en la búsqueda de afirmación del yo [*moi*] siempre desde una distanciamiento expresa con respecto a la primacía teórica del *je pense*. No obstante, el análisis de *l'herméneutique du soi* también ha puesto de relieve que la intuición existencial, de *en cada caso mío*, de pertenencia al sí-mismo, que escondía la pervivencia del término de *Cogito*, termina por abandonarse por una noción de *attestation* que permite dar cuenta del carácter indirecto de la posición de sí de un ente que sólo puede comprenderse a sí mismo desde el desciframiento de sus documentos de vida, permitiendo que el modo de ser del *sí-mismo* no tenga por qué quedar velado por la ontología gris de la herencia cartesiana.

Desde este punto de vista, la posibilidad de tematización de algo como un "*Cogito hermeneutique*" remite a lo que el propio Greisch ha determinado como estrategias de reapropiación y deconstrucción de los textos fundadores de la tradición metafísica y que, para el hermeneuta, define lo que él denomina "la edad hermenéutica de la razón" desde la interpretación de los textos clásicos por parte de Heidegger (cf. Greisch, 2000, p. 196-199). Como tanto Ricœur como Greisch nos indican: "Una ontología sigue siendo posible en nuestros días, en la medida en que las filosofías del pasado permanecen abiertas a reinterpretaciones y reapropiaciones, en favor de un sentido potencial inexplorado, o incluso reprimido" (Ricœur, 1990, p. 346-347; Greisch, 2000, p. 196).

78

REFERENCIAS

- AGÍS VILLAVERDE, M. "El sentido del ser interpretado". In: *Con Paul Ricoeur: indagaciones hermenéuticas* (Valdés, M. J., coord.). Barcelona: Azul Editorial, 2000, pp. 91-114.
- AMALRIC, J.-L. Affirmation originaire, attestation et reconnaissance: Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne. In: *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies (ER/RS)*. Vol. 2 (1), 2011, p. 12-34.
- BASOMBRÍO, M. A., *De la filosofía del yo a la hermenéutica del sí mismo: un recorrido a través de la obra de Paul Ricoeur*. Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2008.
- BEUCHOT, M., La hermenéutica de Ricoeur y la hermenéutica analógica. In: *Renewing Hermeneutics: thinking with Paul Ricoeur/ Renouveler l'herméneutique: penser avec Paul Ricoeur* (Michel, J. & Canullo, C., eds.). Rome: Inschibboleth Edizioni, 2021, p. 51-68.
- CAZZANELLI, S. Filosofía de la vida y hermenéutica de la vida. Heidegger y Rickert. In: *La vida como lugar del pensar: desarrollo y significado de la "hermenéutica de la facticidad" de Martin Heidegger* (Contreras, A. F., ed.). Granada: Editorial Universidad de Granada, 2024, p. 133-158.
- CONTRERAS, A. F. El trasfondo fáctico de la filosofía y el carácter disruptivo de la "hermenéutica de la facticidad". In: *La vida como lugar del pensar: desarrollo y significado de la "hermenéutica de la facticidad" de Martin Heidegger* (Contreras, A. F., ed.). Granada: Editorial Universidad de Granada, 2024, p. 181-232.

- DOSSE, F. *Paul Ricœur: Les sen d'une vie (1913-2005)*. 2ª edición revisada y aumentada.
- GREISCH, J. Témoignage et attestation. In: *Paul Ricœur: l'herméneutique à l'école de la phénoménologie* (Greisch, J., ed.). Paris: Beauchesne Éditeur, 1995, p. 305-326.
- GREISCH, J. *Le cogito herméneutique: l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.
- GREISCH, J. De la compréhension à l'interprétation: l'herméneutique moore gallico demonstrata. In: *Philosopher en français* (Mattéi, J.-F., ed.). Paris: PUF, 2001, p. 59-82.
- HEIDEGGER, M. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Juan José García Norro. Madrid: Trotta, 2000.
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.
- HEIDEGGER, M. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Jesús Adrián Escudero. Barcelona : Herder, 2005.
- HEIDEGGER, M. *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Jaime Aspiunza. 2ª Edición. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- MARION, J.-L. *Sur le prisme métaphysique de Descartes : Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*. Paris: PUF, 1985.
- MARION, J.-L. *Sur l'ontologie grise de Descartes : science cartésienne et savoir aristotélicien dans le Regulae*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, col. Tel, 2004.
- MOUNIER, E. *Le personalisme*. 2ª Edición. Paris : PUF, 2016.
- NABERT, J. *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie*. Paris: PUF, 1994.
- NABERT, J. *Le désir de Dieu, suivi d'un inédit : La conscience peut-elle se comprendre?* (Doucy, E., ed.) Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.
- RICŒUR, P. Le jugement et la méthode réflexive selon Jules Lagneau. In: Bulletin de la Société française de philoophie. Vol. 4, 1994a, p. 120-133.
- RICŒUR, P. Préface : l'arbre de la philosophie réflexive. In: *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie* (Nabert, J.). Paris: PUF, 1994b, p. III-XXVIII.
- RICŒUR, P. *Réflexion faite* : autobiographie intellectuelle. Paris: Éditions Esprit, 1995a.
- RICŒUR, P. *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil, col. Points Essais, 1995b.
- RICŒUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, col. Points Essais, 1996.
- RICŒUR, P. *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil, col. Points Essais, 1997.
- RICŒUR, P. Merleau-Ponty : par-delà Husserl et Heidegger. In: *Lectures 2 : la contre des philosophies* (Ricœur, P.). Paris: Éditions du Seuil, col. Points Essais, 1999, p. 165-172.
- RICŒUR, P. *Philosophie de la volonté I : Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Éditions du Seuil, col. Points Essais, 2009.
- RICŒUR, P. Existence et herméneutique. In : *Le conflict des interpretation: essais d'herméneutique* (Ricœur, P.). Paris: Édition du Seuil, col. "Points Essais", 2013a, p. 23-50.
- RICŒUR, P. L'acte et le signe selon Jean Nabert. In : *Le conflict des interpretation: essais d'herméneutique* (Ricœur, P.). Paris: Édition du Seuil, col. "Points Essais", 2013b, p. 289-304.
- RODRÍGUEZ SUÁREZ, L. P. "Existir no huele a nada": los impulsos de Kierkegaard a la hermenéutica de la facticidad. In: *La vida como lugar del pensar: desarrollo y significado de la "hermenéutica de la facticidad" de Martin Heidegger* (Contreras, A. F., ed.). Granada: Editorial Universidad de Granada, 2024, p. 181-232.

SKÚLASON, P. *Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricœur*. Paris: L'Harmattan, 2001.

Enviado: 8 de noviembre de 2025

Aceptado: 7 de diciembre de 2025