

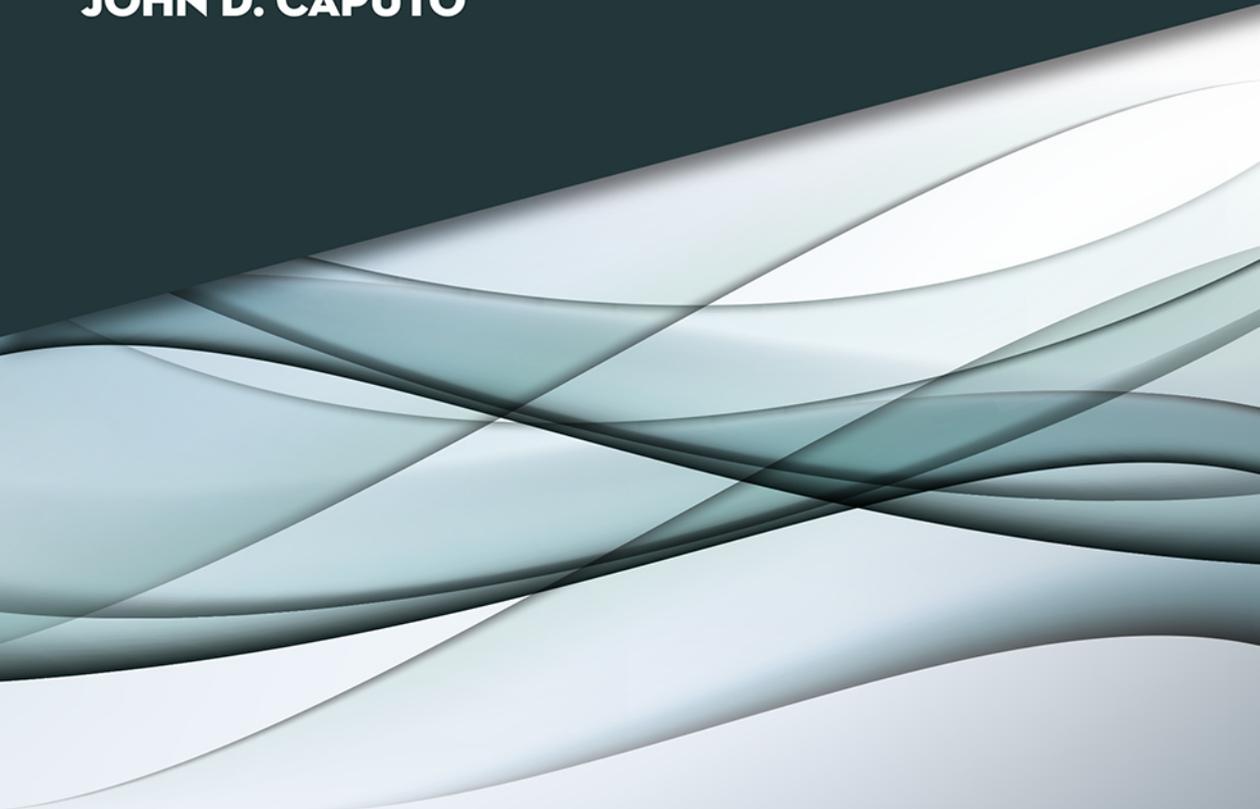


ITESO, Universidad  
Jesuita de Guadalajara

# HERMENÉUTICA RADICAL

REPETICIÓN, DECONSTRUCCIÓN  
Y EL PROYECTO HERMENÉUTICO

JOHN D. CAPUTO



# HERMENÉUTICA RADICAL

REPETICIÓN, DECONSTRUCCIÓN  
Y EL PROYECTO HERMENÉUTICO



# HERMENÉUTICA RADICAL

REPETICIÓN, DECONSTRUCCIÓN  
Y EL PROYECTO HERMENÉUTICO

**JOHN D. CAPUTO**

TRADUCCIÓN DE  
PEDRO ANTONIO REYES LINARES  
ALBERTO FERNÁNDEZ DEL VALLE



ITESO, Universidad  
Jesuita de Guadalajara

Caputo, John D. (autor)

Hermenéutica radical : repetición, deconstrucción y el proyecto hermenéutico /  
J.D. Caputo ; tr. por P.A. Reyes Linares, A. Fernández.-- Guadalajara, México : ITESO , 2018.  
422 p.

Traducción de: Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic  
Project

ISBN 978-607-8616-04-6 (Ebook PDF)

1. Hermenéutica – Tema Principal. 2. Ética. 3. Metafísica – Historia y Crítica. 4. Fenomenología – Historia y Crítica. 5. Deconstrucción – Historia y Crítica. 6. Filosofía del Siglo XX – Historia y Crítica. 7. Filosofía Alemana – Historia y Crítica. 8. Filosofía Francesa – Historia y Crítica. 9. Husserl, Edmund. 10. Heidegger, Martin. 11. Derrida, Jacques. I. Reyes Linares, Pedro Antonio (traducción). II. Fernández, Alberto (traducción). III. t.

[LC]

121. 68 [Dewey]

---

Diseño original: Danilo Design

Diseño de portada y diagramación: Molt bé!, servicios editoriales

Fotografía de contraportada: cortesía de Indiana University Press

Título original:

*Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, by John D. Caputo

Copyright © 1988 by John D. Caputo

Spanish language translation rights licensed from the English-language publisher, Indiana University Press. All rights reserved.

Traducido al español bajo licencia de la editorial de la versión en inglés: Indiana University Press. Todos los derechos reservados.

La presentación y disposición de *Hermeñutica radical. Repetición, deconstrucción y el proyecto hermenéutico* son propiedad del editor. Aparte de los usos legales relacionados con la investigación, el estudio privado, la crítica o la reseña, esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, en español o cualquier otro idioma, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, inventado o por inventar, sin el permiso expreso, previo y por escrito del editor.

1a. edición, Guadalajara, 2018.

DR © Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)

Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO,

Tlaquepaque, Jalisco, México, CP 45604.

www.publicaciones.iteso.mx

ISBN 978-607-8616-04-6 (Ebook PDF)

# Índice

AGRADECIMIENTOS	7
INTRODUCCIÓN	9
<b>PARTE I. LA REPETICIÓN Y LA GÉNESIS DE LA HERMENÉUTICA</b>	
1. REPETICIÓN Y <i>KINESIS</i> : KIERKEGAARD EN EL NAUFRAGIO DE LA METAFÍSICA	21
2. REPETICIÓN Y CONSTITUCIÓN: LA PROTOHERMENÉUTICA DE HUSSERL	59
3. RECUPERACIÓN Y EL SER CIRCULAR DEL DASEIN: HERMENÉUTICA EN <i>SER Y TIEMPO</i>	91
<b>PARTE II. LA DECONSTRUCCIÓN Y RADICALIZACIÓN DE LA HERMENÉUTICA</b>	
4. HERMENÉUTICA DESPUÉS DE <i>SER Y TIEMPO</i>	137
5. REPETICIÓN Y LA EMANCIPACIÓN DE LOS SIGNOS: DERRIDA SOBRE HUSSERL	171
6. HERMES Y LAS ENTREGAS DEL SER: DERRIDA SOBRE HEIDEGGER	215

7. HERMENÉUTICA FRÍA: HEIDEGGER/DERRIDA **261**

**PARTE III. EL PROYECTO HERMENÉUTICO**

8. HACIA UNA RACIONALIDAD POSTMETAFÍSICA **291**

9. HACIA UNA ÉTICA DE LA DISEMINACIÓN **329**

10. APERTURA AL MISTERIO **371**

ABREVIATURAS **407**

ÍNDICE ANALÍTICO **414**

## *Agradecimientos*

Quiero agradecer a los editores de las siguientes revistas por el permiso para usar partes de mis artículos anteriores en esta obra: Martinus Nijhoff por el permiso de usar fragmentos de “Husserl, Heidegger and the Question of a Hermeneutic Phenomenology”, publicado en *Husserl Studies*, 1 (1984), 157-178, y “Hermeneutics as the Recovery Man”, en *Man and World*, 15 (1982), 343-367; a Wolfe Mays por el permiso para usar partes de “Cold Hermeneutics: Heidegger and Derrida”, en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 17 (1986), 252-274; a The Journal of Philosophy, Inc. por el permiso para usar textos de “Telling Left from Right: Hermeneutics, Deconstruction, and the Work of Art”, publicado en *The Journal of Philosophy*, 83 (1986), 678-685; a la University of Chicago por su autorización para usar partes de “From Uselessness to Full Employment: The Economy of Signs in Husserl and Derrida”, en *Deconstruction and Philosophy*, ed. John Sallis (Chicago: University of Chicago Press, 1987); y a Robert Whittemore por el permiso para usar extractos de “Supporting Truth to be a woman...’: Heidegger, Nietzsche, Derrida”, en *Tulane Studies in Philosophy*, 23 (1984), 15-22.

Estoy muy contento de reconocer el apoyo del American Council of Learned Societies por su beca de investigación (en 1983-1984) y del National Endowment for the Humanities por un estipendio del verano de 1985. Asimismo, estoy en deuda con la Universidad Villanova por su generoso apoyo: un sabático en 1981, una subvención en el verano de 1982, y el apoyo complementario a las contribuciones que tuve de ACLS y NEH. En particular, al Dr. Bernard Downey, decano de la Escuela de Graduados, al Rev. Lawrence Gallen, O.S.A., vicepresidente de asuntos académicos, y al Rev. John O’Malley, anterior decano del Colegio de Artes y Ciencias, que me han apoyado especialmente en mi trabajo.

Estoy agradecido con Janet Rabinovich, editora en jefe de la Indiana University Press, así como a John Sallis, Profesor Schmitt de Filosofía en la Universidad Loyola de Chicago, por su interés en esta obra.

Mis colegas y estudiantes graduados en Villanova y los miembros del Consorcio Philadelphia, bajo el liderazgo de Joseph Margolis, han escuchado y criticado muchas versiones de estas ideas durante los últimos años, que he aprovechado de manera considerable. Por último, me siento muy agradecido con mi esposa, Kathy, no solo por su paciencia con mi trabajo, que tantas veces me ha alejado de casa sino también por el diseño y la ilustración de la tapa del libro [versión original].

# Introducción

## REGRESAR LA VIDA A SU DIFICULTAD ORIGINAL

Por Aristóteles sabemos que la vida es dura. Él dijo que hay muchas maneras de errar el blanco de la virtud, pero que hay solo una de dar en él; así pues, lo primero es fácil, pero lo segundo difícil (*Nic. Ethics* 1106 b 28ff.). “La vida fáctica”, según el joven Heidegger, busca la salida fácil, tiende a hacerse las cosas fáciles (*Erleichterung*, GA 61 108–110).<sup>1</sup> Por lo tanto, para este pensador la filosofía debía convertirse en una “hermenéutica de la facticidad” (SZ 72, n.1/BT 490 n.i),<sup>2</sup> con la que pretendía hacer una lectura de la vida con la que atraparla la vida en su juego de evasión, y así restablecer la existencia fáctica a su dificultad originaria. Esta hermenéutica de la facticidad seguirá el camino opuesto de la “metafísica”, la cual desde su comienzo, y de acuerdo con la inclinación inscrita en la misma vida fáctica, ha estado aligerándose la dificultad en la existencia. La metafísica, usando la acertada frase de Derrida, ha sido siempre una metafísica de la presencia. Desde el inicio nos ha estado dando elocuentes garantías acerca del Ser y la presencia, incluso cuando la existencia fáctica era zarandeada por la *physis* y la *kinesis*. La metafísica, desde que abrió su negocio, ha estado tratando de vendernos el mismo listado de bienes, la misma *ousia*. Pero una hermética de la facticidad, convencida de que la vida es esfuerzo y problemas (*Sorge*), mantendría un ojo vigilante frente a las rupturas, quebraduras e irregularidades en la existencia. Esta nueva hermenéutica intentará no hacer que las cosas parezcan fáciles, no maquillar la existencia para lograr el mejor rostro sino más bien volver a capturar la dureza que la vida tenía antes de que la metafísica nos enseñara una salida rápida por la puerta trasera del flujo.

1. El título de mi introducción es tomado de un artículo estimulante sobre GA 61 que fue dado por Theodore Kisiel (Pennsylvania State University, julio 1986). Véase su “On the Way to *Being and Time*”, *Research in Phenomenology*, 15 (1985), 193–226.

2. En 1923 Heidegger dio un ciclo de conferencias titulado “Ontología: Hermenéutica de la facticidad”.

Esa es la noción de hermenéutica con la que quiero empezar: la hermenéutica como un intento de mantenerse en la dificultad original de la vida y de no traicionarla con metafísica. Era justamente tal energía hermenéutica la que irrumpió con furia en *Ser y tiempo* y en el cuestionamiento radical que tal obra inició. La filosofía debe comenzar por poner en cuestión el Ser como presencia —y mantenerlo ahí. Porque ya hemos pasado por esto antes. La metafísica siempre arma un espectáculo que empieza simulando que va a hacer preguntas, pero tan pronto como las cosas comienzan a vacilar un poco y parecer inciertas, las anula. La fuerza disruptiva de la pregunta es contenida; se cierra la apertura que crea; la vacilación es aquietada. Pero Heidegger quería intentar algo nuevo, revolucionario (incluso no-académico, ya que minaba el modo magisterial del profesor): elevar la pregunta por el Ser como presencia y dejarla colgando ahí y resistir la tentación de hacerla descender cuando empiece a perder el aire y a verse un poco azulada. Él desató en *Ser y tiempo* una fuerza radical, un poder profundamente crítico que intentaba mantener abierta la pregunta por el Ser, dejar que el Ser como presencia comenzara a tambalearse, para que la totalidad se sacudiera (*sollicitare*) y diera lugar al movimiento (*kinesis*). En *Ser y tiempo*, la hermenéutica de la facticidad asumió las dimensiones de una deconstrucción de la metafísica de la presencia y un nuevo surgimiento de la pregunta por el Ser; había llegado a significar el restaurar la dificultad original en el Ser.

Y eso, resulta, es lo que sucedía en la asombrosa relectura de Aristóteles del joven Heidegger: leer la *Ética nicomaquea* como un relato acerca de la vida fáctica y sus dificultades, y a la *metafísica* de tal forma que se pueda leer la *kinesis* de nuevo en la *ousia*, leer esta de nuevo en sus componentes kinéticos, deconstruirla (*ab-bauen*) hasta llevarla sobre (*auf*) la turbulencia que la meta-física estaba tratando de allanar, aquietar y detener.<sup>3</sup> Él vio a Aristóteles haciendo ambas cosas al mismo tiempo, de tal forma que este se presenta en contradicción consigo mismo. Durante toda su vida Heidegger tratará de hacer justamente esa única cosa: mantener en cuestión al Ser como presencia; lo que significó resistir la inclinación de hacer las cosas fáciles, tratar al Ser como la cosa estable y plenitud de presencia en que los metafísicos intentaban convertirlo.

3. Thomas Sheehan (cap. 7, n.12 abajo) ha venido argumentando durante algún tiempo acerca de la importancia de la lectura de Aristóteles por Heidegger.

Pero ese proyecto evoca otra escena —una de Johannes Climacus sentado un domingo en la tarde en el jardín de Frederiksberg, fumando un cigarrillo y reflexionando sobre el hecho de que en toda Europa los pensadores estaban tratando de hacer las cosas más fáciles, escribiendo compendios para explicar el Sistema y dando resúmenes claros de la metafísica de Hegel. Así, Johannes concibe la idea de que la tarea de su vida debe ser la de hacer las cosas difíciles. No hay nada más que hacer —la otra cosa, el *Erleichterung*, tomar el camino fácil, ya está en marcha, casi se completa y será terminada en solo unas semanas. Y por ello Johannes Climacus y los otros seudónimos kierkegaardianos —Constantin Constantius es el más importante para mí— pertenecen claramente a esta empresa hermenéutica, al gran proyecto de una hermenéutica que crea problemas.

En *La repetición* (1843), Constantin comienza planteando el problema heracliteano de cómo el individuo existente puede hacer su camino en el tiempo y flujo. Una solución, según él, es reconocer con franqueza que el individuo no tiene nada que hacer en el flujo y, después de dar las disculpas adecuadas, hacer una salida rápida. Esa es la teoría griega de la reminiscencia. El cristianismo, por otro lado, invoca el valor que la metafísica ha perdido. Al tomar el tiempo y el flujo como su elemento, pone su mano en el arado de la existencia y empuja hacia adelante —pues la eternidad yace delante, no detrás— para crear por sí mismo, mientras la vida lo permita, tal identidad. Eso es lo que Constantin llama “repetición”. La reminiscencia es un movimiento hacia atrás (porque los griegos pensaban que habíamos perdido la eternidad y debíamos recuperarla), mientras que la repetición se mueve hacia adelante (porque el cristianismo piensa que hemos sido puestos en esta vida para ver si tenemos el ánimo de ganar la eternidad). La única excepción de esto, admitida por Constantin, es Aristóteles, quien sí tenía una teoría de la *kinesis*. La repetición, en consecuencia, no es repetición de lo mismo, la re-producción según los griegos, sino una producción creativa que empuja hacia adelante, que produce *mientras* repite, que produce *lo que* repite, lo que hace una vida para sí en medio de las dificultades del flujo.

La hermenéutica es entonces para los que resisten. Es un pensamiento radical que sospecha de las salidas fáciles, que es en particular suspicaz respecto de la filosofía, que es meta-física, y que siempre está haciendo precisamente esto. Pues incluso cuando esta filosofía hace mucho escándalo acerca del movimiento (Hegel), todo lo que siempre se le ocurre es una silenciosa

revoltura de conceptos, similar a un mimo que se mueve en un solo lugar y no da nunca un paso hacia adelante. La hermenéutica quiere describir el aprieto en el que estamos e intenta ser tenaz y trabajar “desde abajo”. No pretende haber logrado un fundamento trascendental superior o tener un informante celestial. No trata de situarse por encima del flujo o buscar un camino fuera de la *physis*, que es lo que el fatídico “meta-” en meta-física significa siempre, sino más bien, al igual que Constantin, busca el valor para quedarse en ellos.

La hermenéutica en Heidegger se pone en marcha como un pensamiento radical, y es el proceso de su radicalización lo que quiero intentar en las páginas que siguen. No abordo la hermenéutica de la manera usual, siguiendo su génesis histórica a partir de Schleiermacher y Dilthey; eso ya se ha hecho correctamente en algún otro lado.<sup>4</sup> No estoy interesado aquí con su génesis histórica sino con su radicalización, no me interesa de dónde vino sino su dirección e impulso más íntimo. Es por eso que, para mí, la protohistoria de la hermenéutica se encuentra en pensadores radicales como Kierkegaard y Husserl, Nietzsche y Meister Eckhart, y también por lo que toca a su historia tardía tiene que ver con el último Heidegger —quien elimina el término de su vocabulario y critica la fenomenología hermenéutica— y con Derrida, que es un crítico declarado de esta. Porque la hermenéutica siempre tiene que ver con mantener la dificultad de la vida y salvaguardar su distancia con respecto a las garantías fáciles de la metafísica y las consolaciones de la filosofía. Lo que aquí llamo “hermenéutica radical” se lleva a sí misma hasta el extremo y escribe filosofía de pie sobre el filo, razón por la cual se habla a veces del “fin de la filosofía”. Porque esta hermenéutica no confía en el deseo innato de la filosofía por el *Erleichterung*, en su deseo por la presencia, y no confiaría el movimiento y el flujo al cuidado de la filosofía, como antes no lo hicieron tampoco ni Constantin ni Johannes Climacus.

Pero también enlisto a Husserl entre estos pensadores radicales y protohermeneutas. Lo considero como un importante filósofo del flujo, aunque esté a mundos de distancia de pensadores como Kierkegaard y Nietzsche. Leo también a Husserl con la pregunta de Constantin en la mente de si acaso algo

4. Richard Palmer, *Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1969); y Paul Ricoeur, “The Task of Hermeneutics”, en *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. J. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 43-67.

puede sobrevivir al flujo, es decir, si es posible, y cómo, construir unidades de sentido y objetos estables en y a través del flujo del tiempo. Si Kierkegaard planteó la pregunta por la construcción del sí mismo en el flujo, Husserl formuló la cuestión sobre la constitución del significado y la objetividad. La constitución husserliana es el paralelo epistémico de la repetición existencial, que empuja hacia delante y produce lo que repite. Husserl entendió tan bien como cualquiera que tenemos que habérmolas con unidades de sentido contingentes, con productos constituidos, que nada ha caído del cielo. Para él todo se eleva despacio desde abajo, es formado y reformado, y siempre permanece sujeto a desacreditación, a lo que llama, en un experimento peculiar, la posibilidad de la destrucción del mundo. La única “cosa” que resiste esta destrucción no es una cosa en absoluto sino el flujo puro del tiempo interno.

La hermenéutica radical se vuelve sobre ese gesto, en alguna versión u otra de una *epoché* hermenéutica que cuestiona la autoridad de lo que sea que se llame a sí mismo “presente”, que niega cualquier prestigio metafísico “dado”, porque la presencia está constituida. Esto no quiere decir que Husserl no encierre con una mano lo que abre con la otra; que no haya hecho todo lo que pudo para enterrar su lado revolucionario bajo la más tradicional metafísica de la subjetividad y la reflexión trascendental. Pero Derrida, mejor que nadie, nos ha mostrado la ambigüedad de este texto y ha desenterrado el lado más radical y deconstructivo de Husserl, con el que nosotros lo enlistamos a nuestro favor en el proyecto de una hermenéutica radical.

Con la mención de Derrida tocamos el punto de inflexión en este estudio. Porque este —junto con algunos otros filósofos parisinos— es extremadamente bueno en poner zancadillas en la carrera de la metafísica, en levantar obstáculos a la súper carretera que la metafísica busca construir a través del flujo, en perturbar las consolaciones de la filosofía. En la perspectiva que se defiende en estas páginas, Derrida no derroca a la hermenéutica sino que la lleva hacia su formulación más extrema y radical, la empuja hasta sus límites. Heidegger fue el primero en plantearle a toda la tradición, desde Anaximandro hasta Husserl, la cuestión del Ser como presencia. Pero Derrida, situándose dentro de la apertura creada por el cuestionamiento de Heidegger a la presencia, insistió en el asunto de forma más energética, haciendo que la dificultad de la vida se hiciera todavía más difícil; muestra que la presencia es el “efecto” de un proceso de repetición, que la representación precede y hace posible la misma presencia que supuestamente

reproduce, que la repetición es “más vieja” que aquello que repite, y que esto es lo que el mismo Husserl había dicho. Derrida deja claro que Husserl pertenece a este proyecto de restaurar la dificultad de las cosas, aunque tienda a reprimir de forma sistemática lo que ha descubierto.

Pero entonces las cosas toman un giro incómodo y sorprendente porque todos nos encontramos ahora muy a gusto criticando el cartesianismo de Husserl, cuando la fuerza de la crítica derrideana se vuelve sobre el padre mismo, Heidegger, sobre el análisis de la “autenticidad,” la “verdad del Ser”, la “hermenéutica” misma. Derrida pone todo el peso de la crítica de la presencia sobre las palabras fundamentales del vocabulario de Heidegger. Trae a interrogatorio los mismos términos con los que Heidegger intentó hacer temblar a la metafísica, y así también lo hace flaquear. Derrida muestra que la crítica de Heidegger a la metafísica de la presencia está llena de monumentos a la presencia: *Eigentlichkeit* y *Ereignis* ponen en juego la metafísica de lo propio, *aletheia* pone la metafísica de la verdad, y la totalidad del proyecto “onto-hermenéutico” pone en juego un gesto platónico de “recuperar” la “verdad originaria” del Ser previo a su “caída” en la metafísica —más reminiscencia griega. Por consiguiente, para Derrida la crítica de la presencia nos empuja más allá de la hermenéutica heideggeriana del Ser hasta las regiones prohibidas de la *différance*, donde las cosas se vuelven verdaderamente difíciles.

Sin embargo, desde el punto de una hermenéutica radical, todo eso es parte del camino, de mantener la pregunta por el Ser como presencia en marcha, que, como nos dice la página final de *Ser y tiempo*, es la única cosa esencial en ese libro. El asunto sustancial es la apertura que crea, y no la resolución. La crítica de Derrida a la onto-hermenéutica pertenece al proyecto hermenéutico concebido de una manera más radical. Él no deshace a Husserl, lo desencadena. Él no deshace la hermenéutica, pero libera sus tendencias más radicales. O más bien, la deconstrucción es un “des-hacer”, un modo de *Ab-bauen* que no arrasa sino que libera, y que está lista para lo que es difícil, en efecto, lista para lo peor.

La deconstrucción entrena sus miradas sobre la insinuación de la presencia doquiera que aparezca, incluso en pensadores radicales como Husserl y Heidegger, y es capaz de mostrar la *différance* por la que las cosas están habitadas. Con la deconstrucción, la hermenéutica pierde su inocencia y con ello se vuelve más leal al camino planteado, lo que, como dijo el joven Heidegger,

significa permanecer fiel a la dificultad en la vida. La *différance* es muy buena para hacer las cosas difíciles. Pone en lugar de las solemnidades de la hermenéutica heideggeriana un tipo de lectura no-teológica, no-rabinica, impía, poética, más libre; y en lugar de los poetas greco-germanos de Heidegger coloca a Artaud y Bataille, a James Joyce y Mallarmé.

Derrida es el punto crucial para la hermenéutica radical, en el que la hermenéutica es empujada hasta el extremo. La hermenéutica radical se sitúa a sí misma en el espacio abierto por el intercambio entre Heidegger y Derrida, el cual genera otra lectura, más radical, de Heidegger, y otra lectura más hermenéutica de Derrida. Permite a Derrida susurrar en el oído de Heidegger y luego cambia los roles, y pone a Derrida en la silla del escritor, dejando a Heidegger susurrar en el oído de Derrida. La “hermenéutica radical” opera un transporte entre la Selva Negra y París, un sistema de entregas cuya función no es asegurarse con despachos exactos y fidedignos, como lo hace un buen cartero metafísico (y de hecho tiene sus dudas acerca del director de correos y cualquier tipo de jefe). Más bien, se ocupa en una relectura creativa de las postales que cada uno le envía al otro, en una repetición que produce algo nuevo.

Eso también explica por qué Gadamer (y *a fortiori* Ricoeur) juega solo un papel secundario y tiene una voz menor en este estudio. Desde el punto de vista de la hermenéutica radical, la “hermenéutica filosófica” de Gadamer es un gesto reaccionario, un intento de bloquear la radicalización de la hermenéutica y dirigirla de nuevo hacia el pliegue de la metafísica. Gadamer intenta una doctrina de la fusión de horizontes más reconfortante, del enlace de las épocas y la perpetuación de la vida de la tradición, que ve en Heidegger solo una filosofía de apropiación y que cancela el auto-criticismo de Heidegger en medio de la corriente. Para Gadamer, el asunto que hay que pensar es el contenido fundamental de la tradición metafísica —las nociones de diálogo en Platón, *phronesis* en Aristóteles, y dialéctica en Hegel— todo lo cual es puesto a trabajar en un esfuerzo metafísico para preservar y cultivar la verdad de la tradición, que está más cerca de Hegel que de Heidegger. Aunque contiene una crítica útil del “método”, la pregunta de “la verdad” en *Verdad* y *método* permanece dentro de la metafísica de la verdad. Constantin nos advirtió acerca de esos amigos del flujo que hacen mucho escándalo sobre el llegar a ser, cuando lo que siempre han tenido bajo la manga es una silenciosa *Aufhebung*.

La “hermenéutica” en la *Hermenéutica radical* debe rastrearse en el proyecto que Heidegger anunció en los años veinte del siglo pasado acerca de una hermenéutica de la facticidad, lo que significa una hermenéutica que escribe desde abajo, que renuncia al *Erleichterung* y quiere describir las irregularidades y diferencias por las cuales estamos habitados. En los primeros borradores pensé titular este libro: “La Hermenéutica como una recuperación del hombre”,<sup>5</sup> mas pronto lo abandoné porque “recuperación” sugiere “remiscencia” y “hombre” tanto sexismo como humanismo. Sin embargo, nunca renuncié a la palabra “hermenéutica”, que desde Heidegger ha significado una crítica de las garantías huecas y los poderes tranquilizantes de la metafísica de la presencia, y que, al hacerlo, “restaura” la dificultad en las cosas. Esta hermenéutica nos expone a las rupturas y grietas, permítaseme decir, a la textualidad y diferencia que habitan todo lo que pensamos, hacemos y esperamos. Quiero mostrar, no obstante, que lo que aquí llamo hermenéutica radical no es un ejercicio de nihilismo, que quiera reducir a las prácticas e instituciones humanas a escombros, sino un intento de encarar las malas noticias que la metafísica nos ha estado ocultando, de encarar el hecho de que Hermes también es un conocido embaucador y mentiroso. Todo esto es, afirmo, trabajo hermenéutico. Porque describe el aprieto en el que estamos, lo que en un día más inocente podríamos haber llamado la “condición humana”. Esto provee un acercamiento a la cuestión de la existencia humana que no cae a través de la trampa del subjetivismo y el humanismo. Nos abre a la pregunta que “somos”, tal como escribió Agustín hace algún tiempo (“quaestio mihi factus sum”). Nos da una oportunidad de reescribir “*Eigentlichkeit*” como un trabajo de “estar a la altura” de la dificultad en la que ya estamos, y si se insiste en que eso no puede realizarse nunca, entonces estar a la altura de eso también. Disipa algo del humo que la metafísica ha estado enviando durante más de dos milenios, desde que Platón asumió la tarea de responder a todas las preguntas de Sócrates, mientras el punto hermenéutico era mantenerlas abiertas, dejarlas sacudirse y temblar un poco. Sócrates era un maestro en hacer las cosas difíciles. Produjo una maravillosa perturbación hermenéutica —hasta que Atenas lo aplastó, lo cual con frecuencia es el destino que recae sobre la hermenéutica radical.

5. “Hermeneutics as the Recovery of Man”, *Man and World*, 15 (1982): 343–367, reimpresso en *Hermeneutics and Modern Philosophy*, ed. Brice Wachterhauser (Albany: State University of New York Press, 1986).

El libro a continuación tiene tres partes. En la parte I, cuento el relato de las tendencias radicales que alimentaron y culminaron en *Ser y tiempo*. Como dije, esta no es la narración usual que empieza con Schleiermacher sino un relato que afila un hacha filosófica acerca de escribir desde abajo y hacer las cosas difíciles. Es por eso que empiezo atendiendo la repetición kierkegaardiana y la constitución husserliana, las que, espero mostrar, se encuentran fundidas de una manera asombrosa y original en *Ser y tiempo*. Este último ya se ha convertido en un texto “clásico” para los filósofos contemporáneos y representa el documento central en el desarrollo de la hermenéutica en este siglo.

En la parte II, retomo la crítica deconstructiva de la hermenéutica expuesta por Derrida, la que concibo como una preparación del acero de la hermenéutica, “radicalizándola”, para tenerla lista para lo peor. Estoy interesado, primero, en el modo en que la crítica derrideana libera el texto husserliano y, luego, en cómo pone en movimiento el texto de Heidegger en una forma que él mismo no creía que fuera posible, y, en consecuencia, permite la formulación de lo que aquí llamo una hermenéutica “fría” o “radical”.

Finalmente, en la parte III, me interesa mostrar que la búsqueda de tales intenciones radicales no nos deja abandonados a los lobos de la irracionalidad, a la licencia moral o la desesperación, y no sucumbe al nihilismo y al anarquismo. El punto es hacer la vida difícil, no imposible —encarar la diferencia y la dificultad que se introducen en lo que pensamos y en lo que esperamos, no oprimirlas hasta detenerlas. En efecto, la hermenéutica radical afirma que obtenemos los mejores resultados al ceder a la dificultad en la “razón,” “ética” y “fe”,<sup>6</sup> no al tratar de ocultarlas. Una vez que dejamos de apoyar nuestras creencias, prácticas e instituciones en la metafísica de la presencia, que abandonamos la idea de que están dotadas con un tipo de transparencia fácil, nos damos cuenta de que no son eliminadas sino liberadas, aunque de una forma que pone nerviosos a los guardianes del Ser y la presencia. Lejos de abandonarnos a los lobos, la hermenéutica radical envía versiones mucho más razonables y, de hecho, menos peligrosas de las ideas de razón, ética y fe, que aquellas que la metafísica ha venido difundiendo desde hace algún

6. En el capítulo 10 el lector podrá ver la continuidad del presente trabajo con mis estudios previos: *The Mystical Element in Heidegger's Thought* (Athens: Ohio University Press, 1978; reeditado en Nueva York: Fordham University Press, 1986); *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics* (Nueva York: Fordham University Press, 1982).

tiempo. Curiosamente, el deseo metafísico de hacer las cosas fáciles y seguras se ha vuelto algo demasiado peligroso.

Pero ya es suficiente de estas notas promisorias; ya es suficiente indulgencia en la ilusión inducida por los prefacios de que uno es el dueño del texto. Debo tomar el consejo de Constantin y tener el coraje de empujar hacia delante.

***Parte I. La repetición y la génesis  
de la hermenéutica***



## ***I. Repetición y kinesis: Kierkegaard en el naufragio de la metafísica***

Para Kierkegaard, la pregunta es si el movimiento en sentido existencial es posible, si puede haber progreso para el individuo existente. Partiendo de la negación eleática del movimiento, que es para este el gesto paradigmático de la especulación filosófica, defiende la existencia y la realidad. Él se afirma contra la filosofía y la metafísica, para la cual el movimiento es siempre un escándalo, y defiende el caso de un movimiento existencial. Por tanto, Constantin Constantius —el inmovilizado, el suspendido en constancia eleática— propone esta seria pregunta filosófica en los términos más caprichosos.

Cuando los eleatas negaron el movimiento, Diógenes, como todos saben, se levantó como un opositor. Él literalmente se levantó y fue hacia delante, porque él no dijo ni una palabra sino que simplemente dio pasos hacia atrás y hacia adelante varias veces, asumiendo por tanto que con ello los había refutado suficientemente. Cuando yo me ocupé por algún tiempo, por lo menos en algunas ocasiones, con la pregunta de la repetición —si es o no es posible, qué importancia tiene, si algo se gana o se pierde cuando es repetido— tuve súbitamente el pensamiento: tú puedes, después de todo, viajar a Berlín; tú has estado ahí antes, y ahora puedes probar a ti mismo mismo si una repetición es posible y qué importancia tiene (SV III 173/R 131).<sup>1</sup>

Este canoso asunto filosófico es puesto, por tanto, en una forma fársica, por medio de una “broma de una concepción análoga” (SV IV 290/CA 18n), al decidir si Constantin puede repetir su viaje a Berlín. Esto intenta ser una parodia de la verdadera pregunta, la de si es posible para el individuo moverse hacia adelante, moverse del punto neutral y hacer progreso existencial. La

1. Cf. Sören Kierkegaard. *La repetición*. Alianza: Madrid, 2009, p.25.

repetición es una versión existencial de la *kinesis*, el contrapunto aristotélico al eileatismo, un movimiento que ocurre en el individuo existente.

Kierkegaard piensa que la filosofía —metafísica— inevitablemente mina el movimiento. La filosofía, como dice Nietzsche, es egipcianismo: “Todo lo que los filósofos han manejado por milenios han sido momias conceptuales; nada real ha escapado vivo de sus manos... Lo que *es*, no *llega a ser*; lo que *llega a ser*, no *es*.”<sup>2</sup> La filosofía está escandalizada por el cambio y, por tanto, trata, o de excluir el movimiento totalmente del ser real (platonismo), o, más subversivamente, retratarse a sí misma como amiga del movimiento y por tanto atraerlo a la casa filosófica de las categorías lógicas (hegelianismo). Kierkegaard objeta el trabajo momificador de la filosofía, no porque piense que la eternidad —la esfera de lo que queda fuera del tiempo y el movimiento— sea una ilusión, que el mundo real sea un mito (*Fabel*), como hace Nietzsche, sino porque piensa que la filosofía se hace las cosas demasiado fáciles. Está lista para salir a escondidas por la puerta de atrás de la existencia tan pronto como empieza la vida. No tiene el coraje para el flujo, para el duro trabajo de ganarse la eternidad en el tiempo, de empujar existencialmente hacia adelante por el premio que está por venir. No es la eternidad como tal (el “mundo real” de Nietzsche) lo que él le objeta a la filosofía sino la manera decadente que tiene de buscarla. Toma entonces el lado del llegar a ser contra el Ser, de la existencia contra el pensamiento, del “interés” existencial contra la metafísica. Pues es sobre la base del interés que la filosofía naufraga, que la metafísica viene a la quiebra (SV III 189/R 149).<sup>3</sup>

La repetición kierkegaardiana es el primer intento “posmoderno”<sup>4</sup> para enfrentar el flujo; es el primero que no trata de negarlo ni “reconciliarlo”, al modo de la metafísica, sino que permanece con él y tiene el “courage” para vivirlo. Kierkegaard quiere de manera resuelta evitar que el mundo se convierta en un *eidós* congelado, que detiene su movimiento, aprisiona su juego y, por tanto, disipa nuestros miedos. Quiere mantenerse abierto al *ébranler*, a la

2. Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, trad. R.J. Hollingdale (Baltimore: Penguin Classics, 1968), p.35.

3. Cf. Sören Kierkegaard. *Op. cit.*, p.65.

4. Véase la serie editada por Mark Taylor, *Kierkegaard and Post-Modernism* (Florida State University Press, 1946), p.34.

vacilación y fluctuación, y mantenerse preparado para el temor y el temblor, para la angustia por la que el individuo existente está agitado.

En los capítulos de esta primera parte, mostraré cómo el proyecto kierkegaardiano de la “repetición” llega al mismo corazón de lo que Heidegger quiere decir por “hermenéutica” en *Ser y tiempo*. A pesar de que este último no llega a reconocer su deuda con Kierkegaard, y la tendencia entre los comentaristas a ignorar a este, no puede negarse el origen kierkegaardiano de lo que Heidegger llama *Wiederholung* (recuperación, repetición).<sup>5</sup> Cuando *La repetición* (*Gjentagelse*, 1843) fue traducida al alemán en 1909 en la edición de Dietrichs, llevaba el título de *Wiederholung*. Y fue esta primera edición, que Heidegger sin duda conoció,<sup>6</sup> la que modeló, de una manera esencial, lo que quiere decir “hermenéutica” en *Ser y tiempo*, como mostraremos más adelante en el capítulo 3. Porque la hermenéutica en su primer sentido siempre implica inscribir la figura del círculo en la superficie del flujo —como el águila de Zaratustra— y ese movimiento circular es el círculo de la repetición. Por virtud de esta, el individuo es capaz de moverse hacia adelante, no hacia una clara novedad que sea totalmente discontinua con el pasado sino hacia el ser que él mismo es. Por repetición, el individuo llega a ser él mismo, moviéndose circularmente hacia atrás al ser que ya había sido todo ese tiempo. Repitiendo el aristotélico *to ti en einai* (eso que una cosa iba a ser), la repetición es aquello por lo cual el individuo existente se convierte en lo que iba a ser, eso por lo que regresa a sí mismo (Pap. IV A 156/R 326).

Empiezo, pues, con los intentos de la metafísica de negar o subvertir el flujo, desde su comienzo en Platón (1) y su consumación en Hegel (2). Posteriormente, atiendo al experimento psicológico–fenomenológico de Constantin. Y, finalmente, después de investigar los tres pasos de la repetición (4), abordo la pregunta de la repetición y el “naufrago” o superación de la metafísica (5).

5. Ambos, Macquarrie Robinson (*Being and Time*), y James Churchill (*Kant and the Problem of Metaphysics*) traducen *Wiederholung* como “repetition” [repetición] (sin notar su origen kierkegaardiano); donde, por otro lado, Richardson usa “retrieve” [retomar], remarcando adecuadamente que es más cercano al sentido de *Wiederholung* en Heidegger. Véase Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (La Haya: M. Nijhoff, 1962), p.89, n.191.

6. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, B. 3, *Wiederholung*, trad. H. Gottsched (Jena, 1909). Cf. Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, trad. David Linge (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1976), p.214. Véanse también los señalamientos de Gadamer en sus cartas a Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1983), p.265.

## REPETICIÓN Y REMINISCENCIA<sup>7</sup>

Para Constantin Constantius, preguntarse si la repetición es posible implica cuestionar si el movimiento es posible, si, después de todo, hay tal cosa como la *kinesis*, o si esto es solo una ilusión. Lo que obtenemos del trabajo de los filósofos es, o la negación directa del movimiento como en los eleatas, o alguna teoría espuria que le quita los dientes al movimiento, incluso cuando profesa estar de su lado. En la filosofía, llegar a ser [*becoming*] es algo siempre subvertido por el ser [*being*]. Es por ello que Constantin abre su “informe” con un pequeño prólogo filosófico acerca de la distinción entre reminiscencia y repetición (SV III 173–175/R 131–133). Entre otras cosas, este informe muestra la falsedad en la queja de Heidegger de que Kierkegaard es un escritor meramente religioso que no aprecia la dimensión ontológica de su pregunta.<sup>8</sup> Porque, al oponer la negación griega del movimiento implícita en la doctrina de la reminiscencia a la doctrina cristiana del llegar a ser, al movimiento (*kinesis*) de la “existencia”, este último toma partido con Aristóteles en la defensa del movimiento contra todas las tendencias eleáticas.

Para Kierkegaard, el movimiento en cualquier sentido realmente serio debe ser movimiento *hacia adelante*; debe hacer algún tipo de progreso en lugar de simplemente retrazar los pasos ya andados. Moverse hacia atrás, si es movimiento en cualquier sentido, es una forma de antimovimiento que deshace el progreso realizado. Hay una cierta cualidad cómica en quien dice que “está en movimiento” y lo que quiere decir es que está volviendo. Pero eso es lo que la teoría de la “reminiscencia” es, y ese es el tipo de cosas que

7. Optamos por el término “reminiscencia”, como en la traducción de Kierkegaard, ya clásica, de Demetrio G. Rivero, para la traducción del original “recollection” (N. del T.).

8. La caracterización [*assessment*] que Heidegger hace de Kierkegaard es severa, y es precisamente la que yo desafío en este capítulo: “La comparación entre Nietzsche y Kierkegaard, que se ha vuelto común, pero que no por ello es menos cuestionable, falla al reconocer, y de hecho más allá de una mala comprensión de la esencia del pensar, que Nietzsche, como pensador metafísico, mantiene una cercanía con Aristóteles. Kierkegaard permanece esencialmente lejano a Aristóteles; sin embargo, lo menciona frecuentemente. Ya que Kierkegaard no es un pensador sino un escritor religioso; aunque de hecho no es uno cualquiera sino aquel que está en consonancia con la destinación propia de su época. Ahí yace su grandeza, si hablar de esta manera no es ya un malentendido” (GA 5, 249/QCT 9). Cf. WHD 129/WCT 213. No se sabe con seguridad qué tanto Kierkegaard estudió a Aristóteles directamente. Su lectura del “to ti en einai” parece haberse basado en G. Marbach, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Leipzig, 1841), par. 128, pp. 4–5; y, acerca de la *kinesis* en W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie* (Leipzig, 1798–1819), ktl. 815–26, III, 125–128. Encuentro bastante llamativo el interés de Kierkegaard por la *kinesis* a la luz del trabajo de Thomas Sheehan acerca de la interpretación de Heidegger sobre esta.

los filósofos, que desconfían del movimiento, están siempre dándonos cuando hablan en nombre del movimiento.

La filosofía —inmanencia, especulación— abrió sus puertas con una teoría del pseudomovimiento, pensada para quitarle el aguijón al flujo. El Ser del alma, según afirma Platón, retornará de donde vino. Su llegada al mundo, en primer lugar, se debió a una caída, y por tanto lo esencial es deshacerla tan pronto como sea posible, reparar el daño que ha confinado al alma al ámbito de lo que cambia. El destino esencial del alma es regresar a su origen en la esfera del Ser primordial y la pura presencia. El conocimiento, de acuerdo con ello, no es un descubrimiento que se forja continuamente —porque eso sería movimiento real— sino una recuperación, una reminiscencia, que vuelve a traer una cognición perdida. El aprendizaje significa restablecer el contacto con una cognición que nosotros ya desde siempre poseíamos, lo cual calma la seductora aporía acerca de cómo podemos adquirir algo nuevo. El filósofo no es amigo del movimiento, y el análisis platónico de este es de hecho una teoría de antimovimiento, de deshacer lo que el movimiento ha sido. El movimiento es caída, y por tanto el único que el pensamiento especulativo aprueba es el des-movimiento que deshace la caída. En Platón, por tanto, todo se mueve hacia atrás: de lo caído a lo primordial, de lo sensible a lo suprasensible, de la copia al original, de la pérdida a la recuperación, del olvido a lo que se puede retraer a presencia. En breve, el movimiento está gobernado por una dinámica de nostalgia en la que el mismo movimiento es algo que ha de ser superado.

En lugar de este movimiento espurio, Kierkegaard quiere proponer uno real, *kinesis* genuina. Por tanto, enfrenta la noción cristiana de “repetición”, que impulsa hacia adelante, va hacia un nuevo terreno, contra la reminiscencia griega. A la palidez del retiro platónico, Kierkegaard opone la robustez del avance existencial, cristiano:

Dígase lo que se quiera, esta pregunta [si la repetición es posible] jugará un papel muy importante en la filosofía moderna, porque la *repetición* es una expresión crucial para aquello que fue la “reminiscencia” para los griegos. Así como ellos enseñaron que todo conocimiento es una reminiscencia, la filosofía moderna nos enseñará que toda la vida es una repetición... La repetición y la reminiscencia son el mismo movimiento, pero en direcciones opuestas, porque lo que ha sido recordado es repetido hacia atrás, así como la repetición genuina es recordada adelante. La repetición, por

tanto, si es posible, hace feliz a una persona, mientras que la reminiscencia la pone triste —asumiendo, por supuesto, que él se dé tiempo a sí mismo para vivir y no encuentre rápidamente, desde el nacimiento, alguna excusa para volver a colarse fuera de la vida otra vez; por ejemplo, la de que haya olvidado algo (SV III 173-174/R 131).<sup>9</sup>

La reminiscencia y la repetición emprenden de forma semejante la transición del tiempo a la eternidad. Pero los griegos quieren retirarse a una preexistencia eterna. Apenas ha empezado la vida, el pensamiento especulativo quiere escaparse, como cuando el profesor de filosofía se excusa diciendo que olvidó su paraguas.<sup>10</sup>

Para los griegos, la eternidad ya desde siempre ha sido; es una presencia que desde siempre poseemos pero con la que hemos perdido el contacto. La eternidad es una realidad perdida. Por tanto, el punto de la especulación filosófica es que uno mismo se libere del tiempo, como si se saliera de un callejón sin salida, para arrebatar de nuevo la eternidad:

Quando los griegos dijeron que todo conocimiento es reminiscencia, dijeron que toda existencia, que es, ha sido; cuando uno dice que la vida es una repetición, uno dice: la realidad, que ha sido, viene ahora a la existencia (SV III 189/R 149).<sup>11</sup>

La reminiscencia empieza al final en lugar de al principio, con la “pérdida” en lugar de la tarea (SV III 178/R 136). En el *Postscriptum*, Johannes Clímacus llama a la reminiscencia platónica una “tentación” de recogerse a uno mismo fuera de la existencia, y él dice que la grandeza de Sócrates estuvo precisamente en resistir esa tentación (CUP 184-185).<sup>12</sup> Como movimiento opuesto a la reminiscencia, la repetición es movimiento de hecho. Es el camino desde el tiempo a la eternidad que es cortado por la existencia misma. No trata

9. Cf. Sören Kierkegaard. *Op. cit.*, pp. 25-27.

10. Esto es, por supuesto, el señalamiento de Heidegger. *The Question of Being*, trad. W. Kluback y J. Wilde, con el texto alemán versión bilingüe (Londres: Vision Press, 1959), pp. 90-91; el cual Derrida relaciona a una nota encontrada entre los papeles de Nietzsche en *Spurs*, 140-143.

11. Cf. Sören Kierkegaard. *Op. cit.*, p. 64.

12. En este pasaje de CUP, véase: J. Preston Cole, *The Problematic Self in Kierkegaard and Freud* (New Haven: Yale University Press, 1971), pp. 150-155.

de escapar del tiempo sino de sumergirse en él, para perseverar en el tiempo. En la repetición, la eternidad no es algo perdido sino algo que ha de alcanzarse, no una realidad perdida sino una posibilidad que todavía tiene que aprehenderse, no algo pasado (un pasado) sino por venir, no algo que recobrar sino algo hacia lo que debemos empujar hacia adelante. Para el cristiano, la eternidad es el premio que le espera a quien mantiene su fe.

En el cristianismo, la eternidad tiene un significado esencialmente *futural* de la *vita ventura*, la vida que es por venir (y en este “venir” oímos el “*zukommen*” de Heidegger, *Zukunft*). Es la vida que está prometida a esos que ponen sus manos en el arado y no miran atrás. Tiene que ver con lo posible, con la realización de la nueva vida, no con despertar a alguien que está dormido. La repetición empieza en el mismo comienzo, no al final. Significa producir algo, no reproducir una presencia previa. Para el cristiano, el tiempo (temporalidad) significa una tarea urgente, un trabajo que debe ser atendido. La metafísica quiere pensar su manera de salir del tiempo, mientras que en el cristianismo todo momento es literalmente momentáneo, una ocasión de elección transitoria. En los momentos de tiempo, todo —toda eternidad— pende de un hilo. El cristiano ve el tiempo en términos de futuridad y decisión. Pero en la metafísica, el tiempo y el movimiento son una imperfección, una imitación. Nada se decide en el tiempo; el punto es aprender a poner al tiempo fuera de juego. El amor de la repetición es feliz, es lucha gozosa y seria, mientras que el amor de la reminiscencia es un anhelo nostálgico, melancólico de un paraíso perdido, una soñadora melancolía.

Para Kierkegaard, los griegos no comprendieron el tiempo, y carecían de “el concepto de temporalidad” (SV IV 358/CA 88). “La cultura griega no comprendió el instante” y “no lo definió con una dirección hacia adelante sino con una dirección hacia atrás” (SV IV 358/CA 88). Los griegos no aprehendieron el *momentum* —de *movere*— en el momento ni el “parpadeo” paulino en que el mundo puede desaparecer (1Cor 15,52; SW IV 358/88). Para ellos, el tiempo significa únicamente una desaparición que debe ser resistida para ganar de nuevo la permanencia de la presencia perdida. Fueron inocentes de la tensión radical en el hombre entre el espíritu y la carne y de la tendencia fundamental al mal, al error y al pecado. Pensaron que el hombre pertenece esencialmente a la verdad (CUP 185–285) y que él sufre, en el presente, solo una caída temporal. El tiempo es la temporeidad de la caída, una imperfección

pasajera. No tenían noción de la urgencia y lo decisivo del tiempo. Pero, para el cristiano todo es diferente:

El instante es esa ambigüedad en que el tiempo y la eternidad se tocan uno al otro, y con esto el concepto de temporalidad es puesto, por lo cual el tiempo intersecta constantemente con la eternidad, y la eternidad constantemente impregna el tiempo (SV IV 359/CA 89).

Cada instante en la concepción cristiana del tiempo está tocado por lo eterno, lo tiene en juego, está cargado con la energía e instantaneidad de una posibilidad eterna —y eso significa un futuro (*vita futura, vita ventura*). El futuro es el incógnito de lo eterno que es inconmensurable del tiempo (SV IV 359/CA 89). Los griegos ven el instante no en términos de la primacía del futuro sino en términos de un pasado concebido solamente como una desaparición. La auténtica noción del tiempo, de su temporalidad, es la contribución del cristianismo (SV IV 359–360/CA 89–90).

Una ontología completa subyace a esta oposición entre reminiscencia y repetición. Uno pregunta cómo Heidegger puede haber tomado a Kierkegaard solo como un “escritor religioso”, sin preocupaciones ontológicas. Uno se pregunta cómo podría haber escrito la ontología de la “temporalidad”, que constituye el significado del Ser del Dasein en *Ser y tiempo*, sin reconocer a Kierkegaard, cuando el análisis completo, desde mi punto de vista, se deriva, principalmente, de él.<sup>13</sup> Kierkegaard quiere deshacer el prestigio de la metafísica de la presencia encarnada en la reminiscencia platónica y hacernos pensar, por el contrario, en términos de temporalidad y movimiento (*kinesis*).

13. Calvin Schrag nos ha alertado ampliamente de las resonancias kierkegaardianas en Heidegger; véase su trabajo *Existence and Freedom* (Athens: Ohio University Press, 1960); y “Heidegger on Repetition and Historical Understanding”, en *Philosophy East and West*, 20 (1970), 287–296. Michael Zimmerman, *Eclipse of the Self: The Development of Heidegger’s Concept of Authenticity* (Athens: Ohio University Press, 1981) también es un buen estudio acerca de la conexión con Kierkegaard. Recientemente la conexión entre la hermenéutica heideggeriana y Kierkegaard ha sido realizada por William Spanos, “Heidegger, Kierkegaard and the Hermeneutic Circle Towards a Post-Modern Theory of Interpretation as Dis-closure”, *Boundary 2*, 4 (1976), 455–488. Entre los escolares franceses, Jean Wahl estableció la conexión general entre el Heidegger temprano y Kierkegaard; véase “Heidegger et Kierkegaard”, *Rescherches Philosophiques*, 2 (1932–1933), 349–370, y *Etudes Kierkegaardiennes* (París: Aubier, 1938). Alphonse de Waelhens consideraba muy oscura la noción de repetición en Kierkegaard para que permitiera una comparación fecunda con Heidegger; véase *La philosophie de Martin Heidegger*, 4ta ed. (Lovaina: Publications universitaires, 1955), pp. 231, 352. También pienso que Dan Magurshak ha estado haciendo un buen trabajo últimamente al establecer el terreno común entre Kierkegaard y Heidegger; véase su “The concept of Anxiety: The Keystone of Kierkegaard–Heidegger Relationship”, en *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety*, en 1985.

La repetición es *kinesis*, el modo en que el individuo existente hace su camino a través del tiempo, la constancia con la que confronta los efectos marchitantes del tiempo sobre el carácter y la fe.

La vieja disputa entre Heráclito y los eleatas tiene para Kierkegaard un significado ético-religioso. Si el viaje de regreso a Berlín de Constantius es una “parodia” de la repetición existencial (*Pap.* IV B 111 269/294), la pregunta real es si el movimiento existencial es posible. ¿Es posible que el espíritu existente pueda vivir en el tiempo sin que, por un lado, sea disipado por el flujo y pierda su identidad o, por el otro lado, sin retraerse del tiempo y la existencia en una especulación sin tiempo? Su respuesta a esta pregunta repite el gesto aristotélico de sensibilidad hacia la realidad huidiza de la *kinesis* que “existe” en el interjuego de la potencialidad y la realidad, que no es ni una ni otra, porque es esa tierra de en-medio que solo describe la dinámica de la libertad:

En la esfera de la libertad, sin embargo [como opuesta a la de la lógica], la posibilidad permanece y la realidad emerge como una trascendencia. Por tanto, cuando Aristóteles dijo, hace ya mucho tiempo, que la transición de la posibilidad a la actualidad es una *kinesis* (movimiento, cambio), no estaba hablando de la posibilidad y realidad lógicas sino de la de la libertad y, por tanto, ha puesto el movimiento de una manera adecuada (*Pap.* IV B117 290/R 309-310).

Como Heidegger, Kierkegaard reconoce a Aristóteles como el pensador supremo del mundo antiguo. Tanto uno como otro fueron atraídos hacia la crítica aristotélica al intelectualismo platónico, al gusto de Aristóteles por la dinámica de la existencia concreta. Al contrario de lo que piensa Heidegger, Kierkegaard presenta un asunto estrictamente ontológico o, mejor, lleva a sus límites la ontología, justo para buscarle lugar al movimiento existencial que la ontología trata de manera sistemática, o de excluir o hacer a su propia imagen.

## REPETICIÓN Y MEDIACIÓN

La teoría de la reminiscencia al menos tiene la virtud de la honestidad. Esta es un intento inteligible y franco de deshacer el movimiento del tiempo y el