

plazadas en la corriente desbordadamente analítica del texto de *Ética y hermenéutica*: las diferencias (cuidadosamente anotadas por Habermas) entre *Lebenswelt* husserliano y *mundo de la vida social*; el hiato (señaladamente remarcado por Adorno y Horkheimer o el propio Habermas) entre la metafísica heideggeriana (o la hermenéutica de rango idealista) y la Teoría Crítica. Al abordar desde un mismo plano metafilosófico las diversas categorías que conforman el pensamiento de unos y otros, las importantes distinciones conceptuales quedan niveladas como si de un *continuum* en constante progreso se tratara, y perdemos la perspectiva de las transformaciones históricas que proporcionan a cada manifestación filosófica un sentido peculiar e intransferible. El autor parece tan impresionado por la solemnidad y profundidad que transpiran las páginas de obras como *La crisis* de Husserl o *Pensamiento postmetafísico* de Habermas, que no considera oportuno tratar de rebasar la perspectiva literal que en estos libros cruciales se despliega, y el poder de sugerencia de su proyecto queda desdibujado.

Al margen de ello, las referencias cruzadas entre elementos del pensamiento más existencialista de Aranguren y el de Heidegger (que se apuntan en el tramo final de la obra) suscitan por su novedad un interés que hace que el lector lamente el poco espacio (en comparación con todo el resto) que el profesor Gómez-Heras le concede.

Resulta por último obligado hacer notar que la calidad material de la edición que caracteriza a la colección *Razón y Sociedad* hubiera requerido un tratamiento más meticuloso del cuerpo de este texto, que se ve aquejado por una premiosa tendencia a la repetición (ya sea de argumentaciones, ya de las propias expresiones), que no se corresponde con lo mejor del estilo que el profesor Gómez-Heras ha acreditado en su ya copiosa y profunda producción, que comprende títulos tan sugerentes como: *Religión y modernidad. La crisis del individualismo religioso de Lutero a Nietzsche* (1986), *El a priori del "mundo de la vida". Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica* (1989) y *Ensayos de ética medio ambiental* (2000), entre otros.

José Antonio González Soriano

DILTHEY, Wilhelm: *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica* y los *Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Madrid, Istmo, 2000, 247 pp. Prólogo, traducción y notas de Antonio Gómez Ramos. Epílogo de Hans-Ulrich Lessing.

Los dos textos de Dilthey corresponden a su última etapa creativa, la etapa "hermenéutica". El primer texto *El surgimiento de la hermenéutica*, resultado de una conferencia de 1897, fue publicado en vida de Dilthey, en 1900. Narra una historia de la hermenéutica, comenzando por sus orígenes griegos, continuando con la constitución de la hermenéutica en el contexto de la exégesis bíblica, sobre todo en Flacius, los

intentos de establecer una hermenéutica universal en Georg Friedrich Meier, y finalizando con la concepción de Schleiermacher.

Este escrito es la principal aportación de Dilthey a la historia de la hermenéutica. Es la primera vez que Dilthey trata el concepto de comprensión, explicando la importante función de la hermenéutica en el contexto de su fundamentación de las ciencias del espíritu.

Dilthey quiere hacer justicia a la totalidad de la experiencia humana, teniendo en cuenta todas sus dimensiones. Para ello propone la “constitución del hombre unitario” (Gabilondo, 1988, p. 60) que, frente al reduccionismo cientificista (reducción a lo meramente cognitivo), recoja también las dimensiones volitiva y afectiva propias del ser humano. Dilthey se preguntará por la vida como aquel ámbito donde entran en juego las tres dimensiones –cognitiva, volitiva y afectiva– del ser humano. Se trataría de ver en qué medida las ciencias del espíritu pueden hacerse cargo de esa triple dimensión de la experiencia humana. Dilthey piensa que las ciencias del espíritu pueden corresponder a esa triple dimensión frente a la escisión provocada por el cientificismo moderno, que se ha “fijado” en la dimensión cognitiva.

En *El surgimiento de la hermenéutica*, Dilthey reformula la pregunta kantiana “¿Qué es el hombre?”. Lo que Dilthey se plantea es “la cuestión del conocimiento científico de las personas individuales, e incluso de las grandes formas de la existencia humana singular en general. ¿Es posible un conocimiento tal, y qué medios poseemos para alcanzarlo? (p. 21).

Las ciencias del espíritu tiene su fundamento en la comprensión y la interpretación, de ahí que su seguridad depende de “si es posible elevar la comprensión de lo singular a la *validez universal*” (p. 21-23). El objeto de las ciencias del espíritu “no es un fenómeno ofrecido a los sentidos, no es un mero reflejo de algo real en una conciencia, sino que es él mismo realidad interna inmediata, y lo es como una conexión vivida desde dentro” (p. 25). La experiencia interna no nos hace conscientes de nuestra propia individualidad. Sólo en comparación con otros tenemos experiencia de nuestra individualidad, sólo así nos hacemos conscientes de lo que, en nuestra existencia, difiere de los otros. La existencia ajena se nos da, al principio, desde el exterior. Uno sólo puede comprenderse a sí mismo desde fuera, dando un rodeo por el mundo exterior. Un mundo exterior que se nos presenta como *signos*, “a este proceso por el cual conocemos un interior a partir de signos dados sensiblemente desde fuera lo llamamos: *comprender*” (p. 25).

La individualidades se construyen intersubjetivamente, en el medio de articulaciones simbólicas (sobre todo lingüísticas). Sólo en el lenguaje va a encontrar lo interior humano “una expresión completa, exhaustiva y objetivamente comprensible. De ahí que el arte de comprender tenga su centro en la exégesis o *interpretación de los vestigios de existencia humana contenidos en la escritura*” (p. 31). El punto de partida de la filología será la interpretación y el tratamiento crítico de estos vestigios. Como todo arte, la filología procede según unas *reglas*. Reglas que nos ayudan a superar las dificultades y a transmitir el resultado de ese arte. Por tanto, a partir del arte de la interpretación se forma la *exposición de sus reglas*. De la lucha entre las

diferentes orientaciones interpretativas, de la necesidad de fundamentar las reglas, surge la ciencia hermenéutica: la disciplina de la interpretación de *monumentos escritos*. Al determinar la ciencia hermenéutica la posibilidad, a partir del análisis del comprender, de una interpretación universalmente válida permite abordar el problema inicial del ensayo: cómo obtener un conocimiento universalmente válido de lo individual.

El análisis de la experiencia interna y el análisis del comprender aportan a las ciencias del espíritu “la prueba de la *posibilidad* y límites de un conocimiento de validez universal en ellas, en tanto que estas ciencias se hallan condicionadas por el modo en que nos son dados originariamente hechos psíquicos” (p. 33).

Dilthey sigue un orden expositivo que va desde el comprender como actividad cotidiana del ser-en-el-mundo hasta la interpretación de textos escritos. La comprensión se ocupa de exteriorizaciones o signos, la interpretación se dirige a manifestaciones o exteriorizaciones de la vida ya fijadas y la hermenéutica trata de aquellas exteriorizaciones fijadas por escrito, los textos. La comprensión se hace “técnica”, adopta la “artificialidad” de la interpretación. La hermenéutica introduce el concepto de *texto* en su sentido más amplio (escultura, pintura...). La interpretación, como señala A. Gómez Ramos, “no es algo ajeno al texto, sino que éste, la fijación de la vida, es ya una interpretación de ésta, del flujo que interrumpe” (p. 35). El texto (o fijación de la manifestación vital) y la interpretación están íntimamente ligados, por eso la hermenéutica tiene que ser crítica. Crítica que encuentra su lugar privilegiado en el lenguaje. Lo interior humano encuentra su expresión comprensible en la exterioridad del lenguaje. Dilthey coloca a la hermenéutica a la base de las ciencias del espíritu. No sólo, señala A. Gómez Ramos, como su “método”, “sino como el eslabón sobre el que se articulan para dar cuenta de la práctica vital misma: comprender como el modo de ser de la razón práctica” (p. 80).

El segundo texto, *Esbozos para una crítica de la razón histórica*, esboza una teoría del comprender. El comprender, para Dilthey, es “un reencontrarse del yo en el tú; el espíritu se reencuentra en niveles cada vez más elevados de conexión; esta mismidad del espíritu en el yo, en el tú, en cada sujeto de una comunidad, en cada sistema de la cultura, finalmente, en la totalidad del espíritu y en la historia universal, hace posible la cooperación conjunta de los diferentes logros en las ciencias del espíritu” (p. 109-111).

La razón moderna opera como una conciencia genérica situada frente a una realidad exterior a la que aborda cognoscitivamente. Para ella el problema que plantea Dilthey es insoluble: “concebir un saber que, teniendo lugar sólo dentro del sujeto, pueda referirse objetivamente a un mundo espiritual que abarca otros sujetos, y otros tiempos, pero que sólo recibe su conexión significativa, es mantenido con sentido, dentro del sujeto individual” (A. Gómez Ramos, p. 111). Para ello es necesario superar la escisión entre sujeto y realidad, entre los diferentes sujetos; es necesario encontrar la conexión (*Zusammenhang*) entre las cosas (las comunidades humanas, los sistemas culturales,... la historia universal), la conexión de las cosas y los sujetos, de los sujetos entre ellos, de modo que “el sujeto del saber sea aquí uno con su objeto” (p.111).

Continúa Dilthey su texto examinando las categorías de la vida, las categorías reales (denominación que procede de su maestro Trendelenburg, que designaba con ellas “las formas con las que el pensar quiere expresar la esencia de las cosas”).

Como primera determinación categorial de la vida nos encontramos con la temporalidad, fundamental para todas las demás (valor, finalidad, desarrollo, significado, estructura...). “El tiempo está ahí para nosotros, por virtud de la unidad abarcadora de nuestra conciencia. A la vida y a los objetos exteriores que aparecen en ella, les son comunes las relaciones de simultaneidad, sucesión, distancia temporal, duración y cambio” (p. 115). El tiempo es el presente en el que lo actual va deviniendo pasado y el futuro presente. El contenido de la realidad está cambiando constantemente. En el momento en que lo futuro se hace presente, éste último se hunde en el pasado. El pasado es inalterable, nos lleva a la pasividad. Si, por el contrario, dirigimos nuestra atención hacia el futuro “nos encontramos activos, libres. Aquí nace, junto a la categoría de la realidad efectiva, que brota para nosotros en el presente, la de la posibilidad. Nos sentimos en posesión de posibilidades infinitas” (p. 117). Lo que vivimos como presente encierra el recuerdo de aquello que acaba de ser presente. El continuado efectuarse del pasado como fuerza en el presente le confiere a lo recordado “un carácter propio de presencia, por medio de la cual queda englobado en el presente. Lo que, de este modo, forma en el flujo del tiempo una unidad en la presencia, porque tiene un significado unitario, es la unidad mínima que podemos denominar vivencia” (p. 119).

Todo momento de la vida, cuando es observado, es el momento recordado. Lo que vivimos son transformaciones de lo que acaba de ser, pero el fluir mismo no lo vivimos. El curso de la vida consta de vivencias que se encuentran en una mutua conexión interna. Cada vivencia individual se refiere a un sí-mismo del cual forma parte. Mediante la estructura se enlaza con las otras partes en una conexión. La conexión es una categoría que surge de la vida; en todo lo espiritual encontramos conexión. La conexión de la vida nos es dada porque la vida misma es una conexión estructural, “en la cual las vivencias se hallan en relaciones vivibles. Esta conexión es concebida bajo una categoría abarcante, la cual es un modo de proposición acerca de toda realidad efectiva, a saber, la relación del todo y las partes...” (p. 121). Categoría formal alrededor de la cual se constituye el círculo hermenéutico.

Aunque nos proyectamos hacia el futuro, vivimos siempre lo pasado. La hermenéutica es una relación con el pasado, la comprensión es una actualización de lo ya sido, según la estructura de la vivencia. Toda existencia y toda comprensión consistiría en una vuelta sobre un pasado, en la cual se constituiría el presente. La vivencia se constituye en esta conexión de presencia de lo pasado en el presente; sobre este *factum* irreductible, Dilthey querrá construir su crítica de la razón histórica. La vivencia, como *tiempo concreto*, permite una primera objetivación de la vida humana, confiriéndole una consistencia que nos permite retornar sobre ella. La vivencia nos permite hacer juicios sobre lo vivido. Juicios que son lenguaje y expresión, por lo que cabe la posibilidad de ejercer sobre ellos la comprensión. Además, como escritura, esos juicios nos permitirán la fijación de las vivencias en el tejido del espíritu obje-

tivo. Cada vivencia será un punto estructuralmente conectado con ese tejido. “Entiendo por tal espíritu objetivo las múltiples formas en las que se ha objetivado en el mundo sensible la comunidad existente entre los individuos. En este espíritu objetivo, el pasado es presente permanente y duradero para nosotros (...). Es también el medio en el que se lleva a cabo la comprensión de otras personas y sus manifestaciones de vida. Pues todo aquello en lo que el espíritu se ha objetivado contiene en sí algo común al yo y al tú” (p. 165-167). La comprensión descansa sobre la vivencia, ya que a través de la vivencia comprendemos lo universal, y lo común con los demás individuos. La conexión de la vivencia, expresión y comprensión será el método utilizado en las ciencias del espíritu para acceder a lo humano. La comprensión lo es de una expresión, que a su vez está basada en una vivencia. Sólo conocemos un hecho espiritual si lo hemos vivido en nosotros. Un sentimiento que no ha sido vivido por nosotros no lo podemos encontrar en otros. Las vivencias permiten atribuir predicados universales, atributos sacados de nuestra propia vivencia, a sujetos individuales, con lo que empieza a resolverse la tarea planteada al inicio del texto: “La conexión del mundo espiritual brota en el sujeto, y el movimiento del espíritu hasta definir la conexión de significado de este mundo es lo que enlaza unos procesos lógicos aislados con otros. Así, por un lado, este mundo espiritual es la creación del sujeto captador, pero por otro, sin embargo, el movimiento del espíritu está dirigido a alcanzar un saber objetivo en ese mundo. Nos enfrentamos, pues, con el problema de cómo la estructuración del mundo espiritual puede hacer posible en el sujeto un saber de la efectiva realidad espiritual. He calificado previamente esta tarea como una crítica de la razón histórica” (p. 109).

La gran preocupación de Dilthey es el grado de universalidad que podemos alcanzar en la comprensión. Los límites de la comprensión están ligados con la estructura temporal de la vivencia. Sólo la vivencia de un espíritu infinito, que se hiciera cargo de la totalidad de la experiencia pasada y no estuviera abocado al futuro, podría poner punto final a la interpretación. Pero este no es el caso del ser humano.

Para finalizar, tenemos que resaltar la excelente traducción realizada por D. A. Gómez Ramos (profesor de Filosofía del Lenguaje en la Universidad Carlos III).

Graciano Felipe Redondo

BERCIANO VILLALIBRE, Modesto: *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, 268 pp.

Modesto Berciano ha dedicado buena parte de su quehacer intelectual al estudio del pensamiento de Martin Heidegger. Entre otros muchos estudios destacan *Técnica moderna y formas de pensamiento. Su relación en Martin Heidegger*; *La crítica de Heidegger al pensar occidental* o *Superación de la metafísica en Martin Heidegger*. En este nuevo libro (al que nos referiremos en adelante como *La revolución filosófi-*