

gran parte por Hudson: *The Is-Ought Question*); o en torno a los criterios definitivos de la moralidad, o al tema del determinismo y la libertad. Todos estos aspectos, que también se contemplan en la filosofía analítica, obligarían a revisar los presupuestos metodológicos de este «estudio histórico-crítico» y alterar el esquema interpretativo de la concepción analítica de la filosofía moral en su desarrollo histórico, del que, si bien puede afirmarse que comienza con Moore, no puede decirse que sea «circular» y, por tanto, que *se cierre* con Toulmin; y si se lo considera «lineal», menos aún cabe sostener que *culmine* en él. Tal vez lo mejor fuera en todo caso olvidar los modelos geométricos y mecánicos en la exposición histórica. Por lo que respecta a la parte crítica, resulta difícil sustraerse a la impresión de una cierta unilateralidad apriorística en el empeño de juzgar a los autores del cargo único de no haber elaborado una ética metafísica, científica y sistemática que dé razón cierta de sus conclusiones. Pero un juicio así se sitúa al nivel de la metaética, y supone una determinada concepción de lo que *debe ser* la teoría ética. Y, precisamente, lo que más se echa de menos en esta obra es una definición explícita en este sentido por parte del autor, que ahorre al crítico el riesgo de malinterpretar su pensamiento en la tarea de inferirlo y reconstruirlo a partir de conjeturas. En este sentido habríamos preferido que a este *contra gentes* le precediera la *summa* sistemática que el autor promete en el último párrafo de su obra. *Hoc opus, hic labor est* (*Virg. Aen.*, VI, 129).

GILBERTO A. GUTIÉRREZ LÓPEZ

YSABEL DE ANDIA, *Présence et Eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Université de Lille III. París, 1975, 298 págs.

La obra que vamos a comentar, cuya primera redacción fue objeto de una tesis doctoral dirigida por P. Ricoeur, no es una obra más sobre Heidegger, sino que es una de las obras más originales que se han escrito sobre este autor. Esta originalidad no sólo le viene dada por la interpretación misma, sino también por textos que interpreta, que no son otros que aquellos mediante los cuales Heidegger dialoga con la Metafísica (como historia del ser) y con la Poesía.

El punto de partida de esta reflexión es la concepción de la Presencia. Para Heidegger la Presencia significa el nombre arcaico del ser y la experiencia primitiva que los griegos han hecho del ser en el amanecer de la Metafísica. Esta experiencia ha caído en el olvido en la historia de la Metafísica, y ello ha traído como consecuencia el nihilismo que respira el pensamiento contemporáneo.

Una vez hechas unas reflexiones sobre *Sein und Zeit*, la meditación de De Andia se sitúa a medio camino entre el primer y último Heidegger, a saber entre el texto de la palabra de Anaximandro, publicado en 1946, y los pequeños artículos, publicados bajo el título de *Vorträge und Aufsätze*, en 1954. Tal investigación consta de tres partes:

I. *La palabra de Anaximandro*, en la que nos muestra el camino que conduce a Heidegger desde la cuestión del sentido del ser que abre *Sein und Zeit*, hasta la Escatología del ser en la que el ser pierde su nombre.

II. *La Presencia en la Historia del ser*, en la que lleva a cabo una reflexión sobre la Presencia en la Historia de la Metafísica, en la que el ser se dice en su comienzo como $\alpha\sigma\tau\alpha$ según Aristóteles, y en su fin, como *parousia* según Hegel. También lleva a cabo un esbozo de confrontación entre el pensamiento de Heidegger, Aristóteles y Hegel, cuyo resultado pone a la luz, por una parte la diferente concepción que tienen del fin de la historia, Hegel y Heidegger; y por otra parte, una vez hecha la crítica a Aristóteles, los límites mismos del pensamiento de Heidegger, en el cual falta una reflexión sobre la Presencia como acto.

III. *La Proximidad*. Meditar sobre la Presencia en sus relaciones con la Escatología es reabrir la cuestión de los fines últimos del hombre (*die Letzten Dinge*). La pregunta fundamental es, ¿qué es el mortal y cómo habita sobre el cielo y la tierra? La relación del mortal con el mundo es la habitación. Para Heidegger el hombre no podrá construir, habitar y pensar, más que cuando sepa habitar poéticamente sobre la tierra.

Una vez vista la estructura de la obra, examinemos los problemas capitales de ella:

I. La primera cuestión que se le plantea a un lector de Heidegger es, ¿cómo leer a Heidegger?, ya que si toda lectura es una interpretación, es preferible marcar desde el principio la orientación de esta interpretación. Los criterios que De Andia va a seguir son:

1. Crítica una lectura según la filosofía analítica, ya que ésta, ateniéndose a la definición de los conceptos, logifica lo que Heidegger piensa historialmente (*seinsgeschichtlich*) (pág. 19).

2. Tampoco es una lectura dialéctica. Pensemos que los dos grandes autores que han pensado la historia lo han hecho, o bien mediante un método dialéctico (Hegel), o bien mediante un método hermenéutico (Heidegger). Ahora bien, lo importante es que mientras que el logos de la dialéctica se desarrolla en un saber de la Historia que se acaba con el fin de aquélla, el logos de la hermenéutica indica un sentido que está fuera de la Historia, indica un sentido escatológico (20).

3. Sino que va a ser una *lectura fenomenológica*, que se adhiere a la cosa misma, en la que no existen palabras sinónimas, en la que ninguna palabra es sustituible por otra.

Para De Andia esta lectura se va a convertir en una experiencia de lectura, ya que estamos leyendo a un lector magistral de la Metafísica, a través del cual podemos leerla como un único texto y no como fragmentos dispersos (20).

II. Puesto que Heidegger mismo se pregunta sobre un método válido para la lectura del texto de Anaximandro, De Andia hace una reflexión sobre su propia lectura de Heidegger, y de una manera más general sobre las relaciones entre la traducción, la hermenéutica y la Escatología.

Las conclusiones a las que llega son las siguientes:

1. La condición de posibilidad de la traducción es la comprensión y, por consecuencia, la interpretación (47).

2. Traducir no es el paso de un texto a otro, sino la transmisión del sentido del texto de una lengua a otra. El traductor tiene que ser un gran intérprete que aprehenda el espíritu del autor (47).

3. La traducción exige no solamente una comprensión del texto, sino también un conocimiento exhaustivo de la lengua en que se traduce (48).

4. La traducción no es empobrecedora, sino que tiene que ser enriquecedora, ya que con la creación de un nuevo lenguaje se permite la comprensión de lo que no se había dicho aún en el lenguaje (48).

5. Un texto no está definido por una única referencia, sino por las múltiples interferencias que tejen ese texto: «Así, la lectura de un texto griego es posible por un occidental del siglo xx, porque hay un destino (Geschick) común entre los griegos y nosotros. El logos de Heráclito resuena en toda la historia (Geschichte) de la filosofía, y por la Lógica de Hegel llega hasta la meditación de Heidegger» (49).

6. Por tanto, el logos de la traducción se funda en un diálogo entre dos interlocutores y sobre la relación hermenéutica del lector al texto escrito, que supone la relación dialéctica entre dos interlocutores (50).

7. Además, la buena traducción supone a la vez la identidad y la transiti-
vidad del sentido (51).

8. Sin embargo, lo que constituye el logos escatológico es la situación del lector del texto. Es desde esta situación desde la que Heidegger lee la Metafísica, por lo que su lectura-comentario se convierte en escatológica. De este modo la *Hermenéutica es Escatología* (52).

A continuación De Andia nos muestra el paso que da Heidegger en la concepción del tiempo, definido en *Sein und Zeit* por relación a las cosas pasadas, presentes y futuras, a *Holzwege*, en que el concepto de tiempo viene dado gracias a la distinción de los términos alemanas *Anwesen* y *Gegenwart*, y el juego de connotaciones que ellos llevan consigo.

La conclusión a la que llega es la siguiente: Mientras que en *Sein und Zeit*, ni el presente del ser de los entes, ni el presente de la decisión, tienen un carácter de espera, sino que existe una proyección del *Dasein* hacia la muerte; en *Der Spruch des Anaximander*, la única relación que existe entre el pensamiento y la región del desvelamiento del ente-presente es la espera, con lo que la presencia es definida como acontecimiento (81).

En definitiva, lo que nos dice *Der Spruch des Anaximander* es la manera en que se hace el paso de la ausencia a la presencia y de la presencia a la ausencia, y en qué medida existe una permanencia de la presencia en lo que ha pasado ya (83).

III. Pero, pensar la presencia para Heidegger no es única y exclusivamente pensar el hecho de que las cosas se hagan presentes, sino que implica también una reflexión sobre cómo ha sido pensada la presencia en la historia de la Metafísica: como $\alpha\theta\epsilon\tau\alpha$ en el lenguaje griego, presencia en el lenguaje latino, *Präsenz* y *Anwesen* en la lengua alemana. Se trata, pues, de preguntarse cómo la presen-

cia ha sido pensada en la Metafísica: como οὐσία según Aristóteles y como Parousia según Hegel.

El análisis de la presencia, según Aristóteles, se sitúa a dos niveles diferentes: En primer lugar en el análisis que hace Heidegger de la physis en su artículo *Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristóteles Physik B. A.*, y, por otra parte, en el análisis de la οὐσία que hace Heidegger en el Nietzsche Bd II.

La elección de estos dos textos tan dispares es bastante significativa, y la intención que ella lleva consigo es mostrar el paso de la hermenéutica a la historia del ser.

La lectura de Hegel por Heidegger no es única y exclusivamente una lectura de Hegel confrontada con Aristóteles, sino que también es una lectura en que Heidegger se lee en Hegel. Esta lectura de Heidegger tiene una doble dimensión: retrospectiva (el pasado de Hegel es Aristóteles) y perspectiva (el futuro de Hegel es Heidegger).

Desde esta doble perspectiva De Andia se pregunta:

¿Qué significa en la historia de la Metafísica el paso de la οὐσία a la parousia del absoluto?

¿Cuál es la situación de Heidegger frente a Aristóteles y frente a Hegel?

A la primera cuestión responde diciendo que el paso de la οὐσία a la parousia del absoluto es el paso de la presencia como sustancia a la presencia como experiencia (159).

A la segunda responde diciendo que el ser en tanto que es ser (*Sein als Sein*) permanece impensado a lo largo de su historia, que paradójicamente se convierte en la historia de la ausencia del ser. En efecto, desde el momento en que la Metafísica, desde los griegos hasta Hegel piensa el ente como presencia, el ser permanece impensado y olvidado en esa presencia. De este modo la presencia es siempre presencia de la ausencia del ser, el cual permanece oculto en su desvelamiento (175).

De este modo Heidegger es más hegeliano que aristotélico, ya que es en Hegel justamente donde comienza a despertar la Metafísica de su largo olvido. Sin embargo, existen discrepancias en lo que se refiere a esta presencia del ser, entre Hegel y Heidegger. Para Hegel la presencia no sería una presencia oculta, sino una presencia que se manifestaría en el fenómeno, el cual significaría el resplandecimiento o esplendor de su parousia (175). Frente aquél, para Heidegger, el fenómeno es lo que está oculto o lo que permanece impensado, lo que no está manifiesto. Por ello el logos de la Fenomenología es entonces la manifestación de lo que aún no está manifiesto, sino que tiene necesidad de ser manifiesto, a saber, el ser del ente (175).

IV. La lectura del último Heidegger, es decir, de *Einblick in das was ist, Unterwegs zur Sprache, Das Ding...*, supone unas referencias constantes a sus *Erläuterungen zu Höderlins Dichtung*, ya que la desviación del lenguaje propio de la metafísica nos lleva a la palabra poética, en la cual podemos tener una experiencia de lo sagrado. Por ello la única hermenéutica posible del último Heidegger se concreta en una hermenéutica poética.

Por consiguiente, en una reflexión sobre la Escatología no podía faltar una meditación sobre el diálogo entre Höderlin y Heidegger, «ya que el logos de la Escatología en que se recoge el último destino del ser está ligado a la nominación poética de lo sagrado, lo cual abre el tiempo de la Escatología» (pág. 115).

De este modo no es Hegel el filósofo de la parousia de lo absoluto, sino Höderlin; Hegel cierra el tiempo en una reflexión sobre el tiempo, Höderlin abre el tiempo de la Escatología, el tiempo de los fines últimos del hombre.

Para De Andía la cuestión de la proximidad lleva consigo tres preguntas (222):

¿Cómo la cuestión de la Presencia se convierte en la cuestión de la proximidad?

¿Cómo la cuestión de la Proximidad es la apropiación de la cosa en tanto que cosa?

¿Cómo la Proximidad de la cosa se hace próxima en la aproximación del lenguaje?

A la primera pregunta responde con el artículo de Heidegger *Einsblick in das was ist*, y nos dice que el corazón de la presencia es la proximidad, ya que en ello consiste el acercamiento de unos a los otros, del cielo y la tierra, de los dioses y los mortales (241).

A la segunda cuestión responde con el texto *Das Ding*, y nos dice que la cuestión de la proximidad no puede ser abordada sin la cuestión preliminar de qué sea la cosa, ya que la proximidad es la proximidad de la cosa como la presencia es la presencia del ente-presente (233).

A la tercera cuestión responde con la obra *Unterwegs zur Sprache*. El lenguaje se convierte en el decir que mueve el mundo. El lenguaje es la relación de todas las relaciones. Si estudiamos atentamente las relaciones entre ellos llegaremos a la conclusión de que la proximidad y el decir como esencial del lenguaje, son lo mismo (215).

V. De este modo hemos llegado al final de este largo recorrido que va desde *Der Spruch des Anaximander*, en que nos aparece la noción de Escatología del ser a propósito de la posibilidad de traducir e interpretar la palabra más matinal de la historia de occidente, hasta la presencia como proximidad. El giro no ha sido otro que el giro en la verdad del ser en el cual su esencia se transforma. No se trata tanto de lo que es presente, sino de la proximidad misma de la cosa.

Pienso que es una obra fundamental no sólo para cualquier estudioso de Heidegger, para el cual es obligada su lectura, sino también para cualquiera que desee acercarse a ese mundo que rodea a Heidegger en que la Metafísica y la poesía se unen.

ANTONIO LÓPEZ MOLINA