

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN CONEXIÓN CON LA CIENCIA HISTÓRICA Y LA CULTURA (NOVIEMBRE 1934)¹

Edmund Husserl

1. EL SIGNIFICADO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA PARA EL PENSADOR INDEPENDIENTE²

La filosofía, con el horizonte temporal del pasado del mundo (de nuestro mundo), es una filosofía presente (actualmente real) en cuanto filosofía que ha nacido de sus pasados. Estos tienen, sin embargo, un horizonte desconocido, pues no se trata sin más para nosotros de las certezas del ser ya dadas de las filosofías pasadas, sino que constituyen un horizonte de posibles certezas del ser.

Su primera aclaración exige evidenciar las posibilidades como tales que, bajo una vinculación determinada, se originan en las tradiciones concretas y documentadas. Cada una existe en un núcleo de certeza y en un horizonte de posibilidades indeterminadas como espacio de movimiento.

Todo³ intento de construir una historia del espíritu, una historia de la filosofía sobre el suelo de un encadenamiento de hechos documentados literariamente, no es una «novela», sino una «interpretación», un «poema» formado por los hechos del acto de documentar (eso sin tener en cuenta que incluso esos hechos son problemáticos). ¿Qué puede significar para nosotros tal poema interpretador, para nosotros, que, como filósofos del presente, nos encontramos en una coexistencia filosófica, en la actualidad de nuestro pensamiento filosófico, en posesión y perfeccionamiento responsable de convicciones filosóficas? ¿Cómo nos sirve a nosotros, filósofos independientes, la historia de la filosofía? ¿Qué puede, qué debe ser esa historia para el filósofo? ¿Es su vinculación necesaria con la historia una vinculación con la historia científica? Si el filosofar está determinado por preguntas retrospectivas históricas y por las convicciones históricas ganadas en ellas, entonces se podría aceptar como algo evidente que las construcciones históricas no científicas, que las opiniones históricas «ficticias», que las ficciones puestas bajo las ficciones literarias documentadas (como, por ejemplo, las autorizadas sobre Sócrates), tendrían que falsear el pensamiento filosófico productivo, sistemático, que sólo en una responsabilidad científicamente histórica en cuanto históricamente fijada, podría servir a los filósofos. ¿Pero no es interpretación la historia todavía científica de esa manera, como algo que se encuentra ambiguamente y por descontado en un proceso de cambio? ¿Podría entonces la filosofía misma ser, tener un ser propio verdadero como conocimiento de la verdad si ella tuviera que esperar a la historia científica de la filosofía, es decir, si tuviera que estar fundada en ella? Ahora bien, tanto si el poema científico es



9

ganado en el ethos del «como realmente fue» como si lo es en tanto poema acientífico que el filósofo prepara de forma privada para su uso personal, es un problema cómo ese poema, tal y como de antemano parece, ha de ayudar necesariamente, de este o de aquel modo, al filósofo: cómo, en qué sentido, dentro de qué límites.

En una época como la nuestra, en una época de inseguridad escéptica, en la cual el sentido finalista de la filosofía se ha vuelto completamente cuestionable, el filósofo se ve seriamente obligado siempre de nuevo a reflexionar sobre el sentido y la posibilidad de toda su empresa. ¿Y cómo podría suceder tal cosa sino a través de una pregunta retrospectiva por los orígenes históricos

¹ El texto que ahora traducimos, inédito en castellano, pertenece al volumen complementario (Ergänzungsband) de la última obra de Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, publicado por la editorial Springer como tomo xxix de la Husserliana (pp. 47-59). Él se inserta en el contexto general de una genealogía fenomenológica de la razón, que Husserl, alejándose progresivamente del paradigma cartesiano que dominaba en sus primeras obras, desarrolla a partir de 1920. Más concretamente, el texto está escrito en un momento en el que pasan a primer plano cuestiones como el papel de la historia dentro de una filosofía que aspira a convertirse en ciencia estricta, o la tarea vital del filósofo como narrador de la idea-fin que atraviesa la cultura europea, y que la guía hacia una ulterior toma de conciencia en la que esa labor, de forma terapéutica y liberadora en principio, se haría definitivamente presente. Sin embargo, la importancia de este texto de 1934 no sólo estriba en su contribución al análisis de los decisivos conceptos de teleología e historia en los manuscritos husserlianos sobre la Crisis, sino que además deja entrever una dimensión de problemas mucho más amplia, que apunta a la posible influencia de la ontología fundamental heideggeriana en la fenomenología genética, así como a determinados aspectos de la hermenéutica posterior que ya podrían estar anunciándose aquí. Esta relevancia epocal, que además ofrece una visión todavía poco conocida de la filosofía de Husserl, compensa, a nuestro entender, las carencias de un texto fragmentario, inconcluso y oscuro. La naturaleza particular del texto, unida a la dificultad intrínseca del mismo, nos ha obligado a recurrir varias veces a aclaraciones al pie, sobre todo para justificar algunos usos en la traducción, que no hemos podido comparar con las llevadas a cabo en otros idiomas, ya que sencillamente no existen. En último lugar, nos gustaría agradecer al Husserl-Archiv de Friburgo y Leuven y a la editorial Springer el habernos facilitado la publicación del texto en castellano.

² El término *Selbstdenker*, propio de las reflexiones husserlianas de la década de los treinta sobre la responsabilidad del filósofo en la época de la crisis de sentido de la humanidad europea (Hua VI, pp. 73, 76, 512), es traducido a veces en el ámbito anglosajón simplemente por *Self-Thinker* (The Husserl Dictionary, Dermot Moran and Joseph Cohen, Continuum, NY, 2012, p. 292). Sin embargo, creemos que «auto-pensador» o «pensador de sí» no hace justicia a un concepto tan importante dentro del esquema de la fenomenología de la historia y de la cultura, ya que deja fuera el matiz ético que indudablemente posee. Tampoco resulta convincente «aquel que piensa por sí mismo», la traducción escogida por los grandes especialistas David Carr (Interpreting Husserl: Critical and Comparative Studies, Kluwer, Dordrecht, 1987, p. 83) y Donn Welton (The Essential Husserl: Basic Writings in Transcendental Phenomenology, Indiana University Press, Indiana, 1999, p. 362). Llegados a este punto, dos son las opciones principales: «pensador originario» (Husserl's Constitutive Phenomenology, Bob Sandmeyer, Tylor & Francis, NY, 2009, p. 40) y «pensador autónomo» o «independiente». Esta última es la traducción que da Fernando Montero Moliner (Kant y Husserl: el problema de la subjetividad, Ágora. Papeles de Filosofía, 1995, p. 22) y a la que nosotros nos acogemos. Pues ella no sólo refleja el carácter negativo del pensador que hace epojé de los prejuicios filosóficos y científicos, sino también, como el texto mismo pone de manifiesto, el carácter positivo del que forma en sí mismo su propia «poética de la historia» (Nota de los Trad.).

³ Importante- entrando de inmediato en los problemas generales de la historicidad y de la nación y la supranación.



de esta empresa que nos ha sido transmitida a nosotros, los filósofos, en una continuidad de milenios? Sin embargo, todo verdadero pensador independiente, cuanto más esté convencido de antemano de que la filosofía constituye en general un fin alcanzable, más tendría que poner precisamente en cuestión de forma radical, y sobre el suelo de la aclaración del verdadero contenido de sentido, esa posibilidad, y si lo hace, entonces esta ante una cuestión de origen que inevitablemente adquiere la forma de una génesis histórica. ¿Se trata, entonces, de investigaciones histórico-científicas? ¿Destruirá el cambio histórico de estas su filosofar, es decir, sus conocimientos filosóficos? ¿O se trata de orígenes cuasi-históricos (ficticios, por lo tanto no dados en un ámbito de posibilidades abiertas en cuanto probabilidades) e incluso de reflexiones científicas sobre ellos, que no caen exactamente bajo el concepto de una «historia de la filosofía» científica, tal y como entendemos tal cosa y, en general, la historia científica?

Yo leo a mi Platón, me construyo una filosofía unitaria y con sentido de «mi» Platón, y esta construcción se convierte en una potencia en mi vida filosófica. No me preocupo en lo más mínimo por una separación filológica entre textos auténticos y falsos, menos aún, pues, por los textos filológicamente correctos. En una palabra: no me preocupo seriamente por una construcción del Platón históricamente verdadero. «Mi» Platón permanecería para mí finalmente aun en el caso de que todos los textos fueran desacreditados. De esta manera influye en mí todo filósofo del pasado, pero también todo filósofo del presente, como una potencia que determina mi vida filosófica, como sucede con la de mi «poema», independiente, por lo tanto, de la pregunta de hasta qué punto a mi interpretación corresponde una verdad histórico-fáctica o no. En cuanto a los filósofos y a las filosofías ficticias, pasa como con el resto de los seres humanos y su existencia cultural, política, etc., que me están dados como ficciones (ya dadas a través de escritores o creadas por mí mismo): ejercen un poder sobre mí.

Otra cosa es, naturalmente, el lugar en el que me encuentro con otros seres humanos reales en la conexión de una comunitarización personal y práctica, y nosotros, dicho brevemente, en nuestro hacer activo y transformador, al estar vinculados a un mundo circundante real y común, tenemos que contar con otros y confiar en otros. Eso depende mucho de si el otro es captado realmente y como aquel que existe conjuntamente con nosotros, de si captamos correctamente el «carácter» de ese otro, el modo típico-individual en que él puede ser motivado prácticamente, de que, en determinadas circunstancias, podamos anticipar su comportamiento, ya sea egoísta o respetuoso, ya mantenga su palabra o no respete el acuerdo al que se había llegado, etc. Si él, sin embargo, no entra en consideración para nuestro ámbito práctico, para nuestros intereses «reales», si las experiencias que tenemos de él están vinculadas al círculo, que no coincide con el nuestro, de su praxis vital real, puede él, que tal vez sea un impostor, actuar para nosotros en la distancia, idealizado, como un modelo muy digno de respeto, y así la ficción puede ser y seguir siendo para nosotros un poder vital ético en nosotros. El ser humano real para nosotros puede, en lo que hace a su ser-así, ser falsamente apercebido. Eso no importa, y si después se revela además que él no existe en conexión con nosotros, sino que es la ficción de un otro, eso no supone tampoco ningún perjuicio.



Se presentan también otros paralelismos⁴, por ejemplo, cómo una religión histórica fundada en documentos religiosos, digamos el cristianismo, estando también en una posición, científicamente hablando, «ahistórica», en una posición que no se interesa en último término por las facticidades verdaderas, puede convertirse en una potencia vital. Para mí, puede ser exactamente lo mismo si los Evangelios y su visión de Cristo son ficciones⁵, si ellos y las falsificaciones devotas que surgen de ahí o lo que en ellos está contenido es texto verdadero o viciado. Los leo dentro de una unidad de sentido puesta por mí, y así contemplo una figura de salvador profundamente conmovedora para mí. Mediante las palabras que me cautivan, incluso bajo la previsión de otras que me extrañan y que me apartan, se ha formado en mí una imagen en tanto fuerza vital que actúa de ahora en adelante, mientras que la verdad histórico-científica permanece en ella fuera de todo cuestionamiento.

No ocurre algo distinto en lo que respecta a los grandes poetas y sus creaciones. No los leo y no actúan sobre mí como historiadores. No pregunto por resultados filológicos e histórico-literarios. Puedo dejar a propósito fuera de juego la cuestión histórica y no sentir la menor pérdida. Incluso una traducción que signifique la transformación espiritual de la obra original puede hacer posible un potente efecto. Pero el trabajo original cambia su sentido con cada lector que entiende el sentido del documento literario a partir de las fuentes de su propia espiritualidad, esto es, lo interpreta a su manera. Si los hombres son hombres de su época, el gran poeta y su obra son un mito en el curso del tiempo, y en la medida en que él simplemente existió, es el único y el mismo que expresa todas esas imágenes míticas. Sin embargo, esa imagen es ahora en todo momento un poder efectivo, Esquilo para mí, mi Homero, mi Dante, etc. De esta manera, y no como una facticidad histórica, actúan especialmente los poetas del pasado sobre los del presente, como modelos de poetas y poesías para los poetas, mientras que para todos los demás influye la imagen de la existencia humana presentada en los poemas. Eso es lo que ejerce eficacia: en el «contacto» con hombres ficticios experimentamos efectos que, a menudo, intervienen en un nivel más profundo que los de los hombres reales para nosotros.

⁴ También con respecto al vivir-en-el-mundo, en el «verdadero» (entiéndase como sujeto que se sabe realmente a sí, entre las realidades dotadas de sentido) y vivir en un mundo de fantasía, y las síntesis entre ambos.

⁵ Husserl usa a menudo la pareja conceptual *Dichtung-Erdichtung* para exponer la particular visión de la historia que propone la fenomenología de *Die Krisis*. Dicha visión está íntimamente relacionada con el concepto de teleología, es decir, con la construcción que el filósofo independiente debe hacer del poema (*Dichtung*) o novela de la historia, y en el que se narraría el proceso de despliegue de la idea-fin que recorre la cultura europea en cuanto cultura filosófica y científica. Las ficciones (*Erdichtungen*) que componen esa construcción, las formaciones de sentido sedimentadas en el curso de ese despliegue teleológico y reactivadas en el marco comprensivo de nuestro presente, sustituirían a los hechos positivos de una historia pretendidamente «científica». El poder motivacional de las filosofías y los filósofos no tendría nada que ver, pues, con el carácter positivo de los textos y las personas que los escribieron, sino con el significado que ellos poseen para nosotros dentro del poema. En ese sentido, es indiferente que Sócrates, o cualquier otro filósofo, haya existido o no. Lo importante es su eficacia en el despliegue de la idea-fin que busca narrarse (Nota de los Trad.).



2. EL PASADO HISTÓRICO EN SU EFICACIA⁶ SOBRE EL PRESENTE

Sin embargo, es más importante para nosotros que el pasado histórico, en tanto algo con certeza valioso para nosotros, pueda ejercer y siga ejerciendo siempre sobre nosotros los presentes, sobre la actualidad de nuestros intereses vitales, un tipo de eficacia que, en gran medida, es independiente de la verdad histórica y de su acreditación.

También ahí nos encontramos con la diferencia entre:

1. Los pasados como modelos (positivos y negativos)
2. Los pasados en tanto nos afectan realmente – por ejemplo, como testadores para nosotros a través de su testamento.

Ahora podemos decir: evidentemente, en mi horizonte espiritual está todo aquello que puede ejercer sobre mí una fuerza motivacional o, como también podríamos decirlo, en el mundo como mundo valioso para mí, como el que se me hace presente con este y aquel contenido, anticipado de forma intuitiva y vacía, como existente para mí. El mundo como mundo para mí es el mundo que me es consciente en todo momento (consciente en modos de certeza y de contenido), y el mismo es apercibido en mí y puramente en mí, en mí ha ganado su sentido de ser, su validez cambiante y su contenido de validez cambiante. En ese mundo vivo, determinado de este y de aquel modo por las motivaciones que parten de él, conociendo, valorando, actuando dentro de él y, al actuar, transformándolo. En él se encuentran mis socios en cuanto tienen valor para mí, como aquellos que son comprendidos para mí ahí y de esta y de aquella manera, los socios con los que vivo en una conexión práctica, en una unanimidad y en una concordancia recobrada prácticas. Correcto del todo.

⁶ La ampliación genética de la fenomenología que tiene lugar a partir de la Primera Guerra Mundial posibilita la introducción progresiva de los problemas relacionados con la historicidad de la vida y de la cultura dentro del programa de investigación husserliano más tardío. Como la fenomenología del «mundo de la vida» mostrará, Husserl adelanta, en parte influido por Heidegger, el tratamiento hermenéutico de los conceptos de prejuicio e «historia efectual», ya que, frente a la historiografía positivista, tal y como puede verse en este texto de la época de gestación de *Die Krisis*, la fenomenología entiende la historia como una especie de narración de los efectos intencionales en el tiempo, una tradición motivacional que sería refractaria, en cualquier caso, a la tan anhelada objetividad de los hechos: «En la temática husserliana del mundo de la vida Gadamer encuentra uno de los aspectos fundamentales de la filosofía hermenéutica, esto es, la afirmación de que la objetivación científica presupone la vida histórica, lo que implica después la problematización de la pretensión de validez de la ciencia objetiva que, en cuanto construcción lógico-simbólica, posee un carácter derivado respecto a la donación intuitiva del mundo de la vida. En su estructura el mundo de la vida es un mundo finito, relativo-subjetivo, de horizontes indefinidamente abiertos, y por lo tanto presenta muchos puntos de contacto con la eficacia de la existencia histórica analizada por Heidegger en *Sein und Zeit*» (De Vitiis, P., «Ermeneutica e mondo della vita», en *La Crisi delle Scienze Europee e la Responsabilità Storica dell'Europa*, Ed. Signore, M., Franco Angeli Libri, Milano, 1985, p. 214). (Nota de los Trad.).



Pero se debe diferenciar: la motivación que experimento del mundo, del mundo «real», que en lo que se refiere a su contenido tiene para mí este o aquel valor de ser-motivado a partir del universo de los «entes», y eso es justamente el mundo. Y, por otra parte, la motivación que experimento de aquellas ficciones, de aquellas formaciones espirituales que, a su modo, son existencias pero que no co-existen en un sentido natural, no existen, o no de este modo, en el mundo, no son realidades de ese modo. Yo, como ser humano vivo y despierto, soy un sujeto, nosotros, como seres humanos que viven en el mundo, mundo que es para cada uno y que en la conexión es mundo para todos nosotros, somos sujetos en una vinculación práctica con «el» mundo, con los entes, en el horizonte universal de los entes. Nosotros mismos somos seres para otros y nos experimentamos como pertenecientes al los unos con los otros que es el «nosotros seres humanos». Cada uno se comprende como ser humano existente, como realidad en el mundo, que es para todos, en cuanto que cada uno tiene sus particularidades de experiencia y, en especial, uno tiene algo como existencia en vigor y de ese modo lo tiene en su mundo subjetivo, algo que el otro no tiene ahí.

En esta vida despierta, en esta vida compartida en la actualidad con otros en el mundo existente, lo que existe sólo lo hace para cada uno en tanto se mantiene en su validez de ser, y cada uno lo interpreta como algo que se encuentra oscilando entre la posible confirmación y la desacreditación, es decir, interpreta lo existente como tal como algo que puede ser acreditado como real y verdadero. Todo lo valioso es ya anticipado como algo que se puede confirmar – y al mismo tiempo como algo que está en el peligro siempre abierto de que la confirmación se convierta en desacreditación, en la prueba de una existencia indudable que se encuentra en contradicción con lo anticipado, y que supera su «ser», su «es».

Vivir en el «estar-despierto»⁷, vivir en el mundo como seres humanos reales entre otros y entre las demás realidades y conocerme a mí mismo como viviente, es un modo de vida, un tipo de motivación en la que lo existente nos motiva. Así pues, este pierde inmediatamente su fuerza motivacional como algo prácticamente posible que es puesto en cuestión tan pronto como se muestra como algo nulo. Por supuesto, lo existente nos motivó cuando lo experimentamos como existente o, cosa por el estilo, lo tuvimos como algo válido –ahí no hay nada que cambiar. Pero debe tenerse en cuenta que toda motivación lleva de los entes a una actividad, produce una adquisición, una validez que continúa valiendo en tanto el ente no experimente después su desvalorización como apariencia. Por otra parte, si sucede esto, entonces también la adquisición espiritual fundada en la validez de ser pierde su validez. Así es nuestra existencia en la mundaneidad una existencia que avanza en una multiplicidad de actividades, pero relacionada constantemente del modo ya indicado con la validez de ser, con el mundo existente para nosotros, con los objetos reales para nosotros, tanto extra-humanos como humanos.

⁷ Estar-despierto que no sólo se contrapone al sueño, sino al sueño y a los sueños diurnos reunidos en el «perderse-en-fantasías».



Que nosotros, en una cierta comunidad efectual o vital abierta, tenemos, como presupuesto evidente, un pasado histórico común⁸, un pasado que ha sucedido «realmente», está fuera de toda duda. No menos evidente es que toda existencia humana activa particular y mancomunada se documenta como una existencia que vive y actúa dentro de su mundo circundante del presente y que estos documentos, ante todo en obras culturales destacadas, permaneciendo reconocibles como tales, se extienden a través de las mismas épocas históricas como índice de ellas y así pertenecen a todo mundo circundante futuro de la humanidad futura. Ciertamente están expuestos a la destrucción o también al olvido, así como también a la transformación por actividades humanas que, sin interés por los documentos en cuanto tales, los utilizan como materiales para cualquier tipo de fin cotidiano. De modo semejante, hay en el marco de nuestro propio y extenso presente algo comprensible de modo ejemplar. Para nosotros, los tipos de documentos y de los modos de sus transformaciones son comprensibles como aquellos a partir de los cuales se puede preguntar una y otra vez de forma crítica y reconocible por lo históricamente verdadero: por lo que de esto fue verdadero de modo originario y por las transformaciones que vienen después y que acontecieron realmente del declive natural, de lo voluntariamente devaluado, etc.

3. LA HISTORIA COMO CIENCIA DE LA GÉNESIS DE LA HUMANIDAD

La historia es la ciencia de la génesis de la humanidad entendida personalmente⁹ y de su mundo circundante de la vida en cuanto mundo que en esa génesis, en todo presente en una praxis actual, se ha convertido en un mundo cultural que se encuentra en permanente progresión¹⁰. Necesariamente, ella tiene su hilo conductor en los «documentos», tiene en ellos su tema principal, un tema difícil en su necesaria ambigüedad que, sin embargo, debe señalar a una individualidad irrepetible, a un determinado pasado, a un acontecimiento individual único, a una obra de una persona existente en un punto del tiempo único. La comprensión de una ocasión, de un documento, sea del tipo que sea siempre y en cuanto tal, no es nunca un recuerdo que lleve en sí mismo y en

⁸ Y también el pasado en su realidad en el presente y como apercebido subjetivamente, y además como ficción propia de mi realidad apercebida tengo un pasado posiblemente irreal o fingido que puede motivarme y motivarnos como una fuerza.

⁹ *Personalmente* no es aquí expresión de un estado de cosas individual-subjetivo, sino que hace alusión al marco general en el que se desarrolla toda la investigación fenomenológica de la historia y de la cultura: «Con el concepto de persona alude Husserl al tema de la actitud personalista, la cual se distingue de la actitud natural en el hecho de que en ella el ser humano, el yo, no aparece como una parte dependiente dentro de la maraña de las conexiones causales, sino dentro de conexiones de motivación constituidas por sujetos intencionales» (*Husserl-Lexikon*, Ed. Hans-Helmuth Gander, WBG, Darmstadt, 2010, p. 227) (Nota de los Trad.).

¹⁰ De modo parecido al respecto del presente histórico.





una continuidad de recuerdos reconstruible hasta el ahora perceptivo un límite de la intuición como captación en persona del pasado (en tanto percibido por mí anteriormente). Es una re-presentación¹¹, cuya aclaración de la intuición del pasado tiene el carácter de una reconstrucción que, en su mediatez intencional, presenta el análogo de un recuerdo que nunca ha podido llegar a ser un recuerdo real. Esto ocurre cuando no se trata de un pasado perteneciente a mi propio presente memorativo concreto, en el que yo, el que comprende una ocasión, o recibe de nuevo una carta propia en la mano, puedo acordarme perfectamente de que presencié el establecimiento de la ocasión, o sea, de que había escrito la carta en su momento. Unos recuerdos dan lugar a otros, de modo que estos ya no son para mí recuerdos, sino que sólo se vuelven intuitivos a través de una analogización, a través de una transformación intencional de recuerdos. Así sucede también cuando accedo al pasado a través de lo que me cuentan mis padres, que estuvieron allí, o a través de informaciones aún más indirectas, de las que ellos me contaron como las informaciones de sus padres, etc.

Evidentemente, toda época histórica se basa en último término con respecto a su significatividad intuitiva para todo ser vivo en la percepción y en el recuerdo, aunque sólo en el modo de un fundamento último para las transformaciones intencionales del tipo ya indicado. Ella se basa en esto –en que yo y todos en su desarrollo infantil hemos crecido en la época histórica ya siempre común del mundo humano–, a partir de mí sobre la base de mis recuerdos y en la efectuación de actos empáticos, me encuentro en comunión con recuerdos ajenos y con el carácter indirecto de los recuerdos de otros a su vez recordados y de los otros y los recuerdos acumulados a través de la comunicación y de los recuerdos mediados de estos otros, etc., tengo ya siempre y de modo pre-temático mi mundo temporal, que es justamente de antemano mundo temporal histórico, tiempo histórico de los hombres y de sus correspondientes mundos circundantes del presente – de mi mundo, el de todos.

La ciencia histórica es una figura cultural que pertenece a la existencia actual productora de cultura de una humanidad aislada (una ciencia de un tipo más general), una ciencia que tiene su tema en todo el pasado accesible y en el presente compartido de esa humanidad (por ejemplo, europea), hasta llegar a las formas previas en las cuales ella no existía todavía como una humanidad unitaria con una cultura surgida de su producción unitaria, sino que en lugar de ello estaban sólo en coexistencia ciertas humanidades particulares con sus culturas particulares, a partir de las cuales, como puede comprobarse, ella surgió.

Para nosotros, los alemanes, y, por extensión, para nosotros, los europeos, esto tiene que ver con la ciencia de nuestro pasado nacional, es decir, de la continuidad de nuestros pasados con los mundos circundantes culturales unitarios

¹¹ Husserl habla aquí de *Vergegenwärtigung*, no de *Vorstellung*. Por eso hemos elegido «re-presentación» (lo hecho de nuevo presente) en lugar de, simplemente, «representación», que sería para Husserl el modo de intencionalidad dóxica más elemental, el acto de conciencia fundante en el que algo se objetiva (Nota de los Trad.).

que en cada caso les pertenecen, a través de los cuales en la sucesión de las épocas históricas pasó la unidad de una génesis correlativa, transcurriendo continuamente desde cada pasado hasta nuestro presente actual: una génesis correlativa, esto es, de la humanidad nacional misma y de su cultura nacional. Esta génesis transcurre en un espacio histórico en el cual todas las naciones que se encuentran en la simultaneidad de la vida en común (del actuar una sobre otra, una contra otra, del actuar amistoso y del hostil), es decir, las naciones que están en una conexión personal, o sea, cultural, tienen su lugar histórico. Cada una de ellas tiene su génesis en sí y, al mismo tiempo, en esta conexión relativamente aislada.

Es cierto que la unidad de una conexión momentánea de naciones particulares y grupos de naciones produce siempre, con respecto a la espiritualidad nacional y sus adquisiciones culturales, influencias recíprocas, pero no por ello una unidad espiritual supranacional tal y como la que caracteriza a la vida cultural unitaria, aunque nacionalmente diferenciada, de Europa. La historia alemana en cuanto rama de la historia europea remite a una génesis que tiene que retroceder, tras la génesis continua en la que siempre ha consistido y en la que simplemente sigue formándose una Europa unida, a las formas previas de humanidades, a las luchas de poder de las tribus originarias y primitivas, nómadas o ya sedentarias, y, en un nivel superior, a las luchas de las naciones-Estado, y también a los modos en los que la espiritualidad cultural de las naciones-Estado particulares (de las como siempre primitivas o de las ya más altamente desarrolladas) no sólo pudieron influenciarse sino también conectarse unitariamente, una unidad de un tipo espiritual y universal de seres humanos, de humanidades, de figuras culturales (de los lugares, de las instituciones, de los métodos de dominio, de los modos de pensamiento, de los tipos de religiosidad, de las diferencias de clase, de las concepciones del mundo y de las luchas por la concepción del mundo, etc.), tal y como nosotros conocemos las naciones-Estado y las naciones lingüísticas extendiéndose a través de Europa.

4. LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN COMPARACIÓN CON LA HISTORIA DE LA CULTURA

Con todo ello, no se ha resuelto el problema de la reflexión de los filósofos sobre su tarea actual en cuanto tarea histórica, y no se ha aclarado el modo de su retroceso metódico a la historia, a las filosofías del pasado – las figuras pasadas de «nuestra» filosofía, de nuestra comunidad de filósofos (europea).

La filosofía (y en ella todavía más cada una de sus ramas, cada ciencia) tiene su propia historia.

Dentro de la historia unitaria de la humanidad, de la que ha de ser inaugurada por nosotros en un momento dado, puede distinguirse una pluralidad de historias incluidas en ella.





Tenemos ahí las historias particulares de las naciones y las supranaciones, las cuales, sin embargo, incluso como supranaciones¹² no están realmente separadas unas de otras. Son historias de humanidades particulares. Está claro que si todas las humanidades particulares se encuentran en conexión y en una temporalidad vital unitaria, que desde nosotros ya ha sido en parte abierta y en parte todavía puede abrirse, y probablemente se llega a la apertura histórica, entonces es un problema la historicidad de toda la humanidad terrestre en su estilo, en su sentido. Resulta cuestionable si esa historicidad lo es en el mismo sentido que la historicidad de una nación o una supranación. Por ello debería traerse a la luz del día y resolverse en primer lugar el verdadero problema de la historicidad nacional y supranacional.

Otra clasificación de la historia terrenal de la humanidad en historias particulares (en lugar de las historias de los pueblos) es la de las historias de las culturas. Al igual que las personas particulares, también las unidades personales de nivel superior, las tribus, los pueblos, las supranaciones tienen su «historia vital», la historia de su ser como personalidades de un ser en cuanto ser-devenido y ser-en-devenir, un devenir que es devenir en la vida personal, en un hacer efectuator en relación con un tener-ya del que surge. Pero esto conduce a descripciones muy complicadas.

Por supuesto se anuncian ahí problemas relacionados con un sentido distinto (más extenso y más estrecho) de historicidad en este punto de vista personal. Un papúa no tiene realmente (en un sentido estricto) ninguna biografía, y una tribu papúa no tiene ninguna historia vital, ninguna historia nacional.

Ahora en lo que respecta a la cultura. Un hombre de negocios tiene una historia vital. Pero su negocio tiene su propia historia. Ella puede continuar tras la muerte del comerciante y extenderse a través de las generaciones de una familia, pero también a través de diferentes familias y épocas. Evidentemente, las personas y las familias involucradas tienen, a través de la función creadora con respecto al sentido final unitario y duradero de ese negocio, una conexión personal-histórica para las personas particulares – y de su historia concreta para las historias de las familias. Por otra parte, el negocio tiene también, sin embargo, su historia, que tiene su conexión con una historia más amplia, la que conecta este negocio con otros negocios del mismo tipo – evidentemente también conecta entre ellas de un modo personal-histórico a las personas que dirigen esos negocios.

Del mismo modo: la biografía de Goethe y dentro de ella su obra; por otra parte la obra de Goethe y todos los trabajos particulares en la conexión de la historia del arte como historia de las obras de arte.

Todo «arte», todo trabajo manual como figura de cultura con sus herramientas y obras se encuentra en una historia. La mirada se dirige a las construcciones y a sus transformaciones de las formas, por lo que sin embargo también forma parte de su comprensibilidad la comprensión de las necesidades personales, que son satisfechas ahí y que son satisfechas en su transformación que corresponde al lado personal.

La historicidad de las formas culturales no es evidentemente una mera sucesión en el tiempo y en el espacio vital de las personalidades, sino que está aunada histórica-

¹² China y europea.

mente sólo como formación, como producción de las personalidades, que están conec-tadas «internamente» en ella como produciendo de una determinada forma, aunque la unión se produzca incluso de forma mediada, en la unidad de una vida, gracias a que las actividades finalistas de las personas participantes no transcurren unas junto a otras de forma externa, sino que, en un entrelazamiento intencional, mediante la motivación, la de obras comprendidas, p. e., de personas extrañas, influyen en aquellos que comprenden y que, de modo semejante, actúan teleológicamente.

Sin embargo, no sólo entran en consideración las actividades reales. Personas que tienen su fin habitual están necesariamente interesadas en forma-ciones finalistas, que son de una tipología modificada dentro de su propio y más general tipo de fin de la categoría de fin, y son determinadas eventualmente de esta manera a la modificación de sus fines si, por supuesto, el nuevo tipo parece tener más valor, satisfaciendo mejor la necesidad, etc.

Las múltiples culturas se diferencian unas de otras a través de la peculiaridad de las categorías finales. Hablamos unitariamente de la cultura alemana, de la francesa, etc. Hablamos de nuevo de la cultura europea. En la unidad de una personalidad nacional, histórica, las personas, las asociaciones personales, las comunidades de intereses, no tienen sus fines yuxtapuestos. Si la nación es una personalidad (una personalidad total) cerrada, entonces ella tiene un fin nacional, y en relación con él tienen por último todos los fines de las personas incluidas una conexión sintética.

Las culturas particulares tienen luego su historia dentro de la historia na-cional. Surge ahí la pregunta de qué define exactamente a una esfera cultural, a una cultura histórica y cerrada sobre sí.

Pero nos encontramos con cuestiones más precisas.

Tenemos naturalmente el problema de qué define a la nación en un sentido estricto, es decir, en el sentido de la personalidad de un orden superior, y de qué define a la supranacionalidad, la cual no es, en el mismo sentido, una personalidad de orden superior, aunque ella asuma ese papel temporalmente. Entre personas particulares, un acuerdo funda una unidad personal temporal. Un acuerdo, que se relaciona con una comunidad vital, entendida como tal para la totalidad de la vida de los que se ponen de acuerdo, como por ejemplo un matrimonio, constituye una personalidad duradera de un orden superior. Los pueblos-Estado de Europa (viviendo «unos junto a los otros», aunque motivándose entre ellos en el espacio espiritual de Europa) acaban por enfrentarse en una guerra, en una guerra de toda Europa – pero conciertan la paz¹³ en la unidad de un acuerdo transitorio.

¿Qué pasa entonces con la unidad de una cultura nacional y luego de una cultura supranacional?

¹³ Paz significa expresamente, a menudo, paz perpetua –pero en la vida de los pueblos, con el recuerdo de las sucesivas guerras y sus correspondientes acuerdos de paz, no surge la certeza de la existencia de una paz perpetua y de una unidad personal de orden superior de las naciones surgida con ello, es decir, de una supranación personal duradera.



¿Se mantienen igual todas las culturas particulares en la unidad de una cultura nacional? La nación en cuanto tal está naturalmente interesada por los logros de los oficios artesanales dentro del espacio nacional, por los logros de la cultura de la tierra, por tener buenas calles, etc. ¿Se mantienen, con ello, iguales los logros de las bellas artes, de las ciencias, de la cultura religiosa? ¿Y qué pasa con la cultura militar, las armas, los cuarteles, etc.?

Traducido para *Laguna* por Dailos de ARMAS MAGAÑA y Christopher MORALES BONILLA
bajo la supervisión del Prof. Dr. Aut. Antonio PÉREZ QUINTANA

RECIBIDO: ABRIL 2014
ACEPTADO: MAYO 2015

