

TOMÁS DOMERGUE

UNIVERSIDAD DEL SALVADOR (SAN MIGUEL)

PAUL RICOEUR Y EL PROBLEMA DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

EL DEBATE CON HEIDEGGER POR LA APROPIACIÓN DE KANT EN «EL HOMBRE FALIBLE»

tomasidomergue@gmail.com

Recepción: Abril 2019
Aceptación: Octubre 2019

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo demostrar que, debajo de la etapa trascendental de la antropología de “El hombre falible”, se desarrolla una discusión con las filosofías de la finitud, por lograr una interpretación originaria de Kant, cristalizada, a su vez, en un debate con Heidegger. Para demostrarlo, nos dedicaremos, en primer lugar, a desarrollar los conceptos principales de la etapa trascendental de la reflexión tal como los propone Ricoeur. Luego, intentaremos ver cómo y en qué medida se confrontan con la propuesta heideggeriana. Con ello, pretendemos poner de manifiesto las diferencias metódicas y temáticas presentes en los proyectos fenomenológico-hermenéuticos de ambos filósofos.

PALABRAS CLAVE

Ricoeur, Heidegger, antropología filosófica, finitud, infinitud.

ABSTRACT

This article aims to demonstrate that, under the transcendental stage of the anthropology of ‘The fallible man’, Ricoeur develops a discussion with the philosophies of finitude, to achieve an original interpretation of Kant, crystallized, in turn, in a debate with Heidegger. To demonstrate this, we will dedicate ourselves, first of all, to develop the main concepts of the transcendental stage of reflection such as the Ricoeur proponents. Then, we will try to see how and to what extent they confront the Heideggerian proposal. With this, we intend to highlight the methodical and thematic differences present in the phenomenological-hermeneutical projects of both philosophers.

KEY WORDS

Ricoeur, Heidegger, Philosophical Anthropology, Finitude, Infinitude.

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo pretende demostrar que la antropología esbozada por Ricoeur en “El hombre falible” se apoya, fundamentalmente, en una doble discusión: (a) con las filosofías de la finitud; (b) por una interpretación apropiadora de Kant. Visto de este modo podemos decir que, ante la dificultad presentada por las filosofías de la finitud para desarrollar una antropología filosófica, Ricoeur pretende una aproximación más originaria a partir de los conceptos de desproporción y mediación. Para disputar los resultados de aquéllas, éste habrá de apropiarse originariamente de Kant en una primera etapa trascendental de la reflexión. De esta manera queda explicitado cómo se articula, a partir de la meta final, la doble discusión presentada. En este sentido, Heidegger, en tanto es aquel filósofo que ha releído a Kant desde el concepto de finitud y por ser quien criticó duramente a los intentos de la antropología filosófica, se posiciona en el extremo opuesto a Ricoeur y será, por tanto, el principal adversario teórico dentro de este primer momento trascendental. Es por este motivo que nuestro trabajo busca confrontar ambos autores, explicitando los principales puntos de la discusión.¹

En lo que sigue, pretendemos desarrollar esta primera intuición mediante el siguiente recorrido: [2] en primer lugar, expondremos el capítulo de la síntesis trascendental, centrándonos en la comprensión de sus conceptos esenciales y del modo en que Ricoeur llega a ellos. [3] Luego mencionaremos tres puntos centrales en los que éste se distancia de la apropiación heideggeriana de Kant, intentando demostrar sus diferencias constitutivas, teniendo en cuenta su importancia a la hora de plantear una antropología filosófica. [4] Una vez hecho esto, consideraremos brevemente el papel de esta apropiación dentro del problema esbozado en esta obra. [5] Finalmente, sugeriremos algunas conclusiones, cuyo fin es abrir el tema en su profundidad.

¹ Es evidente que la problemática no se agota en la confrontación con Heidegger, sino que Ricoeur se posiciona frente a un arco bastante más amplio de filósofos. A pesar de que aquí nos enfocamos en la discusión llevada adelante con Heidegger, y con una selección bibliográfica muy precisa, puede verse cómo, en otros textos, Ricoeur se refiere a otros filósofos. Así, por ejemplo, en “Negatividad y afirmación original”, la discusión gira en torno a Sartre (Cf. RICOEUR, P., *Historia y verdad*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990, 295-316). Cabe, aún, preguntarse si esta confrontación puede ser utilizada a modo de coordenadas que nos permitieran ubicar el diálogo crítico que Ricoeur entabló con distintos filósofos contemporáneos. Una aproximación a estas últimas discusiones puede encontrarse en el trabajo de Johann Michel (Cf. MICHEL, J., *Ricoeur y sus contemporáneos. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2014).

2. EL MOMENTO TRASCENDENTAL EN EL ESBOZO ANTROPOLÓGICO DE «EL HOMBRE FALIBLE»

2. 1. Observación previa

Antes de comenzar con la exposición, cabe realizar la siguiente observación metodológica: focalizar nuestro intento exclusivamente en el capítulo acerca de la síntesis trascendental responde a tres motivos precisos. En primer lugar, al hecho de que la presente obra de Ricoeur es amplísima en su contenido y nuestra extensión es limitada. En segundo lugar, a que es en este capítulo en donde se desarrolla la discusión con Heidegger por la interpretación de Kant. En tercer lugar, y fundamentalmente, dicha focalización responde al hecho de que el segundo capítulo de “El hombre falible” constituye un momento esencial en la antropología de Ricoeur: el paso de la precomprensión patética a la reflexión filosófica.² En este sentido, como Ricoeur mismo lo entiende, el capítulo sobre la síntesis trascendental es el eslabón metodológico que hace posible las ulteriores reflexiones en su adecuado rigor filosófico: “Sin esta etapa trascendental, la antropología filosófica no saldría de lo patético más que para caer en una ontología fantástica del ser y de la nada”.³

Esta prioridad metodológica de la reflexión trascendental se debe a dos razones. Por un lado, a que ella asume un comienzo: la crítica del conocimiento, a partir de la cual se pondrán, luego, las demás cuestiones bajo una luz específica conveniente al ser del hombre. Pero además, por su carácter trascendental, ella es una reflexión que parte del objeto que está delante para remontarse luego a sus condiciones de posibilidad,⁴ evitando, de esta manera, un proceder ingenuo mediante la introspección, sustentado únicamente en un análisis del yo. Sin embargo, es la propia fuerza de la reflexión trascendental la que hace que ella sea, a la vez, insuficiente: por ser trascendental ella es, esencialmente, intencional y formal, es decir, pura proyección sobre la cosa. Si es verdad que esta “heroica reducción” es la

² No nos detendremos en el tema de la precomprensión patética. Nos basta con señalar que se trata de una experiencia preteórica del ser del hombre en tanto desproporción y mezcla, que Ricoeur cree encontrar presente tanto en Platón, Pascal y Kierkegaard (Cf. RICOEUR, P., “El hombre falible”, en *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2011, 21-34; “La antinomia de la realidad humana y el problema de una antropología filosófica”, en *Antropología filosófica. Escritos y conferencias 3*, Siglo XXI, Buenos Aires, 17-22). Además de la importancia metodológica de este capítulo al interior de “El hombre falible”, podríamos destacar la importancia que presenta dentro del proyecto de una filosofía de la voluntad, a través del levantamiento de la puesta entre paréntesis de la culpa, implementado en las descripciones eidéticas puras de lo voluntario en su relación con lo involuntario, y adentrándose, de esta manera, en una consideración del problema que incluya su aspecto dinámico y temporal (Cf. CASAROTTI, E., *Paul Ricoeur; una antropología del hombre capaz*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 279ss.; Cf. RICOEUR, “El hombre falible”, 9ss.).

³ Ibid., 25.

⁴ Cf. Ibid.

que hace posible el paso a una antropología filosófica digna de su nombre, entonces valdrá la pena detenerse en ella.⁵

2. 2. *La síntesis trascendental*

Este primer momento de reflexión consistirá en tres instancias: [2.2.1.] en la primera, Ricoeur buscará llegar a un concepto completo de la finitud, fundamentalmente, a partir de una fenomenología de la percepción; [2.2.2.] en la segunda intentará, de manera contrapuesta, llegar a un concepto acorde de infinitud, entendida como transgresión de la finitud, a partir de una fenomenología de la intención de significar; [2.2.3.] finalmente, se acercará a la síntesis de ambos términos en la dimensión ontológica a partir de una reconstrucción de la problemática kantiana del tercer término. Como se puede ver, las tres instancias corresponden a la idea del hombre como desproporción y síntesis que, en el lenguaje kantiano con el que Ricoeur lo abordará, será designado como síntesis de la sensibilidad y el entendimiento en la imaginación pura.

2. 2. 1. *Finitud*

La reflexión trascendental comienza, necesariamente, con la producción de una escisión radical entre la sensibilidad y el entendimiento. Ella revela al conocimiento como un dinamismo que opera simultáneamente en ambos órdenes, siendo ellos mismos totalmente distintos entre sí: “Recibir es entregarse intuitivamente a la existencia de éstas [las cosas]; pensar es dominar su presencia con un discurso que discrimina por medio de la denominación y que une con frases articuladas [...] Cualquier progreso en la reflexión es un progreso en la escisión”.⁶

Ahora bien, lo que Ricoeur intenta, en primer lugar, es lograr un concepto adecuado de finitud. Para ello comienza haciendo dos distinciones fundamentales: (a) por un lado, sería un error establecer una relación de equivalencia entre finitud y cuerpo propio. Tal intento confunde los términos y no logra ver que este último es, más bien, mediador de la conciencia intencional en su apertura al mundo: “La primera significación que leo en mi cuerpo, en tanto que mediación del aparecer, no es que sea finito, sino precisamente que está abierto a...”;⁷ (b) por otro lado, una identificación similar entre finitud y receptividad, caería en el mismo error.⁸ Al igual que lo que ocurre con el cuerpo, la receptividad hace referencia, en primer lugar, a una apertura, para luego poder ser caracterizada como finita. Luego, si lo que se

⁵ Consideramos que el tratamiento que Ricoeur hace de Kant supone una determinada apropiación crítica y una lectura ontológica particular, respecto de la *Crítica de la razón pura*, en abierta discusión con Heidegger.

⁶ RICOEUR, “El hombre falible”, 37.

⁷ Ibid.

⁸ Cf. Ibid., 38.

pretende es caracterizar fenomenológicamente el concepto de finitud, esta apertura a la cual se llegó a partir del cuerpo y de la receptividad ha de sufrir, siguiendo el vocabulario de Ricoeur, un cierto estrechamiento.

Para lograr la construcción de un concepto adecuado de finitud en la apertura, Ricoeur retoma los resultados aportados por una fenomenología de la percepción. Ella nos demuestra que: “[La finitud del recibir] Consiste en la limitación perspectivista de la percepción; hace que toda visión de... sea un *punto de vista* sobre...”.⁹ A partir de los aspectos de la aparición, en tanto éstos son correlatos intencionales del recibir de la percepción, es posible dar cuenta de ello: mediante una fenomenología de la percepción se puede comprobar la aparición de una alteridad de siluetas correspondientes al objeto percibido, pero que, en tanto son propensas a ser confirmadas o invalidadas, son por principio inadecuadas al mismo. De este modo, el carácter perspectivista de la percepción “reside en la inadecuación misma de lo percibido, es decir, en esa propiedad fundamental consistente en que el sentido esbozado siempre se pueda *invalidar* o *confirmar*, y pueda revelarse *distinto* del que yo suponía”.¹⁰ A su vez, la alteridad de siluetas descubre al cuerpo propio como un “aquí” absoluto desde el cual ellas son percibidas cada vez. Moviendo libremente el cuerpo propio se despliegan nuevas alteridades de siluetas que parten de cada nueva posición inicial de percepción. De esta manera, se obtiene un rasgo nuevo de la mediación corporal: “mi cuerpo perceptor no es sólo mi apertura al mundo, es el «aquí desde donde» se ve la cosa”.¹¹ El cuerpo propio es, en efecto, un “aquí” absoluto, indistinguible del polo-sujeto, desde el cual se percibe cada vez, y que, mediante sus operaciones pasivas y activas, permanece “por detrás” del flujo de siluetas, pero siempre ligado a una determinada perspectiva.

Se ve, entonces, que la identificación entre finitud y receptividad que Ricoeur había rechazado previamente como no-originaria adquiere ahora un nuevo sentido. La receptividad es finita en tanto a la percepción en cuanto tal; por ser siempre perspectivista, le pertenece esencialmente el ser inadecuada. Lo mismo ha de decirse sobre el cuerpo: él implica finitud, solamente, en tanto es el “desde dónde” que determina individualmente a toda percepción. Con todo esto, Ricoeur ha logrado el concepto fenomenológico de finitud que buscaba: “la finitud originaria consiste en la *perspectiva o punto de vista*”.¹²

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., 39.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid., 42.

2. 2. 3. *Imaginación pura*

Hasta ahora, Ricoeur ha desarrollado ambos términos de la escisión producida por la reflexión: un polo finito, el de la perspectiva, y un polo infinito, el verbo. Ellos corresponden, sin querer ser trasladados por ello a una psicología de las facultades, a la dualidad de la voluntad y del entendimiento, en un lenguaje cartesiano, o de la sensibilidad y del entendimiento, para Kant.¹³ El siguiente paso dentro de la argumentación del autor consiste en la reconstrucción del problema del tercer término mediador. En lenguaje kantiano, éste es el problema de la síntesis en la imaginación, tal como es presentada en el apartado del esquematismo trascendental.¹⁴ Ella constituye lo que llamamos “objetividad” a partir de la síntesis del verbo y la mirada: “La objetividad no es, en efecto, sino la indivisible unidad de un aparecer y de una decibilidad”.¹⁵ En efecto, a partir de una reflexión detallada sobre la objetividad de lo que se tiene en frente es posible remontarse hacia el hombre como punto de vista y habla.

Ello conlleva una consecuencia fundamental, que constituye el aspecto más importante en torno a la problemática de la síntesis trascendental: la objetividad nunca se encuentra “en” la conciencia, en el sentido de “dentro de ella”, como si se tratara de un recipiente, sino “enfrente”; la conciencia está siempre referida hacia la objetividad. Es por eso que la síntesis trascendental es, esencialmente, y antes que nada, una síntesis intencional: “la conciencia se torna intermediaria proyectándose, primero, en el modo de ser de la cosa; se vuelve medio entre lo infinito y lo finito trazando esa dimensión ontológica de las cosas, a saber, precisamente que sean síntesis de sentido y de presencia”.¹⁶ La síntesis que surge de la desproporción entre la finitud e infinitud en el conocer solamente se hace posible en el “afuera”, entre las cosas, dando a luz a su dimensión ontológica.

Si se retoman las imágenes ya mencionadas de apertura y perspectiva, a las que Ricoeur ya se había referido, es preciso añadir ahora una nueva: la de la luz. Ésta “sugiere la idea de un medio en el cual vemos” y viene,¹⁷ entonces, a desarrollar el aspecto de mezcla que ya se encontraba implícito en las anteriores, haciendo referencia a ese espacio de aparición que es la dimensión ontológica de las cosas; de este modo, completa el rodeo analógico de los presupuestos kantianos sobre el

¹³ Cf., *Ibid.*, 55.

¹⁴ El pasaje en cuestión es conocido: “debe haber un tercero, que debe estar en homogeneidad, por una parte, con la categoría, y por otra parte, con el fenómeno, y que hace posible la aplicación de la primera al último” (KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Colihue, Buenos Aires, 2009, [A138] [B177]).

¹⁵ RICOEUR, “El hombre falible”, 55.

¹⁶ *Ibid.*, 56.

¹⁷ *Ibid.*, 58.

problema de la imaginación pura. Sin embargo, evidencia, simultáneamente, su propia limitación: la luz permite la aparición de las cosas, bajo la condición de permanecer ella misma invisible.

La síntesis trascendental, en tanto es puramente intencional, se agota en su apertura del espacio de objetividad; en contraste con la dimensión ontológica, caracterizada como “lo más claro”, la síntesis que la posibilita es completamente oscura para sí misma, carece de inteligibilidad propia: “Lo que nos interesa en la teoría de la imaginación trascendental es que este tercer término no tiene *para sí*: se agota por entero haciendo que haya objetividad; por sí misma, la síntesis imaginativa es *oscura*”.¹⁸

2. 3. Límites y alcances de la síntesis en la Imaginación trascendental

A modo de recapitulación, podemos decir que el capítulo correspondiente a la síntesis trascendental constituye la base de la antropología filosófica esbozada en “El hombre falible”. En opinión de Ricoeur, es este primer paso metodológico el que da a conocer, por vez primera, la estructura fundamental de la desproporción humana, haciendo posible el pasaje a un discurso filosófico del hombre. Sin embargo, éste permanecería radicalmente insuficiente debido a que “la síntesis de la cual la filosofía trascendental da cuenta es solamente intencional y solamente formal”.¹⁹ Al carecer de una instancia de inteligibilidad propia, al no tener un “para sí”, correría el riesgo de permanecer en una total indeterminación, dejando al hombre completamente fragmentado. En este sentido, Ricoeur afirma que: “La «conciencia» todavía no es la unidad de una persona en sí y para sí; no es una persona «una»; no es nadie; el «Yo» del yo pienso no es sino la forma de un mundo para cualquiera y para todos; es conciencia en general, es decir, puro y simple proyecto del objeto”.²⁰ Por lo tanto, según Ricoeur, para la reelaboración filosófica de la experiencia expresada en la precomprensión patética, la reflexión trascendental ha de ser complementada y superada necesariamente en los momentos prácticos y afectivos.

3. EL NUDO DE LA DISCUSIÓN: EL DEBATE SOBRE KANT

A lo largo de todo el desarrollo del capítulo sobre la síntesis trascendental, Ricoeur lleva adelante una determinada apropiación de Kant; tanto del problema que

¹⁸ Ibid., 59. A ello se referiría Kant con su famosa formulación: “Este esquematismo de nuestro entendimiento, con respecto a los fenómenos y a la mera forma de ellos, es un arte escondida en las profundidades del alma humana, cuyas verdaderas operaciones difícilmente le adivinemos alguna vez a la Naturaleza, y las pongamos en descubierto a la vista” (KANT, *Crítica de la razón pura*, [A141] [B180-181]).

¹⁹ RICOEUR, “La antinomia de la realidad humana y el problema de una antropología filosófica”, 27.

²⁰ RICOEUR, “El hombre falible”, 63.

éste plantea, como de su lenguaje; pero también de su contenido. Esta nueva interpretación busca, en continuidad con la tradición patética y mítica que retoma, ubicar en el centro de la problemática antropológica el concepto de desproporción entre finito e infinito y, por lo tanto, el concepto de mediación. Sin embargo, dicha empresa implicó a Ricoeur discutir una interpretación existente, la de Heidegger, que intentaba ubicar la finitud como el centro mismo de la filosofía. Según esto, es posible encontrar, detrás de la lectura que Ricoeur hace de la *Crítica de la razón pura*, tal cual aparece en “El hombre falible”, tres temas más o menos explícitos que discuten la interpretación heideggeriana. Estos son: [3.1.] la relación entre receptividad y finitud; [3.2.] la imaginación trascendental como raíz de ambas facultades; y [3.3.] la reducción del problema de la síntesis a la temporalidad. A continuación, desarrollaremos cada punto considerado desde la perspectiva de Heidegger para demostrar la fundamental diferencia entre ambos autores, destacando las razones en las que Ricoeur apoya su distanciamiento.

3. 1. Receptividad

Ricoeur, en su propia interpretación de Kant, insiste en desligar los conceptos de receptividad y de finitud. Esta insistencia se entiende aún más cuando vemos que dentro de la interpretación heideggeriana la distinción en cuestión no existe como tal. Para éste último, una intuición finita es aquella que, en contraste con una hipotética intuición infinita, se entrega al aparecer de las cosas en su ser tal como se le presentan: “La diferencia entre la intuición infinita y la finita estriba únicamente en que aquélla, en su representación inmediata del objeto singular (...) lo introduce primeramente en su ser, le ayuda para su surgimiento (*origo*)”.²¹ Es así que, para Heidegger, el conocimiento finito consiste en una intuición no-creadora que presenta ante sí el ente que aparece y que precisa, para ello, que éste se encuentre ya ahí-delante. Esta necesidad correspondería, en última instancia, al carácter propio de la existencia: al estar en medio de lo ente y entregado a ello. Es así que, para Heidegger, una distinción entre receptividad y finitud carecería completamente de sentido: “El carácter finito de la intuición reside, por tanto, en la receptividad”.²²

Pero éste no se detiene aquí. En contraposición a Ricoeur, para Heidegger, el entendimiento es igual de finito que la intuición, o incluso, más. Al depender de aquello que se presenta para llegar a ser conocimiento, carece del carácter inmediato de la intuición, teniendo que recurrir, en su ausencia, a la discursividad: “El entendimiento no sólo forma parte de la finitud de la intuición, sino que es aún más

²¹ HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica*., Fondo de Cultura Económica, México, 2013, 19.

²² *Ibid.*, 20.

finito que aquélla, pues le falta el carácter inmediato de la intuición finita”.²³ De aquí en más, toda transgresión posible no es más que una “trascendencia *de* la finitud”.

Sin embargo, semejante reducción del hombre a su finitud representa, para Ricoeur, una gran dificultad teórica. Según éste, no existe filosofía de la finitud que no construya su concepto central de manera dialéctica, es decir, confrontándolo con un concepto de trascendencia más o menos explícito: “Ciertamente, nadie entre los filósofos de la finitud tiene de ella un concepto simple y no dialéctico; todos hablan, en un sentido o en otro, de la trascendencia del hombre”.²⁴ De este modo, partir desde el concepto de finitud no sería más que un presupuesto injustificado que deja deliberadamente de lado su contraparte necesaria. Llevado a términos kantianos, y remontándonos a la interpretación de la *Crítica de la razón pura*, Ricoeur diría que no hay razón suficiente como para leer la obra entera únicamente a la luz de la finitud de la estética, es decir, de la intuición. De ser así, las filosofías de la finitud no pueden dar cuenta de su propio punto de partida, mientras que la antropología esbozada por Ricoeur, sí; ella parte de una cierta comprensión prefilosófica que entiende al hombre como desproporción y mezcla. Una concepción antropológica de la mediación explícita justificadamente, desde el punto de partida, ambos términos de la cuestión (infinitud y finitud), conservándolos como momentos de la mediación:

No nos parece que la lectura de la paradoja a partir de la finitud tenga ningún privilegio sobre la lectura inversa según la cual el hombre es infinitud, y la finitud, un indicio *restrictivo* de esta infinitud; lo mismo que la infinitud es el indicio de *trascendencia* de la finitud; el hombre está tan destinado a la racionalidad ilimitada, a la totalidad y a la beatitud como obcecado por una perspectiva, arrojado a la muerte y encadenado al deseo.²⁵

3. 2. *La imaginación trascendental como raíz de ambas facultades*

El segundo punto que nos interesa destacar gira en torno a la concepción heideggeriana de la imaginación trascendental como raíz de ambas facultades. El problema que Ricoeur encuentra en la síntesis trascendental es la ausencia de un “para sí” inherente a la imaginación pura. Sin embargo, reconoce que podría llegar a existir la posibilidad de una inteligibilidad propia de la síntesis trascendental bajo la única condición de que fuera posible una génesis de ambas facultades a partir de la imaginación pura: “Para que el tercer término tuviese una inteligibilidad propia, sería preciso poder demostrar que es la «raíz común» del entendimiento y de la sensibilidad”.²⁶ El problema es que, para Ricoeur, ello es simplemente imposible.

²³ Ibid., 24.

²⁴ RICOEUR, “El hombre falible”, 23.

²⁵ Ibid. El subrayado es del mismo Ricoeur.

²⁶ Ibid., 60.

Parada en el extremo opuesto, la interpretación completa de Heidegger gira en torno a la posibilidad de una reconducción de las facultades a su origen común en la imaginación trascendental. El filósofo alemán cree ver en la “tercera facultad”, la raíz de la sensibilidad y del entendimiento, no a modo de una deducción empírica de facultades menores a partir de facultades mayores,²⁷ sino como la posibilidad interna desde donde éstas surgen en su unidad estructural. De este modo, intentará demostrar cómo es que ambas se sostienen sobre la producción sintética de la imaginación trascendental, entendida ésta como facultad de la síntesis.

En este sentido, argumenta, la sensibilidad pura, a partir de la cual se intuyen el espacio y el tiempo como formas de toda intuición, posee un cierto abarcar con la mirada y unir una totalidad múltiple solamente posible a través de la “sinopsis”. Pero la sinopsis como tal es un producto de la imaginación trascendental, facultad encargada de la síntesis.²⁸ Por lo tanto, aquélla solamente podría ser realizada por ésta. De este modo, Heidegger afirma que: “lo intuitivo en la intuición pura como tal es un *ens imaginarium*. Por consiguiente, el intuir puro es en el fundamento de su esencia imaginación pura”.²⁹ Pero, así como la sensibilidad pura implica un cierto producir aquello que se intuye, el entendimiento puro supone, por su parte, un cierto intuir. El entendimiento, en su esencia, es decir, en tanto facultad de las reglas, lleva a cabo un cierto pensar de las unidades que son las categorías, como un representar espontáneamente formativo. También éste es posible, solamente, a partir de la imaginación pura: “Lo que parece ser una función independiente del entendimiento puro, realizada en el pensar de las unidades es (...) un acto fundamental puro de la imaginación trascendental”.³⁰

Para Heidegger, la unidad entre sensibilidad y entendimiento no puede ser externa a ambos términos, como si se unieran desde fuera: “Si los elementos del conocimiento puro finito dependen esencialmente el uno del otro, esto impide que pueda añadirseles su unidad como una reunión ulterior”.³¹ Pero, al aceptar dicha unión interna a partir de un origen común, el hombre se reduce, necesariamente, a un único principio: la finitud.

Ricoeur no aceptará dicha tesis e, incluso, llegará a caracterizarla como un “piadoso deseo”.³² Según el filósofo francés, para que una génesis de las facultades a partir de una raíz común sea suficiente como argumento, ésta ha de demostrar cómo es la génesis misma posible a través de una determinación trascendental del tiempo.

²⁷ Cf. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica.*, 124.

²⁸ Cf. *Ibid.*, 121.

²⁹ *Ibid.*, 122.

³⁰ *Ibid.*, 128.

³¹ *Ibid.*, 49.

³² RICOEUR, “El hombre falible”, 61.

Pero si las categorías en cuanto tales tienen su origen en la determinación trascendental del tiempo, ¿cómo es dicha determinación posible? Ricoeur cree ver aquí el gran vacío de la argumentación heideggeriana: “Nadie ha demostrado jamás, a partir de la sola consideración del tiempo, cómo se puede deducir un orden nocional articulado”.³³ Ello se debería a que la relación de fundación, tal como la entiende Kant, sería a la inversa que la planteada por Heidegger: las categorías no se fundan en los esquemas (determinación trascendental del tiempo a partir de un principio del que no se puede dar cuenta), sino que, las categorías son las que determinan trascendentalmente al tiempo, dando lugar a los esquemas: “El tiempo no se deja determinar según múltiples relaciones (...) sino porque lo determinan relaciones puras y puramente intelectuales”.³⁴

La negativa a reducir la génesis de ambas facultades a una única raíz (la imaginación trascendental) corresponde a la insistencia de Ricoeur en el carácter de desproporción del hombre. La antropología de Ricoeur se mantiene sobre la no-coincidencia del hombre consigo mismo; no-coincidencia que se perdería si fuera remontada a un único principio, en una suerte de transcendencia exclusiva de la finitud. Esta no-coincidencia se funda, a fin de cuentas, en la heterogeneidad radical de los dos órdenes en cuestión, la finitud e infinitud y que, en cuanto a este tema en específico, se hace ver como una imposibilidad radical de reducir la producción de las categorías del entendimiento al mismo principio que da lugar a la sensibilidad pura.

3. 3. *Temporalidad*

El tercer punto en disputa corresponde a la cuestión del tiempo. Ricoeur mismo reconoce lo acertado de la interpretación heideggeriana al situar la problemática en el marco de la temporalidad: “Decir que el tiempo es la unidad de esta dualidad es nombrar la dificultad, es asimismo situarla –lo cual no es poco–”.³⁵ En efecto, el esquematismo trascendental, corazón de la argumentación kantiana, es, finalmente, una determinación trascendental del tiempo.³⁶

Pero la diferencia entre ambos autores se hace evidente al momento de pensar qué es y cómo se lleva a cabo dicha determinación. Según Ricoeur, el tiempo únicamente puede ser determinado intelectualmente a partir de las categorías. Para

³³ Ibid.

³⁴ Ibid., 61. Ricoeur menciona, sobre este punto en particular, la necesidad de buscar el origen de las categorías, no en el esquematismo trascendental, es decir, en la determinación trascendental del tiempo, sino en una dialéctica nocional pura; tarea que Kant no habría realizado: “habría que buscar una génesis radical de los conceptos puros más bien del lado de una dialéctica puramente nocional, regulada por un «acto particular del entendimiento». Pero Kant no exploró esta vía.” (Ibid., 62).

³⁵ Ibid., 60.

³⁶ Cf. KANT, *Crítica de la razón pura*, [A145] [B184]ss.

Heidegger, en cambio, las categorías, en tanto son reglas de unidad, surgen a partir de la determinación trascendental del tiempo mismo.³⁷ ¿No cae, de este modo, bajo la objeción que Ricoeur le planteaba y que nosotros ya destacamos en el punto anterior? Si las categorías surgen de la determinación del tiempo mismo, y no son ellas mismas las que lo determinan, ¿cómo es entonces posible algo así como una determinación trascendental del tiempo?

Heidegger cree ver una identidad entre imaginación trascendental y tiempo originario que, a su vez, permitiría demostrar que el tiempo, entendido como “sucesión de horas”, no es más que una derivación no originaria del tiempo existencial: “esta sucesión de horas no es, de ningún modo, el tiempo en su originariedad. Por el contrario, es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como sucesión de horas y la que, por hacer surgir a éste, es el tiempo originario”.³⁸ El núcleo de la argumentación heideggeriana se basa en el pasaje en el que Kant plantea la triple síntesis,³⁹ en la cual cree ver el surgimiento de los tres éxtasis temporales.

Resumiendo las tesis del autor y teniendo en cuenta que la imaginación pura es la facultad productora de síntesis, Heidegger sostiene que: (a) la síntesis aprehensiva pura es aquella que forma el presente, es decir, el ahora como tal, a partir de donde surge la sucesión de horas;⁴⁰ (b) la síntesis pura, en tanto reproducción, al revelar el horizonte en general del posible ir-en-pos- de lo ya sido, forma el pasado como tal;⁴¹ (c) finalmente, la síntesis pura del reconocimiento en la identificación es el formar originario del futuro, en tanto por-venir.⁴²

De este modo, Heidegger pretende, por un lado, hacer accesible el fundamento oscuro puesto por Kant, es decir, la imaginación trascendental y, por otro lado, fundar el sí-mismo en la mismidad del tiempo como autoafección.⁴³ Pero ello solamente es posible a costa de establecer un tiempo fenomenológicamente originario, a partir del cual se deriva el tiempo en tanto sucesión de horas. Como ya se mencionó, Ricoeur no aceptará dicha tesis por no poder dar cuenta, según él, del origen de las categorías. Sin embargo, aquí se puede advertir también una de las raíces de un problema que acompañará constantemente a Ricoeur que vale la pena

³⁷ “En el esquematismo trascendental se forman primeramente las categorías como categorías” (HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, 94).

³⁸ *Ibid.*, 149.

³⁹ Cf. KANT, *Crítica de la razón pura*, [A97-110].

⁴⁰ Cf. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, 153.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, 155.

⁴² Cf. *Ibid.*, 158-159.

⁴³ Cf. *Ibid.*, 160-166.

mentonar: la imposibilidad de reducir el “tiempo de las cosas” a un aparente “tiempo vivido”, originario.⁴⁴

4. DESPROPORCIÓN: EL CAMINO HACIA UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Ante la pregunta por la posibilidad de una antropología filosófica, tal como ésta es presentada por Heidegger,⁴⁵ se abren, por lo menos, dos caminos evidentes: o bien se abandona la antropología filosófica, considerándola una disciplina infundada o insuficiente; o bien se la desarrolla a partir de una ontología fundamental precisa, estructurada a partir del concepto central de finitud, que la funde y determine en sus límites y alcances. A pesar de ello, Ricoeur intentará una tercera opción: la de fundar su antropología filosófica en una determinada ontología de la desproporción finito-infinito, descubierta a partir de la reflexión trascendental sobre el poder de conocer. Ésta aseguraría un abordaje metodológicamente adecuado y, por tanto, no ingenuo, de la problemática. El hombre no es, en modo alguno, una región particular entre el ser y la nada.⁴⁶ Él es, antes bien, mediación de sí a sí; es decir, ese mismo operar mediaciones en la realidad.⁴⁷

La filosofía de Paul Ricoeur pretende, a partir de la apropiación radical de Kant recién expuesta, y en una confrontación abierta con, lo que él mismo llama, “las filosofías de la finitud”, plantear correctamente el problema de la antropología filosófica en toda su profundidad. De esta manera, el primer momento trascendental habría logrado, en opinión de Ricoeur, una determinada manera de plantear la problemática que habilita el despliegue adecuado de las siguientes etapas: una reflexión sobre el poder de actuar (la síntesis práctica) y una reflexión sobre el

⁴⁴ Cf. CASAROTTI, *Paul Ricoeur*., 330ss. Como se sabe, éste será un tema fundamental en obras posteriores de Ricoeur.

⁴⁵ No reconstruiremos toda la argumentación heideggeriana en torno al problema, sino que nos basta con destacar sus tres puntos principales: (a) la idea misma de una antropología filosófica, debido a la cantidad de disciplinas, metodologías, presupuestos, etc. que aglutina, se vuelve completamente indeterminada; (b) el carácter filosófico de la antropología filosófica y su función dentro de la filosofía misma permanecen en la oscuridad más grande; (c) una “antropología filosófica” solamente es posible en tanto es determinada por una ontología general más amplia, entendida, esta última, a partir de la reducción de las tres preguntas críticas kantianas a la pregunta por la finitud en el hombre (Cf. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*., 179ss.).

⁴⁶ “Decir que el hombre está situado *entre* el ser y la nada ya es tratar la realidad humana como una región, como un lugar ontológico, como un sitio colocado *entre* otros sitios” (RICOEUR, “El hombre falible”, 22. Las cursivas son del autor).

⁴⁷ “[El hombre] es intermediario porque es mixto, y es mixto porque opera mediaciones. Su característica ontológica de ser-intermediario consiste precisamente en esto: que su acto de existir es el acto es el acto mismo de operar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad dentro y fuera de sí” (Ibid., 23).

sentimiento (la fragilidad afectiva).⁴⁸ Esta antropología, sin embargo, es incapaz de recuperar la totalidad de su pre-comprensión, por lo que se desarrollaría *ad infinitum*, en un intento inagotable de recuperar lo patente en la experiencia patética.⁴⁹

¿Son suficientes estas consideraciones de Ricoeur para hacer frente a las críticas heideggerianas a la antropología filosófica? En el marco de este trabajo solamente podemos preguntarnos por la posibilidad de esta confrontación. Una respuesta concreta a este interrogante implicaría una tarea más extensa que, por otro lado, habría de tener en cuenta la obra de Ricoeur de un modo más amplio.⁵⁰ Nosotros, en cambio, nos hemos enfocado, únicamente, en la etapa trascendental de la filosofía del “hombre falible”. Hemos optado por proceder así porque creemos que, desde aquí, es posible extraer el indicio a partir del cual sería viable ensayar una respuesta posible: en efecto, una antropología filosófica podría desarrollarse si se enmarca en una ontología fundamental más amplia; pero esta última no consistiría en una reconducción del problema hacia la finitud, como sugiere Heidegger, sino más bien a la polaridad finito-infinito.⁵¹ ¿Cómo hace frente este proyecto a la crítica heideggeriana? ¿Cuáles son sus límites y alcances? Estas son preguntas que sólo podemos dejar abiertas.

⁴⁸ La síntesis práctica y la fragilidad afectiva serán tematizadas, por Ricoeur, en el capítulo tercero y cuarto de “El hombre falible”, respectivamente (Cf. *Ibid.*, 65-97; 99-149). Sin embargo, lo hará respetando, siempre y en todo momento, la estructura conceptual ganada en la reflexión trascendental.

⁴⁹ “Pero la precomprensión patética es inagotable. Por esta razón la antropología filosófica no está nunca terminada y sobre todo no ha terminado de recobrar la irracionalidad de su fuente no filosófica en el rigor de la reflexión” (RICOEUR, “La antinomia de la realidad humana y el problema de una antropología filosófica”, 37).

⁵⁰ Para hacer justicia al pensamiento de Ricoeur deberíamos, por lo menos, tomar su proyecto de una “filosofía de la voluntad” (*Lo voluntario y lo involuntario* y *El hombre falible*) como una unidad a partir de la cual tematizar esta cuestión.

⁵¹ Retomamos, aquí, el tercer argumento expuesto por Heidegger y que sólo hemos nombrado en una nota anterior: la idea de una antropología filosófica no es clara porque falta la tematización explícita y adecuada del trasfondo necesario para poder fundarla: “Así pues, una reflexión crítica sobre la idea de una antropología filosófica demuestra no solamente su indeterminación y su límite interno, sino que manifiesta ante sobre todo que faltan en general la base y el marco para una pregunta fundamental por su esencia” (HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, 183). Este trasfondo es, para Heidegger, el desarrollo de la ontología fundamental como metafísica del *Dasein*, es decir, un determinado preguntar por la finitud en el hombre: “esta relación [de las tres preguntas críticas de Kant y la cuarta pregunta por el hombre] sólo es necesariamente esencial cuando esta cuarta pregunta renuncia a la universalidad e indeterminación que tiene a primera vista para adquirir esa univocidad en virtud de la cual se pregunta en ella por la finitud en el hombre” (*Ibid.*, 186). El intento de Ricoeur, en cambio, consistiría en el desarrollo de una antropología de la desproporción, enmarcada en una ontología de lo finito-infinito.

5. ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

Comenzamos este trabajo enunciando la tesis que pretendíamos demostrar: en los fundamentos del esbozo antropológico que Ricoeur desarrolla en “El hombre falible” se encuentra una discusión que se desarrolla, a la vez, confrontándose con las filosofías de la finitud, y pretendiendo lograr una determinada apropiación de Kant. Ambas direcciones del desarrollo se articulaban en el intento de esbozar una antropología filosófica y se cristalizaban en un debate más o menos explícito con Heidegger. Para demostrarlo, expusimos los conceptos fundamentales de la etapa trascendental de la antropología de Ricoeur para poder ver, luego, en qué puntos específicos se confronta críticamente con la lectura heideggeriana de Kant y cómo es que lo hace. Entre éstos, mencionamos los tres centrales: la relación entre receptividad y finitud, el enraizamiento de ambas facultades en una tercera facultad originaria y el problema de la temporalidad. Mediante un análisis detenido y detallado de los puntos en cuestión, que en nuestro trabajo solamente hemos podido nombrar, es posible ver que la disputa explicitada aquí no sólo atraviesa todo el capítulo correspondiente a la síntesis trascendental en “El hombre falible”, sino que, aún más, es constitutiva a su elaboración, de tal modo que es factible una lectura integral de éste a partir de aquélla.

Sin embargo, es posible plantear la siguiente pregunta: ¿acaso las diferencias entre ambos autores se reducen, sin más, al círculo de problemas de la antropología filosófica? A la luz de este cuestionamiento, la confrontación que Ricoeur lleva adelante con Heidegger adquiere, aún, un nuevo carácter. Como lo hemos indicado en nuestro cuarto apartado, al aceptar el debate sobre la interpretación de Kant en los términos propuestos por Heidegger, Ricoeur sitúa el momento fundamental para el desarrollo de una antropología filosófica, desde un punto de vista metódico, en la caracterización adecuada del espacio de manifestabilidad de los entes; en otras palabras, en la discusión sobre la posibilidad de una ontología. Desde un punto de vista temático, la confrontación con Heidegger se desarrolla sobre la caracterización de esta ontología. Desde aquí podemos interrogarnos por la especificidad de la filosofía de Ricoeur y su desarrollo posterior. De ser así, sería posible rastrear las divergencias no sólo metódicas, sino, en un sentido más profundo, temáticas, que subyacen a las diferencias existentes entre la filosofía de Ricoeur y, tomando nuestro caso de análisis, de Heidegger. Es así que, desde esta óptica, puede ser releída, por ejemplo, la contraposición entre los proyectos fenomenológico-hermenéuticos de ambos autores.⁵² Desde luego, todas estas problemáticas han de ser desarrolladas con

⁵² Visto de esta manera, queda claro que la diferencia entre la fenomenología-hermenéutica de Heidegger y la de Ricoeur no reside en que la primera es ontológica y la segunda no; tampoco en el hecho de que éste se ocupa de los problemas epistemológicos de la interpretación, mientras que aquél los pasa por alto. Puede verse, al respecto, la evaluación que hace en “Existencia y hermenéutica”: “La vía larga que propongo también tiene por ambición dirigir la reflexión al plano

mayor detalle. A pesar de que nuestro trabajo no es sino una simple presentación de este enfoque del problema, consideramos que esta perspectiva puede dar lugar a resultados fructíferos.

de una ontología” (RICOEUR, P., “Existencia y hermenéutica”, en *El conflicto de las interpretaciones*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003, 12). Las diferencias vienen dadas, pues, en lo que cada uno de ellos comprenden por “ontología” y el modo y lugar en el que ésta se ubica dentro de la filosofía. Éstas, como lo hemos podido apreciar, se refieren —en aspectos fundamentales— a las diferentes lecturas y apropiaciones de la *Crítica de la razón pura*, llevadas adelante por cada uno de ellos.