

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-*

ca) recorre la trayectoria intelectual que siguió Heidegger desde sus primeras clases en Friburgo hasta la publicación de *Ser y Tiempo*.

Como declara el propio Berciano en la introducción de su estudio, el objetivo que persigue es hacer ver que Heidegger asumió el proyecto fenomenológico de Husserl desde el principio y que lo continuó hasta el final. Claro está que entendió la fenomenología de un modo diferente, como “fenomenología hermenéutica” cuyo centro era el *Dasein*. Es cierto, considera el autor, que Heidegger se distancia de la metafísica occidental y de la misma fenomenología husserliana; sin embargo, es igualmente cierto que también se distancia de todo nihilismo. Ésta es la apuesta del autor de *La revolución filosófica*. Por eso, al final de su trabajo afirma que Heidegger confió en la posibilidad de construir una ontología fundamental como hermenéutica del *Dasein*.

Una vez más, hay que agradecer a Berciano su claridad y rigor, consecuencia de un profundo conocimiento y de una gran familiaridad con la obra del pensador de Messkirch. Algo que se advierte en el fluido manejo de las fuentes que hace prácticamente innecesario el recurso a la bibliografía secundaria. Berciano se enfrenta directamente con los textos y, como fruto de su diálogo con ellos, nos ofrece una exposición clara, limpia e inteligible de la filosofía heideggeriana y de su evolución.

El libro se estructura en ocho capítulos. En el primero de ellos, “El mundo de la vida como punto de partida”, Berciano recuerda cómo Heidegger buscó un nuevo concepto de filosofía guiado por una idea de la filosofía como ciencia originaria (de raigambre husserliana). Ya desde el principio Heidegger insistió en que la filosofía surge de la experiencia de la vida fáctica en la temporalidad. Una experiencia que no se adquiere en un conocimiento teórico, objetivo, porque la objetivación implica la pérdida de la *vivencia*.

Ya desde el principio, Heidegger se opone a Husserl de tal modo que su fenomenología es *fenomenología hermenéutica*. En efecto, el discípulo de Husserl modifica sustancialmente la idea de *vivencia* rechazando la reflexión y, por tanto, el método fenomenológico que se mueve completamente en actos de reflexión. Heidegger, concluye Berciano, persigue un objetivo muy loable: devolver la filosofía al mundo de la vida, pero ¿se puede escapar realmente de la teorización?

En el segundo capítulo se pregunta Berciano por “La fenomenología como ciencia originaria de la vida”. Continuando con la reflexión heideggeriana sobre la vida, el autor recuerda algo que Heidegger destacó insistentemente: la nota fundamental de la vida es su carácter de mundo. A su vez, el mundo y la vida parecen concentrarse en el *mundo propio*: desde éste se podría tener también una comprensión del *mundo compartido* y del *mundo de la vida*. Por eso es preciso hacer una ciencia fenomenológica del mundo propio. En síntesis, una vez más, la fenomenología ha de ser ciencia originaria de la vida fáctica.

Al exponer el decurso del pensamiento heideggeriano, Berciano destaca cómo Heidegger va modificando las principales categorías de la fenomenología reinterpretándolas desde su particular comprensión. Además, antes de finalizar el segundo capítulo, Berciano se plantea algunos “interrogantes sobre el programa fenomenológico”.

gico” para los que ofrece su propia respuesta. Entre otros, y en primer lugar, si al pretender la vuelta al mundo de la vida Heidegger no está reduciendo la filosofía a una narración o a una descripción del mundo de la vida. En segundo lugar, cómo se puede hacer de la fenomenología una ciencia por lo problemático que resulta el acceso a la experiencia originaria si se intenta desde las categorías de la ciencia. En tercer lugar, cómo se puede dar el paso de la experiencia de fondo a la expresión.

El capítulo III está dedicado a “La fenomenología como método”. En este capítulo Berciano se centra particularmente en dos cursos de 1924 y 1925: los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo y Lógica. La pregunta por la verdad*. Se trata de dos cursos capitales para comprender la evolución intelectual de Martin Heidegger así como su propia concepción de la fenomenología. En ellos, particularmente en los *Prolegómenos*, Heidegger realiza una crítica exhaustiva a la fenomenología husserliana que tiene su centro en el rechazo de la conciencia pura trascendental. Berciano se hace eco de esta crítica y da cuenta pormenorizada de ella, también en los siguientes capítulos.

Heidegger reconoce el gran avance que supuso la fenomenología para la filosofía del XIX. No obstante, afirma que Husserl no logró superar la idea moderna de subjetividad. Por su parte, Heidegger se remonta a los griegos para entender originariamente el sentido y alcance de la fenomenología; algo de lo que queda constancia en *Ser y Tiempo*. Heidegger entiende que la fenomenología es un *cómo* de la investigación y aplica la fenomenología al *Dasein* y al ser. Así es como entiende el fenómeno en sentido verdaderamente fenomenológico.

El capítulo IV está dedicado a la “Destrucción fenomenológica y mundo de la vida”. Como es sabido, la destrucción, junto con la reducción y la construcción, constituía uno de los momentos centrales de la fenomenología. En el uso que hace de ella Heidegger se pone de relieve explícitamente el carácter innovador y revolucionario de su filosofía. Así es, la destrucción se transforma en uno de los elementos centrales de su quehacer.

En su primera época, hallamos el recurso a la destrucción sobre todo en las clases de 1920. Allí ya sostiene Heidegger que hay que destruir la filosofía precedente: que hay reconducir a la filosofía a sí misma desde su enajenación. Esto exige dialogar con la tradición filosófica; destrucción no es aniquilación sino *desmonte*. En el contexto de la destrucción, Berciano quiere destacar que, aunque en las clases a las que alude la destrucción se refiere principalmente en autores y corrientes, Heidegger habría ejercitado la destrucción fenomenológica desde 1919. Bien es verdad que posteriormente no hablará de destrucción sino de superación de la metafísica o del pensar occidental.

El capítulo V está dedicado a la crítica realizada por Heidegger a los “Descubrimientos fundamentales de la fenomenología”. Como ya se ha dicho antes, Heidegger reconoce el mérito de los descubrimientos de Husserl pero le critica el no haber sido consecuente con las exigencias de los mismos aceptando una conciencia concreta e histórica.

De lo nuclear de la crítica heideggeriana a la fenomenología se ocupa Modesto

Berciano en el capítulo VI dedicado al “Olvido de la pregunta por el ser en la fenomenología”. A juicio de Heidegger, explica Berciano, el ideal científico y el carácter de certeza del conocimiento impiden plantearse la pregunta por el ser de la conciencia. No se siente la necesidad de preguntarse por el ser ni por su origen. Así es como se elimina la tradición y la temporalidad del *Dasein*. Husserl habría olvidado tanto la pregunta por el ser del hombre cuanto la pregunta por el ser en general. No obstante, la pregunta fenomenológica fundamental es ¿qué es el ser? Por eso Heidegger practica la fenomenología, a su propio juicio, en el sentido más profundo. Ahora bien, esta fenomenología es hermenéutica y debe centrarse en el *Dasein*. Esta es la ontología propiamente dicha: ontología de la facticidad.

El capítulo VII continúa con la “Crítica del concepto de *conciencia* en Husserl”. Tras haber analizado las raíces históricas de la concepción husserliana de la conciencia Heidegger cree que estamos preparados para conocer el ser de la conciencia como campo temático de la fenomenología. Heidegger cree que Husserl se mueve en sentido cartesiano porque acepta sin discusión el *cogito sum*: el *cogito* se toma como norma absoluta para la comprensión del ser, no sólo de las *cogitationes* particulares; la conciencia se pone como una evidencia; el *cuidado* de la certeza en Husserl es el cuidado de la construcción de la ciencia y su propósito es lograr un ámbito objetivo para elaborarla.

El punto de llegada del *desmonte* de la fenomenología es la pregunta por el ser, presente en los griegos y olvidada después en el pensamiento occidental. Desde la pregunta por el ser de la conciencia a la pregunta por el ser del *Dasein* y desde ahí a la pregunta por el ser en general.

El último capítulo de este libro está dedicado a una exposición del *Dasein* en la que se intenta mostrar definitivamente que la fenomenología de Heidegger es *fenomenología hermenéutica*. Berciano insiste de nuevo en que la hermenéutica está presente en Heidegger desde sus primeros cursos y recuerda lo que enseñaba Heidegger en 1923: que la tarea específica de esta hermenéutica es hacer accesible al *Dasein* propio en cada caso en su carácter de ser. Muestra, además, la continuidad de las ideas sostenidas aquí con las que Heidegger defendería más tarde en *Ser y Tiempo*.

Ya al final de su trabajo, tras haber destacado la crítica heideggeriana a la fenomenología de Husserl y tras haber puesto de relieve lo que significa en Heidegger la *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*, Berciano se pregunta si se puede seguir hablando de fenomenología en Heidegger. La repuesta parece problemática, al menos inicialmente.

Las razones que Modesto Berciano recuerda son varias y su discusión resulta pertinente. Pero ahora no nos es posible detenernos en ellas. Al final la conclusión es ésta: entre la fenomenología husserliana y la hermenéutica fenomenológica heideggeriana existen notables diferencias. La razón estriba en que la postura de Heidegger no es sólo una profundización sino también una crítica.

En realidad, afirma Berciano, Heidegger se contrapone al conjunto de la tradición. Por su crítica radical se puede decir que realiza una verdadera revolución filosófica. Frente a occidente, Heidegger se centra desde el principio en el mundo de

la vida y, con él, en el *Dasein* fáctico. Y es al reflexionar sobre el *Dasein* como sujeto concreto cuando la fenomenología se transforma en fenomenología hermenéutica. Ésta es la radical innovación, la revolución en filosofía. Heidegger contrapone su hermenéutica a la filosofía hasta llegar a afirmar que aquélla no es filosofía, que su única pretensión es que los filósofos consideren un objeto que hasta ahora ha permanecido en el olvido.

Pero, a pesar de lo dicho por Heidegger, Berciano quiere preguntarse, qué filosofía se puede construir desde la perspectiva hermenéutica abierta por Heidegger. Sin duda, una que tenga importantes limitaciones porque no es posible una comprensión matemática, calculable de antemano; porque la hermenéutica no se compara con lo general, más allá de lo formal; porque su objetivo no es adquirir conocimientos sino que tiende al comprender existencial; porque el decisivo carácter de ser no puede ser hallado: surge y crece desde una experiencia fundamental en la que el *Dasein* se encuentra a sí mismo.

No obstante, a pesar de todas estas restricciones, lo cierto es que en *Ser y Tiempo* parece que Heidegger confía en la posibilidad de “construir una ontología fundamental como hermenéutica del *Dasein*”. Esta debería lograr el horizonte para una comprensión del sentido del ser en general. Y, aunque su proyecto no llegó a realizarse, lo cierto es que permitió a Heidegger seguir preguntando, proyectando y construyendo un pensar como preguntar y permanecer en camino.

Esto tampoco niega el carácter revolucionario del pensamiento de Heidegger. Desde la perspectiva descrita en el libro, concluye Berciano, se descubre a un Heidegger que tiene mucho que decir para el curso futuro de la filosofía.

Carmen Segura Peraíta

LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo y MUÑOZ, Jacobo (eds.): *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

El trabajo de Michel Foucault se ha ido convirtiendo en una referencia inevitable en el pensamiento y la práctica política contemporáneos. Los conceptos que Foucault moviliza, el método que propone y el estilo con que conduce su trabajo son ya elementos que ninguna teoría política puede despreciar o pasar por alto. La recopilación de textos realizada por Pablo López Álvarez y Jacobo Muñoz se propone repasar este pensamiento y, desde su interior, plantear las cuestiones que, una vez asimilado, éste nos obliga a hacernos: la denuncia de los mecanismos de poder y dominación que atraviesan nuestras prácticas discursivas y, en última instancia, la constitución de nuestras subjetividades, y la explicitación de los orígenes estratégicos de nuestra tradición cultural no disuelven la necesidad de la búsqueda de un criterio para una vida “no fascista”.

En este contexto se enmarcan los ocho ensayos que componen este volumen, uno de cuyos principales méritos es su variedad: en él encontramos desde textos de clara