

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?

Se advierte la necesidad de una crítica de la ciencia y de todo conocimiento natural desde una actitud no natural sino filosófica, que se diferencia de las afirmaciones admitidas sin más por ésta. Tal característica diferenciadora de ambas actitudes tiene su correspondencia en el primer paso del método fenomenológico: la *ἐποχή*, que consiste en un «poner entre paréntesis» la validez de los contenidos del conocimiento natural, en partir del supuesto metodológico de que tales verdades no son válidas si se puede dudar de ellas a menos que puedan ser fundamentadas en verdades indubitables.

Es precisamente en el esclarecimiento de este punto donde la obra que nos ocupa juega un papel decisivo en el marco del pensamiento de Husserl ya que marca en esta trayectoria el punto de inflexión entre los planteamientos de las *Investigaciones Lógicas* y el idealismo trascendental presente a partir de *Ideas*.

La *ἐποχή* consiste en que no está permitido utilizar *lo trascendente* como dato indiscutiblemente; hay que empezar por llevar a cabo una reducción gnoseológica que deje fuera de validez toda trascendencia, y es necesario empezar por esta reducción porque no se puede contar de antemano con la validez que se pretende establecer.

Trascendente es todo aquello de lo que se puede dudar, ¿qué evidencias le quedan entonces a la fenomenología como punto de partida? En primer lugar, la evidencia de la autoconciencia (Husserl no deja en esta obra de reconocerse deudor del COGITO cartesiano), esta evidencia es inmediata pues en la primera reflexión sobre cualquier vivencia cognoscitiva reconocemos como dato indiscutiblemente el acto mismo y todas sus partes ingredientes: de todo lo noético, por tanto, no se puede dudar. Pero hay otro tipo de inmanencia: «el darse de modo absoluto y claro, el darse a sí mismo en sentido absoluto» (Lección II, pág. 46). Hay, pues, ciertos objetos de conocimiento que son indudables porque se dan con evidencia absoluta: las esencias universales, que no se dan en un acto simple sino en un acto fundado de la abstracción ideativa, que se funda en la percepción de algo concreto. En este punto conocemos las esencias y podemos investigar sobre sus conexiones.

Queda, por tanto, definida la *ἐποχή* como la no utilizabilidad de lo trascendente, quedan asimismo establecidos dos tipos de inmanencia y, con ellos, dos tipos de objetos indudables: la conciencia y las esencias, en un equilibrio entre el sujeto y el objeto que se romperá más tarde en favor del sujeto, dando lugar al idealismo trascendental.

Las lecciones que integran *la Idea de la Fenomenología*, aún tratando principalmente el problema de la *ἐποχή* y la delimitación de las certezas incuestionables, no lo tratan monográficamente sino insertándolo en la problemática general de la fenomenología husserliana, por ello encontramos en la presente obra exposiciones directas y esquemáticas de temas desarrollados con mayor amplitud en otras obras; por tratarse de lecciones, el estilo es más directo y positivo que en otras obras del autor, lo cual añadido a su brevedad convierten esta obra en una buena iniciación a la fenomenología.

La versión castellana abunda en esta claridad merced al difícil equilibrio entre la fidelidad al texto alemán y la expresión en terminología filosófica castellana, que el traductor pone a punto recogiendo la mejor tradición de los que anteriormente acometieron la tarea de traducir obras del mismo autor o escuela, consiguiendo de este modo respetar la literalidad de la lengua original

pero no a costa de la claridad expositiva ni de la coherencia del discurso resultante en lengua castellana.

Entre los aciertos de la cuidada edición de F.C.E. debemos subrayar la inclusión de la paginación del original alemán al margen del texto, el triple sistema de notas (de traductor, de editor alemán y críticas), la introducción de Walter Biemel, fenomenólogo y discípulo de Husserl, así como la inclusión del *Curso de ideas de las lecciones*, bosquejo de las ideas a desarrollar en las mismas.

Por todo ello entendemos que la presente edición de *La Idea de la Fenomenología* es de gran interés para estudiantes y estudiosos del tema en sus distintos grados de aproximación.

Carmen FLORÉN

HORKHEIMER, Max: *Historia, Metafísica y Escepticismo*. Traducción de María del Rosario Zurro. Alianza Editorial, Madrid, 1982, 214 págs.

Como ya es costumbre, las publicaciones de los autores de la Escuela de Frankfurt, sobre todo de la primera época, consisten en una colección de artículos o ensayos en los que se analizan diversos aspectos unidos por el hilo conductor de la «teoría crítica». En este caso concreto, los tres trabajos reunidos: «Los comienzos de la filosofía burguesa de la Historia», «Hegel y el problema de la metafísica» y «Montaigne y la función del escepticismo», representan tres análisis de lo subyacente a los modos de entender y justificar la vida en determinadas épocas de la humanidad, con especial hincapié a partir del Renacimiento, como etapa que ha influido en nuestra situación actual.

Cada uno de ellos tiene además un sentido propio dentro del pensamiento del autor. Así el primero de ellos es un análisis de la contribución de Maquiavelo, Hobbes y Vico a la Filosofía de la Historia, como tres eslabones de algo que se comienza a acuñar al mismo tiempo que el ascenso de la burguesía. Como dato anecdótico podemos añadir que este trabajo fue elaborado para mostrar la capacidad teórica de Horkheimer en el momento en que era candidato a director del «Instituto para la Investigación Social» de Frankfurt. En este sentido se puede considerar su primer trabajo teórico que tuvo cierta trascendencia.

El segundo trabajo, «Hegel y el problema de la metafísica», es una buena muestra del punto de vista que mantiene el autor sobre la metafísica. Considera que ésta si es un tipo de pensamiento que trata de llegar a verdades absolutas, de unificar la realidad, de anular la división entre sujeto y objeto, pretende la justificación de lo existente. Este sería el caso de Hegel cuyo pensamiento es considerado como representante extremo de la teoría de la identificación en este sentido. El análisis de este problema es el núcleo del trabajo.

El tercer trabajo, en fin, es un estudio sobre el escepticismo de Montaigne como uno de los autores en los que se puede analizar, a nivel teórico, el nacimiento del individualismo moderno. Se trata no sólo del estudio de este autor, sino que afecta también a los escepticismos anteriores. Sin embargo, al escepticismo de Montaigne le atribuye una función positiva frente a su posible contribución a un sometimiento al «misticismo» o a un pensamiento «absolutista». Los efectos de este escepticismo positivo no son sin embargo suficientemente