

siones comparativas, frecuentes, por ejemplo, a los *Escritos políticos* de Goethe, editados también por Dalmacio Negro en esta misma colección. Sin embargo, en pro de una adecuada presentación de la unidad del pensamiento del autor, unidad entre contenido y forma, así como de la determinación de la significación concreta que *System der Sittlichkeit* entraña como testimonio de la constitución del pensamiento filosófico de Hegel, echamos de menos una cierta atención específica, por parte del profesor Negro, a la *forma* del escrito. En este sentido, una indicación mínimamente pormenorizada de la diferencia de lenguajes que simultáneamente utiliza Hegel en esta obra —lenguaje del concepto, entendido como concepto abstracto; lenguaje casi matemático de la relación; y lenguaje de la Idea—, contribuiría muy positivamente, a nuestro modo de ver, a la elucidación de ciertas ambigüedades que el pensamiento hegeliano presenta aquí, como por ejemplo las concernientes al sentido de las definiciones de *naturalaleza*, decisivas para una adecuada comprensión de parte de la doctrina. Incluso nos parece que el profesor Negro comparte esta opinión nuestra cuando, tras quejarse de la «intrínseca, desesperante y casi enojosa dificultad del texto», remite a los lectores «con especial interés filosófico» a la introducción que Taminaux, J. ofrece en su traducción francesa de esta misma obra de Hegel (pág. 28).

La traducción, que pertenece a Luis González-Hontoria, nos parece técnicamente correcta y conscientemente realizada, adecuada, en general, la elección de los términos y muy oportuna la adición de las palabras o expresiones alemanas cuando la comprensión presenta especial dificultad.

Diego SANCHEZ MECA

FLÓREZ, R.: *La dialéctica de la historia en Hegel*, Ed. Gredos, Madrid, 1983, 458 págs.

El profesor Ramiro Flórez en su obra *La Dialéctica de la Historia de Hegel*, lleva a cabo un recorrido por las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, obra donde se recogen los Cursos que sobre este tema, central en el pensamiento hegeliano, dio Hegel en Berlín, cinco veces desde el semestre invernal de 1822-23 al de 1830-31. El trabajo del profesor Flórez se estructura en tres partes, la primera de las cuales, titulada «Hacia la comprensión de la historia», parte del concepto de destino, central en el joven Hegel, pasa por el concepto de vida y llega al concepto de espíritu, el más adecuado para el análisis de la historia, que se concibe siempre a partir de ahora como historia del espíritu. En la segunda parte, «Historia y Dialéctica», se analizan las categorías que aplica Hegel al estudio de la Historia: espiritualización, alienación y reasunción, y se explica la noción que tenía Hegel de la historia, como el proceso de realización de la libertad, que se lleva a cabo de manera dialéctica. Por último, la tercera parte, «Las configuraciones dialécticas del Espíritu Absoluto», recoge la teorización hegeliana sobre los diversos momentos del Espíritu Absoluto: arte, religión y filosofía. Acompaña la obra una «Tabla cronológica de la vida y obra de Hegel» y una Bibliografía, en la que junto a un apartado general y otro especial, aparece el dedicado a las obras de Hegel y sus traducciones españolas.

Introducida la obra del profesor Flórez veamos lo que nos dice Hegel, el cual nos presenta en estas lecciones la realización del espíritu en la historia. Dicha realización consiste en el esfuerzo que el Espíritu lleva a cabo con el objeto de saber lo que él mismo es *en sí*. Esto hace que Hegel considere la historia como «la manifestación del proceso divino», como «la marcha gradual por la que el Espíritu conoce y realiza su verdad». Es decir que el sujeto de la Historia Universal, para Hegel no es el hombre, sino el Espíritu; Espíritu que se despliega en el tiempo, según un plan preconcebido. Ahora bien para lograr este objetivo ya marcado, el Espíritu utiliza como medios las pasiones e intereses de los hombres, que, sin saberlo, ayudan a que se cumpla este plan divino. Aquí reside para Hegel, la astucia de la razón. Es su propio bien lo que los individuos y los pueblos buscan conscientemente, pero, a su vez, estos pueblos e individuos, son utilizados por el Espíritu como instrumentos inconscientes para sus propios fines. En el proceso histórico tienen una gran importancia los «grandes hombres», los cuales, alimentados por el Espíritu oculto y subterráneo, son los innovadores, que experimentan nuevas formas de vida, ya que las actuales les parecen cáscaras inapropiadas para el núcleo del espíritu que pugna por darse una nueva forma exterior, y es ayudado con esta transformación por la acción de estos hombres, los únicos que son capaces de vislumbrar los fines ocultos del Espíritu.

Pero la marcha de la historia no es un simple cambio, sino que constituye un progreso: al contrario de los procesos naturales, sometidos a una repetición cíclica, los procesos históricos suponen un desarrollo progresivo, ya que el Espíritu presenta una inquietud esencial, que le hace no permanecer nunca igual a sí mismo. Este progreso no se hace sin lucha, sino que supone un trabajo duro y esforzado del Espíritu sobre sí mismo, y además es un proceso teleológico que marcha hacia un fin determinado. El parámetro que nos mide este progreso lo constituye, para Hegel, que en este caso retoma toda la tradición burguesa ilustrada, el desarrollo y la ampliación de la libertad, cuyo despliegue histórico tiene cuatro momentos principales. En la primera época, constituida por el mundo oriental, el Espíritu está aún inmerso en la Naturaleza, y sólo uno, el Déspota, es libre. En la segunda etapa, el Espíritu llega a la conciencia de su libertad, pero aún el Espíritu está afectado por la Naturaleza, lo que hace que sólo algunos sean libres: este momento lo constituye la Grecia clásica. En la tercera etapa, la libertad individual se eleva a la universalidad y así se reconoce en el derecho romano, pero esta libertad sólo está reconocida en el marco del Estado. Por último, en la cuarta etapa, la del cristianismo y el mundo germánico, el Espíritu se humaniza y de esta manera se reconcilian el Espíritu Objetivo y el Subjetivo, produciéndose la reconciliación del Espíritu con su concepto, lo que hace que todos los hombres en cuanto tales, son libres.

Es importante en esta concepción de la historia, la crítica a que Hegel somete el «primitivismo romántico», es decir la idea de que la perfección estaba en el origen y que la historia universal es un proceso de decadencia; para Hegel, los principios siempre son abstractos e incompletos y la perfección sólo viene al fin, cuando el Espíritu se ha reconciliado consigo mismo, y ha asumido sus distintos momentos en la unidad de la unidad y la diferencia.

La filosofía de la historia de Hegel es la conclusión de un gran esfuerzo intelectual por introducir un orden en la historia. Este tipo de pensamiento está lastrado desde su origen, en San Agustín, por una pesada carga teológica. En

efecto, parece que la cultura occidental hasta Hegel al menos, no ha podido pensar su historia más que como teofanía y como teodicea. Por ello el pensamiento post-hegeliano rompe con la filosofía de la historia, tanto en la rama positivista, quizás con la excepción de Comte, como en la rama marxista, rompen con la idea de una filosofía de la historia teleológica y teológica.

El positivismo y el marxismo, como exponentes de un pensamiento moderno post-cristiano y post-teológico, rompen con el intento de elaborar una teoría teleológica de la historia y además cambian el sujeto de la historia que ya no es el Espíritu, sino la humanidad, con lo que abren el campo de la posibilidad en la historia, rompiendo la férrea necesidad de cuño hegeliano, del historicismo. Tanto el marxismo, a través de pensadores tan alejados entre sí como Benjamin y Althusser, como el positivismo popperiano, atacan al historicismo decimonónico, haciendo hincapié en la imprevisibilidad de la historia y en el rechazo de una concepción determinista y teleológica de la misma.

En nuestros días, la post-modernidad, que en este punto como en tantos otros, no ha roto con la modernidad, se presenta como un pensamiento pagano, politeísta (Lyotard), y por lo tanto, post-cristiano, y rechaza también la filosofía de la historia haciéndole el reproche (Foucault, Deleuze) de que olvida el acontecimiento y lo diluye en un proceso temporal monocorde que le hace perder su esencial originalidad; y por otra parte, la filosofía de la historia utiliza una noción de tiempo lineal, a través del cual se despliega el curso progresivo de la historia, que también ha entrado actualmente en crisis. Frente a una filosofía de la historia concebida como el despliegue progresivo del Espíritu, la post-modernidad erige hoy una filosofía de la *diferencia*, noción ésta negada-superada siempre al final por el hegelianismo, y de la *repetición*, no cíclica en el sentido hegeliano, sino creativa y productora siempre de lo nuevo, centrada en la noción de *acontecimiento* único y singular.

Francisco José MARTÍNEZ MARTINEZ

HUSSERL, E.: *La idea de la fenomenología*. Ed. F.C.E., Madrid-Méjico, 1982, 125 págs.

Por fin podemos contar con la primera versión castellana de esta obra crucial en el pensamiento de Husserl, en la que se define y explica con mayor claridad y concisión que en ninguna otra el primer paso de la fenomenología entendida como crítica del conocimiento.

Las cinco lecciones introductorias del curso impartido por Husserl en Göttingen en 1907 y recogidas por Walter Biemel en el vol. II de *Husserliana* bajo el título *Die Idee der Phänomenologie* abordan la problemática general de toda la obra de Husserl: ¿qué es la fenomenología? o, lo que es lo mismo, ¿qué es la filosofía primera? La fenomenología es la reflexión metacientífica (i.e. filosófica) sobre la ciencia y es también el método de dicha reflexión; el saber filosófico trata de establecer qué es la ciencia y de fundamentarla. La cuestión inicial de la fenomenología podemos formularla en los siguientes términos: ¿cómo es posible la ciencia? ¿cuál es el status de validez de sus verdades y de las conexiones entre ellas?