

Diálogo filosófico entre 'sospecha' y 'atestación': fuente hermenéutica transversal a las humanidades*

Philosophical dialogue between 'suspicion' and 'attestation': hermeneutical source transversal to the humanities

<https://doi.org/10.15332/25005375.8058>

Artículos misceláneos

María Belén Tell**

Citar como:

Tell, M. B. (2022). Diálogo filosófico entre 'sospecha' y 'atestación': fuente hermenéutica transversal a las humanidades. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 43(127), 140-165. <https://doi.org/10.15332/25005375.8058>



Resumen

Este artículo tiene por objetivo, por una parte, buscar y presentar un diálogo enriquecido entre los conceptos de *atestación* y *sospecha* provenientes de la hermenéutica desarrollada por el filósofo Paul Ricoeur, y, por otra parte, intentar mostrar que dicho modelo o paradigma dialógico es capaz de oficiar de fuente hermenéutica transversal a las humanidades, y en concreto a la literatura. Esto es así en la medida en que implicaría una herramienta gnoseo-epistemológica válida de análisis en la cual se asume la duda y la sospecha, pero al mismo tiempo se las atraviesa y trasciende hacia una renovada afirmación ontológico-existencial decisiva y restaurada.

Palabras clave: Ricoeur, literatura, conciencia, sentido, método.

* Parte de este artículo forma parte de uno de los avances del proyecto de investigación interdisciplinario en su segunda etapa, primera fase 2017: "Las revistas culturales: un aporte al pensamiento latinoamericano. Las fuentes no convencionales transversales a la filosofía y a las letras". Código del proyecto de investigación y desarrollo n.º 17680070, ejecutado entre la Facultad de Filosofía y Letras de la USTA-Bogotá, y el Área común de Humanidades de la Universidad Piloto de Colombia. La versión final del texto fue corregida y terminada durante el 2021, y gracias a la colaboración de la Biblioteca del Museo de la Educación "Gabriela Mistral" en Santiago de Chile.

** Universidad Central de Chile. Correo electrónico: filosofia8@yahoo.com;
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0162-9092>

Abstract

This article aims, on the one hand, to seek and present an enriched dialogue between the concepts of *attestation* and *suspicion* in the hermeneutics developed by the philosopher Paul Ricoeur, and, on the other hand, to try to show that this model or dialogic paradigm is capable of serving as a transversal hermeneutic source to the humanities, and specifically to literature. This is so insofar as it would imply a valid gnoseo-epistemological tool of analysis in which doubt and suspicion are assumed, but at the same time they are traversed and transcended towards a renewed, decisive and restored ontological-existential affirmation.

Keywords: Ricoeur, literature, consciousness, meaning, method.

“Dios mueve al jugador, y éste, la pieza.
¿Qué dios detrás de Dios la trama empieza de
polvo y tiempo y sueño y agonías?”.

Borges (1996)

“Mi fórmula para expresar la grandeza
en el hombre es *amor fati* [amor al destino]:
el no-querer que nada sea distinto ni en el
pasado ni en el futuro ni por toda la eternidad”.

Nietzsche (1971)

Introducción

La propuesta fecunda entre *atestación* y *sospecha* (*attestation* y *soupeçon*) enraizada en la hermenéutica del pensador Paul Ricoeur, que a su vez inspira un ejemplo o paradigma dialógico en cuanto fuente hermenéutica transversal a las humanidades —en concreto a la literatura—, y como mediación gnoseo-metodológica válida de examen crítico, apelará a los *hermeneutas de la “sospecha”*, quienes denuncian y desmitifican en sus *giros antropológicos* aquel peligro de la falsa conciencia/cogito, a través de sus abordajes cuasi-hermenéuticos, mas no en un sentido filosófico estricto, como sí sostenemos que responderá o solucionará, de algún modo, el pensador de Valence en los noventa con su noción de *atestación*.

Cabe señalar que el alcance de tal aporte excede lo que el propio autor francés desarrolló explícitamente al respecto. Puesto que dicho diálogo teórico se postula también como modelo válido gnoseo-epistemológico, metodológico y existencial

de comprensión¹ antropológica transversal a las humanidades. Y, así mismo, admitiría una *apropiación práctica de sentido en primera-tercera persona*. La relevancia del aporte reside en lo inédito no solo por el diálogo conceptual y transversal, en cuanto paradigma válido de racionalidad hermenéutica en el ámbito contemporáneo actual, sino también por la articulación gnoseo-epistemológica y ontológico-existencial *práctica* que promueve².

En tal caso asumiremos, pues, la significación de la noción de “*souçon*” a partir de la obra *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique* (1969), en lugar de tomar otro texto anterior a este, titulado *De l’interprétation. Essai sur Freud* (1965), y el cual es retomado en líneas generales en el texto de 1969. De igual modo, el concepto de “*attestation*” será definido a partir de los escritos de fines de los ochenta, precisamente desde *Soi-même comme un autre-SMA* (1990), por constituir esta una obra cumbre y punto de articulación y encuentro de las tesis y demás obras ricoeurianas.

Esperamos que pueda apreciarse el cruce entre ambos lenguajes presentes en el texto, a saber, el argumentativo, propiamente filosófico, y el literario. Y anhelamos también que los objetivos sean claros, así como el análisis y los aportes previstos, junto con la idea específica sobre el alcance teórico de la

¹ El concepto de comprensión hace alusión al reconocimiento, descubrimiento y exploración relacional en un “*entre*” o *cruce de sentido que danza* entre un *quien* que busca acceder fielmente al sentido, y un fenómeno-hecho o un texto. E independientemente de la clase de disciplina que trate el texto, temática que será abordada en el acápite siguiente, y sin importar tampoco la tradición de la cual provenga el texto, si sus fuentes son pueblos originarios, o bien de corte oriental, a través de relatos tipo *mythos* de sabiduría, literarios, religiosos, o científico-técnicos, y si no de tradición occidental, sea filosófico, literario, de humanidades, de ciencia formal, natural, social o técnica; porque otra cosa muy distinta es la comprensión del texto sagrado o Sagrada Escritura revelada judeocristiana, punto que será aclarado en el siguiente apartado. Y por *texto* se entiende un relato que busca comunicar algo, verdadera y válidamente, a través del lenguaje y de manera verbal-oral o por escrito.

² Es menester puntualizar y destacar, que no se presentarán aquí el desarrollo ni los alcances de la *apropiación práctica* de sentido concreta en primera-tercera persona, ni tampoco la articulación *práctica* gnoseo-epistemológica y ontológico-existencial posibles de diagramarse, gracias a tales despliegues hermenéuticos ricoeurianos, dado que esto excede el objetivo de este artículo. Sin embargo, solo por mencionar alguna idea puntual sobre dicha *apropiación práctica*, diremos que hemos estructurado un *método antropológico* concreto y posible de implementarse y ser aplicado, enraizado en tales tesis teóricas de corte fenomenológico-hermenéuticas, dando lugar a una *práctica filosófica* inédita en cuanto “*mediación filosófica de sentido*” denominada “*Diálogos de Humanidad. Consultoría & Mediación filosófica*” ®. Este *método práctico de mediación filosófica*, soportado en la fenomenología-hermenéutica ricoeuriana, consta de test, diagnósticos pedagógicos y tácticas reflexivo-sensitivas de auto y co-comprensión de *sentido*, así como de referencias a diferentes y variados textos literarios, filosóficos y culturales diversos, los cuales posibilitan transversalmente una *mediación y apropiación articulada de sentido* en primera-tercera persona en un nivel pedagógico y epistemológico.

relación entre atestación y sospecha, más allá de Ricoeur, por supuesto, como ya se mencionó.

Rodeo epistemológico³ de demarcación restaurado para las humanidades

Antes de continuar con el siguiente apartado, y considerando el diálogo teórico que se pretende postular como modelo válido además gnoseo-epistemológico, metodológico y existencial de comprensión antropológica transversal a las humanidades, consideramos relevante examinar la propuesta de un posible *criterio de demarcación epistemológico*, teniendo en cuenta la situación de los saberes y conocimientos⁴ en la actualidad. Y agregamos el epíteto de “restaurado”, porque advertimos el requerimiento de tener que actualizar ciertos criterios epistemológicos hasta ahora valorados, y tras un largo discurrir a la luz de:

- Los precisos y determinados puntos de partida, principios, alcances y aportes a mediano y largo plazo que distingue a cada área o campo del saber.
- Los objetos de estudio-investigación, sus contenidos, materias, sus cometidos, fuentes, aproximación o escrutinios.
- Si se manejan o no “supuestos” acrílicos e incuestionables en sus premisas, axiomas e investigaciones, el grado de uso de la *lógica* que permiten intervenga, la relación entre “el todo y la parte”, etc., así como su vínculo, yuxtaposición, identidad o diferencia con otras disciplinas.

³ Entiéndase por *epistémico* el *discernimiento filosófico* crítico en cuanto al conocimiento, al método y a la ciencia, aunque no en lo referente a la corriente analítica de la filosofía contemporánea. Puesto que en dicho planteamiento se reconoce con gran fuerza la cuestión del método, así como los procesos y los razonamientos lógicos, solo en una acepción más bien de *lógica/lenguaje formal-proposicional*, pero incurriendo en un reduccionismo latente, ya que la cuestión del “sentido” —en su conceptualización fenomenológica, por ejemplo— quedaría excluida. Por lo tanto, las significaciones lógico-epistemológicas aquí planteadas como la *lógica* en sentido amplio, en su enfoque *reflexivo-trascendental*, así como la vertiente de epistemología *fenomenológico-hermenéutica*, se esgrimen desde los rendimientos y alcances griegos, fenomenológicos con un acento sincro-diacrónico, y, por supuesto, en su connotación ricoeuriana al respecto (cf. Ricoeur, 2008a, pp. 20 ss.).

⁴ El significado de conocimiento, en un sentido anti-gnóstico rotundo y ya distanciado también de la *lógica* de opuestos decimonónica, que contrapone polos o extremos pero sin considerar la tensión fructífera que se genera entre ambos, hace referencia a la *relación crítica de comprensión y explicación* recíproca con los fenómenos/hechos/situaciones/personas, que permite resolver un enigma o problema del mundo (mediante diferentes *métodos verdaderos y válidos propios, independientes y autónomos*), dando así fruto creativo en un resultado inmaterial a través de una teoría, método-logía, pensamiento argumentado, poema, diseño o idea, o bien a través de un resultado material en un producto, práctica, actividad, procedimiento, ingeniería o dispositivo tangible.

- Los métodos utilizados, tales como la observación, experimentación, la comprobación empírica, el cálculo, la comprensión/interpretación, la fenomenología, etc., sus metodologías (ej., cuantitativas, cualitativas, medición nomotética), así como los criterios epistemológicos operantes en cada caso.
- Los específicos enfoques y tipos de abordaje de cada uno, tales como: el reflexivo, el analítico, el sintético, el diacrónico/sincrónico, el explicativo, el estudio y la crítica mediante modelos derivados de la hermenéutica, teoría literaria, entre otros.
- La heurística histórica de su gestación, antecedentes, desarrollo, vertientes y despliegue.
- Los propósitos de su tarea (ej., producción en serie, manipulación, poder, control, etc.), sus fines (ej., hallar leyes constantes, patrones sistemáticos sobre motivaciones y acciones humanas, expresar la belleza, etc.), y pretensiones (de verdad, validez, de bien, de edificación individual o colectiva) de sus esfuerzos.
- Es necesario tener en cuenta, así mismo, que aproximadamente hasta el siglo XVIII los estudiosos e investigadores eran avezados en varios de los saberes y materias que hoy conocemos, tal es el caso de los filósofos que también eran matemáticos, físicos o biólogos. A partir de los cambios sucedidos durante el siglo XIX (tales como la Revolución Industrial, las transformaciones culturales, las antropologías materialista-vitalistas de la sospecha, el historicismo y la hermenéutica generalizada, entre otros, sumados a los ya acontecidos desde el renacimiento con el surgimiento específico de las ciencias fácticas, naturales o empírico-formales [cf. Ladrière, 1984]), esta situación se reconfiguró en un nuevo escenario, en el cual se fueron dividiendo y especializando aún más los campos del saber y las disciplinas científicas, persiguiéndose un paulatino incremento de una cada vez mayor experticia en cada caso. Por ende, los científicos, investigadores y filósofos tuvieron que ensayar sus contribuciones, indagaciones y pesquisas desde una cierta *frontera* entre la filosofía, las ciencias naturales, las nacientes disciplinas psicológicas y sociológicas, la historia, los estudios culturales-antropológico-religiosos en sentido amplio, la literatura y la crítica literaria, entre otros. Es por esto, que en varias ocasiones resulta complejo realizar una criba y demarcación minuciosa entre humanidades y ciencias sociales, humanas o del espíritu respectivamente.

Por consiguiente, empero, sostenemos que un *criterio epistemológico general* exige un examen permanente y actualizado, proponiendo así, en un *algoritmo epistémico de sentido*, estos ocho *sub-criterios*, variables y puntos críticos anteriormente enumerados. Dicha expresión o formulación ha sido acuñada por nosotros durante el proceso de esta investigación, la cual consiste en una nomenclatura inédita que fue exigida al modificar y cambiar el *eje* sobre el cual gira el reconocimiento, el análisis, la exploración, la comprensión y el discernimiento cognitivos, metodológicos y epistemológicos en cuestión. Lo cual también demanda, creemos, un ejercicio del pensamiento en y sobre las *humanidades* propiamente tales que sean “encarnadas”, no solo una mera reflexión teórica o formal, ni una acostumbrada y repetitiva práctica, sino una crítica y ponderación que incorpore la experiencia, la existencia con sus diversas dimensiones, así como un aporte que invite, con una propuesta integradora, a transitar por un camino nuevo y realmente restaurado.

Es así que la forma de utilizar este *algoritmo epistémico de sentido* consiste en agrupar, primero en un conjunto, las distintas variables, indicadores y sub-criterios descritos delante de una manera definida, finita y ordenada según el itinerario sugerido combinándolos luego adecuadamente, o sea, en un proceso gradual con coherencia y consistencia internas, hallando así la mejor solución o resolviendo tal reto o problema, como este de reconocer, pensar y discernir un criterio de demarcación que permita ejecutar y concretar un conocimiento o saber con cierto grado suficiente de verdad, validez, beneficio y madurez.

Al aplicar, entonces, dicho algoritmo epistémico, llegamos a postular la siguiente clasificación de saberes o *criterio de demarcación epistemológico* alternativo:

- La meditación y estudio rigurosos y piadosos de las Sagradas Escrituras reveladas judeocristianas, a través de una estricta *exégesis* de *fe bíblica*.
- Las ciencias formales, como la *lógica* y la *matemática*, que atraviesan e impactan transversalmente a los demás conocimientos y saberes.
- Las ciencias de cuño moderno que tienen por objeto lo físico natural y lo tecnológico, y que para resumir las reunimos en el acrónimo *STEM*.
- La filosofía de origen griego (con sus ramas de lógica matemática, ética, gnoseo-epistemología, estética, onto-metafísica, antropología, etc.), que también está dentro del área de las *humanidades*, y que junto a su cometido principal de buscar la verdad, de modo argumentado y válido desde las cosas mismas y no desde juicios pre-establecidos, posee también la función fenomenológico-hermenéutica de *arbitraje* (cf. Ricoeur, 2008) que asumimos

del filósofo francés, ubicándose así en otra posición epistémica. Agregamos su también labor de *mediadora de comprensión y sentido* en el “entre”, por ejemplo, de la música y el poema, la prosa y el arte, de la pedagogía y la danza, la pintura y el enigma, del método y la escultura, de la lógica y el álgebra, de la cognición y el alma, de la ciencia y la trascendencia, en el ‘entre’ de la esperanza de las Sagradas Escrituras y de la sutil y frágil búsqueda humana, de la convicción y la crítica, etc.

Será gracias a esta especificidad de “ecuación filosófica” en cuanto a su distinción epistemológica, que podrá entenderse mejor en los próximos apartados la articulación, “entre” y cruce entre lo filosófico, lo literario y las humanidades en general.

- Las *humanidades*, tales como las *letras-lenguaje*, ciertos estudios sobre relatos religiosos, culturales y de sabiduría de diversas tradiciones, y varias de las *artes*, en cuanto saberes de comprensión y análisis crítico válido que —al igual que la *filosofía*— poseen la irremplazable cualidad y capacidad de captar “lo esencial” de lo real, en un grado de profundidad y contundencia singular suma. Dicha relación con lo real se despliega de modo entero, ya que la persona recibe y acoge lo real sin compartimentos estancos ni divisiones. Tales ámbitos del saber se encargan de explorar también la verdad, la belleza, lo bueno y el sentido, incluso trascendentes, en tanto exigencias humanas irrenunciables e irreductibles.
- Existen áreas disciplinares como la pedagógica, la jurídica, la histórica, entre otras, que entendemos se desenvuelven en un *híbrido* entre las humanidades y las ‘ciencias’ sobre el individuo humano, la sociedad y la cultura, teniendo en cuenta los ocho indicadores y variables del algoritmo epistémico esbozados delante.
- Las ciencias de cuño moderno mecanicistas-neuro/materialistas-funcionalistas-estructuralistas, etc., que buscan estandarizar en sistematizaciones medibles y cuantificables las conductas, motivaciones, comportamientos y acciones del individuo humano, la sociedad y la cultura. Tales disciplinas son la economía, la sociología, la psicología, entre otras, y que proceden en varios casos con prescindencia de criterios lógicos o epistemológicos (Giménez Montiel, 2012) transparentes y claros, a menudo con una fuerte censura y rechazo del *nomos* moral-religioso-cultural occidental en sentido estricto, pero sí admitiendo como anexo —y en algunos casos fusión— ciertas orientaciones, prácticas, técnicas o terapéuticas de

raigambre holístico-oriental de tipo más bien esotérico-sincréticas u ocultas, y todas en un nivel inmanente por supuesto.

- Un ámbito que no es científico ni crítico en sentido estricto, ni sistemático ni metódico, pero que igualmente merece alusión, dado que denota la experiencia y vivencia humana legítima, cotidiana, incluso intuitiva, en la cual se juega un tipo de saber que no requiere de una instrucción formal, pero que impacta tanto o más que el sistemático, y en el que participa el ser humano completo, sin ‘fragmentaciones’.

Resultaba importante, pues, incorporar este rodeo gnoseo-epistemológico previo al planteo temático central, puesto que los *hermeneutas de la sospecha* a los cuales aludiremos —Marx, Nietzsche y Freud— tuvieron además una enorme y decisiva influencia en los campos de la filosofía y las humanidades en los siglos XX y XXI, y aunque no provenían de la filosofía en sentido estricto, sino de la economía-historia-sociología, de la filología, y de la medicina-psicología. Y, sobre todo, por ciertos corolarios que se derivaron de sus textos y afirmaciones, tales como el así denominado “nihilismo”; el “sin-sentido” y el “rizoma” (cf. De Toro, 2008) postmodernos; el transhumanismo; una narrativa en torno al “absurdo”, “grotesco” y a lo desesperado-asfixiante; ciertas ideologías “inmanentistas”, neuro-materialistas y bio-tecno-buro-kráticas; así como un *gelassenheit* de corte dhármico-oriental, entre otros. Y, como se advirtió líneas arriba, las contribuciones de estos autores transitaron en las *fronteras* de diferentes disciplinas y áreas del saber, pero conservando siempre sus puntos de partida y principios de estudio y análisis materialistas-‘vitalistas’ comunes a los tres.

Sospecha y desmistificación

Nos interrogamos a continuación, retomando el epígrafe de Borges en cuanto heredero de la posmodernidad, y respetando siempre además la fidelidad al método filosófico del cuestionamiento pero cruzándolo así mismo con la literatura: “¿Qué dios detrás de Dios la trama empieza...?”. Se podría afirmar, en principio, que esta pregunta encerraría el punto clave de inflexión transversal entre el pensamiento previo al renacimiento, la modernidad y la contemporaneidad, urdidas estas últimas a su vez por las críticas *de-constructoras* y al mismo tiempo *consumadoras* de la modernidad. Y tales críticas desmitificadoras no son otras que las llevadas a cabo por Marx, Nietzsche y Freud, como protagonistas y representantes de una modernizada búsqueda, de una re-significación del pensamiento y del *theorein* occidental, puesto que a partir de ellos la comprensión del mundo, de sí-mismo y de lo divino se enfocaría y

vincularía ahora estrechamente con la praxis/acción y el trabajo material, en un caso; con la vida y el cuerpo como ignorado rostro de sentido, en otro; y, ulteriormente, con el inconsciente y las pulsiones psicoafectivas provenientes desde espacio-tiempos humanos ‘tácitos’ y escondidos.

Por lo tanto, la famosa sentencia “Dios ha muerto” —o sea, culturalmente muerto—, así como el alcance filológico-estético del *superhombre*, constituirían las respuestas que sin pretensión ‘tradicional’ ninguna de verdad, validez ni *sentido*, se corresponderían con los acercamientos nietzscheanos para mostrar aquel fabricado *dios*, así como desenmascarar al supuesto *Dios* pretérito en novedosas palabras y extravagantes expresiones lingüísticas —que no dejan de ser augurio, perspectiva y adagio—, inaugurando así un escéptico inicio o recomienzo de la ambigua trama del *eterno retorno*, anunciando una apostasía del sentido que rechaza toda forma y especulación metódica, sistemática y real.

En tal horizonte filosófico heredero de la modernidad y tardo-modernidad, se reconoce en Ricoeur un encuentro y penetrante *diá-logo* entre las nociones de *attestation* y *soupeçon* (atestación y sospecha). Es así que en el caso de Nietzsche, vg., el término *sospecha* significa o denota la suspicacia, duda, la alerta y el cuidado respecto de la categoría/paradigma del *Dios* occidental tradicional, en cuanto superestructura ideológica de acercamiento al mundo con la cual se promueve, en consecuencia, el nuevo *dios* del *sinsentido* que “permitiría” al hombre contemporáneo inaugurar, o más bien, retornar a un pretérito comienzo, a un inicio de supuesta ‘transparencia’ y enfrentamiento con un rostro de carne y hueso, con un rostro sufriente y sufrido, con un rostro histórico e indigente, solo que también indigente de sí mismo.

En dicho escenario, Ricoeur se considera deudor de la filosofía reflexiva iniciada en Descartes, pasando por Kant y Husserl hasta culminar en su maestro J. Nabert. Y al mismo tiempo recibe la herencia nietzscheana y la filosofía de la sospecha en sus otras dos versiones, reubicando su itinerario intelectual en un punto de partida que admitiría “purificar” y restaurar (*restaurer*) ambas tradiciones en una tercera altamente provechosa.

En efecto, la formulación “hermenéutica de la sospecha”, pues, para identificar el *giro antropológico* promovido por Marx, Freud y Nietzsche, constituye uno de los grandes aportes del pensador de Valence a la hermenéutica contemporánea, noción que afectará no solo al campo filosófico, sino también a las humanidades y a las letras, así como a las ciencias sociales, configurando de este modo dicha categoría, junto con la de *attestation*, una fuente hermenéutica transversal que

cruza todo intento y esfuerzo por desplegar una *comprensión humana* personal y social genuina y auténtica: una “hermenéutica de la sospecha” (*herméneutique du soupçon*) forma hoy parte integrante de toda apropiación del sentido (*appropriation du sens*). Con ella se continúa la “de-construcción” (*dé-construction*) de los prejuicios que impiden dejar ser al mundo del texto” (Ricoeur, 1986, p. 147).

Dicha noción inspira, de esta manera, una purificación en la *apropiación del sentido y comprensión* textual. Por lo tanto, las múltiples perspectivas e interpretaciones, así como las encarnizadas críticas, lo que hacen es precisamente *desmistificar*⁵ la conciencia heredera de la modernidad, dismantelar o denunciar la “falsa” conciencia en cuanto ejercicio de la *sospecha* (cf. Ricoeur, 1978, pp. 17 ss.). Como en el caso del filólogo alemán, que se torna en *exégeta* “del hombre moderno”, desvelando aquella perseguida “ilusión de la conciencia de sí” (cf. Ricoeur, 1975, p. 59), ilusión que aseguraba la coincidencia entre sentido y *conciencia del sentido*. Tal labor de “destrucción” es demandada como instancia positiva que exige toda remozada fundación:

[Las críticas de la sospecha despejan] el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reino de la verdad, no solamente por el medio de una crítica “destructora”, sino por la invención de un arte de *interpretar*. [...] La comprensión es una hermenéutica: buscar el sentido, de ahora en adelante, no es más deletrear la conciencia del sentido, sino *descifrar* las expresiones. [...] La categoría fundamental de la conciencia... es la relación entre lo que la conciencia oculta y lo que muestra, o, si se prefiere, entre lo simulado y lo manifiesto. [...] Lo esencial es que... crean, con los medios a su disposición, es decir, con y contra los prejuicios de la época, una *ciencia* mediata del sentido, irreductible a la *conciencia* inmediata del sentido. Lo que intentaron [los hermeneutas de la sospecha]... fue hacer coincidir sus métodos “conscientes” de desciframiento con el *trabajo* “inconsciente” de cifraje que ellos atribuían a la voluntad de poder, al ser social, al psiquismo inconsciente. (Ricoeur, 1975, pp. 60-61)

⁵ Cf. “La desmistificación es la expresión de la fe adulta del hombre moderno que escapa a las formas religiosas como evasión o como ilusión, o sea, como una serie de condicionamientos psicológicos y sociológicos” (Melano Couch, 1978, p. 7).

Lo que se inaugura, pues, con tales denuncias reside en una hermenéutica de la comprensión/interpretación⁶, en cuanto *búsqueda del sentido* en el desciframiento de las expresiones, y traslucida así mismo en una *ciencia mediata del sentido*. Los desenmascaramientos y las críticas de la falsa conciencia lo que pretenden precisamente no es desacreditarla, sino extender la conciencia aún más:

Lo que quiere Nietzsche, es el aumento de la *potencia* del hombre, la restauración de su *fuerza*; pero lo que quiere decir *Voluntad* de poder debe ser recuperado por la meditación de las cifras del “superhombre”, del “eterno retorno” y de “Dionisios”, sin los cuales esta potencia no sería más que la violencia del más acá. (Ricoeur, 1975, p. 62)

En rigor, entonces, la novedad de dicha *ciencia mediata del sentido*, desplegada en un ejercicio de la sospecha —y asumiendo aquí el ejemplo de Nietzsche—, radica en que “este método consiste en una técnica de desciframiento de las apariencias, cuyas características me permitirán precisar más claramente aquello que entendemos por desmistificación” (Ricoeur, 1978, p. 19). Y tal denuncia de la *conciencia enmascarada* exige de suyo una labor hermenéutica:

Nietzsche es propiamente un hermeneuta. Él fue el primero en percibir que la filosofía, como filosofía de la cultura, era una hermenéutica, un análisis de significaciones que la hermenéutica no está ligada exclusivamente a la reflexión sobre la exégesis de los textos de la antigüedad clásica o bíblica, porque la cultura misma es un texto. Consecuentemente, la filosofía es exégesis en la medida que intenta descifrar —detrás de los signos ocultos— los significados y las intenciones implicados en una voluntad poderosa o débil. Estamos muy lejos entonces de cualquier consideración de corte biologista que se le ha atribuido en ocasiones. (Ricoeur, 1978, p. 21)

Por consiguiente, lo que ensaya el filólogo alemán —así como Marx y Freud— consiste, en definitiva, en “restaurar fundamentalmente los valores positivos del

⁶ Cabe precisar que si bien Ricoeur define la “hermenéutica”, en cuanto interpretación/comprensión, “como ciencia de las reglas de la exégesis, [que] se constituyó primero en la exégesis de los textos bíblicos, luego en la de los profanos” (Ricoeur, 2008, p. 62), consideramos mejor acentuar dicha significación en su función o acepción de “comprensión” en lugar de la de “interpretación”. El motivo que nos mueve a optar por esta alternativa, es debido a la diferencia propiamente tal entre ambos conceptos de “comprender” e “interpretar”, a saber: mientras que en el primero se hace hincapié en quien habla-escibe o en el comunicador del mensaje, el segundo reforzaría al lector-oyente del texto. Por ende, al buscar comprender se insistiría más en querer entender lo que el autor pretendió significar y decir a través del texto o relato. No obstante, cuando se procura interpretar, pareciera que el acento recayera más sobre la “variedad” de lecturas posibles, desde la perspectiva del lector-oyente, que pudiera tener un texto determinado.

hombre” (Ricoeur, 1978, p. 22). Cuando Nietzsche desmantela el valor y criterio de verdad en el sentido tradicional occidental, a lo que inspira es precisamente a reconsiderar —por otro rumbo y recorrido— tales significaciones. Por ello, expresiones como “*más allá*” o “*extra*” remiten a otro horizonte de sentido gramatical, que reclama con urgencia una crítica así como una inédita comprensión e interpretación, junto a la posibilidad concreta de una *afirmación* del ser humano que atraviese y deje atrás las máscaras que si bien, por un lado, pretendieron otorgar un fundamento válido en sentido fuerte, han ocultado y silenciado, por otro, las exigencias de sentido lingüístico-*retóricas* (cf. Ricoeur, 1990, pp. 23 ss.), vitalistas y transgresoras, que lo que subvierten o hacen retornar es la mirada antropológica hacia esas dimensiones que mediante otras inventivas no sería posible. Y es por esto que tales denuncias y *desmistificaciones* inquietan e incomodan, puesto que enfrentan una vez más el retorno de aquella *hybris* —presunción—, que sangra originariamente desde el fondo de la condición humana en una constante demanda de sosiego y atención.

Otro elemento significativo que cabría destacar al respecto consiste en que los tres intentos desmistificadores de la falsa conciencia suscitan —de alguna forma— el juego e intercambio *inter* y *trans-disciplinario*, incorporando en sus diatribas y sospechas metodologías que no provienen de los insumos propiamente filosóficos, sino que asumirían un tipo de *hermenéutica* asaz singular, y no ya solo como ejercicio abstracto, epistémico y “fundante” del pensamiento, si es que se nos permite este término. Por el contrario, y retomando la descripción y explicación argumentativa del rodeo epistemológico precedente, aquellos apelarán a una dinámica de encuentro y relación entre las ciencias particulares sociales/humanas, un discurso estético-literario, y una crítica filosófica de la cultura (cf. Ricoeur, 2008, pp. 398 ss.) y de la impronta occidental, convirtiéndose así tales esfuerzos en decisivos derroteros de acceso para el re-conocimiento del ser humano contemporáneo, y ahondando además en la subversión de las claves y del valor metodológico del conocimiento, aspirando como corolario a un supuesto aumento de la auto-co-comprensión de sí-mismo. Y que en ningún caso dicho sí-mismo implicará la inmediatez de un *ego cogito* ni nada similar, sino que examinaremos a continuación con Ricoeur que tal expresión escapará a toda pretensión de fundamento y auto-fundación última.

Del anti-cogito a la atestación⁷

Lo relevante por considerar, primeramente, es que tomamos a este concepto medular de *attestation* en la filosofía del pensador de Valence, no como una mera noción antropológico-hermenéutica sin más, sino como un referente gnoseo-epistemológico sustantivo que permitiría simultáneamente asumir y traspasar/atravesar toda sospecha crítica y dubitación tardo-moderna, postulando así, en un renovado paradigma en permanente tensión y paradoja, un modelo cognoscitivo de comprensión que haga justicia dando una luz nueva más allá de las severas críticas de inicio del siglo XX, así como de sus corolarios actuales detallados líneas arriba. Y con miras a la propuesta, a su vez, de generar una *reconstrucción válida de sentido*, abrazando así la crítica y elevándola al mismo tiempo a mediación histórica y *sendero de restauración*⁸.

En efecto, y antes de continuar con el despliegue del concepto, cabe precisar en qué consiste someramente el rodeo hermenéutico en el pensador francés, dado que esto nos permitirá también reconocer mejor la profundidad y madurez de la “atestación” durante las diversas fases de escritura de la obra de Ricoeur.

Es así que pueden identificarse tres etapas en el rodeo metodológico de la hermenéutica ricoeuriana, a saber: la primera correspondería a una *hermenéutica amplificante*, la cual recupera y *media* a través de los símbolos y mitos, de los signos y los centros del mundo cultural en el círculo de la reflexión, incorporando un segmento de la historia de la cultura. En un segundo momento, se encuentra una *hermenéutica reductora* o también referida a la sospecha —como ya visualizamos—, en cuanto estructura simbólica de lenguaje específico. Y, en tercera instancia, acontece la *hermenéutica del texto, de la acción y de la historia*, mediante el arco hermenéutico de una *dialéctica* entre *explicación y comprensión*, desplegada en el nivel del texto.

Asumiendo así mismo en este ámbito el *giro lingüístico*, se da paso a partir de una fenomenología —incluso existencial— a una hermenéutica explícita —inclusive ontológica—, se produce un injerto de la hermenéutica en la fenomenología, y una filiación reflexiva y fenomenológica de la hermenéutica. La historia, la acción, los

⁷ Cf. Tell (2015).

⁸ A este respecto, véanse las características que destaca A. Vigo en su artículo *Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea* (2005, pp. 254-277), con el fin de ahondar y penetrar en los rasgos y notas más sobresalientes y distintivas de la hermenéutica contemporánea. Destacamos algunas de ellas, como son los cuatro niveles de aplicación del término *hermenéutica*, su referencia a la apropiación de sentido y coherencia, así como al vínculo entre lenguaje, acción y existencia-biografía, respectivamente.

textos serán, igualmente, mediadores claves en el rodeo reflexivo de la comprensión de sí, en una paulatina marcha fragmentaria pero complementaria. (cf. Corona, 1994, pp. 7-54.) Y, yendo algo más allá, podría afirmarse que el proceder hermenéutico en este sentido abriría la dicotomía entre *mythos* y *logos* hacia una articulación complementaria de pensamiento en la cual, respetando cada registro y tipo de relato y cometido, se reasumiría su especificidad de sentido en un nuevo nivel de *análisis reflexivo*-fenomenológico y de *sabiduría* hermenéutica propiamente tal.

En este orden de ideas, pues, el interrogante que acto seguido asumirá el pensador francés reside en ¿“cuál es nuestra responsabilidad como seres humanos modernos acerca de nosotros mismos..., frente a quien es responsable cada individuo”? (Melano Couch, 1978, p. 11). En tal caso, de lo que se trata es de reconsiderar “la conquista dolorosa de la unidad humana... [como] tarea explícita e ineludible” (Melano Couch, 1978, p. 12). Y para tal conquista de la unidad humana, el filósofo de Valence discurrirá metodológicamente mediante el injerto de la hermenéutica en la fenomenología, enlazándolo así mismo con una filosofía de corte reflexivo-existencial —como ya se mencionó—, y sistematizando su propuesta en el complejo y provechoso concepto de *atestación*.

Dicha noción original le permitirá transitar en un itinerario de sentido intermedio entre el *ego cogito* cartesiano y el *no-sujeto* nietzscheano siguiendo su propósito, a saber, “mostrar en el anti-*Cogito* de Nietzsche, no lo contrario del *Cogito* cartesiano, sino la destrucción de la pregunta misma a la que, supuestamente, el *cogito* debería dar una respuesta absoluta” (Ricoeur, 1990, p. 26). Y será en tal sentido, entonces, que el filósofo alemán duda *mejor que Descartes*, en la medida en que el *pensar* constituirá otra ficción más, ya que solo hay interpretaciones... (cf. Ricoeur, 1990, pp. 27 ss.).

En efecto, la *lógica* “inclusivo-dialógico-dialéctica” hermenéutica de Ricoeur, que articula en un ‘y’ ciertas posturas aparentemente antitéticas, supera ampliamente el patrón tardo-moderno de contrarios y oposición del ‘o’, así como toda sospecha decimonónica y contemporánea que pretendiera diluir o destruir, definitivamente, un dinámico y aún prometedor resultado positivo en el análisis y la crítica tanto de la cultura como del ser humano. Y es precisamente esta lógica de inclusión y diálogo entre la filosofía, las humanidades y las ciencias particulares, la que permite incorporar lo superficialmente opuesto y contrario en una reflexión y examen más amplio mediante una hermenéutica de apertura. El sentido de la *sospecha* no sería entonces lo opuesto absoluto a la *atestación*, sino una instancia

en la cual se *libera* de los prejuicios, y permite continuar el recorrido en dirección hacia una afirmación e identidad personal auténtica⁹.

En tal aspecto, y adelantándonos un poco en el itinerario argumentativo, asumiremos que la iniciativa hermenéutica de Ricoeur se evidenciaría propositiva por tres razones sustanciales, así como con un mayor alcance frente a las “filosofías” de la sospecha mencionadas, y a ciertos de sus corolarios ya descritos, tales como el “nihilismo”; el “sin-sentido” y el “anarkos” posmoderno; el transhumanismo; una narrativa en torno al “absurdo”, “grotesco” y a lo desesperado-asfixiante; ideologías “inmanentistas”, neuro-materialistas y bio-tecno-buro-kráticas; y algunos psicologismos y terapéuticas de *gelassenheit* (ver Levinas, 1974) de corte dhármico-oriental. La primera razón hace referencia a que el análisis y el estudio ricoeuriano discurre en un ámbito epistemológico-filosófico preciso, apelando además a un método enriquecido de comprensión y diálogo en la *frontera* con otros saberes, abierto así a considerar posturas y puntos de partida que exceden lo meramente biológico, material y/o lingüístico sin más, para abrazar las diversas tensiones y dimensiones que co-constituyen lo humano en su amplio espectro.

El segundo motivo, es que busca meditar en una propuesta favorable poscrítica, que permita alimentar el pensamiento, el texto y la acción a nivel individual y colectivo, yendo así más allá con la pregunta: ¿“... *cuál es nuestra responsabilidad como seres humanos modernos acerca de nosotros mismos... [y] frente a quien es responsable cada individuo*”? Y la tercera razón, reside en la pretensión de verdad y validez de sus investigaciones, otorgando crédito aún al conocimiento lógico-discursivo y cognitivo-conceptual, y procurando acoger las desmistificaciones y destrucciones para reedificar sobre ellas con sentido, método, consistencia y esperanza.

Mientras que en el caso de las *antropologías de la sospecha*, estas quedan solo circunscritas a sus tipos determinados de abordaje y a sus propios principios de estudio, a saber: el biológico-médico, el económico-social y el gramático-filológico, sin pretensión de diálogo además, ni tampoco de algún discurso que pudiera juzgarse como “verdadero/válido” en sentido filosófico estricto, careciendo también de alguna pregunta o iniciativa que posibilitara instalarse en

⁹ Cf. “‘*Cogito exaltado*’ (*cogito exalté*) de Descartes y ‘*cogito humillado*’ (*cogito humilié*) de Hume y Nietzsche, terminando con la [atestación] por sí mismo del ‘*cogito herido*’ (*attestation par soi-même du cogito blessé*)” (Ricoeur, 1995a, p. 140). Véase también Silva A. (2005, pp. 167-205).

un “más allá”, pero de la crítica propiamente tal. Es así que se valora en aquellas más bien la apostasía desmitificadora, escéptica, reduccionista y destructora, con todo el atractivo y potencial que conlleva, en lugar de ofrecer una inauguración concreta pos-crítica, y con una epistemología propicia que procurara articular el resto de las dimensiones y capacidades humanas y culturales respectivamente¹⁰.

Por lo tanto, hallamos en la noción de atestación una gran relevancia al revestir un doble cariz, sellando así la búsqueda humana: por un lado, constituye una certeza, seguridad y garantía en un nivel ‘gnoseo-epistemológico’ no tradicional (cf. Ricoeur, 1990, p. 33), pero a su vez, por otro lado, funciona como afirmación de sí-mismo pasivo-activa, asumiendo propiamente un nivel existencial-integral. Procurando, entonces, definir dicha noción de *atestación*, cabe decir que tal término denota:

La especie de creencia (*croyance*) y de confianza (*confiance*) que se acuerda a la afirmación de sí (*affirmation du soi*) como ser actuante (*être agissant*) (y sufriente) (*et souffrant*). Insisto en que esta creencia, esta confianza no remiten a la opinión en una escala de saber objetivo, donde la *doxa* sería menos que la *episteme*. La atestación se entiende como opuesta a su contrario, la *sospecha*, cuyo derecho no es negado en absoluto. Pero es a pesar de..., a pesar de la *sospecha*, que [yo] creo en mi [poder] de hacer (*pouvoir de faire*). [...] Me arriesgué, en la perspectiva de este acto de creencia [crédito] (*créance*) y de confianza [garantía-compromiso] (*fiance*), a reinterpretar la noción de ser como acto como horizonte de atestación (*notion d'être comme acte comme horizon*); hablo así de un “fondo de ser (*fond d'être*) a la vez potente y efectivo, sobre el cual se destaca el actuar humano (*l'agir humain*)”. (Ricoeur, 1995b, p. 99)

Pensamos, entonces, que tal concepto no solo configura la clave de comprensión de la obra ricoeuriana *SMA*, sino que nos atrevemos a sostener que es uno de los ejes de toda la antropología del filósofo. El alcance de esta afirmación radica en la profundidad de la definición dada por el propio autor, al identificar dicho término con la creencia y la confianza de considerarse a sí-mismo como un ser actuante

¹⁰ Dado que las tres alternativas prácticas que devienen de las *antropologías de la sospecha*, como son la sedición socio-económica colectiva en un caso, la técnica hipnótico-psicoanalítica y el transhumanismo —incluso cibernético y biológico/vitalista— en otro, no dejan de posicionarse como la nítida consumación pendular —decimonónico/moderna— del inmanente “*geist*” nacional/total hegeliano (ver Rosenzweig, 1997) y europeo (ver también Husserl, 1991) desde un “gran relato histórico” idealista y reduccionista, y además con sus resabios bien activos y operantes hoy más nunca. Es así que creemos queda de manifiesto, que ninguno de estos modelos ha sido suficientemente capaz de enfrentar, argüir, resolver o iluminar integralmente los cambios, descubrimientos y retos acaecidos y desplegados a partir del renacimiento, y sumados al período humanista e ilustrado occidental. Queda, entonces, abierta así la brecha para cooperar con aportes válidos que permitan seguir *dando qué pensar* (cf. Ricoeur, 1960) y *obrar*.

y sufriente. También puede entenderse como la confianza de poder *afirmar-se-uno-mismo* como *ser pasivo-capaz*, pasando así de una ‘*voluntad de poder*’ al ‘*poder de*’. Así mismo, tal confianza prevalecería, sin dejar de ser episteme, frente a toda *sospecha* respecto del propio ser en cuanto actuante y sufriente, y no solo en torno a la de la *falsa conciencia* sin más, sino también al resto de las sospechas humanas y culturales. Ambos polos que la atestación afirma han estado en tensión dialéctica a través del rodeo descriptivo-reflexivo-fenomenológico, pero insertado ahora en una instancia hermenéutica. Dicha noción de atestación permite vencer así toda “antropología de la sospecha”, en la que el sujeto termina diluyéndose o huyendo de sí mismo, así como toda confianza ciega y superlativa en el propio solipsismo del *cogito* de tradición cartesiana.

La atestación constituye, pues, la palabra secreta que permite sostener y comprender el proyecto *antropológico-ontológico* ricoeuriano en *SMA*, mientras que la noción de *ser* es comprendida como *acto* como *horizonte de atestación*. El agente de acción es capaz de afirmarse gracias a este *fondo de ser* en cuanto acto y horizonte de atestación. En consecuencia, esta antropología ontológica no es solo respecto del *hombre capaz*, sino de la totalidad del ser humano en cuanto actuante-paciente-sufriente/receptivo-pasivo, y en este sentido la comprensión última del ser de la persona radicará en la *afirmación de sí-misma, allende cualquier sospecha* y suelo pasivo frágil.

La característica significativa de este concepto ontológico de atestación radica en que a pesar de toda sospecha, allende las estructuras involuntarias, a pesar del carácter, de la organización vital, de la finitud y la diferencia existencial (cf. Ricoeur, 1963), de la alteridad, entre otras nociones centrales y relevantes en la filosofía ricoeuriana, la *ipseidad* —o identidad narrativa personal— es capaz de afirmarse a sí-misma con ‘seguridad’ acogiendo el binomio hacer-padecer/recibir-pasividad, en un sentido que además *excede* lo meramente epistemológico tornándose así en *existencial*:

Parece, pues, difícil avanzar más en el camino del compromiso ontológico de la atestación (*engagement ontologique*) si no se especifica enseguida... lo que es atestado (*attesté*) [...]. La atestación es la seguridad (*assurance*) —el crédito y la [garantía —el compromiso] (*fiance*)— de *existir* (*exister*) según el modo de la ipseidad. (Ricoeur, 1990, p. 351)

La *attestation* consiste, entonces, en la seguridad —en tanto compromiso ontológico con la realidad— de existir siendo una ipseidad, o sea, una *identidad personal-narrativa* que asume su contraste con la mismidad y su dialéctica con la

alteridad, pudiendo así afirmarse-atestarse a sí misma ontológicamente. Esta ipseidad que se atesta-afirma, atravesando cualquier sospecha, implica un compromiso y una convicción. Ricoeur mencionó delante el *compromiso ontológico* de la atestación, y también en una nota al pie de página en *SMA* hizo referencia al significado de la raíz del vocablo *convicción*, en cuanto lo emparentó con el de *attestation* (cf. Ricoeur, 1990, p. 335):

Me parece sólida la distinción [que yo hago], aún próxima de la epistemología, entre la atestación (o creencia-convicción) (*conviction*), en tanto modo aléthico (o veritativo) (*ou véritatif*) de la hermenéutica del sí (*herméneutique du soi*), y la creencia-opinión, en el sentido dóxico (*doxique*) [usual] (*doxa* igual opinión). También me parece plausible el acercamiento que hago entre el actuar, en el sentido fenomenológico, y el acto de ser (*l'acte d'être*) en el plano ontológico [...]. (Ricoeur, 1995b, p. 81)

La atestación, por ende, aparece enunciada en términos de convicción en sentido veritativo, en cuanto creencia verdadera que escapa a toda opinión. Se podría ir más allá y decir que la atestación-convicción estaría circunscrita a la lógica argumentativa, pero al mismo tiempo la desbordaría, en tanto que al vincularla con la convicción entraría en juego el *acto de ser* de cada persona en el que, sin caer en opinión, en cuanto doxa, la *afirmación de sí mismo* —en tanto *existencia*— excedería todo método y palabra. La *atestación-convicción* es así, en definitiva, la seguridad, la garantía de existir en el modo del *soi-sí*, por ende, la verdad del hombre se advierte en sus dos dimensiones, a saber: como existencial y relacional, y es por esto que la verdad del *soi-même* —sí mismo— implica una convicción-veritativa de existir en el modo de la *ipseidad* (*identidad personal-narrativa*).

En efecto, la atestación que anteriormente se la identificó con la convicción, se la puede enlazar también con el *fuero interior* o *conciencia*, que otorga la seguridad necesaria para que el hombre actuante y sufriente pueda decir “yo me apropio de mí” (cf. Ricoeur, 1995b, p. 108). Tal novedad consiste en identificar o mostrar juntas la atestación de sí, en tanto afirmación ulterior de sí sorteando toda sospecha, con este fuero interno que es asimismo atestación, y no solo en el sentido que la pasividad (cf. Muñoz, 2006, pp. 99-112) se convierte en la atestación misma de la alteridad, sino que implica *a la vez* la afirmación-atestación de sí y la tercera figura —la conciencia— de la *alteridad pasiva* en dialéctica con la ipseidad.

La ipseidad, entonces, en su contraste con la mismidad y en dialéctica con la alteridad pasiva del cuerpo y del otro-como-sí mismo, es reasumida y “garantizada” por la atestación; sin embargo, en este fuero interior, en tanto foro “pre-ético” del coloquio del sí consigo mismo, se encuentran y hermanan también la atestación con el ámbito ético de la *conciencia*¹¹. Dicha “conciencia proyecta después sobre todas las experiencias de pasividad colocadas antes de ella su fuerza de atestación, en la medida en que la conciencia es también, de extremo a extremo, atestación” (Ricoeur, 1990, p. 369).

En consecuencia, la garantía de existir y de la *apropiación del sentido de sí* se resuelven en este fuero interno-conciencia, que implica atestación activo-capaz pero que es asimismo pasivo y, por lo mismo, no reductible totalmente a aquella, autorizando así a decir “yo me tengo”, pero en una experiencia de pasividad que *desborda* la atestación misma en un doble plano simultáneo, a saber: pre-ético en vínculo consigo mismo en el fuero interior, y ético en el vínculo entre el *soi* y el otro-como-sí en la conciencia.

En este sentido se deja entrever una hondura en la reflexión ricoeuriana, en la cual la ipseidad-identidad se compromete ontológicamente en la *atestación*, pero al mismo tiempo quien garantiza esta relación es una alteridad pasiva en cuanto voz o fuero interior-conciencia. Por consiguiente, ha estado presente en todo momento la tensión-relación-mediación-diálogo entre las estructuras existenciales fundamentales de la condición humana lábil expresada, en última instancia, en el vínculo receptivo originario entre ipseidad/alteridad-conciencia/atestación-convicción.

El sutil dilema, no obstante, al cual la atestación nos arroja, radica en que al comprenderse esta como la *instancia de juicio-convicción* de cara a la sospecha, en cuanto el sí-mismo se designa como el autor de la acción, de la narración, del habla y de la responsabilidad de sus actos frente a un otro (cf. Ricoeur, 1995b, p. 107), quedaría aquella —de alguna manera— “equiparada” al tercer semblante de la alteridad pasiva del fenómeno de la voz de la conciencia en un ámbito ético, y de la voz-fuero interior en un plano pre-ético respectivamente:

¹¹ Cf. “La conciencia-atestación (*conscience-attestation*) se inscribe en la problemática de *la verdad (la vérité)* en cuanto apertura y revelación (*ouverture et dévoilement*)” (Ricoeur, 1990, p. 404).

El [foro interior] (*for intérieur*) no es otra cosa que la *atestación* por la cual el sí se afecta a sí mismo. [...] El fuero [interior aparece como] la íntima seguridad [confianza, certeza] (*assurance*) que, en una circunstancia [particular], barre las dudas, las vacilaciones, las sospechas de inautenticidad, de hipocresía, de complacencia consigo mismo, de auto-decepción, y autoriza al hombre actuante y sufriente a decir: *aquí [yo me tengo a mí, me 'apropio' de mí, de mi ser, me sujeto, soy mi propiedad] (ici, je me tiens)*¹². (Ricoeur, 1995b, pp. 107-108)

Ricoeur reasume, de este modo, el problema de la afirmación ontológico-antropológica, y allende las sospechas de inautenticidad aporta una potencial respuesta o luz al respecto gracias al concepto de *atestación*, noción que permitiría así transparentar la capacidad y posibilidad del ser humano de apropiarse y ser dueño de sí asumiendo, pero a su vez yendo “más allá” de las dudas, vacilaciones e hipocresías descritas y denunciadas por los críticos o hermeneutas de la falsa conciencia. Dejándose en evidencia, así mismo, cómo dicha lógica dialógica entre *atestación/convicción/foro interior-conciencia restaurada* y *sospecha* constituye una fuente hermenéutica transversal, capaz de brindar un soporte válido y consistente para la comprensión e interpretación antropológica en las humanidades en general, y en la literatura en particular.

Así mismo, no solo consideramos que la relación articulada entre *sospecha* y *atestación* implicaría una cierta “mediación integradora” (cf. Vigo, 2005, p. 275), en tanto posible modelo válido de racionalidad hermenéutica en el actual contexto contemporáneo, sino que también pensamos que dicho paradigma dialógico constituiría una fuente hermenéutica transversal válida a las humanidades. Puesto que semejante noción de *atestación/convicción/conciencia*, que asume, atraviesa y trasciende la *sospecha crítica*, permite una afirmación gnoseo-epistemológica pero también ontológico-existencial del *sí-mismo*, pudiendo así comprenderse gracias a una mediación purificada y transparentada de un *texto* que dio paso a la *acción*, y a una posible apropiación de sentido (cf. Ricoeur, 1986, p. 145). Y reiteramos que dicho análisis se ajustó a un ámbito teórico de argumentación, dado que la propuesta e implementación práctica no se desarrolló en estas páginas por las razones ya argüidas.

En efecto, el diálogo entre *atestación* y *sospecha* constituiría entonces una fuente hermenéutica transversal a las humanidades y a las letras, porque reconoce y asume, por una parte, no solo la crítica, la duda y la sospecha del ya mencionado

¹² Consideramos que tal expresión ricoeuriana hace alusión a una relación directa y profunda del *soí* consigo mismo, en el sentido de tener dominio propio, de poseerse, o de ser dueño-de-sí en las condiciones finitas de su existencia.

peligro de la *falsa conciencia/cogito* sino que, por otra parte, también propone y expone una salida de afirmación existencial potente, inspirando y cooperando con las humanidades y sus textos no-técnicamente filosóficos, al *mostrar un modelo dialógico y dialéctico entre sospecha y atestación*, que permitiría no solo una comprensión e interpretación antropológica más articulada, sino también una puesta a prueba existencial y vivencialmente posible, a través de una hermenéutica comprensivo-fenomenológica que es capaz de desmistificar una conciencia falsa, pero a su vez de evitar además quedar encerrada en su propio peligro de solipsismo. Es así que un *poema*, como el epígrafe del comienzo por ejemplo, es capaz de suyo de albergar la *verdad y belleza captada por la conciencia* sin quedar por ello situada en un estadio superlativo de un “ego disruptivo”, ni tampoco diluida en la irresponsabilidad de un no-sujeto, o bien, en el enredo sin fin ni ley de inacabados relatos vitales psicoanalíticos, que en varios casos permanecen *ad portas* de la vida adulta, por su inconcluso e insistente anclaje en alguna de las etapas de la infancia impidiendo así el avance y crecimiento de la persona.

Tal aporte, entonces, invitaría a iluminar los análisis, descripciones y expresiones hermenéuticas tanto en la filosofía como en las humanidades en sentido amplio, y en la literatura en sentido estricto, gracias a las nociones de identidad personal narrativa —o ipseidad—, conciencia —o tercera figura de la alteridad pasiva—, y ambas imbricadas a su vez en la atestación o creencia-convicción del ‘aquí estoy/soy un sí-mismo capaz de afirmarme y de tener dominio propio’, en orden a lograr una comprensión de sí y de la otredad, incorporando la complejidad y espesura que todo estudio filosófico válido exige, y según el nivel epistemológico desde el cual se aborde. Es así que propusimos en un inicio un rodeo gnoseo-epistemológico de sentido, atendiendo a la identidad/diferencia/relación, en tanto tríada epistemológica irreductible e irremplazable a la hora de procurar una comprensión válida e integradora, y que los diversos lenguajes-entornos lingüísticos y metodológicos de pensamiento e investigación requieren, para simultáneamente atravesar los distintos saberes y niveles en cuanto al pensamiento, al método y al sentido, abriendo y justificando de esta forma el apartado próximo y último.

En suma, la solución crítica de la *afirmación como atestación* resolvería el solipsismo moderno de la conciencia/cogito, de la conciencia evasiva, ilusa, idealista solipsista o también condicionada psicológica, religiosa y sociológicamente ofreciendo, de esta manera, además, una respuesta a su reverso

y péndulo detractor cuasi-hermenéutico del *giro antropológico* de Nietzsche y Freud, entre otras corrientes contemporáneas sobre la cultura.

Prospectiva transversal a la filosofía y a las letras

Retomando la pregunta del inicio: “¿Qué dios detrás de Dios la trama empieza?...”, cabría agregar que tal interrogante no encuentra asidero ni respuesta sin un *quien* en camino de afirmación/atestación y apropiación de sí-mismo que se cuestione, sospeche, admita y soporte tal re-significación de *exigencia de sentido*. No es posible la pregunta por lo absoluto, por Dios ni por alguna ultimidad de sentido, sea desde textos literarios o filosóficos, sin un *quien humano* que desde la búsqueda de sí-mismo se aproxime a una huella verdadera que su propio *ser* reclama. Y que por medio de una vía hermenéutica —gracias a la pérdida de aquellas máscaras de identidad inauténtica que impedían enfrentarlo con la propia verdad—, reencuentre no solo sentido, sino también afirmación, aceptación y apropiación existencial en una acreditada caricia de re-conocimiento y amor de sí-mismo, y en cuanto válida *fuentes transversal* metodológica y real además de comprensión, mediación y reconciliación consigo mismo y con la alteridad-otredad.

La responsabilidad como seres humanos, por tanto, acerca de nosotros mismos y a su vez responsables de todo *otro-Otro*, consiste en estar alertas y atentos a la permanente y constante apropiación de sí-mismos a través de una perseverante —pero dolorosa— conquista de la unidad humana, de su verdad integral e íntegra, labor por otro lado ineludible y decisiva.

En otros términos, la mayor conquista del sí-mismo residiría y dependería de una apropiación responsable de aquel, atravesando y restaurando toda sospecha, crítica y negación de la propia existencia, para con ello averiguar y proseguir en la búsqueda tras la huella de la verdad de *sí*, pero sin tener que recurrir a máscaras que oculten, disimulen o tergiversen el sentido originario y auténtico de la persona, sino que, por el contrario, le permitan gritar a viva voz: soy hecho capaz de dominio propio, recibo y abrazo el itinerario de integridad y sentido de mi *ser donado*.

Puede vislumbrarse, entonces, que la sospecha, la crítica desmistificadora y el desenmascaramiento dejaron abierta una grieta, un espacio-tiempo renovado para un inédito re-encuentro de *sentido hermenéutico*, que incorporando su contrario permite atravesarlo, asumirlo y dirigirse a la alternativa y opción de una afirmación-atestación de la propia existencia, en la cual la comprensión e

interpretación de ella abriga una humanidad encarnada, una humanidad frágil que gime y pide desde sus entrañas un nuevo criterio veritativo, una nueva forma de decir, desear, sentir, querer, pensar y vivir la *verdad*. Pero una verdad que ya no podrá deslindarse de la condición existencial comprensiva y textual, y en la cual la “voluntad de poder” dio paso a un “poder de”, a un poder sincero y genuino de arrimarse a *ser* lo más ‘parecido’ a sí-mismos, el cual se expresa y manifiesta en grado sumo a través de las comprensiones y discursos filosóficos y literarios.

Nos hacemos eco, pues, de las palabras del escritor portugués en su relato *Llega un momento*:

Llega un momento en que es necesario abandonar las ropas usadas que ya tienen la forma de nuestro cuerpo y olvidar los caminos que nos llevan siempre a los mismos lugares. Es el momento de la travesía. Y, si no osamos emprenderla, nos habremos quedado para siempre al margen de nosotros mismos. (Pessoa, s. f.)

El ejercicio de la atestación en una ida fenomenológica y retorno hermenéutico consiste, de este modo, en dicha travesía de urdir en los propios derroteros y perseguir la comprensión de sí allende toda vacilación, duda, máscara, sospecha y crítica, muy legítimas, por cierto. Semejante *travesía* constituye el después *de*, implica el atravesar la propia tensión y conflicto interior entre motivaciones diversas, y el enfrentar la originaria *fragilidad ontológica* para emprender así la *búsqueda de la comprensión de la propia biografía*, en un esfuerzo mucho más heurístico que justificatorio, pero en todo caso anhelante de coherente verdad y válido sentido.

Escogemos así mismo otro ejemplo literario, el breve relato kafkiano *Una confusión cotidiana* (Kafka), donde los protagonistas A y B nunca logran reunirse. Pero según los alcances ricoeurianos estudiados, y gracias a su modelo de afirmación-atestación-convicción-conciencia presentado, sí sería posible que A y B no solo se encontraran, sino también se abrazaran y conversaran. Dado que la impronta de la forma y *sentido de un texto* estaría en directa proporción también con sus criterios algorítmicos de comprensión y estructuración existencial metódico-epistémica, e incluso posible aún de trascenderse. Ya que los textos literarios no se abordarán solo desde una hermenéutica de la sospecha sin más, con el peligro de incurrir en algún sesgo o imposibilidad de acceder al “más allá” pero de la propia crítica. Sino que serán ensanchados, articulados e iluminados a partir de una fenomenología-hermenéutica restaurada, amplificante, dialógica y propositiva.

Por lo tanto, y valiéndonos de las palabras de esta eminente poetiza, “cómo siento yo que la belleza es tan educadora como la lógica” (Mistral, 2015, p. 123), entendiéndose *belleza* en su acepción literaria y narrativa poética; diremos que la verdad y validez lógicas de la mano de la belleza literaria pujan por expresarse y descubrirse allende toda conciencia falsa, frágil o solipsista, allende toda denuncia y destrucción de parámetros de lectura y comprensión que impidieran la travesía, o bien, suscitara el riesgo de permanecer al margen de sí-mismos. Ya que la maravillosa cualidad del arte en general, y de cierta poesía en particular al igual que la filosofía de origen griego clásico —en tanto madre originaria y cuna lógica del pensamiento y de los saberes desarrollados en Occidente—, consiste en que contienen la capacidad de conquistar y acariciar “lo esencial” imperceptible a simple vista o de manera inmediata, que aguarda muchas veces reservado y en silencio, pero igualmente latente. Con lo cual dicha experiencia permite, así mismo, captar *aquello esencial* de forma entera, la persona recibe y degusta lo real sin divisiones ni fragmentos, ni montajes, sin simulacros-simulaciones, ni manipulaciones estereotipadas, ni reglas contradictorias o absurdas que alimentan aún más la frustración caótica, el sin-sentido y la desesperación.

Es así que la atestación o garantía-confianza de existir según el modo de una *identidad narrativa personal*, constituye un *punte* y una *fuentes de comprensión transversal a las humanidades* y allende toda duda, imposibilidad y sospecha, articulando y poniendo en diálogo también la belleza poética y la lógica argumentativa en un nuevo relato mediador de sentido, consistencia, expectativa y esperanza.

La capacidad de poder actuar y decir-se en un *sí* el “busco comprensivamente y me apropio del sentido de/l quién soy”, abre la comprometida y osada posibilidad de —en lugar de experimentarse al margen de sí mismo— procurar intentar ser lo más parecido a sí-mismo barriendo los narcisismos del ego limitado y quebradizo en busca de la mejor versión de sí, gracias al auto-examen en constante y paradójica tensión hacia la genuina y decisiva atestación del *sí soy*. Y, además, comprendiendo paulatinamente los ribetes y recovecos que tal afirmación ontológica declara y al mismo tiempo esconde, pero que en la acción voluntaria de decir-se ser y comprender-se siendo se re-descubre gnoseo-epistemológicamente en un testimonio integral de existir como un *quién*, que veritativamente en su propio re-conocimiento hermenéutico es capaz de poder “*contribuir con un verso*” (Whitman), poniendo de manifiesto un *testimonio* que irradia armónicamente *belleza, discernimiento y lógica*, en cuanto *nuevo* diálogo que sigue aún hoy dando qué *pensar*, comprender, decir y actuar.

Referencias

- Borges, J. L. (1996). El hacedor. *Obras completas*. Emecé.
- Corona, N. (1994). El concepto de hermenéutica en Paul Ricoeur. En P. Rociour, *Fe y filosofía*. (2.ª ed.). Almagesto.
- De Toro, A. (2008). El futuro de las humanidades y de las ciencias sociales: El imperativo de una reforma. *Universum*, 1(23), 313-351. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762008000100017>
- Giménez Montiel, G. (2012). La controversia actual sobre el estatuto científico de las ciencias sociales. *Acta Sociológica*, (59), 11-32. <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.24484938e.2012.59.33113>
- González García, J. M. (2004). Max Weber y Rilke: la magia del arte en el mundo desencantado. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXX(2), 240-247. https://www.academia.edu/25984393/Max_Weber_y_Rilke_la_magia_del_lenguaje_y_de_la_m%C3%BAsica_en_un_mundo_desencantado
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. (J. Muñoz-S. Mas, trad.). Crítica.
- Kafka, F. (1983). Una confusión cotidiana. *Obras completas* (vol. 4). Teorema.
- Ladrière, J. (1984). *L'articulation du sens: I. Discours scientifique et parole de la foi*. Éditions du Cerf.
- Lévinas, E. (1974). *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*. M. Nijhoff.
- Melano Couch, B. (1978). Introducción. En P. Ricoeur, *El lenguaje de la fe*. (M. Yutzis, trad.). Megápolis.
- Mistral, G. (2015). *Lucila Gabriela: la voz de la maestra*. (2.ª ed.) Ed. Mª Isabel Orellana R. - Pedro Pablo Zegers B.
- Muñoz, E. (2006). Atestación y pasividad. Paul Ricoeur y el *Gewissen* heideggeriano. En P. Mena Malet (Comp.), *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*. Universidad Alberto Hurtado.
- Nietzsche, F. (1971). *Ecce homo*. (A. Sánchez Pascual, trad.). Alianza Editorial.
- Pessoa, F. (s. f.). *Llega un momento*.
- Ricoeur, P. (1950). *Philosophie de la volonté 1: Le volontaire et l'involontaire*. Aubier.
- Ricoeur, P. (1960). *Philosophie de la volonté 2: Finitude et culpabilité*. Aubier.
- Ricoeur, P. (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Éditions du Seuil. Versión en español: (2008). *El conflicto de las interpretaciones*. (A. Falcón, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (1975). *Hermenéutica y psicoanálisis*. (H. Conteris, trad.). Megápolis.
- Ricoeur, P. (1978). *El lenguaje de la fe*. (M. Yutzis, trad.). Megápolis.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action*. Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre (SMA)*. Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1995a). *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Calmann-Lévy.

- Ricoeur, P. (1995b). *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Éd. Esprit.
- Rosenzweig, F. (1997). *La estrella de la redención*. Sígueme.
- Silva A., E. (2005). Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica. *Teología y vida*, XLVI(1-2), 167-205. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492005000100008>
- Tell, M. B. (2015). *Tras la huella del testimonio. Estudio filosófico sobre los silenciosos alcances de la antropología hermenéutica de Paul Ricoeur*. Servicio de Publicaciones UPSA.
- Vansina, F. D. (Comp.). (2008). *Paul Ricoeur: bibliographie primaire et secondaire 1935-2008*. Uitgeverij Peeters.
- Vigo, A. (2002). Autodistanciamiento y progreso moral. Reflexiones a partir de un motivo de la ética socrática. *Diadokhé*, 5(1-2), 65-101. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=8511985&pid=S1665-1324201300010000100017&lng=es
- Vigo, A. (2005). Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea. *Teología y Vida*, (XLVI), 254-277. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492005000100010>
- Vigo, A. (2013). La conciencia errónea: de Sócrates a Tomás de Aquino. *Signos Filosóficos*, XV(29), 9-37. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242013000100001
- Whitman, W. *¡Oh, mi yo! ¡Oh, vida!* [Poema]. Versión tomada de la película *La sociedad de los poetas muertos*, de Peter Weir.
- Le Fonds Ricoeur*. (s. f.). CRAL. <https://fondsriceur.ehess.fr/>