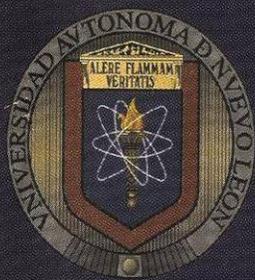


HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

2005



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Edición 32

APODOS, ALÍAS Y SOBRENOMBRES

Abundan también en la obra del escritor, cronista, cuentista y novelista, quien de tal modo retrató con fidelidad su tiempo mexicano, el que vivió. Resultaría prolijo reseñar tanto como notamos, pero por lo menos este es un muestrario:

1. LA TEJONA, llamaban así a Remedios Vena, protagonista, "por su cara afilada y sus modales broncos", ya lo tengo dicho.
2. LA RUMBA, así también se le apodaba a Remedios, aspirante a *rota*. La razón: el sitio en el cual vive.
3. CORNICHON, el tipo del fanfarrón presumido, galán de barrio, "...con el sombrero de paja y cinta negra, echado atrás, un gran puro en la boca y el brazo en la ventanilla abierta", (del tranvía de mulitas).
4. LA REPELLO, en los *tipos* se dijo quién es.
5. GACHUPINES, los españoles avecindados en México.
6. GRINGOS. Los "güeros" extranjeros, los norteamericanos llegados a México; pero por extensión, al extranjero de rubio de habla diferente al castellano: de repente había confusión, norteamericanos, ingleses, europeos, etc. por más avecindados, "gringo" si es el estadounidense, como "franchute" el francés.
7. LOS ENSUEÑOS DE ARMANDO, el nombre de la pulquería de *La Rumba*.
8. CASA DE LA PRECIOSA SANGRE, el nombre de la vecindad de *La tejona*.
9. LA CAMELIA, nombre del tendajón mixto del lugar.
10. LA GOGOL, sobrenombre de la propietaria de la Casa de modas en el centro de la ciudad de México.

Quedan muchos tipos, refranes, dichos, sobrenombres, etc., fuera de este capítulo. Pero lo anotado, demuestra hasta dónde una labor literaria como esta, brinda apoyo al conocimiento folklorista de un lugar y de una época.

HISTORIA Y FENOMENOLOGÍA

Prof. Inv. Fernando Robledo Isaac
Centro de Estudios Humanísticos/UANL
Estudiante de Posgrado Fac. Artes Visuales/UANL

Presentación

La historia ofrece a cada individuo la posibilidad de trascender su vida, al hacerlo le otorga un sentido y en igual forma le ofrece una forma de perdurar aun después de gustar su propia muerte en el mundo de los vivos que también trascienden. Es también este noble arte una lucha constante contra el *olvido*, como la manifestación más extrema de la muerte. Los grandes períodos de la vida humana o bien su 'progreso' hacia una meta final es lo que puede otorgar sentido a cualquier historia particular. Por eso la mayor trascendencia que puede otorgar sentido a cualquier historia particular. Por eso la mayor trascendencia que puede alcanzar la historia, está ligada a la historia cosmopolita. En la historia universal cada individuo quedaría unido a la especie, en una comunidad de existencias racionales. En esa perseverancia llegaría a su final el afán de integrar toda vida individual en un todo que la trascienda pero, ¿llegaría a su fin en verdad? ¿es esa la verdadera finalidad? La historia actual no puede dar una respuesta, como no puede proporcionarla ninguna ciencia; sólo la religión con su materia prima cargada que es la fe, podría balbucir alguna.

Y es que hay ante todo una ambigüedad en el término historia que designa tanto la realidad histórica como la ciencia histórica. Esta ambigüedad expresa un equívoco existencial, a saber, que el sujeto de la ciencia histórica es también un ser histórico. J.-F. Lyotard pregunta: "¿cómo es posible una ciencia histórica?", qué interesa a nuestro

propósito si nos preguntamos *¿Qué es la historia?* vemos que está rigurosamente ligada a estas otras: “¿debe y puede el ser histórico trascender su naturaleza de ser histórico para captar la realidad histórica en tanto que objeto de ciencia?” (Lyotard, 1997, p. 117) Se comprende inmediatamente que esta interrogación se denomina historicidad, la segunda pregunta se convierte en la siguiente: ¿es compatible la historicidad del historiador con una captación de la historia que se ajuste a las condiciones de las ciencias?

Será preciso, ante todo, que nos interroguemos sobre la conciencia misma de historia: ¿cómo es el devenir en la conciencia el fenómeno Historia? No puede provenir de la experiencia natural referida al desarrollo del tiempo, no es por el hecho de *estar-abi-en-la-historia* por el sujeto temporal, sino que “sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser, quiero decir, para responder a esto tenemos que problematizar el fenómeno histórico [*Geschichte*] (1951, Heidegger, p. 392). Respondámonos entonces por el sentido de la historia y sus avatares desde Edmund Husserl y la filosofía fenomenológica atendiendo primeramente algunos datos biográficos.

El fundador de la fenomenología Edmund Husserl, nació en Prosznitz (Prostejov, Mähren), en el Imperio Austriaco el ocho de abril de 1859. La familia de Husserl asentada allí desde generaciones, era judía. Edmund fue el segundo de los cuatro hijos del señor Avraham Adolf Husserl y Julia Selinger; 1876-1877: Husserl empezó sus estudios universitarios en el semestre de invierno en Leipzig, donde se matricula fundamentalmente en astronomía. Escuchaba también lecciones de matemáticas, física y filosofía (en ellas el profesor era el psicólogo Wilhelm Wundt). Lo más destacado durante los tres semestres en Leipzig, fue la amistad entablada con Thomas Garrigue Masaryk, quien llegaría a ser primer presidente de la República Checoslovaca. 1878: Para el semestre de verano Husserl se traslada a la Universidad de Berlín, Masaryk no había podido convencerle de que su lugar estaba en Viena, en las clases de filosofía de Franz Brentano, en Berlín Husserl se matricula en matemáticas y filosofía; permaneció en esa Universidad seis semestres. Sus profesores de matemáticas fueron, sobre todo: Leopold Kronecker y Carl Weierstrass este último había desposado a una hija del filósofo prusiano G.W.Fr. Hegel en filosofía su educador fue Friedrich Paulsen. 1881: En el semestre de verano Edmund Husserl está en la Universidad de Viena y prepara su doctorado en matemáticas; Husserl estuvo matriculado dos semestres en la facultad de matemáticas, Weierstrass dejaría una profunda huella en él, así lo reconoce el propio

Husserl en su vejez. Husserl pasa cuatro semestres oyendo a Brentano y trabando vínculos cada vez mas estrechos con él, esto le lleva a tomar su decisión profesional y dice: “de sus lecciones extraje la convicción que me dio valor para elegir la filosofía como profesión de por vida: la de que también ella pude y debe ser tratada en el espíritu de la ciencia estricta.” 1900-01: Husserl consuma por fin la obra de irrupción filosófica del siglo XX: las *Investigaciones lógicas*; como resultado de esto Husserl es llamado a Göttingen. Y en 1905 se podría afirmar que empieza propiamente el éxito de E. Husserl trasladándose a estudiar con él, muchos de los mejores alumnos munitenses de Th. Lipps entre ellos (J. Daubert y A. Pfänder). Por estos años Husserl descubriría el método fenomenológico y sus alumnos constituirían la Sociedad Filosófica de Göttingen, participando activamente M. Scheler y E. Stein. 1916: Husserl acepta el nombramiento de Profesor Ordinario en la Universidad de Friburgo de Brisgau, sucediendo en la cátedra a Heinrich Rickert por recomendación de este mismo. De 1916 a 1928 Fueron los años que Husserl estuvo como Profesor Ordinario en Friburgo. También se da por terminada en Alemania la época del predominio filosófico neokantiano. Lo extraordinario es que Husserl empieza a separarse de sus alumnos, que se rehúsan a seguirlo en la dirección de su nueva forma de idealismo trascendental. 1926: El 8 de abril Heidegger entrega a Husserl, por su cumpleaños la primera parte de *El Ser y el Tiempo*. 1933: E. Husserl es dado de baja del claustro académico por el Ministerio del Reich para la Ciencia, la Educación y la Formación del Pueblo (6 de abril) según el decreto de las leyes raciales NºA 7642. Tal decreto celebraba también impedir el acceso a las bibliotecas universitarias a los profesores jubilados de origen judío. 1935: Husserl estudia la posibilidad de negociar con Praga, a fin de trasladar sus documentos estenografiados a esa ciudad. 1936: Revocación de la autorización para continuar con la cátedra hacia el fin del año calendario 1936. El Ministerio del Reich le obliga a Husserl a salir de la organización filosófica fundada por Liebert en Belgrado. 1937: Husserl mantendría una actividad filosófica intensísima y solitaria; sobre todo cuando a la llegada de los nazis al poder, llegó también para sí el silenciamiento oficial absoluto. Recibe ofertas para salir de Alemania; algunas llegaron incluso de la Universidad del Sur de California en Los Ángeles, que Husserl examinó muy seriamente. Sin embargo decidió permanecer en Friburgo, sólo se limitó a algunos viajes de conferencias que debían ser autorizados minuciosamente y que la mayoría tropezaron en problemas burocráticos. En ese mismo año se habían instalado ya en la frontera Bohemia, una multitud de unidades motorizadas de Hitler; el

dolor físico así como el desasosiego por la constante amenaza hacia la obra de su vida; llegaron un día al límite. Husserl se apartó por entero de todas sus actividades en el invierno de ese mismo año; Husserl presenció cómo miles de las más *bellas almas* en las artes, la ciencia, la música y la filosofía eran "exiliadas" hacia el interior de su propio país y Europa. Poco después del Pacto de Munich apareció por Praga el bienhechor con el que nadie contaba: el reverendo católico Herman Leo Van Breda, sabemos sin exageración que expuso su vida para salvar las dos cosas que más le inquietaban a Edmund Husserl en el ocaso de su vida: Su esposa Malvine y sus manuscritos. Hoy los archivos Edmund Husserl, instalados en Lovaina, examinan treinta mil páginas de escritos inéditos, la mayoría de ellos estenografiados, y prosiguen la publicación de las obras completas: *Husserliana* (Martinus Nijhoff, La Haya).

1938: El 13 de Abril dice a Malvine: "Dios me ha acogido en su gracia; me permite morir". Muere el 27 del mismo mes.

La historia puesta entre paréntesis

Vamos a ocuparnos del devenir del tiempo en sentido, digámoslo así, macrohistórico, me refiero a la Historia sin más. Empezaremos por indicar algunas de las reflexiones generales que existen en la obra de Husserl sobre la historia.

El fenomenólogo deja claro que él no pretende ocuparse de la historia en el sentido tradicional y habitual del término, sino que su objetivo es descubrir la teleología latente bajo todos y cada uno de los fenómenos y hechos históricos buscando así lo que cualquier otro filósofo cuando tiene la pretensión de encontrar la verdad, en este caso: anhelada razón histórica.

¿Qué significaría una historia dentro de la cual se encontraría el sujeto, un objeto *histórico en sí mismo*? Lyotard toma de Heidegger el ejemplo de un mueble antiguo, cosa histórica. El mueble es una cosa histórica no sólo porque es objeto eventual de la ciencia histórica, sino en sí mismo. Pero ¿qué es, en sí mismo, lo que lo vuelve histórico? ¿El hecho de que sigue siendo, de alguna manera, lo que era antes? Ni siquiera, puesto que ha cambiado (deterioro, etc.). ¿Será entonces porque está "viejo" y fuera de uso? (J.- F Lyotard, 1989, p. 118) Pero puede no ser tal el caso, aun cuando se trate de un mueble antiguo. ¿Qué es lo *pasado*, entonces, en ese mueble? y responde Heidegger: el "mundo" del que formaba parte; esta cosa subsiste aún ahora, y por ello está presente y no puede sino estar

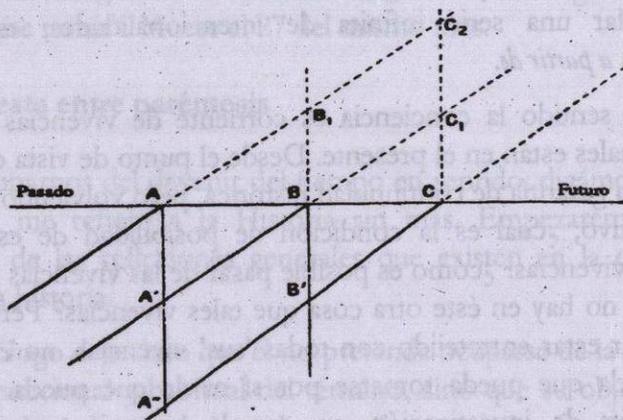
presente; pero en tanto que objeto perteneciente a un mundo pasado, esta cosa presente es pasado. Por consiguiente, el objeto es por cierto histórico en sí, pero lo es secundariamente; sólo resulta histórico porque su procedencia se debe a una humanidad, a una subjetividad que ha estado presente. Pero entonces ¿qué significa, a su vez, esta subjetividad, qué significa para ella el hecho de haber estado presente.

Estamos pues reconducidos de lo histórico secundario a un histórico primario, o mejor dicho, originario. Si la condición de histórico del mueble no reside en él, sino en lo histórico del mundo humano en que ese mueble tenía su lugar, ¿qué condiciones nos garantizan esa calidad de histórico originario? Decir que la conciencia es histórica no es decir únicamente que existe algo así como el tiempo para ella, sino que *ella misma es tiempo*. Pero la conciencia es siempre conciencia de algo, y una clarificación un tanto psicológica como fenomenológica de la conciencia va a revelar una serie infinita de intencionalidades, es decir, de conciencias *a partir de*.

En este sentido la conciencia es corriente de vivencias [*Erlebnisse*], todas las cuales están en el presente. Desde el punto de vista objetivo, no hay ninguna garantía de continuidad histórica, pero volviéndonos hacia el polo subjetivo, ¿cuál es la condición de posibilidad de esa corriente unitaria de vivencias? ¿cómo es posible pasar de las vivencias múltiples al yo, cuando no hay en éste otra cosa que tales vivencias? Pero con todo este peculiar estar entretendido con todas 'sus' vivencias, no es el yo que las vive nada que pueda tomarse por sí ni de que pueda hacerse un objeto *propio* de investigación, ya que la vivencia experimenta un componente vivencial previamente dado de algo (Husserl, 1992, p. 177).

El estudio de la corriente de las vivencias se lleva a cabo, por su parte, en variadas clases de actos reflexivos de peculiar estructura. Prescindiendo de sus 'modos de referencia' o 'modos de comportamiento', está perfectamente vacío de componentes esenciales, no tiene absolutamente ningún contenido desplegable, es en sí y por sí indescriptible: 'yo puro' y nada más. Este yo puro no es ni un fragmento perteneciente a una vivencia ni es tampoco una vivencia más; sino que lo percibimos como omnipresente y esta omnipresencia constante la consideramos incluso como necesaria. Este yo está patente, y se nos hace patente en cada una de las vivencias que tenemos y se nos hace patente como idéntico, es decir, que siempre es el mismo, no depende para nada del tipo de vivencia que estemos teniendo, es lo que subyace necesaria e idénticamente a todas nuestras vivencias que cambian, llegan y se van

constantemente. Estamos pues ante una trascendencia en la inmanencia. Inmanencia porque se refiere a todos los actos de conciencia, *cogitationes*, trascendencia porque las trasciende a todas ellas al no estar inserta en esa corriente vivencial. Siempre permanece uno e idéntico, por muy diversas que sean las vivencias de las que es sujeto, *cogito*. Lo fundamental es admitir todo recuerdo no sólo un volver reflexivamente la mirada sobre él, sino también la peculiar reflexión “en” el recuerdo, v.gr. primero somos conscientes sin reflexión en el recuerdo digamos el curso de una pieza musical, en el modo de lo “pasado”. Igualmente existe para la expectativa, para la conciencia que lanza la mirada al encuentro de lo que “viene”, la posibilidad esencial de desviar la mirada desde esto que viene hacia su haber percibido. En estas conexiones esenciales radica el que las propocisiones “me acuerdo de A”, “preveo A” y “percibiré A” (Husserl, 1992, P. 177)



De modo que el problema a que conduce la elaboración del problema de la ciencia histórica consiste ahora en lo siguiente: puesto que la Historia no puede ser dada al sujeto por el objeto, el sujeto debe ser histórico en sí, no por accidente sino de manera originaria. En ese caso, ¿cómo resulta compatible la historicidad del sujeto con su unidad y su totalidad? Esta cuestión de la unidad de una sucesión se plantea igualmente con respecto a la historia universal. “El sujeto no es sino una serie de estados que se piensa a sí misma”. La unidad de esta serie sería dada por un acto de pensamiento inmanente a la misma; pero este acto, como lo advierte Husserl, se agrega a la serie como experiencia [*Erlebnis*] suplementaria, para el cual será menester una nueva aprehensión sintética de la serie, es decir, una nueva vivencia: nos encontramos entonces ante una serie que es, en primer lugar inconclusa y, sobre todo, cuya unidad será siempre cuestionada. Pero la unidad del yo no está cuestionada. Es en lo que la fenomenología se ha desligado ya del bergsonismo. Es claro

que el pasado es como *noesis* un “ahora” al mismo tiempo que un “ya no” como *noema*; el porvenir un “ahora” al mismo tiempo que un “todavía no”, como un pasado presente, como un futuro que estoy viviendo hoy; por lo tanto, no debe decirse que el tiempo fluye en la conciencia; por el contrario, es la conciencia la que a partir de su ahora, despliega o constituye el tiempo que como cosa percibida, en cuanto tengo de ella conciencia misma es un fluir constante de la conciencia y ella misma es un fluir constantemente del ahora, de la percepción en la conciencia. Podemos decir entonces que la conciencia intencionaliza ahora el eso de que es conciencia según el modo del ya no, o según el modo del todavía no.

Sin embargo hay una problemática que identifica Lyotard diciendo “la conciencia sería entonces contemporánea de todos los tiempos, si es a partir de su ahora desde donde despliega el tiempo; una conciencia constitutiva del tiempo sería intemporal. A fin de evitar la insatisfactoria inmanencia de la conciencia al tiempo, caemos en una inmanencia del tiempo a la conciencia, es decir, en una trascendencia de la conciencia al tiempo que deja inexplicada la temporalidad de tal conciencia. (J.- F. Lyotard, 1989, p. 121)

No tengo un avance, es cierto, ni un paso desde el primer planteamiento del problema en cuestión: la conciencia, y en especial la conciencia histórica que abarca el tiempo y es a la vez abarcado por éste.

Pero en otro sentido hemos elaborado el problema sin prejuzgar acerca de su solución, llevados por la preocupación de formularlo correctamente: el tiempo, y por consiguiente la historia, no es aprehensible en sí; debe ser remitido a la conciencia que se tiene de la historia; la relación inmanente entre esta conciencia y su historia no puede ser comprendida ni horizontalmente como serie que se desarrolla, pues de una multiplicidad no se obtiene una unidad, ni verticalmente como conciencia trascendental que postula la historia, pues de una unidad intemporal no se obtiene una continuidad temporal.

¿Qué es, pues, la temporalidad de la conciencia? Volvamos a la descripción de *las cosas mismas*, o sea, a la conciencia del tiempo. Yo me encuentro en medio de un campo de presencias, de texturas que poseen cualidades específicas de los sentidos: el color de las cosas, este papel, esta mesa, esta mañana; cosas que se me presentan como pertenecientes a su esencia subjetiva y objetivamente. (Husserl, 1997, p. 90) este campo se prolonga en horizontes de retenciones (tengo todavía “en la mano” el comienzo de esta mañana) y se proyecta en horizontes de pretensiones

(esta mañana concluirá en almuerzo). Pero estos horizontes son móviles: este momento que era presente, y que por consiguiente no estaba planteado como tal, empieza a perfilarse en el horizonte de mi campo de presencias, lo aprehendo como pasado reciente, no estoy escindido de él, puesto que lo reconozco. El tiempo del cual nos ocupamos está siempre condicionado a la *temporeidad* del *Dasein* (Heidegger, 1997, p. 432) ocurre que el tiempo queda ligado a un lugar y la temporalidad es la condición de la posibilidad. En la medida en que el reloj y el cálculo del tiempo se fundan en la *temporeidad* hace de este un ente histórico; se puede mostrar también "que el uso del reloj es histórico y que todo reloj tiene, en cuanto tal, una 'historia'" (Heidegger, 1997, p. 432)

Sabemos ahora cómo es posible que ya haya historia, que lo que ha acontecido se determina por sí misma para la conciencia: porque ella misma es historia. Toda reflexión sería sobre la ciencia histórica debe comenzar por este comienzo; que consagra consecuentemente un capítulo al estudio del conocimiento de sí, arriba a iguales resultados: "tenemos conciencia de nuestra identidad a través del tiempo. Nos sentimos siempre como ese mismo ser indescifrable y evidente, del que seremos eternamente el único espectador. Pero las impresiones que aseguran la estabilidad de este sentimiento nos resultan imposibles de traducir, aun de sugerir". Según esta determinación abstracta, podemos decir desde el filósofo prusiano que la historia universal es la exposición del espíritu, de cómo el espíritu labora por llegar a saber *lo que es en sí* (G. W. Fr. Hegel, 1980, p. 67)

La resurrección de la naturaleza es repetición de una y la misma cosa; es la aburrida historia sujeta al mismo ciclo, bajo el sol no hay nada nuevo. Se presenta a través de signos, restos, monumentos, relatos, un material posible. Ese mueble del que hablaba Heidegger remite ya de por sí al mundo de donde procede. Hay una vía abierta hacia el pasado, anterior al trabajo de la ciencia histórica: son los signos mismos los que nos abren esa vía, pasamos inmediatamente de ellos a su sentido, lo que no quiere decir que conozcamos con un conocimiento explícito tal sentido y que la tematización científica no agregue nada a nuestra comprensión; ocurre tan sólo que esa tematización científica, esa construcción del pasado, es, como se dice, una reconstrucción; es menester que los signos de donde parte la tematización lleven ya en sí mismos el sentido de un pasado, pues de lo contrario, ¿cómo diferenciaríamos el discurso del historiador de una fabulación? Volvemos a encontrar aquí los resultados de la elucidación del sentido, merced a la historia nos enfrentamos con un mundo cultural que será preciso por

cierto reconstituir y restituir por un tajo de reflexión; pero ese mundo cultural nos enfrenta a su vez como mundo cultural; los restos, el monumento, el relato, remiten al historiador, cada uno según su modo propio, a un horizonte cultural en el que se esboza el universo colectivo de que dan testimonio y esta captación del ser histórico de los signos sólo es posible porque existe la historicidad del historiador. "El procurarse, depurar y asegurar el material no es lo que pone en marcha el retroceso al 'pasado', sino que presupone ya... la historicidad de la existencia del historiógrafo. Este es el fundamento existencial de la historiografía como ciencia hasta en sus operaciones técnicas' más insignificantes. Por ende, los signos se le presentan al historiador vestidos de manera inmediata de un sentido de pasado, pero ese sentido no es transparente, y por ese motivo se torna necesaria en la historia una elaboración conceptual. "La historia no pertenece al orden de la vida, sino al del espíritu". (G. W. Fr. Hegel, 1980, p. 73). El espíritu es esencialmente el resultado de su actividad. Esto quiere decir que el historiador, fundándose en este punto de partida, no debe develar leyes, acontecimientos individuales, sino "la posibilidad *sida fácticamente existente*" (en el pasado). Pero para llegar a eso, piense lo que piense Heidegger sobre el punto, el historiador debe reconstruir empleando conceptos.

Esa elección es explícita o no, pero no existe ciencia histórica que no se apoye sobre una filosofía de la historia. Se dirá que la necesidad en que se ve el historiador de elaborar conceptualmente el devenir no implica una filosofía, sino una metodología científica. Porque la realidad histórica no está esencialmente constituida, como lo está la realidad física, sino que es esencialmente abierta e inacabada; existe un discurso coherente de la física porque existe un universo físico coherente, aun para el físico; pero en el universo histórico, por más que sea coherente, el historiador nunca puede señalar tal coherencia, porque ese universo no está cerrado.

¿Qué es, entonces la historia? es una forma de la conciencia que una comunidad tiene de sí misma, y como tal inseparable de las adquisiciones espirituales duraderas.

La causalidad y la comprensión tienen cada una sus límites. Para sobrepasarlos es preciso forjar una hipótesis sobre el devenir total, que no solamente retorne el pasado, sino que aprehenda el presente del historiador como pasado, es decir, los perfiles sobre un porvenir; es preciso hacer una filosofía de la historia. Pero el empleo de esta filosofía

está condicionado por una historia de la filosofía, que expresa a su vez una inmanencia al tiempo de un pensamiento que querría ser intemporal.

De igual manera, las dificultades que encuentra el historiador para restituir el núcleo significativo de un período, esa "cultura culturante" a partir de la cual la "lógica" del devenir de los hombres se transparenta claramente a través de los hechos y los organiza en un movimiento, ¿no son las mismas esas dificultades que aquellas con las que lucha el etnólogo? Claro está que en la medida en que el historiador se aplica a sociedades "históricas", le corresponde además revelar la razón del movimiento, develar la evolución de una cultura y recoger las posibilidades abiertas a cada una de sus etapas. Tal como había que "comprender mediante una transposición imaginaria cómo la sociedad primitiva se cierra su porvenir, deviene sin tener conciencia de estar transformándose, y en cierto modo se constituye en función de su estancamiento" Cuando Husserl protesta contra la doctrina historicista y exige de la filosofía que sea una ciencia rigurosa, no trata de definir una verdad exterior historia; (J.- F. Lyotard, 1989, p.) por el contrario, se mantiene en el centro de comprensión de la verdad: ésta no es un objeto intemporal y trascendente, es vivida en la corriente del devenir, será corregida indefinidamente por otras vivencias, por lo tanto "omnitemporal", está en vías de realización y cabe decir de ella lo que decía Hegel: es un resultado —con la diferencia de que sabemos que la historia no tiene fin—. La historicidad del historiador y su inserción en una coexistencia social no prohíben que se elabore la ciencia histórica, son, por el contrario, las condiciones su posibilidad. La fenomenología no propone, una recuperación reflexiva de los datos de la ciencia histórica, un análisis intencional de la cultura y del período definidos por esta ciencia, y la reconstitución la *Lebenswelt* histórica concreta gracias a la cual transparenta el sentido de esa cultura y ese período. El hecho de que la fenomenología se haya situado a sí misma en la historia, y que con Husserl se le identifique como una posibilidad de salvaguardar la razón que define al hombre, que haya intentado introducir sólo mediante una meditación lógica pura, sino por una reflexión sobre la historia presente, demuestra que ha comprendido a sí misma como una filosofía exterior tiempo o como un saber absoluto que resume una historia concluida. Aparece ante sí como un momento en el devenir de una cultura, y no ve contradicha su *verdad* su *historicidad*, dado que convierte a esa historicidad en una puerta abierta sobre su verdad.

Bibliografía

HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* Editorial Fondo de Cultura Económica 2ª reimpresión 1992 Tr. José Gaos.

HEGEL, G. W. Fr. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* Editorial Alianza. 1ª Edición. Prólogo de José Ortega y Gasset. Advertencia y traducción del alemán por José Gaos. Madrid 1980.

HEIDEGGER, Martín, *Ser y Tiempo* Editorial Universitaria Santiago de Chile 1997 tr. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga.

LYOTARD J.-F. *La fenomenología* Editorial Paidós Buenos Aires 1989 Tr. Aida Aisenson de Kogan

QUINTA SECCIÓN

RESEÑAS

Y

COMENTARIOS