

TRADUCCIÓN

Teleología

EDMUND HUSSERL

Nota del traductor

El escrito de Edmund Husserl cuya traducción española se ofrece en estas páginas es un manuscrito de trabajo de noviembre de 1931 que lleva por título «Teleología». Iso Kern, su editor en el tomo XV de la serie Husserliana —texto nº 22, pp. 378-386—, añadió al título la siguiente referencia: «La implicación del eidos intersubjetividad trascendental en el eidos yo trascendental. Factum y eidos».

La fecha de composición del escrito es significativa. 1931 señala un momento culminante del esfuerzo de Husserl, ya septuagenario, por lograr la «obra sistemática fundamental» que recogiese «la suma de una vida de trabajo». La reelaboración de las Meditaciones cartesianas, que Husserl emprendió durante el verano de 1931 con vistas a su publicación en Alemania —la traducción francesa de Levinas y Pfeiffer había aparecido hacía sólo unos meses—, debía conducir a ese fin largamente perseguido. Pero como en ocasiones anteriores, el trabajo de revisión alcanzó una extensión y profundidad tales que desbordaron el marco prefijado e impusieron en el ánimo del filósofo la convicción de que la obra definitiva había de construirse de nueva planta. Entre los escritos que nacieron de manera inmediata de esta decisión ocupa lugar destacado el aquí traducido. Pues en él se examina el principio mismo, la clave de bóveda del edificio de la fenomenología trascendental, a saber: la necesaria correlación entre la idea de la razón —de la verdad, del verdadero ser— y la «forma» esencial, teleológica, de la subjetividad —la «forma de todas las formas» de la existencia individual, dice aquí Husserl—. De acuerdo con la exigencia del método descriptivo, el análisis de la teleología se desarrolla, en efecto, en la inmanencia «fáctica» de mi vida intencional, mostrando cómo ella alberga en sí un universo íntegro, el de la intersubjetividad, y cómo éste, pese a ser «la realidad absoluta», se orienta libre pero necesariamente al fin infinito de la perfección racional. En este orden de ideas destaca también con notable claridad el partido que toma la fenomenología trascendental en la cuestión de la teología.

Conviene finalmente señalar que durante la primavera de 1931 Husserl decidió reestudiar intensamente los escritos publicados de Scheler y, sobre todo, de Heidegger. El examen disipó en él las dudas acerca de una pretendida superación interna de su pensamiento y le reafirmó en la urgencia de hacer valer la fenomenología tal como él la había concebido, frente a las «visiones antropologizantes» de la misma; éstas, a la búsqueda de una «cosmovisión», estarían oscureciendo la vocación científica y la misión racional, y por ello salvadora, de la investigación fenomenológica. En el escrito que nos ocupa no faltan alusiones críticas a nociones centrales de Ser y tiempo, o para ser más exactos, incorporaciones de categorías existenciales al marco de la teleología trascendental —por tanto, en cierto sentido, algo así como sorprendentes reincorporaciones conceptuales—.

La condición de manuscrito de trabajo, así como la densidad y dificultad del análisis han aconsejado la inclusión de notas aclaratorias. Las dos notas del propio Husserl se reconocen por el asterisco que acompaña a la llamada. Agradecemos a Kluwer Academic Publishers y al Archivo Husserl de Lovaina la amable autorización concedida a esta traducción y publicación.

Agustín Serrano de Haro

Teleología. [La implicación del eidos intersubjetividad trascendental en el eido yo trascendental. Factum y eidos]

[Basado en notas del 5 de noviembre de 1931]

La autoconstitución de la subjetividad trascendental como un dirigirse en infinito a la «perfección», a la verdadera autoconservación. El ser en contradicciones siempre nuevas, la superación de las contradicciones. La subjetividad trascendental existiendo en la forma, que le es necesaria, de la mundanidad; esto es, en la forma de una humanidad que quiere configurarse a sí misma y consigo a su mundo en un mundo verdadero, «libre de contradicción». Necesidad a tal fin de la automeditación en grados siempre superiores, esto es, necesidad de un proceso de desarrollo de la automeditación hasta alcanzar la automeditación trascendental y el desarrollo sistemático propio de ella.¹

El curso y el proceso de desarrollo de la automeditación están en función del universal curso unitario de la teleología y de su curso de desarrollo. La teleología, como forma ontológica, articula el ser universal de la subjetividad trascendental. El proceso teleológico, proceso de ser de la intersubjetividad trascendental, lleva en sí una universal «voluntad de vida», que para los sujetos individuales queda inicialmente en la oscuridad; o, más bien, una voluntad de verdadero ser, y quizá podemos decir que la voluntad que es patente a cada uno tiene un «horizonte de voluntad» latente. Al desarrollarse, tal voluntad se hace patente, primero en algunos sujetos individuales: el horizonte abierto de una manera vacía, amorfo, deviene un horizonte que ha cobrado forma; el hombre despierta a su condición trascendental, despierta en él el horizonte de la humanidad auténtica. Esta idea, la de la humanidad auténtica, está preontológicamente formada en el hombre; es la idea que en el desarrollo ulterior recibe forma científica gracias a la meditación de sentido ontológico, y que como idea ontológica puede entonces convertirse en idea que dirige a la voluntad, la cual tiene así su meta expresa; es decir, la voluntad tiene ahora esa idea en la forma expresa de meta, en la forma de un fin de la totalidad de todos los fines individuales y supraindividuales (intersubjetivos, de toda la Humanidad).²

1 El párrafo inicial posee un carácter programático que, además de en su construcción elíptica, se refleja en el relieve de las afirmaciones que contiene:

- a— la subjetividad no sólo tiene una teleología o estructura de fines que le sea propia y que tienda a cumplirse en alguna medida u ocasión, sino que, más bien, la subjetividad trascendental consiste en estar orientada a la perfección como su fin. En esta aspiración ella se «autoconstituye» —llega a ser lo que es—, y de esta aspiración depende la continuación en su ser;
- b— el enderezarse a la perfección es, con todo, un proceso infinito, que se describe en términos de la razón teórica y práctica a la vez como «superación de contradicciones»;
- c— en virtud de la mundanidad, que establece un vínculo necesario entre subjetividad trascendental y humanidad, esta teleología se identifica con la voluntad de la humanidad de crear para sí misma y desde sí misma un mundo verdadero;
- d— tal propósito requiere ante todo la meditación de la subjetividad sobre sí misma y sobre su voluntad, es decir, un ejercicio continuo, sistemático y progresivo de la automeditación.

2 La teleología como voluntad de vida, de verdad, de ser verdadero, voluntad de ser —todas ellas fórmulas equivalentes— existe con anterioridad a que el hombre repare en ella de modo explícito y la convierta en fin querido y exigencia activa. De hecho, el reconocimiento y la aceptación conscientes de la teleología se describen como un «despertar» de algunos hombres a la idea de la humanidad auténtica. Por tanto, nunca se trata de una novedad original y enteramente

La idea de la perfección infinita, idea de una existencia subjetiva individual perfecta, en el seno de una comunidad intersubjetiva global infinitamente perfecta. Idea impensable como forma ya acabada, como la forma efectiva de una existencia trascendental pensable —representable intuitivamente—. La idea de una existencia en progreso infinito «plusquamperfecto», que va superando las necesarias «contradicciones» del ser y se eleva así a la concordancia consigo misma en el ser verdadero; idea de una existencia que se renueva a sí misma para la verdad. («Renovación», hombre nuevo: 1— en voluntad despierta de autenticidad; 2— en la voluntad de querer vivir conforme a la idea de progreso, de querer ser como hombre nuevo, en eterna renovación que se repite siempre de nuevo). Sentido de la Historia, sentido de la historicidad del yo individual en el seno de la intersubjetividad que aún no ha despertado, o que lo ha hecho sólo en algunos individuos, y sentido de la historicidad de la intersubjetividad trascendental en general. El sentido de la verdad, que vive «en ella» —en la intersubjetividad—, la voluntad trascendental universal en ella oculta —voluntad «metafísica» de ser— y que en ella llega a ser voluntad despierta, en diversos grados de conciencia despierta, y que se amplía a otros sujetos individuales y se difunde extensiva e intensivamente —en la forma de la «verdadera» tradición, como tradición de la verdad que reside sólo en la voluntad—. La voluntad en el yo verdadero y la voluntad de una verdadera comunidad, la de una verdadera Humanidad, son voluntad en sentido «auténtico», estar resuelto en favor de la meta absoluta plenamente reconocida en la forma lógica que le es propia. La meta en su eternidad reconocida como tal, en su infinitud. El estar resuelta la voluntad como voluntad de infinitud, como voluntad de eternidad. Aquí toda voluntad finita ha cesado de una vez para siempre, o se ha reasumido en pura función de infinitud.³

La meditación se hace así cargo de lo que en la finitud es ya siempre infinitud. Finitud que a través de su oscura horizonticidad [*Horizonthaftigkeit*] es ella misma una forma de infinitud, e infinitud que sólo existe en la forma de la temporalidad, como sucesión temporal de finitudes, pero encerrada en el *nunc stans*.⁴

El despertar de la subjetividad trascendental global, el despertar a la teleología que le es immanente como la forma universal de su existencia individual, como forma de todas las formas en que ella existe. Con todo, el despertar es en sí mismo una forma particular dentro de la universalidad, y ¿qué pertenece a semejante despertar como tal? ¿Acaso podrían hacerlo todos los sujetos

insospechada, sino, más bien, de un dar forma consciente a una estructura de fines ya preformada, de un articular temática y reflexivamente el horizonte de aspiraciones que ya desde siempre operaba de manera oscura, amorfa, vacía, en la vida intencional de cada persona y de toda comunidad. Obsérvese finalmente que la condición trascendental se identifica con la condición del hombre ante el imperativo absoluto de autenticidad racional, y que esta meta es —sostiene Husserl— capaz de albergar y satisfacer todos los fines de todos los sujetos individuales.

- 3 La preformación antes mencionada ha de entenderse en relación con las determinaciones fundamentales que aparecen en este párrafo. En primer lugar, la teleología hacia la perfección racional es intrínsecamente infinita: es impensable un ser efectivo que realice en acto la perfección querida, y no lo es menos un acabamiento efectivo del proceso que tiende hacia ella. Pero, por otra parte, el proceso o progreso infinito sólo se mantiene en virtud de una renovación constante de la voluntad; él descansa en una «eterna renovación» en orden a querer siempre el mismo fin, siempre infinito —aunque no de igual modo indefinido—, y en orden a transmitirlo a una tradición unitaria y creciente. «La verdad reside sólo en la voluntad» es quizá la expresión más lograda de este peculiarísimo estado de cosas, que Husserl reafirma aquí frente a la perspectiva heideggeriana. La existencia auténtica y la resolución de la voluntad, lejos de constituirse a partir de la muerte propia, no admitirían otro referente, según el filósofo anciano, que la eternidad de la razón en su perpetua renovación.
- 4 Finitud e infinitud, tiempo y eternidad dejan de ser contrarios u opuestos en algún sentido, y pasan a ser perspectivas complementarias sobre un único proceso que discurre en el tiempo, que pasa por el ahora. Saltan a la vista las consecuencias de esta afirmación para toda posible teología racional.

individuales al unísono, o de qué forma necesaria tiene ello lugar? Más bien, tiene lugar primero en algunos sujetos individuales, si bien estos son ya individuos dentro de un entorno de sujetos formado de uno u otro modo, y ¿qué cabe decir con necesidad acerca de este entorno del sujeto o de los sujetos individuales que despiertan?⁵

Además, la extensión de la tradición de autenticidad que ha despertado ya en algunos sujetos, en determinadas «comunidades» —«iglesias»—, ¿qué posible forma adopta como misión, como motivación a la *imitatio*, como pedagogía y como política «ética»? Y ¿cómo se conjugan todas las formas en una forma y se integran en la teleología universal?

Y hay además la siguiente cuestión: yo he llamado a la teleología «forma de todas las formas», pero ¿cómo hay que entender esto? ¿Acaso se trata de una forma generalísima que la experiencia haya mostrado en todo ser, y que, como la más general, pueda incluso ser mostrada en primerísima instancia? Naturalmente que no. Ella es lo último para nosotros, bien que lo primero en sí. Todas las formas tienen que haberse mostrado en su plena universalidad, y tiene que haberse accedido ya a la totalidad como totalidad, en el sistema íntegro de formas particulares que le pertenecen (entre ellas, el mundo y la forma del mundo), para que pueda mostrarse la teleología como la forma que articula concreta e individualmente todo ser en la totalidad, la que los hace últimamente posibles y con ello reales.⁶

Si el ser como subjetividad trascendental, es decir, absoluta, sólo es pensable en una universalidad de ser y en una voluntad universal de ser en referencia al telos ideal, al progreso ideal de la infinitud teleológica —voluntad universal que penetra, como voluntad individual de existir, las distintas voluntades individuales—; si ello es así, se hace preciso concebir tal voluntad como creadora, creadora de mundo (en el «sentido» del mejor de los mundos posibles). Lo cual sólo en cierto sentido es creación de la nada, a saber: el mundo existe, pero existe «en contradicción» consigo (mundo aquí quiere decir el mundo trascendental-subjetivo, y en el estadio de constitución del mundo como autoobjetivación que corresponda); el mundo es, y, sin embargo, todavía no es en la medida en que, existiendo, existe siempre con un ser relativamente verdadero y un relativo no ser. Y esto a su vez puede entenderse de distinta manera en la medida en que al mundo que se encuentra en estado de no haber despertado, de verdad y falsedad que aún no han devenido conscientes, pueda caracterizarse en general como no siendo, como todavía no siendo siquiera en

5 El tránsito de la preformación de la teleología en todo hombre al despertar de la misma en sólo algunos hombres, es, en efecto, un serio problema. La cuestión presenta al menos dos caras: una, de índole estructural-genética, relativa a la vida intencional subjetiva y a las condiciones de esa su transformación radical, y otra, de índole histórica, referente a la aparición en una cultura y en un tiempo determinados del fin supracultural y atemporal de la humanidad auténtica. Husserl apunta aquí a que en la concreta articulación de la intersubjetividad previa al despertar individual deben encontrarse elementos para la dilucidación del problema.

Repárese asimismo en las fórmulas verdaderamente radicales de describir la teleología: «forma universal de la existencia individual» —es decir: forma que encierra todo lo que de universal pueda haber en la existencia subjetiva individual, y que quizá abrace en integridad la existencia del individuo; y también forma que introduce al individuo en el único designio o propósito universal pensable—: «forma de todas las formas en que existe el sujeto individual» —es decir: forma que incluye en sí y da sentido último al conjunto de todas las restantes determinaciones de la vida subjetiva, en el sentido de que la multiplicidad y ordenación de éstas responde a la propia ordenación teleológica—.

6 La teleología tiene el estatuto de una exigencia ontológica, no el de una generalización de la experiencia. Pero su necesidad sólo puede traerse a explicitación y clarificación teóricas previa comprensión de todas las formas necesarias, noéticas y noemáticas, que componen el universo del ser (trascendental), el mundo del sentido. Con todo, lo último en el orden del análisis no equivale a una mera recapitulación sistemática de las formas parciales, sino que es la condición de posibilidad y de realidad de todos y cada uno de los seres —del mundo del sentido en su individualidad, tal como se da a cada sujeto individual—.

sentido relativo. El mundo está en eterna creación de la nada, ya que posee su verdadero ser sólo en el progreso de los grados de ser, que son grados de relatividad. Ser tiene aquí el sentido de existencia trascendental, existencia de una «subjetividad» (personalidad individual en la concreción de su vida) que, existiendo, vive de la voluntad de ser en la autenticidad, en la concordancia libre de contradicción. Tal es el ser en el sentido de la voluntad, igual que la contradicción es la incompatibilidad volitiva, lo insufrible. Pero la existencia efectiva de la intersubjetividad trascendental en la individualidad concreta sólo es posible en la forma de este querer ser y poder ser por la voluntad, poder afirmarse a sí mismo.⁷

Ahora bien, la voluntad y el existir conforme a la voluntad, existir en la concordancia volitiva, presupone ya el ser, presuponen ya la subjetividad trascendental en uno u otro modo y en una u otra humanidad, mundanidad, y ello en todo un sistema de formas que nos precede en sí y para nosotros como un presupuesto. Esto no significa que tal sistema pueda existir sin la voluntad universal que «mueve el mundo», que engendra el mundo en la verdad, sino sólo que la subjetividad forma parte de la concreción del ser absoluto (y con ello también del ser espaciotemporal) como estructura de esencia. La voluntad universal absoluta, que vive en todos los sujetos trascendentales y hace posible el ser individual-concreto de la subjetividad trascendental global, es la voluntad divina, la cual, no obstante, presupone el todo de la intersubjetividad; no en el sentido de que este último la preceda y sea posible sin ella —tampoco, por así decir, al modo en que el alma presupone el cuerpo vivo—, sino como estratos estructurales sin los que esa voluntad no puede ser concreta.⁸

Al reconocer como fenomenólogo esta situación, me sé a mí mismo inserto en el desarrollo universal, y éste es factum. Pero, ¿en qué medida se ha obtenido a la vez una evidencia de esencia acerca del factum, o puede llegar a obtenerse? Yo puedo traerme a revelación a mí mismo y a mi mundo, en su horizonticidad fáctica de lo que existe para mí, y así hacer intuitiva la realidad fáctica del mundo, que existe de modo fáctico en un campo de juego de posibilidades para mí, en una de estas posibilidades. Pero también puedo entregar por entero esta posibilidad fáctica a la libre variación; «por entero», es decir, incluido el núcleo de lo experimentado en sentido relativo y

7 Bien puede leerse este asombroso párrafo como la postura de la teleología trascendental ante la cuestión del sentido del ser. La subjetividad es «ser en el sentido de la voluntad», existencia que se afirma a sí misma en la precisa medida en que se determina a la perfección infinita y en que pone en ésta la concordancia consigo. A este ser a partir de la voluntad, voluntad racional, no puede atribuírsele sin contradicción ninguna condición extrínseca, mientras que sí vale la ley inversa: concebido en su plena concreción, que pasa por la intersubjetividad, tal ser es verdaderamente universal —abarca toda condición y toda realidad—. Con ello se muestra asimismo cuál es la alternativa de la fenomenología husserliana a la metafísica creacionista. El no ser, la nada en sentido absoluto, es la pura contradicción de la voluntad consigo misma, la discordancia volitiva más profunda pensable, es decir, aquella que aún no hubiera tomado conciencia, siquiera confusa, del imperativo absoluto de autenticidad. Fuera de este estadio cero de la teleología —seguramente impensable—, el no ser es por principio relativo, correlativo al progreso gradual de superación consciente de las contradicciones. De aquí que la creación del mundo esté siempre aconteciendo; la creación del mundo en la verdad —el permanente nacer de la voluntad a la verdad— ocurre en el presente como la libre superación de las contradicciones e incoherencias (e iniquidades), y se prolonga hacia todo futuro que asuma la renovación constante de la voluntad.

8 La voluntad «divina», que mueve hacia la perfección el todo de la intersubjetividad, es a la vez inseparable de éste; y, por tanto, esa intención o voluntad «creadora» depende de todas las formas de esencia supuestas en la constitución de la intersubjetividad. Piénsese, por ejemplo, en la forma espaciotemporal del mundo, y en la complejísima arquitectura de vivencias y actos intencionales que la dan a conocer, que identifican su sentido, lo enriquecen, determinan, corroboran, etc.; en una palabra, que constituyen intencionalmente el mundo intuitivo. En la perspectiva del escrito se tataría no sólo de legalidades fenomenológicas, esto es, de un apriori ideal inherente a la forma de esencia «yo», sino, por lo mismo, de estratos teleológicos en que toma forma la aspiración a la verdad y al verdadero ser —máxime cuando ellas se vuelven objeto de la reflexión temática—.

propio, y que por ello ha quedado fijado fácticamente como ser individual. Y de este modo puedo obtener la forma de esencia de la subjetividad trascendental global. Obtengo entonces la forma de esencia de mi *ego* fáctico propio, y la forma de cada *ego* que está implicado intencionalmente en el mío, de otros *egos* fácticos encerrados en el mío en el modo del horizonte, y con ello, naturalmente, la forma de la totalidad coencerrada asimismo en mi horizonticidad. Si ahora presto atención a los *alteri*, cada uno de ellos ha estado encerrado de antemano en mi factum como campo de juego de posibilidades. Y cuando los otros sujetos encerrados en mi factum me son completamente desconocidos aunque estén prefigurados como posibilidades reales, se trata entonces de un campo de juego ninguna de cuyas posibilidades ha sido privilegiada como fáctica por la experiencia. Observo, pues, que la forma de esencia de cada uno y de todos los yoes que existan fácticamente para mí, sean ellos conocidos o completamente desconocidos, es la misma que la forma de esencia de mi *ego* fáctico.⁹

Primeramente parece incluso que la forma de esencia «un *ego*», un sujeto trascendental individual cualquiera, es idéntica a la forma general que abraza todas las posibilidades de un posible otro yo, cualquiera que sea, que me esté dado fácticamente. Sería en tal caso una forma de esencia sólo vinculada a mi ser fáctico en virtud de que ella abarca un horizonte de otros yoes realmente posibles y enteramente desconocidos. Pero sin duda hay una diferencia. A cada otro yo que sea realmente posible para mí, pertenece que él me implique a mí como *ego* fáctico, con mi experiencia efectiva y mi mundo de experiencia. A otro yo meramente posible en esencia, pertenece, en cambio, el que su posibilidad implique las modificaciones de la posibilidad de esencia de mi *ego*. Lo cual quiere también decir: el otro yo enteramente desconocido está objetivado como hombre en mi mundo fáctico, sea como hombre sobre la Tierra, sea como una suerte de humanoide de algún astro, etc. Un yo trascendental eidéticamente posible está, empero, objetivado como hombre en un mundo eidéticamente posible.¹⁰

En la actitud eidética yo observo que todos los yoes trascendentales posibles en esencia se implican los unos a los otros en la forma «yo y otros». Cada posibilidad individual de un yo trascendental que yo determine y seleccione, dibuja una precisa posibilidad de entre las libres posibilidades de los restantes yoes, por lo que en cada caso esta posibilidad de otro yo está implicada en aquel yo que he elegido. Un yo posible implica al punto un universo, una totalidad de yoes coexistentes con él.

Cada ejemplo de yo, real o posible, depara el mismo eidos. Pero este eidos posee la notable

9 Este párrafo inicia el examen de la teleología como factum, ya que hasta ahora la descripción había atendido a su idea o noción esencial. En realidad, lo que se examina hasta el final del texto es la convergencia necesaria de la teleología como factum individual con la teleología como forma esencial. Esta convergencia viene planteada por el principio mismo del análisis fenomenológico: mi existencia consciente en el tiempo. Pues quien en la reflexión dice para sí «yo», no se encuentra ante un mero ejemplo contingente de la esencia ideal *ego*, un caso más entre infinitos posibles, que por tanto fuese abstraible a efectos teóricos, prescindible en lo que tiene de individual. Muy al contrario, con ese yo —conmigo— se trata de la existencia a la que hace referencia necesaria la propia esencia ideal; es decir: la esencia *ego* es en primer e inalienable término la esencia de *mi* yo. Y además, en segundo lugar, los *alteri* no son tampoco los restantes casos de la extensión lógica del concepto, sino que pertenecen como posibilidades esenciales a la forma de mi yo, a la forma en que yo capto y reconozco el mundo —ellos «están encerrados de antemano en mi factum»—.

10 Lo que aquí se añade es que el otro yo que está implicado en mi experiencia del mundo, me implica a su vez a mí en su experiencia del mundo; o mejor aún, que mi *ego* implica al otro justamente como implicándome él a mí. En esta problemática, «implicación» no alude al nexo de inferencia entre proposiciones —como si yo dedujese la existencia del otro a partir de la mía—, sino a las conexiones internas de sentido entre las menciones o sentidos parciales de los actos intuitivos; estas conexiones, o síntesis intencionales, determinan el sentido global de la experiencia perceptiva, el rendimiento de sentido que la conciencia no reflexiva «vive» de modo directo y unitario —en este caso, la coexistencia con múltiples sujetos iguales a mí—.

particularidad de que cada una de sus singularidades eidéticas depara un yo trascendental individual (como posibilidad) que implica intencionalmente un universo de yoes trascendentales como posibilidad componible; como un universo de posibilidades que son a la vez, justamente, singularidades eidéticas del eidos yo trascendental, pero siendo al propio tiempo un universo de «otros» necesariamente coexistentes, en el sentido de que la posición en la existencia de aquel yo ha de ser, de consuno, este universo de yoes existentes. La posibilidad de una singularidad eidética «yo» es a la vez, por implicación, la posibilidad de un universo coexistente de los otros que pertenecen al yo.¹¹ Sobre ello, es evidente que en este universo cada yo singular es *ego* para todos los demás miembros del universo como sus *alteri*, de modo que cada uno de tales universos implica el universo a partir de cada miembro; un universo, una totalidad de sujetos posibles, cada uno de los cuales implica a todos los demás e implica a la totalidad como totalidad. Si recorremos las posibilidades eidéticas del eidos yo trascendental, recorreremos también con ello los universos de posibilidades implicados en cada una de las variantes del eidos, y es claro que el eidos de este universo, o sea el eidos intersubjetividad trascendental, está simultáneamente implicado en el eidos yo trascendental.¹²

Pero aún hay algo más sumamente significativo: yo construyo el eidos; yo, esto es, el *ego* fáctico que hace fenomenología. Al bagaje de mi facticidad, a mi individualidad, pertenecen el construirlo y la construcción —o sea la unidad constituida, el eidos—.^{13*} Esta implicación trascendental en mi facticidad de las posibilidades eidéticas de mí mismo y del eidos, se hace extensiva a todos los otros yoes que son para mí. Del mismo modo que ellos existen no sólo como constructos constituidos en mí, sino que existen para mí con el sentido de ser, ellos mismos, sujetos constituyentes, y dado que en mí están constituidos como tales —que existen, pues, precisamente como están constituidos en mí—, así también vale el que ellos tienen existencia real como posibilidades realizadas de entre las eidéticamente posibles para ellos, pero también el que los otros llevan en sí

11 Repárese en la diferencia: una propiedad sensible individual, percibida o imaginada, no encierra en su sentido propio a las otras cualidades individuales de su misma especie ínfima, de su «singularidad eidética», en la terminología lógica de Husserl. Mucho menos exige una coexistencia entre todas ellas. Un color blanco imaginado «no implica» un universo de matices blancos que coexistan con él. Un yo posible, cualquiera que sea, sí «implica», en cambio, una pluralidad de yoes diferentes y un universo global de coexistencia; la determinación del yo en cuestión, su singularización, supone, por su mismo sentido, por el sentido necesario de su autoconciencia y de la conciencia que él adquiere del mundo, a los otros «iguales», a sus semejantes.

12 Mí yo implica por esencia los otros yoes y el universo de su coexistencia —la intersubjetividad en su conjunto—. Pero los implica —valga la insistencia— como otros yoes, de suerte que cada uno de ellos repita desde sí, desde su vida intencional, igual implicación para con todos los demás, incluido para conmigo mismo. Dicho de otro modo, el universo en cuestión se «construye» a partir de cada sujeto, y por tanto se multiplica con cada uno de ellos —cada uno supone la intersubjetividad desde su propia perspectiva intencional, a la que pertenece la mención de las perspectivas intencionales ajenas—. Esta relación típicamente monadológica puede traducirse a términos «mundanos»: la «Humanidad» no existe más que en la conciencia de cada hombre de coexistir con sus semejantes, los que percibe y los que los horizontes perceptivos prefiguran; la Humanidad no está en ningún hombre como predicado real, ni en ningún espacio objetivado común, sino en mí mismo en la medida en que supongo que todos los demás la suponen también en sí, en mí y en los demás.

13 *Insertar en alguna parte: Todo yo trascendental pensable es uno que es pensable para mí; yo puedo pensarlo a partir de mi realidad y de mi capacidad de construirlo. Todo yo trascendental pensable sólo es pensable de modo que yo sea, por mi parte, un yo real para él y de modo que yo sea posible a partir de su ser, lo cual, no obstante (y tal como aquí se lo asume, como ser posible), es posible a partir de mi realidad. Mi ser es fundamento apodíctico de todo ser que tenga para mí sentido y ser. A partir de mi apodicticidad. El ser ajeno lo pongo yo como siendo para sí mismo fundamento existente apodíctico de todo lo que es para él, incluidos yo mismo y mi apodicticidad. Mas ¿acaso no soy yo un ser pasajero, que ha nacido, etc.? Sí, pero esta condición pasajera arraiga ella misma en mi ser apodíctico.

la posibilidad de construirse a sí mismos como posibilidades eidéticas, y a su eidos como existiendo idealmente.^{14*}

Tenemos aquí un caso notable y único en lo que hace a la relación entre el factum y el eidos. El ser del eidos, el ser de las posibilidades eidéticas y del universo de estas posibilidades, es libre con respecto al ser o no ser de una u otra realización de tales posibilidades: es independiente de toda realidad —de toda realidad que le corresponda, se entiende—. En cambio, el eidos yo trascendental es impensable sin el yo trascendental como yo fáctico.¹⁵

Tan pronto como yo, que me encuentro en el factum de mi subjetividad trascendental y del mundo válido para mí, lo modifico, y, transitando al eidos, investigo en él de modo sistemático, tan

14 El que ellos no sean fenomenólogos pertenece a su factum, sin duda; pero el que lleven consigo una capacidad, incluso sin cultivar, de en el futuro llegar a serlo, está en ellos por esencia, como sujetos-yo. Así, también el recién nacido contiene la totalidad de las posibilidades humanas mientras que es destino, factum, lo que de ellas llegue a ser una capacidad educada y finalmente realizada en su entorno y en los entornos fácticos futuros a que se incorpore. Pero ¿de qué tipo de potencialidad se trata aquí?

Una cuestión relacionada con la anterior: para mí, que soy fenomenólogo, el otro existe como un yo, como un otro para el que yo soy, y que podría comprenderme a mí igual que yo lo entiendo a él. Pero cualquiera no está realmente capacitado —así puede decirse— para entenderme en mi actividad científica y fenomenológica; si lo estuviera, entonces estaría en proceso de llegar a ser fenomenólogo. Hay, pues, en general, límites bien notorios a la mutua comprensión entre los hombres. El horizonte abierto en que se comprende la intimidad personal de otro hombre, alberga un horizonte de lo comprensible en un futuro y un horizonte de lo incomprendido. ¿No vale acaso lo mismo acerca del mundo en general, del mundo valedero para cada uno? El horizonte del mundo está limitado en función de la experiencia de cada uno, de las capacidades originarias y adquiridas. Pero, así y todo, decimos que a cada uno le está dado de antemano el mundo, el mismo mundo; cada uno en su horizonticidad individual tiene un mundo determinado de distinto modo en función de las distintas capacidades y distintas formas de acceder a él. Y, sin embargo, es el mismo mundo. Cada uno de los demás está implicado intencionalmente en mí como alguien al que en algún momento se tiene acceso —en mí, o sea en la horizonticidad a la que pertenece la mediatez de los otros de los otros, y así hasta el horizonte vacío—.

Pero, transitando a la actitud trascendental y llevando a cabo la construcción de la intersubjetividad trascendental que hay que exponer, yo reconozco los horizontes de mi propio ser que pueden abrirse a partir de mi existencia y de su horizonticidad, y reconozco, como encerrado en ellos, todo ser que sea pensable para mí, y en ellos también las posibilidades a modo de horizonte de otros sujetos conocidos, y las posibilidades encerradas en los desconocidos; y con ello, todo lo que quedó dicho antes, es decir, la implicación de los otros en mí y la implicación mutua entre los otros coexistentes, en el modo que sea inteligible de acuerdo con la finitud y con la subjetividad del acceso que tienen entre sí, los unos de los otros.

A ello pertenece asimismo que yo reconozca, con sus posibilidades de esencia universales, y como a mí mismo, a cada yo distinto que existe para mí en mi horizonte, incluso si es una posibilidad presunta (real) que existe para mí. Pero ¿acaso todo modo de fingirme a mí mismo pudiendo ser yo de otro modo —o lo que es equivalente, pudiendo ser mi mundo de otro modo— no resulta *eo ipso* un modo en que yo podría llegar a ser otro —en pura posibilidad—? ¿Y no es esto un absurdo? ¿Puedo yo ahora fingirme a mí mismo de modo que mi cuerpo resulte mi cuerpo de la infancia y mi alma el alma infantil? ¿No es ello un verdadero absurdo en toda regla?

Lo que queda patente en cuestiones como éstas es que el problema del «fingirme en el pensamiento a mí mismo como si» no ha sido planteado ni tratado con propiedad.

15 El eidos, se trate de una singularidad eidética —el preciso matiz de blanco—, de un género próximo o de una categoría —color—, tiene una consistencia propia, por completo independiente de las contingencias que sufran los casos singulares que caen bajo él («si todas las cosas blancas ennegreciesen de súbito, el blanco sería tan distinto del negro como lo era antes», etc.) Este axioma de la ontología formal no rige, sin embargo, la relación entre el yo trascendental fáctico y el eidos ideal «yo trascendental». Aquél es condición de posibilidad de éste. No sólo porque el yo individual del fenomenólogo construya o constituya el eidos como objeto ideal, a través de múltiples y complejas funciones intelectuales, sino, más radicalmente, porque el sentido de este eidos dice siempre relación al yo individual (mío), como si la inteligibilidad ideal se nutriera *a posteriori* del sentido que ya ha realizado en sí, en su existencia temporal, mi yo concreto; las formas esenciales que analiza el fenomenólogo —sensación, percepción de mundo, juicio, ciencia, fenomenología, etc.— en realidad explicitan el fenómeno, en sí mismo inteligible, de mi existencia consciente y de sus potencialidades.

pronto como lo hago, me encuentro ya en la ontología absoluta y, correlativamente, en la ontología mundana.

Ahora hago objeto de meditación, empero, el que la indagación retrospectiva depara finalmente la estructura primordial, con su variación de hyle primordial, etc., con las cinestesis primordiales, afectos primordiales, instintos primordiales.¹⁶ Según esto, en el propio factum yace el que este material primordial discorra precisamente en una forma de unidad que es la forma de esencia de la mundanidad. Con ello parece que la constitución del mundo entero está prefigurada ya de modo «instintivo» para mí, de suerte que las funciones que la hacen posible poseen de antemano el ABC de su esencia, la gramática esencial del mundo. En el mismo factum yace, pues, el que de antemano tenga lugar una teleología.¹⁷ Una ontología completa es teleología, pero ella presupone el factum; yo existo apodícticamente, y apodícticamente lo hago en la creencia en el mundo.¹⁸ Para mí, en el factum, la mundanidad, la teleología, es descubrible, trascendental.

En verdad, caso de haber una psicología rigurosa, de estar ya construida, tendría que haber sido posible llegar a mostrar partiendo de ella una teleología mundana, por más que ésta sólo llega a ser comprensible en tanto que trascendental.

Claro que esta teleología tiene condiciones de su posibilidad, y entre ellas está el propio ser de la realidad teleológica, y a partir de esta realidad (trascendental) su posibilidad de esencia. Tiene condiciones de posibilidad precisamente en relación con los *facta* primordiales de la hyle (en el sentido más amplio). Sin ellos ningún mundo sería posible, ni ninguna subjetividad trascendental global.

Así las cosas, ¿cabe decir que esta teleología, con su facticidad primordial, posee su fundamento en Dios?

Llegamos a «hechos» últimos —protohechos—, a necesidades últimas, las protonecesidades.

Pero yo las pienso, yo me hago cuestión de ellas y, a partir del mundo que ya «tengo», llego finalmente hasta ellas. Yo pienso, yo pongo en práctica la reducción; yo, que existo y existo para mí en esta horizonticidad.

En toda esta marcha soy yo el factum primordial; yo reconozco que mi capacidad fáctica de variación de esencia, etc., en mi fáctica indagación retrospectiva, depara tales y cuales componentes primordiales míos propios, como estructuras primordiales de mi facticidad. Y reconozco que llevo conmigo un núcleo de lo «protocontingente», en formas esenciales, en formas de las operaciones de que soy capaz y en que luego se fundan las necesidades de esencia del mundo. Yo no puedo trascender mi ser fáctico, ni trascender el coexistir con los otros encerrado intencionalmente en mi

16 «Hyle primordial»: sensaciones, contenidos y campos sensibles anteriores a haber aprendido a percibir a través de ellos cualidades de cosas. «Cinestesis primordiales», motricidad originaria de la que soy agente y paciente, la motricidad que llegaré a identificar con capacidades de mi cuerpo, la del alejarme, acercarme, girarme, desplazar la vista por el campo visual, apartar, presionar, etc. «Afectos e instintos primordiales», conciencias de placer y dolor sensibles, de atracción y aversión, de necesidad corporal y satisfacción, etc. Todo este «material primordial» forma, junto a la conciencia interna del tiempo, el estrato ínfimo de la vida de conciencia, que Husserl denomina «pasividad».

17 El material primordial discurre según las pautas y regularidades imprescindibles para motivar la posterior constitución perceptiva del mundo intuitivo (el mundo de la vida). No es fácil determinar si Husserl excluye la posibilidad concreta de un curso de sentido contrario —piénsese, por ejemplo, en que las sensaciones repitiesen sin término un único matiz sensible, o, al contrario, en que a cada instante variase sin orden el «campo o panorama» sensible, haciendo inviables las síntesis de identificación—, o si, más bien, se inclina a que tales concreciones anómalas no encierran absurdo y por tanto la teleología reside en que no se hayan producido. En mi opinión, se trata de lo primero.

18 De nuevo «el caso notable y único»: la apodicticidad se identifica con la facticidad y recae en ella antes que en el eidos correspondiente.

ser fáctico; es decir, no puedo trascender la realidad absoluta. El absoluto tiene en sí mismo su fundamento, y en su ser sin fundamento su absoluta necesidad como la única «sustancia absoluta». Su necesidad no es la necesidad de esencia que deje abierta una contingencia. Todas las necesidades de esencia son momentos de su factum, son modos de su operar en relación consigo mismo —modos suyos de entenderse a sí mismo o de poder entenderse—.

Traducción de Agustín Serrano de Haro