

EDMUND HUSSERL  
**EL MUNDO DE LA VIDA**  
**EXPLICITACIONES DEL MUNDO PREDADO Y DE SU CONSTITUCIÓN**  
**TEXTOS DEL LEGADO (1916-1937)**  
 HUSSERLIANA XXXIX (2008)

&lt;1&gt;

I. EL DARSE PREVIO DEL MUNDO Y  
 LOS COMPONENTES PREDADOS DEL MUNDO

&lt;26&gt;

Nº 4

El mundo predado.

&lt;Aspectos generales de su construcción estática y genética&gt;

< § 1. El campo de los objetos efectivamente conscientes  
 y el horizonte inefectivo de lo inconsciente >

“El” mundo nos es predado. Si dirigimos la mirada activa directamente hacia algo cualquiera, estaba ya ahí, me afectó, me motivó hacia el volverse-hacia, y así es ahora directamente captado.

Todo lo captado se encuentra en un campo de lo captado, de lo ya consciente. En particular, todo lo percibido en el advertir se encuentra en un campo; el “campo perceptivo” significa campo de visión, campo táctil, campo sonoro, etc. (pero no como campo de sensación), que puede extenderse ampliamente más allá de lo captado en el advertir. Pero el campo de la conciencia como campo de objetividades que se destacan, que afectan con un sentido destacado, se extiende más allá: múltiples objetividades pueden ser evocadas por medio del recuerdo, y también en el modo de la “pre-espera”, de la espera anticipante. El ser dirigido captante puede así estar vuelto en lugar de a objetos de la percepción también a objetos del recuerdo, y así vagar por el respectivo campo, con lo cual este campo mismo se modifica por medio de la experiencia continua y una evocación siempre nueva. Podemos también decir que *todo lo actualmente captado se encuentra en el campo de una mirada, en un campo de objetos efectivamente conscientes, en una sección efectivamente consciente del mundo*, ya sea por lo demás la conciencia intuitiva o vacía. Pero este campo efectivo se encuentra en todo momento en un campo más abarcador, está rodeado de un horizonte inefectivo de lo “inconsciente”, un horizonte abierto de objetos no destacados, esto es, no explícitamente conscientes (ni afectantes intuitivamente ni en forma vacía con un sentido objetivo inherente a ellos). Sin embargo, este horizonte es un horizonte intencional; también en él está algo consciente en un sentido amplio, a saber, el todo de los objetos que completan, en el sentido de la otra manera de decir “inconsciente”, el campo efectivo intencionalmente en un mundo, o sea, en campo efectivo *a partir del mundo*. Por tanto, siempre se mienta más que lo actualmente captado, y se mienta más que lo que está consciente como efectivamente destacado en el campo visual de los objetos que aparecen o están conscientes de modo vacío. Siempre es mentado concomitantemente un *horizonte de posible evocación*, de posible afección (posible antes de la afección efectiva), y luego de posible volverse-hacia, de posible experiencia y de posible continuación de la

experiencia. Si se efectiviza una tal experiencia, entonces ella permite manifestarse a partir del horizonte los objetos siempre nuevos como determinados y proporciona el acceso a ellos mismos como efectividades experiencias ahora actualmente.

Esta mención de horizonte que está adherida en todas partes a cada campo efectivo como mención concomitante, es por ende una determinabilidad indeterminada y siempre determinabilidad por medio de objetos. Cada objeto tiene en cuanto tal su estructura formal; entra en el campo efectivo como apercibido de tal o cual manera, esto es, con su respectivo sentido objetivo cuya forma necesaria resalta en una variación libre. Pero a esta forma la contiene un horizonte inefectivo, vacío, en la medida en que justamente esta libre posibilidad de ir más allá del horizonte efectivo del caso –la cual en cada caso nos representamos como posibilidad múltiple y con ello podemos aclarar el *plus ultra* del sentido del horizonte– tiene con evidente necesidad la estructura de un pasaje hacia nuevos campos de objetos, que, en el pasaje, se enlazan sintéticamente con los anteriores campos. En la actitud natural como actitud en el mundo vale lo siguiente: *cualquiera que sea lo que puede llegar a ser efectivo solo lo puede como campo efectivo de objetos*. Como consecuencia los objetos <28> se han de desvelar inmediata o mediatamente –los últimos en su mediatez–. Una mediatez surge siempre de nuevo a partir del vivir-dentro-del-mundo-predado de la subjetividad, y eventualmente a partir de su obrar y crear artístico, literario, etc. Siempre es predado el mundo, siempre se renueva a sí mismo y modifica lo que existe por medio del surgir de intencionalidades fundadas por medio de las cuales a los darses previos se les acumulan nuevas determinaciones, determinaciones como aquellas que, por su forma, remiten a una génesis y a una subjetividad productora y en cuanto tales pueden llegar a ser objetivas: comprensibles para todos como obras, y en cuanto tales afectiva y actualmente experienciables.

Si de este modo siempre es consciente un mundo y, en todas las progresivas modificaciones en virtud de su síntesis, *el mismo mundo* como predado y como *predado para todas las operaciones que se han de alcanzar del lado de los sujetos en la vida del mundo*, y si se ha de preguntar por la historia de todas estas operaciones, entonces resulta claro en primer lugar que deberemos llegar, en el desvelamiento de las intencionalidades, a una estructura de niveles inherente a la génesis, y por cierto de tal manera que todos los objetos predados del mundo válido en cada caso deben remitir retrospectivamente a objetos primeros en sí. Estos fueron caracterizados por el hecho de que aún no llevan en sí determinaciones que han llegado a ser objetivas, que han surgido de la vida en el mundo (del valorar, teorizar y obrar de toda índole en el mundo predado). Estos primeros objetos son por así decirlo *proto-objetos* de aquella génesis en que un mundo predado se configura constantemente de nuevo por la subjetividad que produce efectos dentro de ella. Podemos también expresar esto de la siguiente manera: todo mundo predado en cuanto mundo de la cultura remite genéticamente a un mundo aún *carente de cultura* y libre en general del mundo objetivo. Pero se debe ser aquí cuidadoso y llevar todos los problemas a palabras que aquí se entrelazan.

Si el mundo está ya predado con hombres, los objetos culturales remiten por cierto a los hombres ocupados con ellos. Pero los hombres se encuentran en la cadena de las generaciones en la que cada uno crece como niño y crece dentro de mundo comunitario como un mundo en que él debe constituir para sí en primer lugar en su génesis que ante todo es subjetivo-individual y luego progresa por medio de la empatía. Este mundo tiene determinaciones culturales que pueden ser comprendidas y que han surgido de la actividad espiritual de los antecesores. Estos por su parte <29> son igualmente criaturas y criaturas de criaturas, y viven dentro del mundo de una tradición semejante. Por tanto, aquí en este encadenamiento de la vida generativa no encontramos

ningún mundo carente de cultura (naturalmente solo cuando no utilizamos un concepto limitado de cultura en lugar del formalmente más general e imprescindible). Si en general es pensable un mundo-nulo histórico como un mundo por así decirlo desnudo, esto es, libre de todo significado espiritual, en el cual de una vez los hombres caen como nieve (porque tan pronto como está ahí, y los hombres viven, comienza de inmediato un proceso de formación cultural. Esto es de antemano cuestionable, y la duda se acentuará enseguida e instará a una decisión negativa, tan pronto como entremos en una consideración más precisa.

Pero ahora debemos considerar, lo que acaba de llegar a ser perceptible, que cada génesis del mundo, en tanto que, por medio de la vida subjetiva en el darse previo del mundo, se modifica en este darse previo, se efectúa en los sujetos individuales en una intencionalidad puramente individual-subjetiva, y, en ellos mismos, por medio de la empatía progresa hacia la génesis intersubjetiva. Hemos hablado con esto de la génesis del mundo predado, que siempre ya presupone un mundo predado, de la génesis del mundo histórico como el mundo que recibe contenidos históricos siempre nuevos por medio de los hombres que viven dentro de él, en el curso de lo cual cada generación tiene ya predado un mundo. Cada hombre en su nexa histórico efectúa su vida-en-el-mundo y tiene en ello que efectuar *su* participación en la constitución del mundo histórico. Pero en la vida de cada individuo el mundo es dado para él a partir de las fuentes de la intencionalidad exclusivamente propias de él, y solo por medio de la mediación de sus experiencias empatizantes es el mundo el mundo intersubjetivo, el mundo predado para todos nosotros, para las comunidades. Esto significa que el mundo es predado a todos *como* el mundo predado para “todos nosotros”. Si nos traemos, si me traigo el mundo, y ante todo objetos cualesquiera predados de él, al darse-en-sí-mismo, entonces este darse-en-sí-mismo (el legitimante), en el cual ellos me son dados en sí mismos como dados en sí mismos para otros cualesquiera, un darse-en-sí-mismo mediato. Debo primero <30> tener dado en sí mismo el otro a fin de poder tener dado para mí *su* darse-en-sí-mismo de los correspondientes objetos. A fin de tener al *otro* dado en sí mismo, debo tener dado antes su cuerpo propio corpóreo. Su ser espiritual no puede estar dado para mí en una originalidad inmediata, en la simple percepción en sentido propio, sino solo por medio de la presentación. Si los objetos deben ser comprensibles además como producidos por otros, y provistos por ellos de significado, entonces deben ante todo ser experienciables como objetos, independientemente de estas determinaciones.

## <§ 2. El mundo predado como mundo cultural que remite retrospectivamente a la naturaleza>

El darse previo del mundo debe tener para mí sus niveles. El mundo que se me aparece debe ser para mí un mundo que en el estrato fundamental aparece inmediatamente. El mundo debe estar predado de tal manera que puede en un estrato fundamental llegar a darse en sí mismo inmediatamente. Lo que se me parece perceptivamente de modo inmediato *fundamenta* luego la percepción de lo mediato, que es justamente percepción mediata, fundada. El universo de los objetos que me son dados pura y simplemente como *inmediatamente* experienciables (inmediatamente legitimables en la percepción original), y que así deben ser dados, es *la naturaleza*. Ya los caracteres de valor, los caracteres axiológico-prácticos que ella ha recibido de mí solamente, son mediatos, pero aún se han de traer al darse-en-sí-mismo original por medio del retroceso a la propia actividad (por medio de la rememoración y la rememoración sin restricción). Se delimita un universo de aquello que para mí en el

mundo predado se ha de traer al darse-en-sí-mismo original. En ello diferentes niveles: “mera naturaleza” y “cultura que proviene solamente de mí”. Puesto que las determinaciones culturales en su manera de darse remiten retrospectivamente a su génesis en mí, entonces tengo con ello una *sucesión escalonada genética*. El nivel inferior, la naturaleza, es aquí el presupuesto de la génesis objetiva, pero no ha surgido ella misma de una génesis objetiva –si justamente lo que está en cuestión es la génesis que hace surgir de lo ya mundano algo mundano de nivel superior–.

Si se abstrae de los otros en esta reducción al darse-en-sí-mismo inmediatamente original para mí, entonces la <31> objetividad reducida es una tal que se llama propiamente “objetividad” porque ella, si eliminamos esta abstracción, se inserta en una síntesis intencional al mundo común como la cosa espacial que, al igual que yo, cada uno puede encontrar como la misma. El mundo de objetos o mundo existente espacio-temporalmente es predado para mí en una mediatez según la cual es ante todo el mundo que aparece exclusivamente para mí de un modo inmediatamente original (en mis propias apariciones puramente originales, pero que luego, cuando introduzco la empatía, me es dado como el que aparece originalmente también a los otros. Como esto, el mundo me es dado naturalmente de un modo mediato.

Como primer nivel de esta mediación tengo entonces la manera de darse y en especial la experiencia de los *otros* en cuanto tales. Mi “percepción” de los otros es el darse-en-sí-mismo original de otros hombres. La originalidad, en que su ser psíquico es dado a una con el cuerpo físico de su cuerpo propio dado inmediatamente para mí, es originalidad de la presentación como presentación que se legitima consecuentemente en la síntesis de una experiencia progresiva y cada vez más completa, en una consecuente autoconfirmación. El hombre como *hombre ahí*, como hombre de este cuerpo propio corpóreo ahí, es *un otro* en la medida en que el yo y la vida psíquica experienciada es otra, pero no otro hombre, en la medida en que no he vuelto la mirada a partir del hombre ahí hacia mí, esto es, como aquella mirada que el otro experiencia de un modo semejante en su ahí (para él ahí), del mismo modo en que yo lo experiencio como existente para mí en un ahí. Solo con la aprehensión de mí mismo vuelta sobre mí desde el punto de vista, y por así decirlo con los ojos del otro, llego a ser *hombre* para mí, y experiencia el “nosotros hombres ambos” en la primera forma del “yo y él”, con lo cual él mismo es captado como el yo para el cual yo soy el “él”. El cuerpo propio extraño, experienciado para mí originalmente y como mero cuerpo físico, está incluido en la experiencia del otro hombre como el mismo cuerpo físico de un cuerpo propio experienciado por él de modo inmediatamente original (en otras maneras de aparición), experienciado espiritualmente como su propio *cuerpo propio* en el cual él gobierna originalmente. La naturaleza en cuanto tal experienciada para mí de un modo inmediatamente original es idéntica con la naturaleza originalmente experienciada por él, aun cuando en otra manera de aparición, en otro campo de visión, etc. Lo que él, viviendo en el mundo y ante todo en la naturaleza produce, qué clase de caracteres significativos ella ha recibido para él y por medio de él, esto lo comprendo con posterioridad. Pero nosotros entramos también en comunicación en comunidades del experimentar-uno-con-otro, del pensar-uno-con-otro, del valorar-uno-con-otro, del obrar-uno-con-otro; objetos que para otros tienen utilidad o por medio de ellos y para ellos han alcanzado utilidad, son también utilidades para nosotros, y a la inversa. No solo la naturaleza, sino la naturaleza provista de caracteres significativos –ante todo provista de utilidad– es objetiva; ella está ahí en estos caracteres para todos, lista para entrar en una ulterior función personal.

Como nivel intermedio se tendría que describir ante todo el contacto con determinadas personas. En el curso de la experiencia se configura un horizonte abierto

de posibles cosas siempre nuevas, que son experienciables como cuerpos propios para personas, esto es, de hombres en la ya constituida naturaleza, abierta y sin fin, y de hombres no solo como accesibles a partir del presente y copresentes. Los hombres experienciados originariamente son ahora experienciados con un horizonte de hombres no experienciados por mí, con lo cuales ellos estuvieron y están en contacto; son hombres que han crecido como niños de padres, etc. El mundo se convierte en un mundo de hombres, articulado en comunidades, las comunidades referidas a una tradición histórica perteneciente especialmente a ellos en la cual se ha desarrollado una cultura común a ellos, accesible para cada uno de ellos y en su conjunto legítimamente en común, válida en común.

El mundo y los diferentes mundo circundantes de los hombres, de las diferentes humanidades particulares humanas están predadas al respectivo yo individual (y a la comunidad individual). Este darse previo tiene en cada sujeto yoico su génesis a partir de su vida y de sus modos de conciencia, de sus modos de comportamiento activos y pasivos.

La estructura, que se puede encontrar en cada caso, del mundo por así decirlo acabado, predado en el respectivo estilo y contenido de aparición, se ha de mostrar ante todo por medio del *análisis estático*, y en particular se ha de mostrar el *estilo universal de un mundo de hombres y mundo para los hombres*, con la señalada y necesaria estructura nuclear de la mera naturaleza y, distribuida en esta, la corporeidad orgánica como <33> corporalidad para el ser animal y ante todo para el ser humano espiritual; y toda esta objetividad física y psicofísica está provista de determinaciones culturales en su objetividad secundaria referida a las comunidades para las cuales estas determinaciones tiene una comunidad de validez objetiva tal como han obtenido su significado a partir de la vida en comunidad.

Esta estructura estática remite retrospectivamente a una estructura *genética*. Pero la génesis, como se ha de ver a partir de estas consideraciones, es una génesis intencional en los sujetos como sujetos, que tienen un mundo siempre predado y como campo vital (*Lebensfeld*). El mundo tiene, en cuanto mundo espacio-temporal, su estructura de *incondicionada objetividad –existencia para todos sin más ni más–*. Así, la naturaleza, pero también los hombres, como accesibles para todos, para cada hombre por medio de la experiencia, por grande que pueda ser la imperfección. Por cierto, la espiritualidad de los hombres de culturas y épocas culturales muy distantes nos es muy poco accesible y en parte nos está cerrada fácticamente en forma durable. Sin embargo, si nos salen al encuentro, son para nosotros *hombres*, así como nosotros lo somos para ellos, así como las cosas son para nosotros en común *cosas*, recíprocamente identificables, aun cuando también ahí las maneras de aprehensión pueden ser muy diferentes y recíprocamente también incomprensibles. Es suficiente que la realidad existente de las formas regionales fundamentales “cosa”, “hombre”, “animal” deba ser común en tanto objetiva y verificadora de un existente particular.

Más allá tenemos luego *el reino de lo meramente subjetivo*, sin perjuicio del núcleo de objetividad necesaria común, con formas estructurales necesarias comunes. Todo el reino de las objetividades culturales es un reino de lo subjetivo que trae a este reino –presupuesto siempre el núcleo– meramente a una objetividad relativa. Pero en el fondo vale también esto para la naturaleza, que, para nosotros hombres de la cultura europea, solo es una objetividad fija porque tenemos la norma de la ciencia de la naturaleza desarrollada en nosotros y válida para todos nosotros.

Si vamos tras la génesis del mundo predado, somos llevados a yoes singulares –dados a cada uno de nosotros como propio de un modo señalado y que puede ponerse para sí absolutamente–, y a partir de ahí a una génesis universal para la cual la

naturaleza <34> solo puede ser un relativo punto de partida, mientras que, avanzando más profundamente, se muestra que *también la naturaleza tiene su génesis constituyente subjetiva*. La múltiple conciencia de la naturaleza está sujeta ante todo a un análisis estático. Pero este análisis remite en sí mismo a una génesis.

.....

<40>

Nº 5

El puro mundo de la experiencia, el perceptible en el más amplio sentido.

<En él predada concomitantemente: la subjetividad mundana>

<42> ..... La apercepción se convierte en una intención temática, y esta intención se cumple en una multiplicidad de captaciones singulares sintéticamente unitaria sobre la base de la captación de un sustrato de tal modo que en esto el sustrato se caracteriza como sustrato que se determina en tales o cuales determinaciones singulares temáticas. Así, el mundo es experimentado siempre por nosotros en un doble sentido: *predado*, ahí de antemano en múltiples apercepciones efectivas o guiadas por apercepciones efectivas, pero unidas en la pasividad en una apercepción total, y *dado temáticamente*, temáticamente de acuerdo con objetos singulares en tanto sustratos de determinaciones experienciales que se ponen de manifiesto determinándose cada vez más en una progresiva toma de conocimiento, hasta que el interés que así está dirigido, se agota o es desviado, y otros objetos <43> llegan a ser temáticos, etc. En consecuencia, la apercepción del mundo es algo constantemente constituido, aun cuando es un sistema constantemente modificable de tendencias a la afección dirigida hacia el yo, y, en la repercusión, un sistema de intereses en la experiencia dirigidos en sentido contrario, es decir, que van del yo a los sustratos, sistemas de intenciones activas hacia la determinación, que, sin embargo, solo se efectivizan a trechos. *Toda temática de la experiencia tiene un horizonte no temático infinito* en la universalidad del mundo apercebido, omnilateralmente sin término (infinito), espaciotemporal.

<45>.....

Tengo, pues, bajo el título “mundo de la experiencia universal” no un mundo existente y en él, en medio de lo demás, otros sujetos existentes, sino que tengo bajo este título la subjetividad comunitaria universal que vive, opera, apercibe, se comporta activamente de tal o cual manera en relación con lo aperceptivo, lleva a la identidad lo apercebido por los individuos, etc., y constantemente puedo yo encontrar como resultado de la respectiva operación de la comunidad un mundo “objetivo”, así determinado de un modo esencialmente propio, que se enriquece siempre de nuevo en el nuevo operar, y siempre *copresupone* una subjetividad operante, no como algo junto al mundo o en el mundo, sino precisamente como el yo y el nosotros que, en su vida operante, efectúa una operación de unidad, puede identificar a esta siempre de nuevo, en su vida concreta en tanto apercibe y configura nuevas apercepciones, experiencia, y de alguna otra manera tematiza, identifica, etc., porta en sí un mundo como formación de unidad “ideal” libremente disponible.

El mundo del que hablamos es el mundo de nuestra experiencia y en todo caso de nuestro así llamado pensamiento científico. Si lo convertimos en tema universal, lo encontramos con todo el qué que le es propio esencialmente, siempre y necesariamente en modos del cómo subjetivo <46>, y nos encontramos como sujetos, que, en la vida de su conciencia, portan en sí, a su manera, estos cómo subjetivos y en ellos el qué. Encontramos el mundo como mundo que tiene los sujetos en sí, pero encontramos el

mundo con todos los sujetos como unidad de toda nuestra vida referida a él, como unidad constituida.

.....

<47>

## Nº 6

### Universo del darse previo y mundo. Constitución del universo del darse previo por medio de la habitualidad

En el ir-viviendo natural tenemos, así se dijo antes, siempre un *universo de darses previos*. Ante todo parece tratarse aquí de una propiedad esencial inalterable de toda vida de conciencia en cuanto tal, sea natural o aquella vida en la actitud “trascendental” a la que debemos ser elevados. De hecho es una *ley fundamental* que aquello que, en la unidad de la vida, y en actos posicionales cualesquiera (en actos experienciantes, judicativos, valorantes, volentes, o de otra índole) “por primera vez” hemos puesto en validez –en actos protoinstituyentes, como también decimos–, permanece con validez hasta nuevo aviso (*bis auf weiteres*). Cada acto instituye una validez permanente (habitual) más allá de la validez que extiende sobre el acto efímero, una mención duradera en el sentido más amplio (convicción, decisión, resolución de la voluntad, y otras menciones de esta índole, etc.). A esto es inherente que los actos que a partir de la respectiva protoinstitución (*Urstiftung*) entran en escena en la vida ulterior, actos estos de sentido y carácter de validez coincidente, no aparecen como actos que tienen una mención *igual*, enlazada con el recuerdo de anteriores actos coincidentes y finalmente del acto protoinstituyente, sino que todos estos actos se dan como actualizaciones repetidas de *una y la misma* mención que *aún vale* desde la protoinstitución. Así “hasta nuevo aviso”, y así también solo en el caso de que la institución no haya sido en el interín puesta fuera de acción –lo que se comprenderá de inmediato–.

Los nuevos actos de la misma mención que retorna en el modo de la validez-aún-mantenida (*Noch-Geltung*) efectúan una postinstitución (*Nachstiftung*), y en cada caso, según la perfección de la actualización, en un diferente grado de *fortalecimiento*. Si faltan tales fortalecimientos, entonces la protoinstitución que sigue produciendo efectos pierde cada vez más su fuerza, y, por tanto, fuerza de motivación en el nexos de conciencia más ampliamente comprendido. <48> Las menciones como valideces habituales pueden decaer y marchitarse por una duradera falta de uso. Por otro lado, pueden entrar en conflicto con menciones instituidas de nuevo, o, por medio del cambio de su manera de darse en lo actos que significan una postinstitución (procesos de hacer evidente), entrar en conflicto unos con otros. Las menciones que están en validez pueden ser debilitadas (modalizadas) por otras de igual o más fuerte fuerza de validez cuyo contenido entra en conflicto con ellas, pueden convertirse en dudosas o ser anonadadas en su contenido. Dicho del lado del yo: pueden ser abandonadas, rechazadas. En una correspondiente alteración de la actitud, a partir de tales menciones modalizadas llegan a ser nuevas menciones positivas de sentido alterado: protoinstituciones de cuestionabilidades, dubitabilidades, no-valideces –como menciones de sentido modalizado–. Finalmente surgen de este modo en todas partes menciones de ser, puesto que toda mención o bien es desde un comienzo mención de ser, contenido de un acto-de-“creencia”, de una doxa, o bien, en el pasaje a una actitud dóxica, se deja transformar en una mención de ser. Así, contenidos de valor, contenidos de la voluntad, o más bien menciones correspondientes, llegan a ser predicables judicativamente. Por último, se ha de observar que la renovación de una mención que en

el ínterin había perdido por atrofia su originaria fuerza de validez, tiene un particular carácter subjetivo, no en absoluto el de una postinstitución, sino el de una restauración de la protoinstitución que ha llegado a ser precisamente en el ínterin una protoinstitución “carente de fuerza”.

Sobre la base de tales peculiaridades esenciales de la habitualidad posicional según las cuales toda validez instituida de nuevo tiene necesariamente un horizonte de validez continuada, se constituye de manera comprensible, en cada transcurso unitario de la vida, y más específicamente para cada presente inmanente, *un horizonte temporal de lo existente como horizonte de lo válido desde antes y de lo que continúa como válido para él*, en el cual se ensamblan las nuevas instituciones (*Neustiftungen*) de este presente, con lo cual las modificaciones efectuadas en él hacen resaltar esto o aquello en el ámbito de la tradición de validez. El estilo de un todo de ser en cada caso válido naturalmente persiste, pero él mismo está en cambio.

Si consideramos ahora nuestra vida natural, tal como se ofrece fácticamente, respecto del cambio típico de configuración de su respectivo universo <49> de ser predado, observamos inmediatamente una particularidad estructural que se extiende mucho más allá de aquello muy general que, sobre la base de las descritas peculiaridades esenciales de la validez posicional continuada, pudimos hacer lejanamente comprensible. La vida natural tiene no solo, como es comprensible de suyo, un *universo de presente modificable* de los darses previos válidos para él, sino un *universo omnitemporal* que se extiende de una manera peculiar sobre *todo* su *pasado* (con sus universos pasados de darses previos) y *todo* el *futuro abierto*, y pasa por así decirlo a través de todos los universos de darses previos. El yo del caso puede, trasladándose dentro de cada pasado y futuro, encontrar justamente esto mismo, o sea, que un único universo vale en todas partes y como numéricamente idéntico y está incluido en los respectivos universos de darse previo, y se “exhibe” en ellos.

El horizonte temporal universal coconstituido respectivamente para el yo en cada fase de su vida es a la vez la *forma temporal objetiva*, la de un universo *de ser*, que vale en cada pasado, estuvo implicado en su universo de validez en todo caso en el modo de la validez, y así vale concomitantemente en cada futuro, y esto de tal modo que, según su forma estructural, coincide con todos los universos particulares, y por cierto en este respecto se encuentra en ellos sea como fuere de un modo idéntico. Es difícil expresarse aquí correctamente.

Cada presente, reproducible de nuevo por medio de la rememoración o presentificable aproximadamente al menos en una pre-imagen por medio de la pre-espera intuitivizante, es un presente, que tiene un *universo del darse previo* como el *suyo* (o tendría). Pero en este transcurso se muestra que se produce una síntesis para las menciones-universales de todas las fases del transcurso, y que, por tanto, una unidad de la mención está en ejecución, y que, por tanto, la validez del contenido es una validez constante: un mismo universo, el *mismo mundo* que temporalmente siempre fue y siempre será, que es dado siempre en el transcurso. Así, esta mención “el mismo” mundo pasa a través de todo, <50> aun cuando estos darses previos, en las cuales “el” mundo fue dado en la fase temporal y el trecho temporal del momento, se “ponen de relieve”, respecto de muchos componentes del contenido, como no inherentes al mundo mismo, esto es, que ellos ya no valen para él posteriormente. A pesar de ello, en esta modificabilidad de los contenidos de validez, cada universo válido en su lugar temporal exhibe sin embargo un “universo objetivo”, y mienta a través de todas las falsedades válidas para el sujeto (en un abandono que niega con posterioridad), precisamente de tal modo que, a pesar de estas mentadas falsedades, a la vez en la visión de conjunto,



permanece puesto uno y el mismo mundo como siempre experienciado y mentado de algún otro modo.

Esta particularidad que se ha de hacer evidente en todo momento dentro de la vida misma –se trata, según el núcleo esencial, del mismo sobreentendido natural del que ya se habló antes– se diferencia aún más: forma permanente de este único universo no solo es el tiempo sino también el espacio (en lo cual propiamente el espacio es una forma subordinada a la forma temporal, esto es, la forma temporalmente omniválida de la simultaneidad real), repartido en realidades singulares que, con o sobre el fundamento de sus cambiantes y particulares configuraciones extensionales muestran aún una *omniincluyente típica categorial y regional*. Todo lo mundano reconduce en última instancia a realidades en sentido estrecho, sustratos últimos de propiedades, relaciones, etc., reales. Las propiedades reales son entonces determinaciones perdurables de sustratos perdurables y perdurables por así decirlo como hábitos permanentes de un comportamiento causal que en cuanto tal remite a entrelazamientos reales que entrelazan realidades con realidades y finalmente todas las realidades unas con otras. Y las allá de esto se encuentra la *típica regional de las realidades* (de las sustancias –antes de toda especulación metafísica–), por medio de la cual todas estas categorías reales se particularizan esencialmente: cosas materiales, cuerpos propios orgánicos, almas y unidades psicofísicas como animales, sujetos personales y comunidades subjetivas, la cultura como reino de creaciones personales. No hablo aquí aún del mundo de “la” ciencia, del “mundo verdadero en sí”, del supuesto mundo que se ha configurado como el mundo “bien fundado teóricamente según la situación actual de la ciencia” gracias al trabajo conjunto de nuestros científicos que se encuentran en la unidad de la tradición como una unidad de <51> validez dominante sobre el fundamento de unidades precisamente tales de anteriores generaciones de investigadores. No tenemos que preocuparnos por el momento de si conceptos que aquí se encuentran bajo los títulos de “categoría” y “región”, son y deben ser idénticos con los consonantes en nuestras ciencias y cualesquiera otras ciencias. Expresamos con ellos solo una *típica estructural* en vista de una caracterización preparatoria del “todo del mundo” que es mostrable en toda vida natural; pues estas palabras “todo del mundo” son ellas mismas solo palabras para designar en todo el cambio de los contenidos una constante típica que, para cada uno y para cada pluralidad comunalizada de yoes-sujetos, enlaza todas y cada una de las cosas que se tienen en cada caso predadas *como existentes* en una unidad “todo del mundo” y además precisamente con propiedades estructurales que se han de describir con mucha más precisión. Resulta claro que esta típica proviene de la típica universal de la experiencia total que se unifica a través de cada vida total, y que tiene en esta experiencia la explicitación “original”.

Pero también se ha de observar que la inserción de las ciencias, o sea, de las formas especiales de la vida científica natural (de la vida de la investigación positiva) en la vida natural de configuración más primitiva propiamente no altera nada en la estructura intuitiva del mundo, mientras ella, la ciencia, toma esta estructura intuitiva científicamente como tema y la investiga bajo la ideas de verdad objetiva, sino que precisamente pone de relieve lo “teórico verdadero” para ella, y de ese modo produce un darse previo de grado superior que está fundado en, y referido retrospectivamente a, la investigación del mundo intuitiva y natural. Así como la cosa que tengo como tema al medir, contar o teorizar, y que finalmente se convierte en la cosa determinada teóricamente de tal o cual manera, con tales o cuales predicados, no llega a ser por esto otra que aquella que como experienciada tengo ante los ojos, sino que más bien es idénticamente la misma, así también el mundo de la ciencia positiva no es otro que el experienciado, predado en las estructuras de la experiencia, y válido sin excepción. Pero

si tomamos ahora en consideración todas las ciencias positivas (puesto que según nuestra fijación del concepto “vida natural” también el eventual obrar positivo-científico se ha de incluir en él), también las <52> ciencias-“ideales” positivas (las eidéticas) como la matemática (pura), ellas no solo han surgido con la determinación de ser serviciales para la vida práctica natural y luego para las ciencias fácticas del mundo, sino etc.

<53>

Nº 7

<Protohistoricidad del mundo predado. Primera y segunda historicidad: horizonte como estilo familiarizado del darse previo y como horizonte de posibles nuevos estilos del darse previo. Relatividad de todos los estilos familiarizados del darse previo>

Mundo como “mundo de experiencia” frente al mundo como existente en verdad conforme al concepto de verdad de la ciencia –mundo como existente teóricamente–.

¿Qué se puede querer significar en una tal contraposición bajo “mundo de la experiencia”. ¿El mundo de la vida cotidiana, y también el del hombre científico fuera de su obrar teórico? ¿Por tanto, yo en la vida cotidiana y cualquiera o también nosotros en una cotidianidad?

Ahora bien, si estoy yo en la cotidianidad, en una vida no-científica, abandonado a mis intereses no-científicos, entonces tengo siempre mi experiencia del mundo y el mundo en el horizonte. Pero este horizonte solo es evocado o evocable en la medida en que lo exige mi interés. Pero si soy sujeto de todos mis intereses y tengo hombres en el horizonte –ante todo aquellos que son de interés para mí y más allá de ellos otros. Tengo mundo con un horizonte abierto, pero como el mundo que existe para mí a partir de mi vida.

A partir de mi vida tiene el mundo (en contacto con los otros) una *estructura del darse previo*; y fue en mi infancia un mundo distinto del de ahora, y se modifica constantemente como estructura del darse previo determinada. El primitivo no tiene, en el darse previo de su mundo, una cultura científica en el modo del horizonte, para él esta cultura no es algo que se encuentre en sus horizontes de posibilidad, algo representable para él. Si construyo el mundo predado para él a partir de mí, empatizando en él, entonces su horizonte del darse previo para el mundo válido para él recibe a partir de mí una ampliación por medio del estrato de sentido del mundo <54> “ciencia de los científicos”, estrato que ha sido instituido originariamente en mí y mis semejantes y en nuestra comunalización. Para los primitivos hay un mundo circundante con hombres, pero hombres semejantes, no con hombres que para él tienen la irrepresentable estructura personal “científico” con las para él irrepresentables actividades del obrar lógico-científico. Por otro lado, nosotros los desarrollados científicamente podemos, un Lévy-Bruhl puede, desvelar sistemáticamente la índole de su espíritu, sus actividades espirituales, su mundo circundante predado.

¿No debemos dejar abierto que los por principio incomprensibles hombres y formas del mundo circundante en el desarrollo ulterior de la humanidad –en el marco de las posibilidades ya comprensibles para nosotros, e indeterminadamente abiertas, de la estructura predada “desarrollo”– podrían mostrarse en el futuro? El mundo como mundo para todos los hombres –ya comprensibles unos para otros como hombres, pero en una estructura del darse previo solo limitadamente determinada– está siempre ya constituida y precisamente para todos. A ello es inherente que en la conexión de la experiencia progresiva de cada uno y de cada humanidad comunalizada se produce, por medio de un

transmitir (*Tradieren*) ante todo unilateral y luego recíproco, se produce un darse previo progresivamente unitario, más rico, ampliado, y así *el* mundo para todos, que es siempre ya esto, los enriquecimientos de los individuos y los grupos transmitidos a individuo y grupos siempre nuevos.

El mundo como mundo de la experiencia, como mundo válido a partir de la experiencia, es por un lado 1) relativo en el sentido de que es el suyo para los individuos que experimentan, a pesar de la comunicación que ya es inherente a él y de la tradición que ahí ya ha sido eficaz. 2) El mundo es relativo también en la medida en que, inseparablemente de ello, en la progresiva comunicación de sujetos individuales o también de grupos que ya tienen su relativo y unitario mundo circundante, se modifica progresivamente, esto es, es relativo a esta comunicación. En tal curso de modificaciones empero el mundo de la experiencia continuamente se unifica, no solo se corrige, sino que también se *enriquece* y, sin embargo, es el mismo. De lo contrario no tendría absolutamente ningún ser como el mundo que está ahí para nosotros. Esta es su *protohistoricidad* (*Urhistorizität*). Pero esto, por otro lado, es observable u observado por mí y por nosotros –ya como hombres capacitados científicamente– en sí mismo como estructura parcial del darse previo. Y si, por medio de correspondientes acciones teóricas, ponemos de manifiesto por primera vez esta estructura, también hemos enriquecido con ello nuestro darse previo.

<55> a) Naturalmente, en tanto mundo constituido, el mundo es mundo de la experiencia humana, es el mundo que el yo trascendental, constituido en la trascendentalidad como yo-hombre, tiene por principio solo como mundo de su experiencia, como mundo de un horizonte abierto infinito, como un mundo que es mundo comunitario para los otros que se constituyen en el yo en una iteración abierta, y que se constituye a sí mismo en ellos (así tienen validez a partir del ego) precisamente en este arraigo subjetivo, en esta orientación en la horizonticidad. En la apodicticidad de mi ego está comprendida la constitución del mundo en este estilo, como infinitud de las infinitudes de la constitución en un devenir fluyente. Mi darse previo actual, y el de cada uno, es el predelineamiento de un estilo, y específicamente de un estilo construible para mí o para él, de un estilo familiarizado que, aun cuando no sea destacado por abstracción, tiene sin embargo su destacarse como familiaridad (*Vertrautheitsabhebung*) en la marcha de cada experiencia actual del mundo en sus formas omnifamiliares, forma familiarizada que se repite constantemente y precisamente por eso es forma, estructura, que cambia el contenido particular.

b) Este estilo familiarizado de la constitución del mundo humano es la estructura del darse previo *en el primer sentido*. Pero la experiencia del mundo que transcurre en cada caso en este estilo, y su mundo predado, tiene aún un ulterior horizonte no formado que se muestra por primera vez en el desarrollo histórico fáctico cuando este desarrollo ha llegado a ser consciente como cambio histórico de los darses previos históricos precedentes de humanidades relativamente estables, pero también de otra manera en la historicidad individual y su conciencia como desarrollo individual desde la infancia. Una fija estructura del mundo circundante como predada puede alterarse y se ha alterado, se ha alterado repetidamente en la historia de la humanidad. Esto motiva un horizonte abierto de posibles alteraciones y de posibles nuevos estilos del darse previo, que sin embargo no se pueden construir de antemano interrogando el mundo como mundo de la experiencia efectiva y posible, así como a partir de la respectiva experiencia actual <56> se sigue el estilo de cognoscibilidad, que es dado a ella y ya es predado a su horizonte, en su propia infinitud (interminabilidad) como infinitud que se repite presuntivamente. La *segunda horizonticidad*, como horizonticidad que trasciende la primera, designa la *relatividad* abierta y posible, y que ha llegado a ser visible

históricamente en el ejemplo singular, del darse previo en sentido originario, como el estilo de ser de la constructibilidad (*Konstruierbarkeit*) intuitiva, estilo que, en términos generales, es el estilo propio y comprensible de suyo del mundo que se encuentra en la fluyente validez de la experiencia. La posibilidad predelineada (predelineada a partir de la historia o de la toma de conciencia de la historia individual) de que todo el estilo de cognoscibilidad del mundo familiarizado y de su humanidad se altere adecuadamente mientras existen otras posibilidades, y no meramente otros mundos del mismo estilo, no se ha de hacer intuitivo, y conducir a un a priori eidético, en tanto que esta posibilidad es por cierto un título para una multiplicidad abierta de posibilidades, pero no un título para un espacio de juego (*Spielraum*) disyuntivo predelineado. También el darse previo del mundo familiarizado del primer nivel es el darse previo de múltiples posibilidades, pero el darse previo de la estructura es equivalente a un a priori que en su generalidad eidética abarca las múltiples posibilidades indeterminadas como posibilidades de la misma estructura –como *predelineadas* en el horizonte del darse previo– y como una disyunción necesaria. De antemano, a priori, no sabemos aquí en un primer momento nada, ni siquiera algo naturalmente implícito, como si pudiéramos acceder a estas posibilidades por medio de la mera explicitación del sentido de ser del mundo válido para nosotros. En la explicitación a priori ni siquiera se tiene la certeza de si efectivamente aún una nueva posibilidad está abierta frente a la histórica, y mucho menos de que sean múltiples posibilidades y cuáles son. Esto no significa que, del mundo tal como lo tengo en la experiencia con su horizonticidad anexa, no se ha de extraer un a priori incondicionado que no pueda ser tocado por ninguna antropología e historia.

A priori está claro que, si tengo mundo en mi horizonte de mundo, entonces no solo tengo el mundo fáctico, finito y afectado de horizonte, sino también mi mundo construible *in infinitum* como mundo <57> de posibles experiencias en el espacio de juego de una infinitud de posibilidades, tal como podría ser mi mundo que sin embargo es una efectividad –desconocida *in infinitum*–. Me encuentro en un espacio de juego de posibles mundo, de lo cuales uno, con el núcleo de la auténtica experiencia actual, es indudable. Por cierto, este espacio de juego de posibilidades, de acuerdo con cada una de estas posibilidades cuya intuición intento construir, está él mismo edificado a partir de infinitudes de posibilidades, cada paso de la construcción es ya un paso dentro de un horizonte de posibilidades disyuntivas infinitas.

Por cierto, como observo en la comprensión segunda (*Nachverstehen*), por ejemplo, de hombres primitivos, el mundo que se ha de construir por uno y el mundo que se ha de construir por otro pueden diferenciarse, y el estilo del darse previo mismo puede experimentar cambios, pero todos los cambios se mantienen en la posibilidad de la comunicación; por eso reciben, en relación unos con otros, en la síntesis de identificación de los “mundos” de sujetos que se comunican, necesariamente el carácter de “apariciones” del mismo y único mundo.

Por consiguiente, queda planteada eidéticamente la pregunta por el mundo como mundo de la experiencia, la pregunta por aquel a priori que se ha de construir intuitivamente y que es “condición de posibilidad” para que, comoquiera que transcurra la constitución del mundo –a partir de mí pero en contacto con los otros que se descubren a partir de mí y con otras humanidades y sus mundos–, en el contacto progresivo universal, un único y mismo mundo siempre pueda ponerse de manifiesto, deba ponerse de manifiesto. Esto sería, pues, ontología del mundo como mundo de la posible experiencia, o, lo que es equivalente, de un mundo que es mundo de los hombres y debe, *in infinitum* para los hombres y humanidades que entran en comunicación, poder ser constituido y ser cognoscible como el mismo a pesar de todas

las correcciones subjetivo-individuales o recíprocas y de las ampliaciones complementarias. Esta ontología sería, pues, una antropología a priori. Lo que se comprueba en ella para un mundo concebible en cuanto tal, vale con incondicionada necesidad y generalidad como algo que delimita el sentido esencial invariable de este único mundo, y, por tanto, vale como forma esencial de toda facticidad disyuntiva posible.

<58> Naturalmente todo mundo “cotidiano” como un modo subjetivo tiene consciente el mundo, y, como aparición, tiene por lo demás este a priori en sí. Por otro lado, se trata en el caso del mundo como mundo de la posible experiencia –aun cuando no se pregunta por el mundo pensado bajo teorías científicas, el mundo como portador de determinaciones de ser científicas– no de un mundo extracientífico en el que se haría abstracción de la ciencia, o incluso de un mundo, comprendido histórica y antropológicamente, de hombres que no conocen la ciencia en ninguna forma. Para los hombres de una cultura científica, o sea, para todos los que viven en ella y comprenden la ciencia, pertenece esta misma al mundo de su experiencia, ella misma es, pues, tanto como otras formaciones culturales, un posible objeto de experiencia. Lo es del mismo modo que las formaciones de la humanidad precientífica y los objetos cotidianos del científico fuera de la esfera de la ciencia. Entre estas formaciones se encuentran en cada humanidad las formaciones lingüísticas en la vivacidad del hablar en la que tienen sin embargo un sentido intersubjetivo-objetivo. Tenemos, pues, en el mundo de la experiencia objetos que no solo están ahí como los otros, sino que, en el ámbito de experiencia de lo que es, “expresan”, “comunican” algo que es, y en particular desarrollan una teoría, y que son para el mundo teorías o proposiciones en teorías, etc.

Es algo semejante a lo que sucede para todos los objetos culturales. Estos no solo están como otros objetos en el mundo, sino que se “refieren” a otros objetos, hacen algo para ellos. Más precisamente: no solo están ahí para los sujetos sino que son objetos válidos con determinaciones-de-meta (*Zweckbestimmungen*) para los sujetos en tanto sujetos de intereses en un círculo comunicativo de hombres que viven en una comunidad de vida generativa, que tienen, en la unidad de una tradicionalidad duradera, un mundo comunitario familiarizado, y por eso viven en una habitualidad comunalizada. En una comunidad de intereses los objetos están comunitariamente ahí como idoneidades para una meta (*Zweckmäßigkeiten*) para todos los que tienen la necesidad de utilizarlos en una situación semejante. Y el retorno de situaciones semejantes y generales es inherente también a ello. Cada uno tiene sus intereses, pero los intereses de uno no están separados de los intereses de los otros; son intereses que se entrelazan en el <59> armonizar y desarmonizar, en la coincidencia y el conflicto, y así todos están inmediata o mediatamente enlazados con todos en la unidad de la existencia práctica de una familia, de una casta, de una aldea, de un estado, etc.

<60>

Nº 8

<El mundo de la vida predado en tipos familiarizados es de individuos y clases>

.....

<63>

*Predado es todo aquello a lo cual yo puedo orientarme*, a lo cual puede cualquiera orientarse “directamente”, lo que en el respectivo campo perceptivo, campo de intuición, y en su horizonte “ya está”. El ser-ya es, pues, el problema, y en la concreta totalidad justamente el mundo de la vida, el unitariamente predado –siempre existente como cambio de cosas reales individual y típicamente predadas–. También es

predado lo desconocido, y de lo conocido lo indeterminado, la totalmente desconocida multiplicidad de lo existente del horizonte que abarca todo lo desconocido. Yo y cada yo en la vida despierta tiene conciencia del mundo, tiene continua experiencia del mundo, y en cada <64> momento tiene esta experiencia horizonticidad. La conciencia del mundo es apercepción del mundo. La simple apercepción del mundo es apercepción del mundo circundante, del mundo de la vida que, en el fluir, cambiando en sus cosas individual-típicas, tiene siempre una estructura fija familiarizada, una estructura individual típica. También el horizonte vacío más externo de la lejanía desconocida del mundo tiene su cambio, y también su configuración esencial. En el cambio de la apercepción del mundo circundante, a través del cual vivo en tanto experiencia, se muestra “el” mundo, el mundo de la vida estable, en su *invariante estructura del darse previo*. Constantemente, en cada momento (en mi campo de conciencia inmanente) está sistemáticamente predelineado cómo, en qué direcciones, en qué maneras puedo dirigir la marcha de mi experiencia del mundo. A partir de la efectiva experiencia del mundo está sistemáticamente predelineado un universo de posibilidades de la ulterior experiencia del mundo. En ello está implicado que, a partir de cada experiencia singular, a partir de la experiencia de una cosa real singular, está predelineado el sistema de las posibles experiencias de esta cosa real. El sistema está aquí comprendido o bien como sistema de apercepciones del mundo en cuanto tales y apercepciones singulares reales en cuanto tales, o bien como sistema que, concordantemente en la identificación óptica, es formación de unidad, en la certeza de ser de lo mismo. A ello es inherente, pues, la estructura esencial general de la posible y efectiva modalización con la ley de que en la forma de la corrección se pone de manifiesto el mundo como universo idéntico de lo que es en la certeza de ser: siempre es experimentado el mundo existente (certeza de ser) de una manera en que lo singular, que ya es válido, puede modificar su validez.

Además, mi apercepción del mundo implica (ante todo real-inmanentemente como apercepción parcial, y luego también en el horizonte) aquella de los otros sujetos humanos como sujetos de sus apercepciones del mundo, verificadas como existentes en la concordancia, y esto de tal modo que yo, experimentando el mundo, adquiero también una certeza experiencial de que el mundo que los otros experimentan es el mismo que yo experimento, y de antemano la certeza de que todos los hombres de los que tengo una efectiva o posible certeza de ser en el horizonte de mi experiencia, en la medida en que están en el mundo como hombres a la vez, en sus apercepciones del mundo propias en cada caso de ellos, están referidos a este mundo, el mismo en el que yo estoy, y que para mí es en la certeza de ser como el mundo en el que estoy. También está implicado en mi certeza del mundo que lo mismo que está implicado para mí, y es para mí sentido de ser de mi experiencia del mundo, es para todos. El mundo tal como yo lo miento, tal como lo <65> explícito para mí por medio de la “posible experiencia”, es el mundo de todos, en el que estoy con todos, y todos son ellos mismos hombres para mí, de los cuales cada uno se sabe como hombre en la totalidad de los hombres, etc.

La universal apercepción del mundo tiene en su estructura el núcleo de un campo perceptivo, y además de una esfera del recuerdo igualmente nuclear, y más allá de ello se ha de explicitar sistemáticamente un “horizonte vacío” según el contenido ontológico, la estructura-de-sentido-de-ser (*Seinsinnstruktur*) ontológica. Se ha de hacer distinta, pero también explicitar con claridad, la estructura noemática del mundo que se ofrece en la marcha de la momentaneidad de la experiencia del mundo sucesivamente según la efectividad y la posibilidad como mundo en el cómo de sus maneras de darse.

El mundo como mundo de la experiencia efectiva y predelineada como posible es un universo de objetos, y por cierto cada objeto tiene existencia como existencia individual de su tipo (*Typus*), de su clase (*Artung*). Cada experiencia efectiva dentro de

la experiencia del mundo es, pues, experiencia del correspondiente objeto en su clase (*Art*). La experiencia del objeto como apercepción de la estructura, que se ha de explicitar más de cerca, de una experiencia de lados horizontal, se encuentra en un continuo progreso, y también en el discreto enlace de la experiencia que ha pasado como experiencia conservada con una nueva experiencia que se instala, un exhibirse-sintético del mismo objeto en sus diferentes lados, un mostrarse-progresivo del objeto, tal como es lado por lado en distintos puntos de vista: dentro del constante horizonte de lados aún no vistos y que pueden llegar a ser visibles.

Pero la experiencia tiene en ello una estructura de cognoscibilidad, incluso donde el objeto es uno nunca aún percibido, precisamente la estructura de *las diversas clases de objetos (Artmäßigkeit)*, y esto en diferentes niveles de “generalidad” que aquí de ninguna manera debe ser interpretada como generalidad conceptual, como generalidad a partir de la comparación y la precedente puesta de relieve de algo común. Antes bien, esto presupone siempre ya la generalidad que está emplazada en la estructura de clases (*Artstruktur*) (la estructura de cognoscibilidad).

.....

<67>

## II. LA ESTRUCTURA DE HORIZONTE DE LA EXPERIENCIA DEL MUNDO Y DE LA EXPERIENCIA DE LO REAL EN EL MUNDO

### Nº 9

Explicitación de las ideas lógicas “algo real del mundo”  
y “mundo mismo”. <El mundo como horizonte de experiencia  
y el mundo como idea lógica. El horizonte lógico y el concepto  
de mundo. Concepto total de lo real y concepto total del mundo>

El mundo no es “sustancia” en el mismo sentido que es sustancia algo “real” individual. Determinar algo real conduce esencialmente a infinitudes internas y externas, y, por tanto, tiene en última instancia ya necesariamente presupuesto el horizonte de la totalidad (*Totalität*) “mundo”, que por cierto no es otra cosa que totalidad, integridad (*Allheit*) de las realidades. O el mundo es la integridad de las “sustancias” “finitas”, de las cuales cada una es “sustancia” en relación con las determinaciones inherentes a ella y que se han de efectuar a partir de su respectivo darse previo.

El ser de cada algo real es ser por medio de la anticipación, ser a partir de un dato momentáneo, que a la vez es necesariamente un darse previo, y así al infinito. Al dato pertenece esencialmente la potencialidad de la posición de ser judicativa y orientada al ser verdadero. A partir de ahí está predelineada a priori la idea del ser verdadero de este algo real en la totalidad de su verdad. Sobre la base de la experiencia, de la anticipación dada previamente, y en la continuación de la determinación interna y externa en <68> la intención judicativo-cognoscitiva con el concluyente y-así-sucesivamente (*Und-so-weiter*), surge la forma lógica del sustrato como sustrato de la total infinitud de sus determinaciones. Pero esto es un *producto lógico*, un producto esencialmente posible sobre la base de la experiencia, de la horizonticidad que es inherente a la experiencia como contemplación orientada en el caso particular a esto real, contemplación que transcurre en el proceso, y tiene siempre ya horizonte, siempre de nuevo predelineado y siempre –ya antes del predelineamiento determinado–, pero no

por eso es ya construcción de la idea, que solo es efectivizada como producto constructivo.

Todo lo real tiene su horizonte externo así como su horizonte interno, su entorno de otras cosas reales, determinadas e indeterminadas, efectivas y posibles. Así es necesariamente *dado-predado*. Y este es el presupuesto para poder entrar en las determinaciones externas de cada cosa real, buscarlas y luego encontrarlas. Pertenece a esto esencialmente la posibilidad de poder pasar a otras cosas reales, determinarlas también a ellas, y configurarlas sintéticamente en niveles superiores de fundamentación como entidades categoriales de nivel superior que a una se relacionan con varias realidades y siempre nuevas pluralidades y pluralidades de pluralidades.

El mundo no es experimentado, y no se ha de determinar experimentando, como algo real en el sentido habitual de una “cosa”. No es dado-predado como una cosa. A su darse precede el darse de lo real singular. En el pasaje de lo real a lo real de su entorno, y así a entornos y cosas reales siempre nuevos, se efectúa una *experiencia sintética* que, sin embargo, es precisamente experiencia y no una acción judicativo-ensambladora. Este pasaje se efectúa en el yo experienciante (pero entonces también en la intersubjetividad enlazada experiencialmente) en ocasiones de un modo arbitrario en una delimitación del ver-en-torno (*Sich-umsehen*) (para los fines que se quiera: ya sea por mera “curiosidad”, ya sea en virtud de una praxis que lo exige). Pero, prescindiendo de esto, la vida de la subjetividad en tanto continuamente experienciante es también continuamente una vida que progresa de entorno en entorno en una síntesis unitaria, con lo cual todo <69> lo que atrae momentáneamente tiene su trasfondo en esta marcha progresiva sintética; por ejemplo, todo campo perceptivo tiene su horizonte de anticipación de nuevos campos perceptivos en una unidad sintética, y así para el recuerdo, etc. Esto es *experiencia universal*, y en cierto sentido siempre ya *experiencia del mundo*, en la medida en que todo lo captado de este modo ingresa en el conocimiento habitual, e incluso todo lo no captado en cierto modo hace producir un efecto a su sentido vagamente indeterminado y no captado, y contribuye al efecto de unidad intencional.

Pero a esto es inherente la *potencialidad* de la captación del mundo judicativo-ponente, de la construcción lógica de la idea “mundo”, como idea lógica y ante todo como sustrato lógico, esto es, como sustrato para predicaciones. Ahora, las cosas reales individuales en tanto sustratos lógicos son el comienzo, y su vínculo colectivo progresivo con el concluyente y-así-sucesivamente conduce más lejos; pero finalmente debe presentarse el “todo” que lleva a cabo la idea del mundo como totalidad. Por tanto, con anterioridad marcha la unidad de la experiencia inherente a la unidad de la vida despierta (de la intersubjetiva) y la unidad prelógica de los objetos prelógicamente determinados en la experiencia y anticipados indeterminadamente en el modo del horizonte, de los que cada uno lleva consigo su propio horizonte, el cual por su parte se enlaza con los horizontes de otros objetos. Unidad de la “asociación” universal.

Sobre esta base luego *actividad “lógica”, y lógicamente formada*, esto es, una actividad que capta por separado *objetividades en sentido propio* y ante todo “cosas”, realidades, y las vincula unas con otras categorialmente. A cada cosa real es inherente su idea, que se ha de construir, de su pleno y total sentido (en verdad), relativamente en la limitación de la situación o finalmente de un modo total para el científico (idea total, puramente lógica, de lo que es). A partir de la actividad lógica –puesto que nosotros hombres (nosotros hombres maduros), siempre ya fuimos activos conociendo de manera lógica y judicativa y lo somos entretanto siempre de nuevo, a partir de ahí, digo yo, todo lo experimentado tiene ya impuesto su *horizonte lógico*, pero como uno fundado, un horizonte de segundo nivel. En lugar de “lógico” decimos “conceptual”. Concepto de lo



real como sustrato. Mundo finito. *El concepto de mundo es una formación “lógica” de nivel superior (no una formación del estudioso de la lógica o de la lógica como disciplina) –el concepto “totalidad (Allheit) de la realidades”, en el cual se entiende por “realidades” los sustratos reales como objetos “lógicos”, como objetos <70> que ya son presupuestos como operaciones judicativas, como operaciones del conocimiento. Nosotros los hombres maduros (de la cultura europea) tenemos todos ya este concepto “mundo”, y, si meditamos sobre el mundo, nos guía la “representación ‘mundo’” no como la unidad de la mera experiencia, sino como el “viejo conocido” concepto “mundo” “que emerge en la vaguedad”. Nosotros lo explicitamos, lo hacemos claro, como otras determinaciones categoriales lógicas de la que disponemos como nuestra posesión habitual.*

Hay que distinguir: todo es pensado ya como continuamente juzgable, como algo con lo cual se puede tener que ver y por cuya verdad (verdad de situación) se puede preguntar (verdad de situación) –en las respectivas vivencias–. Pero la idea de algo que existe en la infinita totalidad de sus determinaciones aún no está construida con ello. Se tiene el algo como sustrato de juicio con un horizonte de posibles determinaciones ulteriores, y se lo tiene “vagamente”. Frente a ello se tiene como científico exacto en tanto idea conductora la idea constructiva de algo existente totalmente determinado y así también el mundo como todo (*All*) de lo que es. Esto podría decir significar la idea definida de lo que es.

Pero con esto no hemos acabado. La infinitud lleva sus paradojas consigo, tan pronto como llegamos a ella como conclusión y la convertimos en totalidad. Lo real individual se determina lógicamente en el y-así-sucesivamente. Pero su total determinación presupone que una totalidad (*Allheit*) de otros entes reales sea una idea válida o que el mundo como totalidad lo sea, que el concepto de mundo sea un concepto válido. *El concepto total de algo real presupone el concepto de mundo*, y lo presupone también en relación con la validez. *Inversamente este concepto presupone aquel*. Los conceptos nos remiten en su validez a la intencionalidad de origen (*Ursprungintentionalität*), la de la experiencia, en la que lo real como existente debe surgir, y esto en su presunción, que siempre porta en sí una nueva presunción, de que se ha de plenificar en una consecuente concordancia, y la presunción es tanto interna como externa. Cada posición presuntiva es no-independiente (*unselbständig*), tiene necesariamente su horizonte, remite a una continuidad de la concordancia que debe verificarse en la experiencia. Pero es ya verificación por medio de la corrección ella misma predelineada, esto es, la anticipación es ella misma ya en cierto modo legítima, a saber, ya *pre-experiencia* como modo de la experiencia, como dación de algo en sí mismo (*Selbstgebung*) no del presente en sí mismo, sino de la previsibilidad, de la previsible accesibilidad, eventualmente bajo corrección en “el de otra manera”, por medio de lo cual se confirmaría sin embargo el ser.

<71> Aquí se debe avanzar más. El estilo de la experiencia de lo real está predelineado como aperccepción según la forma, y este predelineamiento en su generalidad formal se debe explicitar con más precisión. Pero aquí entra en cuestión que este estilo mismo es un estilo móvil, que incluso puede modificarse en la marcha de la experiencia que continúa, pero de una manera que no abandona el estilo anterior sino que lo eleva a un nuevo nivel. Dentro del *mundo de experiencia que ha llegado a ser normal*, cada cosa real del mundo circundante tiene un sentido de unidad a partir del estilo general espacial de la experiencia de la realidad, esto es, de la concordancia presuntiva que es inherente a esta normalidad. La “cosa” en la vida “cotidiana” es índice de este estilo, que se particulariza individualmente y en sí predelinea, en vinculación con lo ya conocido, con lo que ha llegado a ser conocido, lo desconocido según la

forma. Pero el mundo circundante normal, o sea, la apercepción unitariamente experienciante no es rígida. La experiencia del mundo circundante y en ella cada apercepción unitaria de la cosa real individual entra en movimiento por medio de ciertas experiencias, experiencias totales o experiencias singulares, que modifican el estilo mismo del mundo circundante, mientras que, sin embargo, se conserva la concordancia de la experiencia total y con ello la unidad del mundo como correlato constituido. Así, con la inclusión de anomalías en el estilo general de una normalidad superior. Lo que llamamos “mundo normal” tiene así ya anomalías incluidas, las cuales, sin embargo, solo son adquiridas por medio de una inclusión, o sea, legitiman intencionalmente su carácter fundado. Pero también es relevante aquí la ampliación de un mundo circundante normal que está referido a una personalidad por medio del trato con otras personalidades (pueblos, culturas), y con otros mundo circundantes, como, por ejemplo, el devenir de un mundo terrestre unitario (como mundo que llega a ser normal) para una humanidad terrestre total.

Si un tipo experiencial de objetividad real (hombre, animal, piedra o mera cosa, etc.) se convierte en “hilo conductor trascendental”, esto se ha de entender de tal modo que la unidad de experiencia dada en la experiencia viviente (el correlato “objetivo” de la concordancia en el fluir continuo de la experiencia) es dado como ejemplo del tipo (precisamente en el actitud orientada al tipo, que no es un “concepto”). Y ahora encontramos como inherente al tipo la típica estructura de determinación por medio de la explicitación, o sea, la <72> afección múltiple inherente a él, que nosotros, siguiéndola, explicitamos. Esta explicitación de la estructura del tipo de objeto (captado en el ejemplo en la actitud orientada al tipo) proporciona el estilo objetivo como el estilo de las posibles direcciones de la experiencia, y este es entonces hilo conductor para la explicitación noética de las operaciones constituyentes y los sucesos yoicos que pertenecen noéticamente a una experiencia concordante. Pero esto subjetivo no entra en cuestión en primer lugar, sino solo la explicitación del objeto de experiencia en sus rasgos distintivos como rasgos de la posible experiencia. Solo que esta posible experiencia no significa otra cosa que la posible explicitación dentro del tipo conductor que, por su parte, está predelineado como parte componente del mundo circundante “normal”.

En la ampliación del mundo circundante por medio de la síntesis de mundos circundantes relativos se distingue la naturaleza como estructura de identidad que es siempre el presupuesto, la base subyacente, para los predicados del espíritu objetivo. La naturaleza abarca aquí también a las personas y se diferencia entonces en la naturaleza fundamental (territorio) –la naturaleza física– y la espiritualidad yoica. En la marcha progresiva hacia la universalidad, hacia la infinitud como totalidad, que es una presunción que viene luego en el modo del pensamiento, surge la idea (un concepto) de la naturaleza pura e infinita en la totalidad de la experiencia concordante, es decir, de una naturaleza que se ha de presuponer y construir conceptualmente como la misma para todos los sujeto experienciantes concebibles, y en ella la naturaleza puramente física “en” la cual los sujetos psíquicos se corporizan y de ese modo están distribuidos. Aquí aparecen las paradojas de la infinitud.

En la descripción de los contenidos ónticos de la experiencia total fluyente, y de sus mundaneidades circundantes con sus síntesis, construimos el mundo de las realidades como pura “naturaleza” subjetivo-“irrelativa”. La progresiva temporalización en la que se constituye el mundo de los hechos temporales (el mundo de los hechos incondicionadamente objetivos) finalmente como totalidad infinita, esta temporalización es la temporalización óntica; los ontos son aquí los objetos mundanos y los mundos (mundos de situación, “subjetivo-relativos” en un determinado sentido). Un segundo

sentido de “hecho objetivo” es el de los hechos del espíritu objetivo que <73> están referidos a sujetos y comunidades de sujetos, pero en esta referencia misma llegan a ser accesibles en general por el camino de la historiografía: como una idea propia del conocimiento histórico. La espiritualidad objetiva se refiere al hombre que se plantea fines. También las comunidades humanas se plantean fines y producen efectos conforme a ellos en la naturaleza y el mundo espiritual, y los reconfiguran. El hombre se puede plantear también fines incondicionados; tiene tales fines como hombre, a su esencia son inherentes tales fines, o sea, las exigencias absolutas correspondientes a ellos. Esto da lugar también a la posibilidad de formar una idea práctica total como una idea absoluta: la idea de una omnihumanidad de un mundo “infinito” total que busca configurar este mundo de acuerdo con la idea infinitamente lejana de un deber absoluto para todos los hombres (*Idee einer absolut allmenschlich gesollten*).

## APÉNDICE V

Conciencia de horizonte del mundo y representación temática del mundo

<Representación de la cosa frente a la representación del mundo:  
experiencia del mundo y certeza del mundo>

<Contenido:> *Mundo como aquello en que in-existe todo lo que es (lo que tiene certeza de ser para mí. En este sentido el mundo no es un ente, no es algo real, y la experiencia del mundo tiene un nuevo sentido. Construcción del mundo como pluralidad abiertamente infinita, totalidad (Allheit) de lo real. Mundo como totalidad, tema de la ciencia del mundo (cosmología).*

Sea lo que fuere, aquello de lo que me ocupo temáticamente está consciente para mí como existente en el mundo. Tengo siempre, junto a todas y cada una de las cosas, certeza de ser del mundo. La tengo a priori respecto de cada experiencia singular, de cada campo perceptivo singular, de cada temática singular –junto a todo como certeza de horizonte, y, en tanto pasa a través del cambio de los temas, la tengo en continua constancia–. A ello es inherente la certeza de mi constante capacidad disposicional de hacer clara para mí la mera “conciencia de horizonte” del mundo como mundo cierto para mí con el sentido de ser del momento, haciéndolo distinto para mí en una explícita representación del mundo (*Weltvorstellung*) y eventualmente en el modo de una representación intuitiva. Siempre tengo yo, y siempre que entre en esta meditación, mi <74> campo perceptivo (del momento), eventualmente un campo de recuerdo intuitivo (o sin continuidad una sucesión de tales campos) y con ello un círculo actual para mí de determinación individual (de cosas existentes) como constelación individual de “cosas existentes” –pero en la conciencia de horizonte como cosas “en” el mundo, *a partir del mundo*–. Desde ahí continúa la experiencia en el cambio de estos campos. En la experiencia tengo yo estas cosas como ellas mismas en carne y hueso (presentes en sí mismas ahí o presentificadas en sí mismas como habiendo sido percibidas, etc.). Y mientras estoy junto a ellas mismas, me entero de su ser-así o conozco explícitamente cómo ellas son (y cómo han sido conocidas para mí ya anteriormente), de nuevo –así con las cosas conocidas desde hace tiempo, familiarizadas–.

Pero yo puedo también dirigir mi experiencia efectiva, puedo enterarme de o también volver a conocer ordenadamente (progresar) y ampliar mi círculo de cosas experimentadas efectivamente por mí, individualmente determinadas, y que acceden a la captación en sí mismas, y, donde estoy obstaculizado en la libre marcha progresiva, alcanzar mediatamente una experiencia por medio de las comunicaciones de los otros,

no solo comprendiéndolas sino también adoptándolas para mí en su validez de ser. Todo lo que llega a ser cierto de esta manera para mí en su realidad fáctica, donde es o en la medida en que aún es desconocido, lo que llega a ser cierto para mí tiene *certeza* (como modalidad de la certeza), su habitual ser-para-mí en la certeza (en una certeza que e ha de repetir siempre de nuevo). La certeza como protomodo de la certeza es ella misma una modalidad de la certeza en la medida en que (tal como lo sé siempre ya) la simple certeza podría experimentar una ruptura y podría pasar a la duda, la sospecha, y ciertamente al no-ser. *Todo lo individual existente para mí se encuentra así en suspenso entre el ser y el no-ser*, aun donde yo no dudo efectivamente de que sea o no sea. Pero “se” también que esto no debe tener su término en una modalidad de la no-certeza, que es posible (*möglich*) y dentro de las capacidades (*vermöglich*) mías (y eventualmente en contacto con otros) volver de nuevo a la certeza en la forma, por ejemplo, “Es por cierto” o “Es por cierto así” o “Ciertamente no es o no es así, pero en cambio es (ahí y entonces) esto otro”. Estoy siempre en una certeza del mundo –completamente cierto de que en última instancia el círculo de lo experienciable se ha de llevar a una única *unidad de la concordancia de la experiencia*, en la que todo lo experienciable debería concordar conjuntamente en una certeza general. Y siempre es ya un reino de ininterrumpida certeza la base subyacente que presuponen las sospechas, posibilidades y dudas como sucesos anómalos. Ellas obtienen su corrección a partir de sí mismas o, cuando estoy particularmente interesado en la certeza de ser, por una dirección deliberada de la experiencia. El mundo es siempre para mí existente como en parte ya en una certeza de ser concordante, en parte aún en el camino de la *corrección* que <75> inserta las individualidades cuestionables en lo que ya tiene certeza de ser. Y así está el mundo *siempre en marcha a una certeza de ser concordante total*, a una totalidad de lo real efectivamente existente y verificado.

Así, la marcha de la actividad de experiencia que me proporciona ser “efectivo” –individualmente determinado, adquirido o a adquirir como conocimiento–, y específicamente como actividad de llegar a conocer el mundo fáctico, el mundo tal como es fácticamente, en sus facticidades (*Tatsächlichkeiten*) individuales. Pero la experiencia progresiva, y especialmente una experiencia progresiva que deliberadamente avanza más y más, necesita de la conducción por medio de una representación anticipante, por así decirlo una prerespresentación (*Vor-vorstellung*), si por representación en sentido propio entendemos el “haber-se-colocado-delante” (“*Vorsich-gestellt-haben*”) que tiene lugar en el captar. La experiencia progresiva es limitada, y querer llegar a conocer el mundo por medio de la experiencia es un ingresar en el mundo circundante predado consciente en el modo del horizonte, un ingresar que, por más que incorpore mediatamente experiencia por vía de los otros experienciantes, permanece atada a lo finito, que no tiene un último paso, sino que es a la vez finitud abierta e infinitud abierta.

....

Toda praxis presupone una posesión previa (*Vorhabe*), un proyecto previo (*Vorentwurf*), en última instancia distinto y claro. Pero este proyecto previo es también, en la más acabada claridad, indeterminado respecto de la facticidad individual en el espacio de juego de las posibilidades, que precisamente permanecen indeterminadas, en suspenso, sin una decisión que solo puede traer consigo la experiencia y el conocimiento fácticos.

Esto es propiamente el carácter de toda pre-espera (preinteriorización), que, por determinada que pueda ser, necesariamente tiene un *espacio de juego de lo aún no plenamente determinado*. Sin embargo, en una consideración más precisa, se podría

objetar que es también un carácter fundamental de la experiencia, incluso en el protomodo de la percepción, que ella anticipa su contenido experiencial en tanto le asigna a la vez el modo de la posesión-de-algo-en-sí-mismo (*Selbsthabe*). No obstante, toda prerepresentación tiene patentemente el carácter peculiar de una mediación intencional, de una modificación intencional en que lo modificado, que ella tiene consciente de un modo cambiado, es precisamente una experiencia junto con la anticipación propia de ella misma en el protomodo. Tenemos experiencia inmediata –y aquí se <76> ha de incluir el obrar inmediatamente efectivizante (también el realizar en la acción)– y un anteproyecto, el anticipante prerepresentarse un experimentar y efectivizar futuro o posiblemente futuro.

Pero puedo construir no solo un anteproyecto de lo efectivo más cercano para mí (en el espacio de juego de la posibilidad), puedo construir como proyecto una “representación del mundo”: el mundo representado “de antemano” en sus posibilidades. Sobre la base de cada experiencia, y lo que ella experiencia del entorno (una experiencia no tematizante), puedo construir el mundo como mundo “representado”, como una correspondiente representación del mundo en el “de antemano” de sus posibilidades del ser efectivo, y tener representado el mundo idéntico en un construir y reconstruir renovado a mi arbitrio, y, a partir de esta certeza del mundo como anticipación, recorrer el camino de un conocimiento del mundo de lo “dado” –con lo dado como guía–.

*El término “mundo” solo tiene para mí un sentido explícito a partir de esta representación del mundo.* Esta representación es por cierto algo que tiene muchos sentidos (*ein sehr Vieldeutiges*). Si “repito” configurándola originariamente la representación del mundo, en verdad no es la misma; prescindiendo de que mi entorno inmediatamente intuitivo y ya eficaz y viviente –tal como es evocado en cada caso en el interés de mis propósitos prácticos momentáneos y tiene su relieve de atención– cambia, tampoco llego a ser exactamente el mismo en la formación renovada de la representación del mundo, y, por tanto, tomo otros caminos. Y sin embargo accedo a la representación del mundo, a la representación del *mismo* mundo, del único mundo que abarca todo lo real. Y en el pasaje de una formación a la otra, o en el recuerdo de formaciones anteriores, debo decir en una identificación sintética: “el mismo mundo”, y decir para mí que, respecto del mundo, puedo crear para mí una representación, una representación explícita, solo en las particularidades de las construcciones de representaciones siempre de nuevo distintas y sin embargo enlazadas por medio de una identificación evidente. Como cualquier representación, del mismo modo tengo la *representación del mundo* no meramente como vivencia actual, como producto generado, sino como una posesión adquirida a partir del producir. Experiencio una cosa singular y obtengo de ella una representación por medio de una “explicitación” productora de su ser en el ser-así (*So-sein*). Obtengo así su ser explícito, el conocimiento originario de él respecto de lo que es, y el conocimiento es de ahora en más mi *adquisición* actual: puedo hacerlo de nuevo intuitivo en la repetición de la certeza actual de su ser en el ser-así. Lo mismo sucede con la representación del mundo. Si no la hubiera formado, no sabría nada del mundo. Una representación actual e intuitivamente elaborada del mundo significa llevarse actualmente al conocimiento originario el ser del mundo. Y esto es propiamente ya una protoconfiguración del *saber* acerca del mundo. La palabra “mundo” tiene su significado lingüístico solo en razón de que se lleva a la expresión lo que esta representación aporta intuitivamente. Por cierto, la expresión es <77> captada *en general* en tanto lo representado, en la infinita movilidad de la manifestación de sus contenidos, es designado como lo idéntico de su estilo ontológico. (Esto es por cierto incompleto.)

La representación del mundo es la base fundamental de todo saber conceptual del mundo, de todas las ciencias que se refieren al mundo, al mundo efectivo y al mundo concebible como posible. Por medio de ellas obtenemos representaciones del mundo de una nueva índole fundada: conceptos del mundo, conocimientos del mundo, teorías, sistemas de enseñanza científica.

Pero ahora se suscitan reflexiones. ¿Es entonces una explícita representación del mundo equivalente a la explícita representación de una cosa, a la representación de algo real? ¿No es el mundo la totalidad (*Allheit*) de lo real y no se requiere para una “representación” original del mundo, esto es, para una experiencia del mundo, una experiencia íntegra (*eine inbegriffliche Erfahrung*) que comprenda en sí todas las experiencias singulares de lo real? Solo tengo una experiencia del mundo de manera tal que tengo mi ámbito total de lo efectivamente experimentado, en su momentaneidad y en la marcha progresiva, y a la vez la conciencia de que soy capaz de seguir adelante y de que podría seguir adelante en diferentes direcciones. Precisamente puedo aclararme esta conciencia de antemano, seguir adelante con mis posibilidades, de tal manera que llego a tener la certeza de que puedo proyectar de manera anticipada todo lo que tengo de antemano como algo que soy capaz de alcanzar (en mis capacidades) y puede valer para mí. Por otro lado, la experiencia efectiva de una cosa tiene por cierto también su apertura, su horizonte, y también ahí tengo la posibilidad de poder representar de antemano la dirección del seguir adelante del que soy capaz y el estilo de las posibilidades.

En seguida es necesaria la siguiente precisión a fin de elucidar qué significa convertir en explícitamente clara y distinta la experiencia del mundo.

En primer lugar, tenemos en cierto modo una experiencia del mundo siempre que estamos ocupados *spezialiter* con algo real, solo que en ello lo que por lo demás concierne a las otras cosas reales aun en el campo de experiencia es horizonte no temático, y a la vez está presente una conciencia de horizonte no intuitiva, inseparable de lo temático en el trasfondo del tema, por lo cual este todo tiene el sentido “experiencia del mundo”. Así tiene también la experiencia de una cosa, en la marcha de la explicitación, diferencias de temática y lo intuitivo con un horizonte no-intuitivo, solo que por cierto de tal manera que una unidad del tema atraviesa todo esto.

Debemos alterar la ocupación normal con cosas reales individuales del mundo. En la alteración de la actitud y solo de ese modo –por medio de una “visión de sobrevuelo” (“*Überschau*”) a partir del núcleo intuitivo del momento, que se modifica fluyentemente, de todo lo intuitivo, de lo “sobrevolable visualmente” como trampolín, tenemos que “penetrar” en su horizonte y <78> recorrer sus posibilidades, o sea, la totalidad de las direcciones de la experiencia de la que somos capaces, etc. Aquí es necesario tener presente: el concepto del ver-en-torno (*Umschau*), el “sobrevolar con la visión” (“*Überschauen*”), el pasar-por-todos-los-lados-en-posible-experiencia.

No se debe querer borrar diferencias esenciales. Es seguramente verdad que lo que tengo en conjunto en cada caso en la percepción y la experiencia efectiva es un mero corte (*Ausschnitt*) del mundo Y de nuevo: toda cosa singular, el objeto de mi experiencia activa y restante ocupación es necesariamente una cosa extraída del mundo. Experimente lo que experimente, tengo también una cierta experiencia del mundo, a saber, una conciencia de horizonte de un “más allá” interrogable. Por otro lado, no se ha de descuidar la fuente originaria de toda estas maneras de hablar. Las cosas son objetos de posible experiencia, objetos de una posible actividad y ocupación. Tienen como existentes para nosotros de antemano su origen a partir de actos, a partir de una temática; o, con otras palabras, la experiencia de las cosas tiene su origen porque remite a la afección, al volverse-hacia, a la identificación en el reconocimiento como lo mismo,

lo igual, etc. Las cosas son para nosotros solo por medio de una escalonada productividad de actos con sus resultados conservados, pero como resultados de una productividad de actos que, en el obrar, marchan por un camino hacia la meta. Los objetos son actuales o son metas propias de nosotros en una adquirida potencialidad o habitualidad. Pero la constitución cóscica, la de las cosas como metas de la experiencia (aquellas de la específica experiencia de cosas), aun no exige nada de una constitución del mundo en un sentido paralelo (o de una experiencia del mundo, una apercepción del mundo frente o junto a la experiencia de las cosas). El mundo como horizonte de la experiencia cóscica, y de ella como experiencia, en un campo perceptivo cóscico, en una constelación cóscica, etc., aún no es *experiencia del mundo*, a la cual pertenece precisamente objetivación, identificación, reconocimiento, etc. en sentido propio.

Pero ¿cómo se muestra la constitución del mundo como todo (*All*), cómo se muestra su objetivación? ¿Cómo debe ser su origen como “objeto” en la marcha precedente esencial de la constitución de cosas o pre-cosas?

La individuación surge a una con la formación de horizontes. Pluralidad, una pluralidad surge en el coleccionar paso a paso, en el mero captar, en el captar paso a paso: algo singular, y luego “nuevamente” algo singular semejante: plural, una configuración anticipada como plural, “nominalización”. Un a cualquiera, un b cualquiera. Diferentes configuraciones como pluralidades “aprehendidas”, anticipadas, como producibles en cada caso en un captar y conservar semejante repetido, pero diferentes en la coincidencia: a’s y b’s, en cada caso a, en cada caso b.

Explicitación en el pasar por el grupo-a. Algunos son a, algunos b; en todo tiempo es un a siempre m – todos los a son m–; pluralidad como unidad, pluralidad entre pluralidades. Pluralidades abiertas, plurales abiertos: hombres, bueyes. Respecto de los sucesos: llueve, nieva, lo uno o lo otro se repite ocasionalmente.

<79>

.....

Hacerse de antemano una representación de lo que se encuentra implícito en la certeza experiencial siempre incompleta y fluyente (en la marcha de la explicitación fáctica y luego en la adquisición fáctica incompleta de conocimiento experiencial) como anticipación de lo que la cosa misma es en sí “plena y totalmente” o es “completamente”. Igualmente hacerse de antemano una representación completa de *el* mundo que, en la conciencia despierta, está constantemente en la experiencia, aunque no temáticamente (no en la forma “unidad-omniabarcadora (*All-Einheit*) de lo que es”). Su incompleción reside en que un mero corte de la “totalidad” (*Allheit*) es experimentado efectivamente, y que cada cosa individual en sí misma tiene su imperfección experiencial.

Aquí se trata de la *construcción “sistemática” de la infinitud de posibles experiencias*. A esto es inherente que es necesaria la mostración del ordenamiento a priori de niveles de los sistemas direccionales en los cuales puedo progresar en la experiencia, y de ese modo, a partir de los contenidos ya experimentados y luego “pensados” como experimentados, obtengo necesariamente mi predelineamiento de contenido para lo real que se aproxima y para sus lados y maneras de aparecer que entran en la experiencia: los sistemas direccionales, los sistemas de capacidades disposicionales subjetivas de acceso. <80> Pronto se ha de mostrar que aquí está predelineado un sistema *a priori*, y ya familiarizado en lo efectivamente experimentado, con la salvedad de que no está explicitado. Pero es la tarea, prescindiendo de la multiplicidad de posibles experiencias como apariciones, de mostrar también las posibilidades de los accesos y de las direcciones de avance en su fundamentación.

1) Primordial es el sistema kinestésico y sus sistemas parciales. El sistema del recuerdo experienciante como sistema de acceso al primordial pasado del “mundo” según lo anterior suyo y desde lo anterior hacia lo presente.

2) Esto obtiene significado intersubjetivo en el círculo de la empatía original. Pero nuevo es ahora el sistema de acceso que corresponde a la sistemática mediación de la empatía. Otros, que tienen siempre de nuevo otros, que ellos mismos (o yo) no tienen, y sistemas de acceso de nivel superior (ampliación del espacio y de la constitución espacio temporal a través de los otros de los otros) por el camino de la manifestación no de otros presentes en la esfera material como expresión e indicación de su haber-sido-activo ahí y luego expresión comunicativa: el contacto más próximo y directo con otros presentes por medio de la expresión inmediata corporal-comunicativa (y luego eventualmente también en lo material) se convierte en contacto con los no-presentes; y a partir de ahí se proyecta una reiterada posibilidad de sus contactos, etc. Monumentos y manifestaciones lingüísticas en forma documentada crean un nuevo contacto entre los presentes, y en general los que se encuentran en el presente, y los futuros o los pasados. Platón se dirige “directamente”, en la medida en que hizo públicos sus escritos, a sus futuros lectores, me ha hablado en la medida en que los leí.

En particular, sistemática de las generaciones y de los entrelazamientos generativos.

Construcción sistemática de la circummundaneidad y del mundo abierto de la circummundaneidad, de los sistema direccionales de acceso. Pero al camino, que es inherente a lo existente posible en su sistemática, pertenece un sistema de maneras de aparición en las direcciones de su accesibilidad por medio de las kinestesis en el más amplio sentido.

<81>

#### APÉNDICE VI

La experiencia como método de toma de conocimiento de las cosas.  
singulares. Experiencia del mundo – experiencia de lo individual. La  
conciencia del mundo como horizonte frente a la experiencia del mundo

.....

<83>

El mundo es constituido como existente – como unidad omniabarcadora (*All-Einheit*) de realidades existentes en sí. Es una “formación” (“*Gebilde*”) constituida en la subjetividad que fluyentemente constituye el mundo, pero no es una formación acabada que se haya de equiparar con lo que nosotros, en la ingenuidad de la vida natural en el mundo, hemos adquirido como algo que ha llegado a ser acabado por medio de la producción y de ahora en más es acabado. Por cierto, acabado es siempre, y siempre ha llegado a ser acabado, el sentido de ser “unidad omniabarcadora de realidades existentes en sí”. Pero es un sentido de ser, algo que vale constantemente en la constitución fluyente, justamente como un sentido de ser, esto es, en la constancia del juego de prevalidez plenificada y validez anticipada no plenificada.

No se ha de pasar por alto lo siguiente. El mundo no es constituido como lo real singular: es originariamente el horizonte que constantemente se modifica y sin embargo permanece unificado en la cosa real singular del caso, el horizonte no temático. Convertir al mundo en tema y en cierto modo adoptar una orientación experienciante hacia él, querer llegar a conocer el mundo “en la experiencia”, querer traerse a la intuición el mundo como universo de la posible experiencia – a todo esto precede el horizonte no-temático. Y así queda aquí el problema del horizonte frente al problema que se encuentra bajo el título “experiencia del mundo”.



&lt;84&gt;

N° 10

La conciencia de mundo fluyente que se mantiene en concordancia a través de las modalizaciones con su horizonte de empatía y sus horizontes temporales>

.....

<§ 1.> La reducción al mundo puramente como mundo de la experiencia  
<y a mi percepción concreta y fluyente del mundo>

El mundo es siempre para mí y para nosotros en la experiencia como el mundo en que nosotros mismos vivimos como hombres, dentro del cual vivimos y al cual pertenecemos nosotros mismos como objetos del mundo, como realidades mundanas, como componentes de la experiencia.

“Experiencia” es una expresión ambigua por razones esenciales. Aquí debe significar que la conciencia fluyente y concreta del mundo originalmente consciente (percibido), o sea, de las objetividades del mundo originalmente dadas. Esta conciencia del mundo concreta, originalmente dadora de algo en sí mismo, percipiente, porta en sí como coválidas, y en una participación en su originalidad, la continuidad de mi conciencia subjetiva pasada del mundo y en ello, implicadas de nuevo, las percepciones del mundo pasadas y coválidas en el modo del horizontes de mis compañeros de experiencia, e igualmente de los sujetos pasados del mundo y sus percepciones pasadas, etc., con lo cual también se piensa en el futuro predelineado de la marcha futura de la percepción (propia y extraña). Todo esto está implicado. La conciencia del mundo concreta y despierta, y toda conciencia de lo real subarticulada en ella, tiene, más allá de lo que en sentido propio se exhibe en sí mismo, momentos de validez: las correspondientes menciones “vacías”, no-intuitivas, entre ellas también las menciones eventualmente teóricas, que tal vez sean menciones infundadas, extrañas a las cosas, extrañas a la intuición.

Si ahora separamos esto por medio de una abstracción, esto es, reducimos en una abstracción el mundo existente para nosotros en cada caso en sentido propiamente perceptivo al mundo de la pura percepción, de la pura experiencia, entonces se ramifica pronto la consideración abstracta y se ramifica múltiplemente el concepto de percepción y de experiencia, y también el concepto de aparición, de aspecto de un objeto, y del mundo mismo, y entonces en particular el modo de hablar de “pura” experiencia y los restantes conceptos obtienen también en tanto captados “puramente” diferentes significados.

<86> En primer lugar observamos que “percepción”, tomado de un modo totalmente general, ya sea concretamente o en el sentido de una pureza, tiene múltiples sentidos (*vieldeutig*) en una de las multisignificancias (*Vieldeutigkeiten*) aquí inevitables por razones esenciales. La percepción como conciencia que concretamente da algo en sí mismo (como viviente, como mentante), luego ópticamente percepción como el objeto consciente con el carácter del “él mismo ahí” (“*selbst da*”), de la originalidad, de nuevo percepción como este objeto percibido, pero en el qué y en el cómo en que es consciente, de tal modo que las percepciones, modos de qué y del cómo en el darse en sí mismo del mismo objeto, son diferentes, mientras que el objeto percibido permanece el mismo. Esto proporciona ahora varias diferencias, por ejemplo, para la corporeidad de un objeto. Entran en cuestión las diferencias en el darse de los lados, las diferencias en la orientación de cercanía y lejanía, etc., en otra dirección las diferencias en los modos de validez, en fluyente cambio el ocasional cambio del “ser puro y simple” en

“apariencia” o también en la posibilidad de ser, la condición de presunto, la condición de dudoso. Todas estas “percepciones” significan también “apariciones” y naturalmente corresponden a ellas correlativos modos de la conciencia perceptiva, que son llamadas igualmente “percepciones” de modo equívoco, y en cada caso igualmente también “apariciones” (por tanto, “percepción” ora como percibir, ora como contenido perceptivo en diferente sentido, aparición ora como aparecer, ora como lo que aparece, y esto ora como el objeto que aparece pura y simplemente y lo que aparece como lo que aparece en el cómo). Además, hay que notar aquella diferencia en el cómo que consiste en que la percepción tiene en un caso el modo de lo captante, en que el yo percipiente está dirigido a lo dado y esto mismo en diferentes modos (atención). Por otro lado: el modo contrario de la atención “negativa”.

Además, la percepción en sentido estricto es percepción en el modo de validez de la certeza. Por más que no desaprobemos el hablar acerca de percepciones engañosas, de percepciones de una apariencia, incluso en los casos en que somos conscientes de la ilusión como percepción engañosa, esto es, ahí donde la validez de ser ha sido cancelada, decimos sin embargo, cuando una percepción se muestra con posterioridad como ilusoria, que entonces no habíamos percibido efectivamente, “no fue”, decimos “en sentido propio una percepción”. A este sentido estricto de percepción es inherente, pues, la existencia en el modo de la certeza de ser como el protomodo (*Urmodus*) de todas las “modalidades de ser” como <87> modificaciones intencionales del protomodo. Pero hay aún más para una mirada más precisa. La percepción como vivencia momentánea no es todo; toda validez ligada a una vivencia tiene su horizonte de validez continua. En la medida en que esto, en una nueva vivencia, en lugar de ser admitido de nuevo, es más bien interrumpido y ante todo cancelado, la anterior percepción, a pesar de que ella fue percepción en la certeza de ser, ahora no se llama más “percepción”.

Mi percepción del mundo concreta y fluyente tiene ahora su *horizonte de pasado* de percepciones del mundo pasadas y concretamente fluyentes. Cada fase despierta de mi vida, de la vida que se ha de reproducir en el recuerdo, fue una certeza del mundo, como lo es la actual certeza del mundo. Pero la percepción pasada vale ahora todavía en la medida en que no ha experimentado cancelaciones y en general modalizaciones y todavía no las experimenta ahora con un efecto retrospectivo. Por medio de tales cancelaciones y modificaciones, las percepciones pasadas son suprimidas, o aún queda en suspenso si deben valer o no. A través de la vida que percibe mundo pasa, como lo enseña sin más la reflexión que mira retrospectivamente, un *proceso de modalización*, y específicamente como un proceso de corrección respecto del universo sintético de la validez perceptiva. El mundo, que ahí en el proceso de la conciencia del mundo vale como dado originalmente y proyecta siempre su certeza de la validez continua, es mentado exclusivamente y en la validez de certeza como el mundo de las percepciones que permanecen no-modalizadas, de las actuales en tanto son no-modalizadas, y de todas las que se han de presentificar como ahora anteriores y ahora todavía siguen teniendo validez. Así es en cada ahora, y así fue en cada pasado subjetivo. Pero lo que fue válido entonces en la síntesis concreta y universal de la conciencia que percibe mundo como mundo efectivamente percibido, y, respecto de las percepciones de mundo pasadas que integran la síntesis, como mundo efectivamente pasado, mundo de las percepciones anteriores “efectivas y propias”, esto vale ahora aún, pero no así sin más, como mundo efectivo en virtud de la correcciones (no revocadas) que han tenido lugar entretanto y que han permanecido ellas mismas con validez.

<§ 2. La fluyente percepción del mundo y su horizonte de empatía. En ello se constituye un presente intersubjetivo y el mundo como mundo de todos nosotros>

Ahora tomemos en consideración lo que entra en cuestión por medio de los horizontes, inherentes a mi conciencia del mundo concreta y perceptiva, de la posible y efectiva empatía y la unidad de la síntesis actual y potencial de la vida de la conciencia del mundo propia con los múltiples procesos de conciencia del mundo de los cosujetos a lo que se dirigen estas empatías. También ahí es válido como mundo efectivo –el nuestro y no meramente el mío– con la salvedad de que lo que vale concomitantemente para mí en el desvelamiento de la percepción extraña, pero también en la percepción recíprocamente comunalizada, se pone de relieve y continúa con validez en tanto comunitariamente válido.

¿Qué resulta aquí ahora en distinciones? Mi conciencia presente, concreta y fluyente, es conciencia perceptiva del mundo, y específicamente perceptiva del presente del mundo: éste se da por medio de la certeza de ser original. En esta vida fluyente del presente –en la que se ha de distinguir la vida que tiene lugar para mí subjetivamente ahora en su propia temporalidad inmanente del presente del mundo que está consciente y “aparece” en ella– están implicadas muchas memoraciones actuales y otras múltiples memoraciones que soy capaz de evocar. Y en la síntesis que soy capaz de producir puedo volver a presentificar la marcha de los anteriores cursos de conciencia, también los incompletos como cursos que se han de completar, y percatarme de que mi *presente de conciencia* y además todo presente anterior que se ha de evocar tiene un *horizonte de pasado*, del *pasado inmanente de mi vida*, con el sentido justamente de que aquello que en cada caso en lo singular puedo traer a la evocación y a una intuición renovada no es todo, sino que yo así puedo siempre de nuevo avanzando retrospectivamente y desde ahí avanzando prospectivamente hacia el presente actual de la vida en el que todo avance prospectivo debe terminar finalmente. Este *curso de la vida* subjetivo y temporal (mi curso primordial) es en todas partes, hasta donde pueda llegar la posible memoración, un *curso de percepciones del mundo*; cada fase como fase concreta de presente es, <89> considerada unitariamente, “percepción del mundo”, certeza de ser del contenido “mundo”. Lo es a la vez en el modo en que encierra en sí en cada momento una multiplicidad de percepciones particulares, percepciones de objetos individuales del mundo, enlazadas en una unidad sintética, por la cual no es precisamente un amontonamiento de percepciones singulares, sino *un todo (ein Ganzes) de la percepción: percepción del mundo*.

En esta, las percepciones singulares son momentos no-independientes (*unselbständige Momente*), como también se ha de mostrar fácilmente en un análisis más detallado. En esta percepción total concreta y fluyente ingresan nuevas percepciones con sus objetos de percepción y otras percepciones a su vez egresan. Así, el “todo” no es equivalente a una percepción singular y a su mismo objeto constante (en la medida en que ella mantiene el modo de la certeza). Pero el universo de la percepción que cambia en las individualidades forma sin embargo la unidad de un presente de la dación de algo en sí mismo, y más precisamente siempre una unidad de certeza para el presente del mundo como un todo. Pero tenemos que dar satisfacción aquí expresamente a esta diferencia y en general a las siempre inseparadas modalizaciones.

Prestemos atención a que *el presente de la percepción en su concreción también implica la empatía actual y potencial*, y que con ello, en virtud de la propia modalidad de estas presentificaciones de nueva índole frente a aquellas que me hacen consciente el pasado y el futuro de mi propia vida, y que de ahora en más entran en escena como *implicados* el presente de la vida extraña y el pasado y el futuro de la vida extraña. Tengo ahora no solo la síntesis de mi “propio” tiempo inmanente en que siempre me está consciente en el presente de mi vida en el modo del horizonte la unidad de mi

propio curso de vida en su propia temporalidad vital, y consciente como algo que se ha de hacer patente en el modo del recuerdo, sino que en el presente de mi vida, y como inherente a cada presente anterior de la vida, está también coconsciente en el modo de un horizonte que se ha de hacer patente, precisamente del *horizonte de la empatía* por medio del cual el ser y la vida de conciencia de los sujetos de conciencia extraños está ahí para mí. En la unidad de la implicación tengo, pues, el nexo sintético en sí unitario de mi vida en su fluir actual como haber-fluido y llegar a fluir, y, si me “involucro” en las empatías pertenecientes en todas parte a este curso –de un modo semejante al que, involucrándome en los recuerdos pertenecientes al ahora, a partir del presente en sí cerrado <90> penetro en el propio pasado– penetro en los cursos de vida “extraños” (pertenecientes a la implicación de mi propia vida), cursos que, por su parte, como lo míos, tienen horizonte de empatía, en los cuales puedo de nuevo, en la mediatez del empatizar y del actualizar las certezas de la empatía, y así in infinitum, y así para el pasado y el futuro.

Todo lo que está implicado en mi presente fluyente y despierto forma con este la unidad de una síntesis potencial e implícita ella misma. Es *un horizonte sintético unitario*, así como en la esfera abstractamente destacada de mi “propia” vida el particular horizonte sintético de mi temporalidad inmanente en el cual, por medio de la actualización en rememoraciones de mi pasado implicado, llevo mi ser pasado concreto, el de mi vida, a la renovada intuición, precisamente a la re-efectivización. La síntesis total vincula el tiempo inmanente de mi vida con la “infinitud”, abierta en el modo del horizonte, de los cosujetos conocidos y desconocidos para mí: en empatías explícitamente interiorizadas de determinados sujetos copresentes y copasados para mí así como de sujetos cofuturos e indeterminados en el modo de las posibilidades abiertas.

De este modo se constituye constantemente un *presente intersubjetivo* como simultaneidad intersubjetiva sintética de cursos de vida como cursos de presente, cada uno de los cuales está implicado en cada uno de los otros, y cada uno de lo cuales implica su propio pasado de tal modo que lo implica como un pasado del pasado simultáneo, implicado en el modo de la empatía, de sus cosujetos en una infinitud abierta. Y así también para el futuro. A la comunidad como *comunidad recíproca* es inherente que, en mi presente, está implicado mi simultáneo nosotros-todos y que esta totalidad (*Allheit*) es para cada sujeto de mi nosotros *una y la misma* y patentizable como la misma.

Esta síntesis universal, la latente y la de mi fluyente síntesis patente, que habita “potencialmente” a mi presente concreto y fluyente, es una síntesis fluyentemente permanente de percepciones del mundo, y por cierto ella misma la *unidad de una percepción del mundo fluyente*, en la que el mundo es percibido en su constante sentido de ser como el mundo de todos nosotros, como el que llega a ser consciente para todos nosotros, y es consciente el mismo de modo original. Pero este nosotros-todos motiva aquí naturalmente no solo la totalidad (*Allheit*) de los <91> vinculados simultáneamente en la unidad del presente intersubjetivo, sino también, en virtud de la constitución de la temporalidad inmanente intersubjetiva, la simultaneidad pasada y las simultaneidades futuras mentadas previamente siempre en el modo del horizonte.

### <§3. Las modalización de la rememoración y la empatía inherentes a la fluyente conciencia del mundo>

Sin embargo, todo esto recibe un sentido correcto solo por medio una consideración que se ocupa de las modalizaciones que son inherentes a la vida que fluye en el presente y entran en escena con los recuerdos y empatías que llegan a ser actuales

en cada caso en ella, y se hunden luego ellas mismas en el pasado, pero nunca sin un efecto duradero.

Ante todo entran en consideración las *modalizaciones de la rememoración en cuanto tal y de la empatía presentificante en cuanto tal*, que son inherentes a la síntesis de los cursos de vida y de cada curso de vida individual. Aquí no se decide lo que se mantiene firme mundanamente como certeza de ser y se verifica como tal eventualmente en el sentido más estrecho, sino lo que fue efectivamente como mi propio ser pasado, en particular como mi propia vida pasada. Las rememoraciones inmanentes ocasionalmente no mantienen fija su certeza de ser. En el protomodo el recuerdo tiene para mí ahora certeza del pasado, a saber, certeza del haber percibido, esto es, del haber sido consciente como presente original de la vida. Pero esta certeza puede experimentar una modalización y conducir a una cancelación. Pero a pesar de ello es inquebrantable la certeza de que fui, de que tuve una vida pasada, pues, si esto mismo no fue un pasado, hubo otro pasado que finalmente debo encontrar ingresando en el horizonte latente del recuerdo. Advierto también que la “evidencia” del engaño del recuerdo tiene su lugar precisamente en el campo del pasado que es recordable en sí mismo, a saber, como conflicto que llega a ser patente entre un recuerdo parcial que en un primer momento aparece en la certeza (recuerdo inmanente) con otros recuerdos que permanecen fijos en su certeza y siguen verificándose. Contra lo “seguro”, lo “cierto”, se estrella lo que entra en conflicto con él. Por cierto, <92> es necesaria una aclaración de por qué en ello debe dejarse manifestar un pasado propio concordante, ya que lo que se mantiene firme como lo mismo en la seguridad de la validez sin embargo podría ser modalizado también de nuevo en un conflicto con lo otro, etc.

En todo caso, sin solucionar este problema, admitamos que la unidad de un pasado de la propia vida de la conciencia es una certeza inquebrantable, con lo cual este pasado tiene el sentido de ser de un pasado que se ha de hacer patente a partir de los recuerdos de sí mismo. Por tanto, la vida del recuerdo es una vida tal que por cierto padece modalizaciones en lo singular, pero que sin embargo tiene en cada fase de la vida la certeza del propio pasado y, a partir de ahí, de un horizonte de futuro próximo. Y a ese pasado propio es inherente la potencialidad de poder ponerlo de manifiesto de un modo concretamente intuitivo, tal como efectivamente fue, es decir, de poder equilibrar las modalizaciones en una concordancia que se mantenga firme. Pero sin una actividad efectiva y muy constante puede pasar por así decirlo de suyo que la unidad de un horizonte de pasado con el sentido de algo que es concordantemente, de algo que se ha de hacer cierto como concordante, está constituida siempre, y que las decepciones que se presenten en la marcha ulterior en la forma de una cancelación actual son “apartadas”, y encuentran sustituto por medio de lo que ha sido en su lugar, esto es, en la progresiva autocorrección. Igualmente para el horizonte de futuro y respecto de la pre-espera que entra en escena explícitamente en él.

Pero aquí encontramos a la vez algo asombroso. Las modalizaciones son ellas mismas sucesos pertenecientes a la vida fluyente e ingresan como tales en el recuerdo. También estos recuerdos podrían eventualmente ser engañosos, y lo recién dicho se repite para las modalizaciones y para las eventuales nuevas modalizaciones de las modalizaciones (que, como modificaciones de las certezas, son ellas mismas algo y se encuentran en una certeza de nivel superior). Y sin embargo todo se ensambla en la unidad de una temporalidad inmanente plenificada en razón de que la corrección que capta retrospectivamente es un nuevo presente que en cuanto tal se temporaliza y se convierte en un nuevo pasado. En lo cual empero podrían entrar en la actualización del pasado ampliaciones, traspasamientos, y otras cosas semejantes.

Una *segunda esfera de modalizaciones* es luego aquella que <93> concierne no al ser inmanente de las empatías en el nexo de la conciencia sino a su función presentificante, esto es, a la certeza de ser de lo *extraño* presentificado en ellas. Así como el recuerdo presentifica algo en su carácter no presente en el nexo concreto del presente de la conciencia, efectúa una operación que trasciende este presente, y es modalizable como simple certeza de ser, así la empatía trasciende no solo el presente de conciencia de mí, del que porta en él la empatía, sino que a una con el presente de conciencia trasciende todo lo coválido en el futuro en él como el respectivo y total pasado de la vida y futuro de la vida.

Se ha de observar que, si hablamos en este contraste de presente de conciencia, ya hemos hecho abstracción del operar de la validez que se extiende en el pasado. Con otras palabras, a las actuales rememoraciones o pre-y-comemoraciones (*Wiedererinnerungen oder Vor- und Miterinnerungen*), que entran en escena en el presente de conciencia que sigue fluyendo vivientemente (y así ellas en conjunto), las tomamos, tal como ellas son conscientes ellas mismas de modo inmanente *originaliter*, como un ahora original. Pero este ahora que se llama, por ejemplo, “recuerdo”, es el medio de un segundo tener validez, de una certeza de ser que trae a la validez lo recordado en el recuerdo-ahora, y así para toda la potencialidad que, como conciencia de horizonte, exhibe una cierta y explícita certeza de ser, que explicita de antemano todo el juego de las rememoraciones explicitantes y de un golpe pone en validez el pasado de la conciencia. Y algo semejante se da respecto del futuro de la conciencia. *La empatía trasciende precisamente esto* en el presente viviente concreto, en la totalidad de la certeza de ser explícita o implícita en él, y que concierne a mi vida consciente total. Sin embargo, ella misma pertenece al presente viviente plenamente concreto. Ella es por un lado un componente de la vida total de mi conciencia, ya que pertenece como empatía actual en el ahora a la unidad de mi vida, pero por otro lado va totalmente más allá de esta mi vida en su validez que trasciende en lo que se refiere a lo presentificado en ella. Lo que la empatía lleva a la validez inmediata como empatía actual y directa es otro yo y otra conciencia yoica, y con ello un segundo todo de la vida como implicado en mi todo, en la concreción de mi propio ser, de otro modo y sin embargo de un modo en esencia semejante, como mi pasado está implicado como validez de ser y sentido de ser en mi presente original actual.

<94>

#### <§4. El horizonte de la empatía como horizonte de validez>

Pero ahora se ha de dar cuenta también de que, en la total unidad, horizontal y explicitable, de la vida de mi conciencia, una y otra vez ocurren tales o cuales vivencias de empatía, y una y otra vez (prescindimos en primer lugar de los casos de excepción ligados a las modalizaciones que han desarrollado necesariamente) entran en escena inevitablemente como presentificaciones, como valideces que trascienden la conciencia. Esto significa que, en la concreción de mi presente de conciencia vivientemente fluyente tenemos siempre y necesariamente en el horizonte no solo valideces de la rememoración y en general valideces de la memoración, junto con las memoraciones actuales singulares que aparecen en cada caso, sino también un *horizonte de empatía* como horizonte de validez.

En mi ser viviente y consciente está *siempre* implicado también el ser consciente extraño, el yo extraño, la vida extraña, como una y otra vez se debe subrayar, en una transcendencia análoga a partir de la implicación como aquella respecto de la esfera de ser del recuerdo que, como mi ser propio, solo conceptualmente diferencio del ser

extraño. Pero también lo extraño está implicado de modo trascendente en mi ser: yo soy el que soy, pero, en tanto soy yo, porto en mí otros como existentes para mí, y, por consiguiente, como inseparables de mí, del que soy. Pero en la medida en que el otro es una unidad de validez en mí, él es con este sentido “otro” a la vez otro yo, que en su ser implica mi ser. Ahora tenemos que considerar además las relaciones intersubjetivas implícitas: el otro en su horizonte porta otros que yo, en mi empatía inmediata no encuentro inmediatamente implicados en mí, pero sí a través de los otros en empatías mediatas. Y así tengo yo y tenemos nosotros finalmente un horizonte de empatía, que porta en sí mediatamente él mismo nuevamente horizontes de empatía en el modo de una multiplicidad abierta e interminable de otros de otros de otros, y como aún habría que elucidar, a la vez en una potencialidad abierta de poder experimentar en el modo de la empatía in indefinitum otros que no he experimentado efectivamente.

Ahora bien, hemos considerado la empatía, la experiencia del *alter ego*, del otro como otro, puramente como implicación intencional de la vida de la conciencia extraña (con el yo inmanente a ella) en la vida de la propia conciencia <95> –y así recíprocamente–. Al hacer esto, no hemos considerado en absoluto lo que sin embargo hemos subrayado al comienzo, esto es, que la conciencia viviente y fluyente es *conciencia del mundo* e incluso percepción del mundo. ¿Acaso no se trasciende la vida de mi conciencia, con independencia de su trascender empatizante, constantemente bajo el título “percepción ‘externa’” o, para evitar la expresión peligrosa, “percepción de lo real espaciotemporal, de lo mundano”, y universalmente bajo el título “mundo”? Por otro lado, ¿no es toda empatía ya mundana? Lo que en ella, trascendiendo mi vida, llevo a la certeza de ser como vida extraña copresente, no es por cierto meramente vida de la conciencia, sino vida psíquica, experimentada psicofísicamente como algo que anima un cuerpo propio mundano. Y así un hombre está ahí para mí y ahí para mí como parte componente del mundo espacial y de una temporalidad que es espaciotemporalidad. Esto es naturalmente correcto. Pero el análisis intencional efectuado como explicitación efectiva de la propia vida trascendental en su autotrascendencia muestra aquí las relaciones de fundamentación de diferentes funciones trascendentes que operan constantemente entrelazadas con otras, para nosotros, que nos encontramos, meditando sobre nosotros, como hombres y como experimentando el mundo. Constantemente están entrelazadas con las trascendencias de las funciones presentificantes trascendencias por medio de lo que llamamos “percepción mundana”, pero que por su parte solo es percepción mundana en pleno sentido bajo la evocación concomitante de funciones presentificantes. Pero las percepciones mundanas (esto es, como tomadas ya plenamente con toda estas funciones en su producción de unidad) experimentan de nuevo una presentificación. Y extraordinarias dificultades tienen que ser superadas para llevar a plena claridad el modo en que tiene lugar trascendentalmente la constante producción de unidad “mundo”, en la cual la conciencia misma que implica en sí toda operación trascendental, con su yo que las efectúa todas ellas, aparece mundanizada, esto es, el modo en que la subjetividad misma que opera la objetivación accede ella misma en la apercepción objetivante al sentido aperceptivo “hombre” (y “animal”), a la par que la subjetividad siempre actualmente operante está presupuesta pero permanece oculta.

<96>

#### APÉNDICE VII

Un fragmento fundamental de la teoría de la estructura de horizonte de la experiencia del mundo: <esfera nuclear intuitiva y horizonte externo con su estante y fluyente estructura-cerca-lejos>

<Contenido:> *Un fragmento fundamental de la teoría del horizonte en la simple experiencia del mundo: estratificación nuclear en el horizonte. La evocación iterativa en la marcha de la experiencia (en continua implicación). Gradualidad de la vivacidad en la mediación de este uno-en-otro y límite nulo como forma constantemente atravesada.*

Consideremos la estructura esencial del mundo en la medida en que tiene un horizonte externo vivientemente predelineado a partir de la esfera nuclear de la experiencia, a partir del campo perceptivo. Esto proporciona, en la horizonticidad del correspondiente mundo mismo de la experiencia, un “núcleo” cuyo horizonte externo consiste en una potencialidad de poder avanzar desde el viviente mundo circundante de la experiencia a un nuevo mundo circundante de la experiencia, del predelineamiento a un nuevo predelineamiento. Hay aquí una *iteración en las evocaciones*, esto es, en la mediación de evocaciones efectivas y posibles implicadas unas en otras. Las más próximas y las que siguen a las más próximas se encuentran en una gradualidad de la vivacidad, de la evocación actual. Esta tiene un *límite*, un punto nulo, de la evocación. En la fluyente experiencia subsiste por cierto esta forma, pero se modifica a la vez el grado de evocación del momento dentro de una sistemática estructural. En la medida en que la experiencia “progresa” de tal modo que las intenciones del horizonte externo más próximas (evocaciones) acceden a la impleción, esto es, nuevas cosas reales ingresan en la aparición que se exhibe en sí misma, se produce a su vez un cambio en el restante horizonte externo, en su “predelineamiento”. El predelineamiento, la evocación diferenciada, tiene él mismo su “impleción”, a saber, en el sentido de que lo más lejano se convierte en más próximo: lo mediato más cercano (*das Nächstmittelbare*) se ha convertido en lo inmediato de la impleción propia, de la percepción, y lo mediato de lo mediato en lo mediato más cercano, etc. Hay siempre algo más externo, un punto nulo, en esta marcha. Pero lo que recién era lo mediato último (*das Letztmittelbare*) recibe en este cambio constantemente desde lo nuevo un nuevo predelineamiento de una ulterior lejanía, que por su parte predelinea el punto nulo para él.

<97> Pero esta estructura se predelinea a sí misma continuamente. Esto significa que tenemos no solo una intencionalidad fluyente de la cercanía y la lejanía con respecto a la impleción como percepción y a la secundaria cuasi-impleción del acercamiento no efectuado en el modo de la percepción, sino una confluyente iteración e implicación de las evocaciones del horizonte externo. Todo el proceso en su estructura del fluir no es solo fluir, sino conciencia en el predelineamiento de la estructura de este fluir. Naturalmente, la constante certeza de este fluir es ella misma un momento de la estructura, pero no ópticamente como certeza de ser del mundo experienciado en él, sino como certeza de ser respecto de la estructura inmanente de la experiencias que fluyen en el ego experienciante como maneras de darse subjetivas del mundo.

Este es, pues, un fragmento fundamental del análisis intencional del horizonte externo: el señalamiento de su estructura cercanía-lejanía fluyente-estante con su cierre punto-nulo como forma estante (horizonte externo).

En el núcleo intuitivo de la fluyente percepción del mundo tenemos entonces la estructura-cercanía-lejanía intuitiva.

A la vez se ha de considerar para el método del análisis:

1) El campo perceptivo en su cambio fluyente es constantemente a la vez evocante-predelineante y evocado, predelineado por los estadios previos. A partir de él avanza la intención de horizonte, como arraigada en él, pero el campo perceptivo mismo es impleción de la precedente intención de horizonte. Tomado concretamente, es un proceso unitario de apercepción, una apercepción unitaria, una intencionalidad



concretamente unitaria que comprende en sí todas las intencionalidades parciales (o sea, todas las apercepciones parciales). De modo estante y fluyente tenemos:

- a) una unidad *concreta de intencionalidad plenificada* (en la experiencia, en la exhibición de algo en sí mismo), naturalmente concreta de manera relativa;
- b) como su correlato esencial, el *horizonte vacío* estante-fluyente.

De manera estante-fluyente tenemos la forma universal articulada en estas dos formas de complementación, y cada una tiene su estructura-cercanía-lejanía.

2) Pero luego no debemos olvidar que debemos el saber acerca de esta estructura a la actitud primordial y en ella a la reflexión y al recuerdo reflexivo.

3) Por otro lado, en sentido noemático-óntico: la conciencia del mundo como conciencia experienciante del mundo es por cierto conciencia que percibe el mundo constantemente de manera concreta y horizontal, pero el mundo percibido es presente del mundo de un pasado y un futuro del mundo, es dado en sí mismo con este sentido de ser. Conforme a ello, "*horizonte de mundo*" significa horizonte del presente del mundo porque constantemente tiene predelineado y predelinea de nuevo en el fluir el presente del mundo en el modo del horizonte. Así, el presente del mundo es constantemente percibido en una apercepción universalmente perceptiva –pero <98> es presente de mundo del pasado de mundo, etc.–. La apercepción del mundo, como mundo en la momentaneidad y que se da en sí mismo como presente, es mediatamente también "dador de algo en sí mismo" en tanto tiene también aperceptivamente en validez el pasado y el futuro, y de ese modo a su vez el tiempo mismo idéntico que se exhibe como unidad en el fluir de las modalidades temporales, y el mundo mismo

<99>

Nº 11

Darse previo y horizonte. <Darse previo horizontal de las cosas reales predadas.

Diferentes modos de primer plano y trasfondo. El medio del inconsciente.

Horizonte interno y horizonte externo>

.....

<100>

Ya cuando lo real es *objeto de "trasfondo"* es válido que es consciente en un modo de la autoexhibición, modo que porta en sí una implícita estructura de sentido. Sobre esto nos enseña la reflexión, y específicamente partiendo de la experiencia activa. Mirando retrospectivamente captamos en ella el trasfondo en aquello real mismo de lo que nos ocupamos, captamos, mirando retrospectivamente el comienzo, la precedente afección, a la que sigue el volverse-hacia, y a partir de ahí el pasaje hacia la explicitación. En lo que concierne a la afección vemos que ella igualmente (como el volverse-hacia que se inicia) es unirradianal, por lo cual lo real en el trasfondo está naturalmente no explicitado. Pero *tiene* implicados, tiene una implícita estructura de sentido. Decimos esto justamente en la identificación de lo real que se encuentra en la explicitación con lo mismo que hace un momento ya estaba consciente y afectaba como algo real en el trasfondo, y afectante como lo mismo, esto es, como aquello cuyo ser, en sus particularidades, en sus determinaciones, recién se explicita o ha explicitado.

Así distinguimos el modo de trasfondo antes de la afección y en la afección en tanto se modifica en el modo activo del objeto de primer plano antes de la explicitación y luego en el proceso de esta explicitación, del despliegue de las particularidades por medio de las cuales el sentido de ser se muestra por primera vez saliendo a la luz. Pero esta explicitación es una explicitación ordenada "con pleno sentido"; las explicitaciones no son amontonamientos, sino que el sentido como determinación puede en cada caso

solo ponerse de manifiesto en un orden, en la medida en que el sentido ya explicitado es el presupuesto para que el nuevo sentido pueda ponerse de manifiesto, y esto es así porque el sentido anterior ingresa en el sentido posterior, y este presupone a aquel como sentido, como lo mentado.

A estos y otros modos del darse corresponden modos de la certeza de ser, de la validez de ser; ellos no son en sí mismos otra cosa que <101> *valideces de ser del respectivo contenido de sentido*. Ya sea que los objetos reales sean conscientes en el modo del primer plano o en el modo del trasfondo, ellos son para nosotros y específicamente están para nosotros “ahí”, “presentes” en un señalado sentido, en el “campo perceptivo” como percibidos en sí mismos *originaliter*. Lo mismo sucede en el caso de una rememoración que emerge a la vez y se abre paso a la intuitividad en relación con el campo de la rememoración. Esto remite patentemente a nuevos modos de la validez de ser y de la manera de darse de lo real en cuanto tal. Tenemos entonces nuevos modos de los trasfondos. Todo el campo perceptivo puede ser trasfondo si nos entregamos a una afección del recuerdo, con lo cual, en el campo del recuerdo, que, en cuanto todo, tiene una cierta condición de primer plano (*eine gewisse Vordergründlichkeit*), una manera de la validez de primer plano (*eine Weise der Vor-geltung*), lo especialmente afectante, lo primaria (y secundariamente) captado, se diferencia de nuevo frente al trasfondo del recuerdo. Inversamente, el recuerdo puede aún estar flotando ante uno y “dejar de estar flotando”, pero de tal modo que el campo perceptivo tiene la primacía.

Finalmente, tiene importancia un trasfondo que es completamente diferente y que nunca falta. Se distingue esencialmente de todo lo que hasta ahora se llamó primer plano y trasfondo, en tanto se encuentra “detrás” de todo lo de esta índole. A saber, lo considerado hasta ahora se encuentra en el marco del concepto de conciencia en sentido inminente (dentro del cual el sentido más especial y privilegiado es el del modo de hablar habitual: la conciencia activa, la de los modos de la atención, del estar-dirigido-a-algo, sea lo que fuere). El correspondiente “inconsciente” configura el contraste. Pero se trata también aquí del “oscuro” horizonte no-intuitivo de lo real coválido en los modos de validez de la intencionalidad de la rememoración con la forma de sentido óptica de la espaciotemporalidad real, en un uno-en-otro intencional que exhibe un uno-fuera-de-otro, un uno-fuera-de-otro de potenciales campos de intuición con los pertinentes primeros planos y trasfondos potenciales, tal como fueron descritos antes, y toda esta continuidad como *un reino de posible evocación, de posible afección*, y, que, como efecto de la afección, conduce aquí a la reactivación como llegar-a-ser-intuitivamente-de-nuevo, como “recuerdo” intuitivo—.

<102> Es claro que, también aquí, solo a partir del campo vivencial de la intuición efectivamente experienciante y a partir de la afección que entra en escena de modo intuitivo a una con ella, del objeto de trasfondo no-intuitivo, es posible una toma de conciencia retrospectiva del constante ser para mí de la esfera de horizonte que da sentido a lo que es para mí inconsciente, a lo que vale para mí de manera no intuitiva. Lo evocado, lo que emerge no intuitivamente de la oscuridad, es en cuanto tal él mismo un modo del darse. Esto “no intuitivo” es, en tanto entra en escena, él mismo intuitivo, le es inherente una capacidad disposicional de llevar, orientándose a ella, la intención no-intuitiva (intuitiva como vivencia inmanente) a la plenitud intuitiva, pero también la posibilidad de que desde sí mismo avance hacia la intuitividad. Esta es una modificación del modo de darse bajo la síntesis de la identificación (unificación). Pero en el retroceso se ha de decir que, ya antes de la evocación, el sentido de lo presente (primero del campo perceptivo y del campo intuitivo en general) tiene una validez de ser que ya mentaba concomitantemente como existente el horizonte y en él lo puesto de

manifiesto individualmente. En el desvelamiento del horizonte se muestra lo que ya había tenido validez con anterioridad, y la constancia de la validez que se extiende ulteriormente, del sentido total que se extiende ulteriormente, de aquello que, de modo intuitivo y luego también evocado en lo singular de modo vacío, está y fue puesto de “manifiesto”.

La *horizonticidad* –el medio de inconciencia que rodea en cada caso a lo específicamente consciente, o el horizonte de sentido, latente, inconsciente y sin embargo coválido, que es inherente al sentido patente, intuitivamente plenificado, y precisamente como codeterminante del sentido de lo patentemente objetivo– es empero una *horizonticidad doble*:

Por un lado, concierne a la estructura de sustrato de las cosas reales que se exhiben en sí mismas intuitivamente, en la medida en que estas tienen su horizonte actual y potencial de explicitación, del cual en cada caso solo una parte es exhibida intuitivamente.

Sin embargo, observamos que aquí hay que diferenciar aún más. En cada darse intuitivo de lo real tenemos la diferencia de lo explícita e implícitamente intuitivo en el sentido de lo *efectiva y auténticamente intuitivo* en la momentaneidad subjetiva. Todo lo intuitivo se deja explicitar en su momentánea intuitividad <103> (y en cada fase de esta temporalidad) en explicitaciones tales que son ellas mismas intuitivas. El sentido de ser no explicitado se explicita en este respecto en su contenido de determinación propiamente intuitivo. En la marcha sintética de la explicitación se muestra la sucesión de las explicitaciones intuitivas como una unidad intuitiva; los momentos determinantes forman un *todo*, que, en tanto todo, es intuitivo y no solo llega a ser unitario por medio de un vínculo establecido paso a paso. Ya antes de la explicitación se encuentra en lo real consciente de modo intuitivo un componente unitario de intuitividad en sentido propio, que compone el todo de lo que efectivamente se exhibe del objeto –el lado que aparece en sentido propio, la “imagen intuitiva”, la percepción en sentido propio–.

Pero *otra explicitación* es siempre también posible, a saber, precisamente la *horizónica*. Lo intuitivamente dado y no-explicitado intenciona de manera múltiples en relación con lo que ha llegado a ser presente, y que se deja explicitar en la evidencia de la “distinción” como mentado en esto presente, pero entre ello se encuentra necesariamente también lo que es *momento de determinación no-intuitivo*. Así sucede con todo lo real. En su dación original de algo en sí mismo original, en su experiencia, tengo un sentido que es implícito y que se ha de explicitar, y que se extiende más allá de aquello que es dado en la explicitación y se ha de dar como ser-así intuitivo. Pero este *horizonte “interno”*, horizonte de determinación de lo real como sustrato de determinaciones explicitables, puede ser liberado de su no-intuitividad, esto es, como podemos decir, la manera subjetiva de darse de esto real, como exhibición en sí mismo propiamente perceptiva de este lado, tiene un horizonte de maneras de aparición posibles y de las que somos capaces, a saber, de aquellas que en el correspondiente avance progresivo, que se puede dirigir de acuerdo con nuestras capacidades, de la experiencia en una continuidad de experiencias siempre nuevas llegarían a ser intuitivas en cada caso en estas como momentos del ser-así y de ese modo podrían ser puestas por medio de una explicitación activa. Toda experiencia “remite” a una multiplicidad, y específicamente a una multiplicidad como continuidad sistemáticamente unitaria de experiencias que se han de configurar, continuidad que en su síntesis recibe el carácter de una experiencia continua de nivel superior. En esta el sustrato idéntico es progresivamente explicitado en sus determinaciones de sentido. Pero a cada trecho, a cada fragmento de esta experiencia sintética corresponde el mismo sustrato en las determinaciones de sentido que en él llegan a ser intuitivas y con un horizonte de

comención, <104> que se ha de hacer distinto en la evidencia y por medio de este hacer distinto (*Verdeutlichung*) solo proporciona la mención del ser-así no intuitiva. La intuitividad resulta solamente por medio del ir más allá de la correspondiente experiencia, por medio del pasaje de esta a la experiencia universalmente progresiva de lo mismo. Los horizontes internos conciernen, pues, a los objetos concretos en su estructura de sustrato; son los horizontes de la explicitación, del ser-así.

Por otro lado los objetos concretos se encuentran en *horizontes externos*, en sus campos intuitivos, que tienen ellos mismos en su sentido de ser (prescindiendo de los horizontes internos de sus objetos intuitivos individuales) *determinaciones de sentido “desde afuera”*. Para todo ello evocaciones y maneras de la vivacidad. Por lo demás, todo lo evocado es sustrato evocado y tiene a partir de allí su horizonte interno y externo, etc.

Lo que aquí ha sido puesto de manifiesto es un *fragmento fundamental de la teoría del darse previo del mundo* –del mundo real y luego en general de un mundo predado cualquiera que sea (incluidas también, por tanto, las idealidades). Naturalmente esto es solo un comienzo. Falta la consideración de la estructura de la modalización y la corrección. Falta también la consideración de la constitución del mundo en relación a los modos de la intersubjetividad, de las humanidades relativas y finitas y luego del contacto entre las humanidades, que en relación unas con otras son extrañas y correlativamente tienen predados mundos extraños unos a otros, y, sin embargo, en contacto con los extraños, tienen la certeza *del mundo* que es válido para unos con este sentido y para otros con aquel sentido. Pero este *único* mundo no es predado en sentido propio.

<105>

Nº 12

Experiencia de lo real. Consideración sistemática obre la apertura de los horizontes: <la estructura del horizonte total de la “memoración” (“Erinnerung”)>

<112> En tales desvelamientos se muestra que el *horizonte* tiene una *estructura* momentánea, una *forma de ordenamiento de la inmediatez y la mediatez de la implicación de experiencias y contenidos de experiencia*, siguiendo la cual se alcanza la evidencia de una *capacidad disposicional pluridimensional* para experiencias siempre nuevas que experimentan algo nuevo de la misma cosa, y así finalmente la evidencia de una infinitud, esto es, de una infinitud pluridimensional y cerrada sobre la totalidad [...]

<113> *La implicación de horizonte implica de antemano continuamente mediateces de la implicación* y con ello, en su vaguedad, una implicación indeterminada, *infinitamente multívoca (unendlich vieldeutige)*, y en su indeterminación infinitudes de posibilidades disyuntivas en el modo del dejar abierto disyuntivo. Y con ello implica de antemano, en la estructura de su dación de sentido, una determinada *dimensión-de-más (Mehr-Dimension)*, que deja abierta múltiples caminos posibles para la realización de determinadas experiencias y síntesis de experiencias.

.....<114>

Igualmente tiene toda experiencia (percepción) su *horizonte de indicación preliminar futura (Horizont künftiger Vordeutung)*, a saber, de lo más próximo que se puede esperar y, a partir de ahí, de lo que se ha de esperar mediatamente, con las correspondientes capacidades disposicionales de la intuición (formación previa de imágenes (*Vorverbildlichung*), “prememoración” (“*Vorerinnerung*”) intuitiva como

análogo de la rememoración). Además, un *horizonte de lo inmediata y mediatamente co-presente* en objetos mismos de experiencia, no presentes propiamente en forma perceptiva, propiamente percibidos, sino apercebidos –cognoscibles en un modo de memoración distinto de la rememoración y la prememoración. En resumidas cuentas, todo un *horizonte de “memoración” en un sentido muy amplio*, como un horizonte de predelineamiento determinado en el modo de la certeza (con lo cual la certeza puede modalizarse naturalmente en la marcha de la experiencia).

.....<116>

Pero, *apercebido de antemano, todo lo real es algo real en la espacio-temporalidad universal*, y de ese modo algo real del único mundo real totalmente cerrado; este es precisamente un universo –unidad omniabarcadora (*All-Einheit*) de realidades–. Su manera de darse perceptivo-aperceptiva es inseparable de la de lo real, que está ahora perceptivo-aperceptivamente en la experiencia como esto-aquí (*Dies-da*), a saber, en virtud de la necesidad de pertenecer a su campo perceptivo.

<118>

Nº 13

<El horizonte total espacio-temporal del mundo y su forma invariante>

.....<119>

Ingreso en la *actitud eidética* y entonces tengo por un lado un *a priori óptico* en tanto referido a mi yo en general como correlato a priori, pero en el velamiento anónimo de su vida constituyente, y por el otro tengo el *a priori noético*, y, por tanto, el a priori de la subjetividad yoica constituyente. Y ambos a una: un posible mundo como consciente para mí, como válido para mí en todas las posibilidades (posibilidades que son modificaciones del mundo fáctico y de mi yo fáctico), esto es, válidas esencialmente como unidad intencional de los modos de conciencia pertinentes a priori del yo posible correlativo del mundo posible.

<120> Todo esto antes de las preguntas de la génesis y como presupuesto para tales preguntas. Primero debo tener el a priori de la correlación estática para poder preguntar por la “génesis de este a priori” en cuanto génesis de la subjetividad concreta y su “mundo” correlativo –con el “yo, este hombre” como mundanización de la subjetividad trascendental concreta y de todas sus operaciones de conciencia trascendentalmente constitutivas.

Horizonticidad en la que el mundo es dado como *existente* con un *sentido de ser* y, por tanto, con una certeza de ser, y, sin embargo, en cada lugar temporal-modal, con un horizonte de posibilidades del ser-así, abierto, una de las cuales es la efectiva. Ahora tengo yo, bajo el título de lo conocido respecto del mundo en alguna medida, un “predelineamiento” a pesar de la horizonticidad, predelineamiento que también afecta a esta. Pero todo predelineamiento cambiante de este modo se mantiene sin embargo en una constante y constantemente anticipada estructura formal (*Formstruktur*).

El mundo dado es universalmente *espaciotemporal*, y todo objeto completamente desconocido es también conocido en que, en cada punto temporal de su duración, está en un espacio infinito que es la forma de los objetos simultáneos. Toda posibilidad, que tiene este objeto desconocido, solo es representable como una efectividad precisamente posible y luego como algo posiblemente dado en sí mismo perceptivamente con un horizonte de posibilidades disyuntivas, de las que le son esencialmente propias, que llegarían a ser perceptibles mediante una percepción progresivamente sintética, y de sus posibilidades externas respecto de un horizonte de objetos que llegan por medio de la

percepción a la cognoscibilidad y luego igualmente a la cognoscibilidad que le es esencialmente propia en la percepción progresiva, pero in *infinitum* respecto de lo espacial: es propia de cada cosa espacial una configuración experienciable (progresivamente experienciable), y todas las configuraciones de todas las cosas coexistentes están incorporadas al espacio infinito, que permanece siempre en la experiencia como dado abiertamente en el modo del horizonte, dado en la posible <121> experiencia y ampliación de la experiencia, que por principio nunca llega a su término, sin que se excluyan posibilidades de realidades coexistentes aún desconocidas. Lo mismo sucede con la temporalidad de la sucesión como horizonte abierto de futuro experienciable y pasado experienciado de objetos, cuya duración individual y duración considerada en su pluralidad permanecen ellas mismas como trecho de un horizonte infinito de objetos pasados y futuros aún desconocidos.

*La forma espaciotemporal no es meramente horizonte de incognoscibilidades (Unbekanntheiten), sino también forma de lo ya conocido.* La formación (*Gestalt*) fáctica de un objeto cualquiera, experienciado por mí ahora y llegado a ser cognoscible en su formación (*gestaltlich*) se presenta bajo las posibles formaciones (*Gestalten*) en general que puede tener como objeto espacial un objeto plenamente desconocido. Inversamente, si tomo el objeto conocido como si aún fuera completamente desconocido, por ejemplo, como fue anteriormente alguna vez para mí, entonces la formación que ahora muestra efectivamente una de las posibilidades que antes estaban abiertas; y si varío mi objeto fáctico, imaginándolo libremente como diferente, entonces recorro el sistema de posibilidades que tiene en común con el de todo otro objeto y de todo lugar temporal. Todas las posibilidades, tanto las posibilidades libres por medio del concebir de otro modo en la imaginación aquello de lo que tengo certeza con un predelineamiento de efectividad, pero también las posibilidades atadas, pero abiertas, en la incognoscibilidad, están en cierto modo atadas. Ante todo, tal como lo consideramos aquí en forma limitada, comprendidas como posibilidades de lo mundano y del mundo respecto de lo formal espaciotemporal. Para todo lo real individual posible: el sistema de todas las posibilidades tiene una forma, que es invariante, que, por tanto, nunca puede ser ella misma variada, y que necesariamente en todas partes es la misma. Esto se expresa en primer lugar de tal manera que toda posibilidad de algo real tiene una posibilidad idéntica (una esencialmente igual) en cuanto al contenido en las posibilidades de cualquier otro existente real. *El mundo es “homogéneo” con respecto a lo espaciotemporal*, y específicamente para todas las “cosas” que le son inherentes (realidades y la “naturaleza” de estas), pero también para las pluralidades reales que le son inherentes, y que son “configuradas” como tales en el factum conocido como en toda posibilidad, esto es, tienen una formación (*Gestalt*) unitaria-plural que igualmente tiene su sistema de posibilidades de formación.

.....<122>

A su manera abarca el sistema de posibilidades del mundo infinito también todas las posibilidades de las cosas individuales y las configuraciones de cosas, y también de aquellas que surgen por fragmentación y composición como un conspicuo modo de alteración. *La espaciotemporalidad es la forma total infinita* como la forma, por principio solo representable en el modo del horizonte, de todas las posibles formas “finitas”, esto es, de todas las posibles formas de realidades individuales y configuraciones individuales de pluralidades, que pueden coexistir en el más amplio sentido en el mundo, el cual solo es efectivamente en la horizonticidad del predelineamiento de la efectividad por medio de espacios de juego de posibilidades.

.....

Si ahora vemos el mundo dado como un mundo meramente posible, si repensamos arbitrariamente el *factum* de este mundo (con su forma de validez trascendental-estética, y recorremos todas las posibilidades libres, o más bien las proyectamos libremente en la fantasía, entonces obtenemos el *eidos* “mundo” como la esencia invariante que es inherente a todo mundo posible como el mundo posible, concebible, que se ha de construir a partir del mundo fáctico precisamente por medio de la variación libre –en el sistema, que surge con ello, como sistema de posibilidades eidéticas–. Ahora es comprensible de suyo –de acuerdo con nuestra exposición– que al *eidos* “mundo” también debe pertenecer la forma espaciotemporal, la forma de configuración del mundo y de todo mundo imaginable. La forma del mundo es la forma de todo mundo imaginable –lo repito, comprensible de suyo de acuerdo con nuestra exposición, pero por lo general precisamente no comprensible de suyo y por eso necesitado de una aclaración expresa. No obtenemos la forma del mundo fáctico por medio de su variación eidética, aun cuando en lo individual se recurrió a la variación eidética de una determinada manera. Podemos tal vez también describir así el método de la puesta de relieve de la forma fáctica del mundo: decimos que el mundo es un mundo formado espacio-temporalmente, y lo decimos ante todo a partir del fluyente presente de la experiencia en el cual para nosotros se predelinea como existente, es anticipado como existente, a partir de un componente de lo efectivamente experimentado “del mundo”, precisamente el mundo en cuanto tal en el modo del horizonte, y esto en el modo de la espaciotemporalidad infinita y abierta. Querer hacer intuitivo este horizonte significa percatarse de que, a partir de lo dado en sí mismo como efectivo y merced a ello fijado materialmente respecto del contenido, tenemos abiertas muchas posibilidades, muchos espacios de juego de posibilidades que se han de hacer intuitivas, y específicamente ante todo en la forma del copresente no-experimentado, con lo cual hay de una manera indeterminada certeza de *lo coexistente (Mit-Seiendes)*, pero la indeterminación significa precisamente determinabilidad en un espacio de juego de posibilidades, de las cuales una, indeterminadamente una, es efectiva. Pero igualmente respecto del pasado y el futuro que se encuentran también en la validez de ser, y más allá de aquellos que de una manera determinada son fijados por la rememoración o una determinada pre-espera (prememoración). Las posibilidades abiertas, que son mantenidas siempre en espacios de juego y que solo así, en tanto “posible experiencia” se han de <124> hacer intuitivas, tienen ahora su estilo-de-espacio-de-juego como una forma que hemos explicado. Puesto que cada pasado es presente pasado, y también cada copresente y cada futuro es modificación del presente, está claro que, sea cual fuera el presente anterior o futuro, sea cual fuera el presente presentificado y posible que podamos extraer y captar, el estilo de la horizonticidad y la forma del presente del mundo es siempre la misma y siempre tenemos un horizonte completamente desconocido con su sistema de posibilidades, y las posibilidades son siempre posibilidades formadas de igual manera. Lo que ya está determinado en el presente figurado, podría ser, a partir de un presente anterior, una posibilidad indeterminada, esto es, ser predelineada solo como existente en la manera del espacio de juego. Y ahí dijimos nosotros: patentemente son las posibilidades de un espacio de juego, cualquiera que sea, idénticas con las posibilidades que surgirían como posibilidades libres por medio del libre fantasear de otra manera lo determinado como fáctico. Pero en todo esto nos encontramos sobre el suelo del mundo efectivo, a saber, del mundo que nos es predado por medio de nuestra experiencia fáctica. Vemos que el mundo para nosotros nunca puede ser un mundo determinado de otra manera que con espacios de juego de posibilidades indeterminadas, y que tiene en todas partes en su ser, en su infinitud del ser espacio-temporal bajo el título “espaciotemporalidad”, una forma invariante para el ser simultáneo y sucesivo, para el

ser con formación espacial y para el ser perdurable que en la formación espacial (*Raumgestalt*) perdura en posibilidades esenciales de la alteración de la formación y la no alteración. La invariancia no concierne a la variación eidética del mundo (la invariancia que se destaca), sino que concierne a la espaciotemporalidad horizontal siempre anticipada, a saber, en que ella no es un uno-tras-otro (*Nacheinander*) y un a-la-vez (*Zugleich*) vacío, sino una regla de la conformación (*Gestaltung*) y de la modificación de la formación, un estilo formal (*Form-Stil*) que enlaza de modo general y necesario, y que abarca todas las posibilidades finitas y se mantiene siempre en el progreso *in infinitum*. Podemos también decir: la espaciotemporalidad designa para el mundo espaciotemporal una homogeneidad en la formación (*gestaltliche*), que se puede expresar diciendo que la variación intuitiva de todo presente del mundo efectivamente posible es la misma que para todo otro presente: en todas las variantes una posibilidad igual aquí y allá.

Correlativamente tenemos para el mundo mismo una homogeneidad formal, y no solo para el mundo en tanto anticipado en el modo del horizonte, en la manera de su intuitivación. Pues en cada caso es puesta como cierta, como existente necesariamente, una posibilidad, indeterminadamente cualquiera, del sistema, de las posibilidades. <125> Las realidades determinadas y formaciones (*Gestalten*) son distintas en cada presente fáctico del mundo mismo, pero son formaciones de un espacio homogéneo como forma de la simultaneidad y forma de todos los movimientos y deformaciones (en la cuales sin embargo de la formación unitaria resulta temporalmente una formación unitaria. La forma es la formación abarcadora inalterable que abarca todas las formaciones particulares y sus variaciones. Así como una formación finita en el cambio de sus formaciones particulares (como formación plural de sus miembros) sin embargo permanece como una formación unitaria y así en cada formación ampliada cuya parte ella misma es, así también continúa la validez de esto en la marcha progresiva a saber de la ampliación “in infinitum”. La infinitud de las realidades, consideradas solo como formaciones espaciotemporales, es, según la formación, formación infinita. El espacio es la continuidad de la formación que pasa a través de todas las formaciones en lo finito, y es a la vez forma de horizonte (*Horizontform*) de todas las posibilidades de la conformación (*Gestaltung*) que están enlazadas por medio de una forma esencial.

## APÉNDICE VIII

Explicitar sistemáticamente el mundo predado es explicar sistemáticamente la estructura de horizonte del mismo. El uno-en-otro de los horizontes. Algo importante sobre la teoría de los horizontes

.....<126>

Llamamos ‘mundo’ al todo (*All*) de los objetos mundanos, de los efectivamente existentes. Por tanto, ninguna experiencia pura y simple, ninguna experiencia “simple” –como la de un objeto– es experiencia o saber acerca del mundo y patentemente tampoco lo es una experiencia sintética de varios objetos e incluso de un gran número de objetos. Y sin embargo, si debo *con* ella tener un saber y en primer lugar un conocimiento originariamente experienciante del ser del mundo, debo experienciar objetos cualesquiera. La experiencia de lo singular precede a la experiencia del mundo, el “saber” de lo singular precede al “saber” de un universo y “del” universo de singularidades. Por eso una pluralidad de objetos experienciados, que capto en conjunto reuniéndolos, de ninguna manera es lo mismo que el mundo. ¿Cómo sé yo acerca del mundo que es y que es como *el* mundo, que es un único mundo? ¿Cómo sé yo que lo



que experiencio en cada caso, lo singular y lo plural, es singular y plural *a partir del* universo “mundo”? ¿Cómo sé yo en lo singular “de antemano”, “*a priori*”, acerca de un más? ¿Y de qué índole es este más que obtengo un fundamento (*Grund*) para hablar acerca de la experiencia del mundo y de un saber apriorístico acerca del mundo?

.....<127>

Toda cosa experienciada, todo grupo de cosas efectivamente experienciado (efectivamente experienciado en la recién caracterizada primera horizonticidad) tiene un horizonte externo abierto y sin término de co-objetos, esto es, un horizonte de segundo nivel, referido al horizonte de primer nivel, implicándolo. Así es inherente a cada experiencia una anticipación de la posible experiencia en una apertura sin término (*offene Endlosigkeit*) de complicada estructura. Pero si uno va detrás de esto, uno llega, penetrando en una mayor profundidad, a una complicada estructura de horizonte (*Horizontstruktur*) con un uno-en-otro de horizontes en la experiencia y ante todo la percepción de cada cosa singular, en lo cual ocurre una remisión de horizontes en sí primeros a horizontes en sí posteriores (modificación intencional); y todas las posibilidades implicadas escalonadamente son posibilidades de experiencia de la *misma* cosa. Cada percepción tiene como copresente anticipado su horizonte de lo perceptible del mismo existente real. Pero tiene también un horizonte de pasado abierto sin término del mismo existente real e igualmente de futuro –con explicitaciones pertinentes más precisas que conducen siempre más lejos–.

El mundo efectivo en sus posibilidades es siempre anticipado “*a priori*”, y anticipado de tal manera que, como una posibilidad en el espacio de juego de sus posibilidades en una consecuente concordancia, puede llegar a convertirse en intuitivo. Problema de la intuición del mundo. Y en la libre modificación de las posibilidades construcción de la forma esencial –de la forma ontológica–. A partir de todo lo real experienciado y de su propia horizonticidad (en sus posibilidades) se ha de contruir el mundo predado en su forma de mundo (*Weltform*) –como naturaleza universal espaciotemporal, como universo del uno-fuera-de-otro en las formas fundamentales “espacio” y “temporalidad”. Estructura nuclear “naturaleza física”, y coexistente en ella, localizado y temporalizado, lo psíquico inherente a los cuerpos físicos orgánicos. Naturaleza psicofísica. [...] <128> Infinitud de la implicación, esto es, una estructura intencional del horizonte total como horizonte.

Toda esta consideración es solo un comienzo. Deberíamos ahora ocuparnos de cómo, con la potencialidad de los posibles nexos de experiencia, no solo pueden llegar a ser temáticas efectivas y posibles singularidades en el horizonte, sino también puede llegar a ser temático el *todo* (*All*) de las singularidades incluidas en el horizonte como una experiencia de nivel superior, y para todo lo singular de nuevo la totalidad (*Allheit*) de sus características abarcadas en la anticipación, etc. Por tanto, universo como universo –en dirección a la respuesta a la pregunta-guía antes planteada. [...]

Pero ahora esta subjetividad: yo el cognoscente, el experienciante, experiencio otros sujetos, pero no solo como objetos mundanos, sino como <129> cosujetos. Pero ahora nos encontramos ante los mundos circundantes individuales y subjetivos en los cuales, puesto que a ellos pertenecen los otros sujetos como objetos, también están implicados sus mundos circundantes, pero de tal modo que cada sujeto tiene los mundos circundantes extraños a partir de sí, en su “aprehensión”, en la certeza de ser. Además, el mundo para mí es mundo por medio de los otros, de las experiencias, de los conocimientos, etc., que adopto de ellos, que se me comunican por medio de la expresión, que ellos eventualmente me comunican de modo actual y voluntario, mientras que a la vez los otros en todo respecto –también lo que ellos quieren comunicar, expresar– son ellos mismos para mí solo a partir de mi experiencia, aunque

como otros existentes en el mundo solo sean para mí por medio de los otros, de los efectivos y los posibles, etc. En todo esto se encuentra un uno-con-otro y un uno-en-otro de todos los horizontes subjetivos, incluido en ello la comunalización generativa y su comunalización de los horizontes en todas las formas de comunidad. [...]

Explicitar sistemáticamente la estructura de horizonte es explicitar la intencionalidad en la que el mundo es constituido.

<130>

Nº 14

La conciencia universal del mundo como percepción del mundo. <La síntesis universal de horizontes implícita en el aparecer del mundo. La apercepción mundanizante de todo aparecer inherente a la conciencia natural del mundo y el horizonte mundanizante de la posible reflexión>

El mundo como mundo de la experiencia es por cierto un tema espinoso.

El mundo tal como se exhibe en efectivos y posibles “aspectos”, apariciones, en razón de que una *síntesis de concordancia dentro de la síntesis total*, que enlaza las apariciones de todas las modalidades, pasa a través de la vida de la conciencia –la vida de mi conciencia en la que la vida de la conciencia de todo otro está implicada intencionalmente–, o sea, se predelinea siempre como una síntesis que se pondrá de manifiesto en el modo de la corrección, y debe ponerse de manifiesto, ya sea pasivamente, ya sea en la intervención activa de los sujetos-yoes en la marcha de las “apariciones”. “Percepciones”, estas son objetos percibidos en el cómo, o sea, un vivenciar percipiente en que lo percibido está consciente como tal en el cómo. Son percepciones puras y simples, en el protomodo, percepciones en modificaciones de presentificación, un curso despierto de múltiples modos de conciencia singulares semejantes en cambiantes modos de validez, pero siempre enlazados en la unidad de una concordancia dentro de la unidad general del curso o enlazándose en la corrección. Se trata de una unidad, que es ella misma percepción, y en la que lo percibido, que se enlaza con un pertinente “aspecto del mundo”, se modifica constantemente en el curso fluyente, pero, por su lado, un *cambio sintético de los aspectos del mundo* se corrige en dirección a la concordancia y predelinea para el futuro y el ahora una concordancia mundana universal. Naturalmente debo aquí ser cuidadoso. Puedo tener ahora mi campo perceptivo como campo del mundo, esto es, como mi aspecto del mundo, sin <131> recordarme actualmente de modo intuitivo mis aspectos pasados del mundo y el pasado mundano de ellos; si se incorpora la rememoración, entonces lo rememorado en ello está sin más en una síntesis con lo ahora originalmente percibido “haciendo intuitivo”, aclarando su horizonte de pasado. Los dos aspectos sintéticamente enlazados forman ahora ellos mismos un “aspecto” del mundo. El mundo aparece, es percibido, y específicamente percibido *originaliter* en el protomodo “presente” y a una como mundo pasado de un cierto presente pasado en un modo secundario, que, empero, es un protomodo respecto de la modificación “pasado”. La síntesis, que patentemente, no es un enlace en el uno-tras-otro, puesto que la rememoración, como “desvelamiento” de algo implicado en el horizonte de la percepción, está fundado en esta, e ingresando en su intencionalidad como una explicitación, *la síntesis*, digo yo, *es ella misma una “aparición” del mundo*.

Igualmente de nuevo para las cadenas de rememoraciones y para las pre-esperas como intuiciones pre-memorantes que ingresan (“explicitando” intuitivamente el horizonte de futuro).

E igualmente respecto de las “empatías”, de las presentificaciones de hombres y animales extraños, y de su vida de conciencia, y en ello de nuevo las percepciones del mundo de ellos. Cada una de mis percepciones del mundo, aun cuando con ellas no tenga absolutamente ninguna presentificación actual, ningún tipo de presentificación actual e intuitiva, de la conciencia extraña y de la percepción extraña en mi campo de conciencia, “implica”, por medio de su horizonte en una infinitud abierta, la vida extraña despierta y lo que de ella en cada caso llega a ser actualmente intuitivo. En la vida de mi conciencia se encuentra la *síntesis universal* de las apariciones, de las presentes y memoradas mías propias, y de las de los sujetos extraños para mí, sujetos que me son “extraños”, como horizonte sin término de mi percepción total actual del momento, que es una formación (*Gebilde*) sintética a partir de percepciones particulares, primarias, secundarias, terciarias (empatizantes). En el fluir de estas formaciones sintéticas, ellas se enlazan a sí mismas de nuevo en síntesis, en “*apariciones*” de nivel superior; hundiéndose modifican el horizonte de mundo constante e implícito, asignándole un nuevo sentido y sin embargo constituyendo en ello una cierta mismidad (*Selbigkeit*) –el mundo que en ello se determina con más precisión, pero que también se corrige–. Implícito en esto (en este horizonte que se conforma siempre de nuevo).

.....<132>

Pero ahora parece que la pregunta por el mundo como mundo de la percepción efectiva y posible (experiencia) debe expresar una *limitación*, esto es, que nosotros teníamos que contraponer la percepción como aparición y aparecer frente a otra conciencia y lo consciente en ella, por ejemplo, pensamientos, menciones, surgidas en la tradición, pensamientos que uno se hace respecto del mundo, que uno espera del mundo, que impone a la cosas en la operación lingüística como contribuciones de significado, esto es, añade a las apariciones, a las cosas que aparecen en cuanto tales como componente de sentido. Aquí hay que incluir también los pensamientos teóricos, formados en el pensamiento teórico, pero en última instancia sobre el fundamento de la experiencia del mundo, en la cual el mundo se constituye, y vale ya fuera y antes de todo teorizar en síntesis de concordancia con el contenido que se <133> constituye en estas síntesis. A la *experiencia* (mejor, a experimentar) se contrapone, según parece, el *pensamiento* y también la acción, que habitualmente se acostumbra a contraponer al pensamiento. Y así correlativamente: los contenidos de la experiencia, las apariciones y los “objetos”, polos objetivos, que se mantienen en síntesis continuas y discretas (ellas mismas una aparición de nivel superior) se distinguen de los *pensamientos* en la formaciones lingüísticas, de las palabras (con sus conceptos), de las proposiciones (de los enunciados con sus significados enunciativos, de los “juicios”), y estos se diferencian a su vez de otras formaciones de actos, entre ellas, aquellas que se llaman ahí “*acciones*” como correlatos del obrar actuante, en estos eventualmente formaciones que tienen el carácter de obras, estadios conducentes a la obra como proyectos previos, etc.

Pero aquí nos encontramos ante la dificultad de que el mundo por cierto *abarca todo*: también los pensamientos como pensamientos de los hombres están en el mundo, así como también su pensar, en que los pensamientos llegan a formarse, pertenecen a la esfera psíquica. Además, en tanto pensamientos exteriorizados, hablados, escritos, impresos, tienen sus lugares en el mundo espaciotemporal, a saber, por medio de las “expresiones”, por medio de estos sucesos corpóreos. Las formaciones significativas del pensamiento son válidas para nosotros y lo son como las mismas, como conferidoras de significado idéntico a múltiples expresiones corpóreas, y, por otro lado, como formaciones que se han de formar y volver a formar como estas mismas; en la síntesis

del comprender recíproco son experimentadas sin más como las mismas. Pero si hablamos así de la idealidad de los pensamientos, y no les reconocemos ninguna individualidad mundana, ningún lugar propio espaciotemporal que los individualice, ciertamente no están suspendidos en el aire. Sin realización, estos pensamientos son, a partir de su efectividad histórica, como decimos, a la vez posibilidades ideales de su formación que se han de proyectar retrospectivamente –en otro tiempo por otros y sean los hombres que fueren–, que, naturalmente, así proyectadas, son identificadas. Igualmente podemos fingir hombres de la fantasía en un mundo de fantasía en el que serían pensamientos pensados como los mismos pensamientos y pensamientos corporizados en documentaciones. No obstante, detengámonos en los pensamientos mismos con prescindencia de su documentación. ¿No tienen diferentes modos de su ser efectivo? O más bien, ¿no tienen también sus maneras subjetivas en las cuales “aparecen”, tienen su validez de ser perceptiva, aquella en la que son conscientes en su efectividad original, modos del continuo aparecer en maneras de aparición continuamente modificadas con las diferencias de “efectivizado en sí mismo en sentido propio” y “presuntivamente anticipado”, modos de las maneras de aparición discretas y de la síntesis en la discreción? Y ¿no tienen como formación originariamente primera la que se llama allí “protointitución” (por ejemplo, en el primer “descubrir” y un darse en sí mismos meramente repetitivo que adopta nuevamente y hace clara nuevamente la convicción que ya ha sido instituida y se mantiene firme? ¿No tienen estas apariciones el significado de percepciones, y específicamente de nuevo el significado de lo mundano, aun cuando no son apariciones corpóreas, sino que solo están enlazados con apariciones de cuerpos físicos?

Esto concierne, solo que de otro modo, a las maneras de conciencia de todo tipo, también a las del pensamiento, que “portan en sí” las apariciones, pero no son ellas mismas apariciones –en la medida en que las apariciones son ellas mismas unidades de la conciencia interna inmanentemente temporalizante y en cuanto tales tienen sus modos de aparición más profundos que no acostumbramos a llamar “apariciones” (apariciones de los cuerpos físicos y entonces apariciones en general). Tomado en conjunto es *aparición* en diferentes modos y niveles *todo lo que ahí es contrapuesto a las objetividades y se encuentra en la unidad de la subjetividad de la conciencia*, la que siempre unifica apariciones con apariciones en una *síntesis universal* y en su fluir tiene fluyendo apariciones y centraliza todas las apariciones particulares en el polo-yo. *Todas las apariciones como modos de la conciencia están empero ellas mismas conscientes como mundanas* en tanto pertenecientes al mundo bajo el título “psíquicas” –mientras que el mundo es una unidad constituida de apariciones que solo accede como unidad que aparece a la validez y a la verificación en la intencionalidad de las apariciones.

.....

<137>

Nº 15

<Mención de horizonte e inducción originaria.

El horizonte de mundo como horizonte vacío estructurado>

Para una mayor precisión en la explicitación de los horizontes que se fundan unos en otros y se implican unos a otros sirve lo siguiente:

“Horizonte” significa, como también podríamos decir, la *inducción* inherente esencialmente a cada experiencia e inseparable de ella –inducción originaria como componente esencial, subrayo yo, en cada experiencia en sí misma. La palabra es útil porque señala de antemano (indicando ella misma una “inducción”) hacia la inducción

en el sentido habitual de un modo de inferencia y hacia el hecho de que esta remite en última instancia, en la aclaración que la comprende efectivamente, a la anticipación original más originaria. A partir de esta de, pues, ser construida una efectiva “teoría de la inducción” (en torno de la cual se han hecho tantos y tan vanos esfuerzos). Por cierto, esto se dice aquí en este lugar tan solo incidentalmente.

Esta “inducción” originaria o anticipación se muestra como un modo de modificación de una actividad originariamente instituyente, de una actividad y una *intentio* originaria, esto es, como un modo de la “intencionalidad”, justamente de una intencionalidad que mienta más allá de un núcleo del darse, anticipando.

..... <138>

Fundamental es, además, una constante diferencia interna en el horizonte del caso. *En cada fase surge un nuevo horizonte*. Esto significa que, en cada fase, se llega a una inducción, en la cual en una determinación (más o menos completa) se predelinea un nuevo copresente ante todo en la cosa lejana y mediatamente para la cosa efectiva misma. Esto es aquello en lo que se pensará ante todo bajo el título “inducción”. Por cierto, en esto hay que distinguir ya lo inducido inmediatamente como lo que se ha de plenificar inmediatamente de manera perceptiva y lo <139> inducido por medio de esto inmediato en una continua mediación. [...] La determinación es determinación en un medio de indeterminación, lo “predelineado”, lo inducido (en el sentido más estrecho), es momento en un horizonte, que también es *horizonte vacío* “plenamente indeterminado”. Pero lo propiamente inducido no es como una isla en el mar, sino que el mar mismo cambia en tierra fija, dondequiera se la haya buscado. Lo vacío es solo un modo de la determinación incompleta, que ella misma en el cambio se convierte en una determinación relativamente más completa. Lo *determinado* se ha de explicitar, se ha de hacer distinto, a su manera; lo *vacío* no es explicitable, pero en el cambio de la comención indiferenciada al predelineamiento diferenciante llega a ser explicitable en este.

.....<140>

El horizonte universal es horizonte de mundo u horizonte del respectivo núcleo perceptivo, del temático y el no-temático, que trae el mundo a la experiencia perceptiva en la constante continuación de la percepción. [...]

¿Hasta dónde se puede decir seriamente que el horizonte total es por un lado predelineador de diferencias internas y por otro lado un horizonte indiferenciado, o que es un horizonte en la progresiva y constante inscripción de diferencias, y así hay que diferenciar el horizonte explicitable y el horizonte no explicitable? Se podrá por cierto objetar que la cosa tiene en todo caso su forma ontológica, que es particularizada por medio de lo ya diferenciado, de lo que ya ha accedido al conocimiento, y en el resto es horizonte-“vacío” indiferenciado, pero sin embargo no efectivamente vacío sino horizonte de la estructura ontológica general que yo puedo explicitar como lo aún indeterminado de *esta* cosa –indeterminado en validez como lo que se ha de plenificar, en la percepción impletiva, por medio de determinaciones, por medio de las “propiedades particulares” de esta cosa.

.....

<141>

## APÉNDICE IX

Apresentación y presentación respecto de la cosas singulares y respecto de todo el mundo. <Mundo constituido en intenciones vacías>

Si llamamos “presentificaciones” a todas las vivencias que no hacen conscientes en carne y hueso, entonces los horizontes vacío de las percepciones de cosas se llaman

“presentificaciones” en relación con los lados no vistos de las cosas. Por otro lado, en la medida en que son esenciales para las percepciones de cosas, y solo por medio de su ayuda puede una cosa llegar a estar presente como en carne y hueso, ellas son presentantes y no meramente presentificantes. En el marco de la percepción total se desarrolla la cosa misma, y por cierto llega a ser consciente en el presente viviente implícitamente también respecto de su lado posterior. Dirigidos a la cosa, tenemos conciencia originaliter de ella en sí misma. Por otro lado, en la medida en que nos relacionamos con los lados no vistos, debemos invertir nuestros modos de hablar y hablar de presentificaciones. De acuerdo con esto se dice en el lenguaje normal “Veo la cosa” y además “No veo el lado posterior”. Yo, el yo que nota algo, puedo estar colocado en diferentes actitudes orientadas a la cosa como unidad o bien a propiedades cósmicas no vistas. Por tanto, distingo “*presentaciones*” y “*apresentaciones*”. La percepción es presentación con “referencia” a la cosa, y contiene tantos componentes de presentación en sentido propio, tantos componentes como los que puedo tener percibidos en forma propia (dados en carne y hueso) en los correspondientes modos de referencia. La referencia a componentes vacíos abre la apercepción. Toda apresentação hace copresente. Toda percepción trascendente solo puede presentar su objeto trascendente por medio de la apresentação. Se podría llamar a las percepciones trascendentes también “percepciones apresentativas”. (Lo mismo que <143> significa la palabra “apresentación” puede ser también mentado con la palabra “apercepción”. Sin embargo, esta palabra puede tener también otro sentido.)

<145>

### III. ESTRUCTURAS DE ORIENTACIÓN DEL MUNDO DE LA VIDA Y LAS ESTRUCTURAS FUNDAMENTALES DE LA SITUATIVIDAD MUNDANOVITAL

Nº 16

Orientación y praxis de acceso. <Un sistema universal de posibles orientaciones espaciales y temporales como presupuesto de la praxis intersubjetiva y un mundo circundante intersubjetivo>

*<Contenido:> Nosotros y nuestro mundo circundante. Idea normal de un mundo circundante para nosotros. Posibilidad de la anomalía parcial y posibilidad de la praxis común. El mundo orientado subjetivamente como mundo de la praxis, ante todo de la praxis de acceso y la praxis de la ocupación con algo, y específicamente de la individual –de mi praxis–. Cada uno tiene su mundo orientado y su praxis de ocupación, pero puede co-experienciar comprendiendo la praxis de los otros.*

Debemos distinguir el mundo como el mismo mundo de realidades en la universal multiplicidad de sus posibles orientaciones y el mundo en la actual orientación determinada, pero con el horizonte de las posibles orientaciones como mis posibilidades prácticas de una praxis de acceso. El mundo es dado de un modo orientado: Tengo una esfera de cercanía y una esfera de lejanía, tengo mi cuerpo propio como objeto-nulo de la cercanía, y esta en sí misma de nuevo orientada y diferente para los diferentes sentidos –lo que exige descripciones particulares–. La lejanía es accesible: en el acceso se convierte en lo cercano, con lo cual ciertamente lo que hace un momento era cercano se convierte en lejano. Dentro de la cercanía misma diferencias de lo mejor y lo peor, lo

mejor posible como tan cercano que estoy completamente ahí, lo tengo en la cercanía de la inmediatez, con lo cual <146> empero el objeto concreto solo es dado en la relatividad de su determinaciones dadas cercana y lejanamente y necesita de un proceso experiencial, de un proceso experiencial práctico, de la producción sintética del darse total mejor posible, que realiza su cercanía como la cercanía más cercana. Lo lejano pasa a lo dado cercanamente en el acceder y lo dado en la cercanía llega a ser lo mejor dado en el traerlo omnilateralmente a la cercanía.

En cada ahora y en cada presente concreto tengo este mundo de orientación móvil en un modo cercano-lejano, y a la vez tengo cada objeto singular, al cual siempre dirijo la mirada, en el darse según la orientación que le es inherente, ordenado en el todo sintéticamente unitario de la orientación total del mundo tácticamente experienciado. Así como cada cosa singular en su cómo-de-orientación, también tiene el todo en su cómo total su horizonte práctico de posible experiencia que el yo experienciante puede aclararse en sus implicaciones, en sus posibilidades particulares (cada una de las cuales es una posibilidad de acceso para objetos lejanos cualesquiera) y a las que puede realizar en la medida en que no se presenten obstáculos a su yo-puedo.

La praxis de la orientación se realiza somáticamente en el moverse subjetivo: poder moverse, dejarse mover (al menos en un *fiat* primitivo) y realizar un posible movimiento eventualmente en el inhibir el *fiat* y en el tomar en consideración y decidirse prácticamente, y luego en el efectivizar de inmediato o en un después que se adelanta, etc.

El mundo orientado, el mundo en el cambio de estas orientaciones, el mismo mundo real, con cosas que se mueven o reposan, que se alteran o no se alteran, que se alteran a partir de sí mismas o se alteran a partir de los sujetos. En esto se encuentra el nexo de que cada yo-muevo efectuado por el cuerpo propio, o sea, toda alteración de la orientación, significa un movimiento objetivo, un movimiento real del cuerpo propio, que se muestra él mismo en la mirada temática dirigida al cuerpo propio mientras que su moverse subjetivo se muestra como su movimiento real en la experiencia real. El cuerpo propio es un objeto real, pero a la vez lo real que, por medio de sus condiciones yoicas (*Ichlichkeiten*) y por medio de sus modificaciones del yo-muevo que tienen lugar a partir del yo o en la esfera del yo, condiciona las modificaciones de orientación del restante mundo de realidades. El cuerpo propio es el objeto inmediato de toda praxis que experiencia y obtiene efectos en la acción.

.....<147>

En la medida en que alguien es comprendido por mí, es comprendido no solo como sujeto de un mundo orientado, sino de un mundo tal que tiene como orientado su horizonte sistemático como es el caso conmigo. Y no solo esto. Él no solo es sujeto de “un” mundo orientado, sino *del mismo* mundo con el mismo sistema de orientación, como lo es el mío, solo que de tal modo que necesariamente su orientación en el mundo es otra en el mismo sistema que el mío.

Precisamente está implícito en esto que tenemos, en cada presente, posibilitado *un mundo circundante práctico común*, ante todo prácticamente como mundo de experiencia común en un experienciar práctico común, esto es, aquí intercambiable en cierta manera. Pero esta posibilidad no es aún completamente aclarada con lo dicho. Se debe elaborar con más precisión, por ejemplo, que el sistema de orientación me es dado constantemente como horizonte indeterminado, pero en un predelineamiento formal. En el acceso a lo lejano se altera el estilo de orientación de una manera conocida, pero el determinado darse orientado de la cosa como darse óptimo de la cosa cercana solo me es dado en el acceso efectivo y con ello me es dada esa cosa misma tal como es en la verdad práctica. Igualmente comprendo el acceder del otro en su obrar experienciante

(el examinar-más-de-cerca, el contemplar-omnitemporalmente), pero las orientaciones plenamente determinadas que <148> experiencia el otro, y con ello lo real en su mismidad, que el otro ha alcanzado, no lo tengo dado, no lo he alcanzado por mi parte. A no ser que por mi parte efectivamente acceda y –lo que en alguna medida es prácticamente posible– observe la misma cosa y la traiga dentro de nuestra común esfera de cercanía.

<151>

#### APÉNDICE X

El mundo circundante orientado. Espacio “orientado”, esto es,  
mundo circundante perceptivo, mundo en cuanto tal

.....<152>

Hombres, viviendo en *subjetividades familiares*, familias en la unidad de estamentos que viven unos con otros. Pero los hombres que viven en estamentos, esto es, hombres para los cuales el estamento es la “comunidad total”, el nosotros en el cual todo lo yoico-individual y toda la vida de la familia, y eventualmente la vida de un clan están incluidos y están unificados en el modo de un yo superior, tienen *un mundo común en la orientación fundamental del estamento*. El mundo es para el estamento mundo familiar, y los estamentos que lo rodean tienen en cada caso su mundo familiar como el extraño a aquél –cada uno como mundo de la vida práctico en la orientación del estamento a partir de su sitio familiar. Pero el sitio familiar es sitio en el mundo “común”, el *mundo del trato*, para todos los estamentos que viven unos con otros a la vez. Este es de nuevo un mundo circundante, de orden superior. Esto es válido naturalmente para todos los modos de la condición de mundo familiar (*Heimweltlichkeit*).

Ahora hay que tomar en consideración la orientación según las *direcciones del cielo* (oeste, este, sur, norte) –y, en conexión con la pregunta antes planteada, lo que significa subjetivamente “sitio” y lo que corresponde a las direcciones de orientación a partir del sitio, a partir del sitio de la persona individual, que está relacionado con su estar quieto, y lo que corresponde al “derecha-izquierda”, “arriba-abajo”, “adelante-atrás”, o sea, le corresponde en el cambio mientras se conserva el sitio, de acuerdo con las siguiente modalidad: Me mantengo quieto en mi lugar y en una postura “normal”, pero me doy vuelta y en el girar recorro las “direcciones espaciales” como ordenadas subjetivamente en torno de mí. ¿Qué convierte a la síntesis de las orientaciones momentáneas en la unidad de una orientación? Y esta luego ella misma de nuevo en el cambio de sitios por medio del andar (o el ser llevado) como síntesis que produce la unidad del espacio primordial, y, en la síntesis intersubjetiva, el espacio común. Y ulteriormente la pregunta por el espacio del mundo en el más pleno sentido.

Me encuentro sobre el “suelo-tierra”, en la habitación, en la calle. Presupuesto: un mundo circundante perceptivo que reposa y se mantiene firme de un modo relativamente normal. Lo singular puede en él venir e irse, alterarse de tal o cual manera, pero en medio de cosas identificables que se exhiben iguales en la misma posición, <153> juntos en la constelación normal y en la condición unitaria concretamente normal, o a bordo de un barco sobre el mar que aparece tranquilo, etc. Identifico, pues, en el dar-me-vuelta (visualmente) las mismas apariciones (que ‘después’ en el cambio de lugar producido por el andar valen como perspectivas de las mismas ‘cosas’ y constituyen ellas mismas una unidad de aparición de origen superior).  
[...]



En mi seguir-moviéndome-andando siempre nuevos campos perceptivos. Cada uno orientado por sí. Pero en este cambio y en la síntesis en un mundo circundante perceptivo tengo mi habitación, mi existencia en un espacio cerrado de cosas, constituidos como existentes en el espacio de cosas libre y abierto. El cielo sobre mí, la tierra unitaria debajo de mí, el mismo cielo, la misma tierra. A partir de ahí ahora lo nuevo: las direcciones del cielo, la salida del sol, la puesta del sol, determinando las direcciones del cielo. A partir de cada lugar familiar, esto es, a partir de cada sitio en que me encuentre, permanece siempre así que a partir de ahí el sol sale en el este, aproximadamente en el mismo lugar de mi campo perceptivo, en el horizonte, etc.

Constitución de una dirección en el andar –camino hacia el este, ir siempre hacia el este, o siempre hacia el oeste, etc. Y en correspondencia con esto, el <154> ser movidas las cosas, hacia allá y desde allá. Todo esto antes de que la tierra sea descubierta como territorio humano universal de todos los territorios. Siempre hacia el este y retorno desde el oeste. El inglés puede decir: “hacia el este, hacia el oeste de nosotros, de Inglaterra”. Pero si Inglaterra ha llegado a ser un imperio mundial y se extiende sobre todo el globo terrestre, ese modo de hablar ya no tiene sentido.

Para los primitivos, el mundo circundante en tanto intuitivo y constituido intuitivamente está orientado en sí mismo; la orientación pertenece al mundo circundante en sí mismo. Naturalmente, no las perspectivas de nivel inferior. Las unidades sintéticas de estas son solo experimentadas como unidades sintéticas; las perspectivas son recorridas pero no son experimentadas como existentes. Pero la síntesis de los primitivos no se extiende más hasta la unidad superior del campo perceptivo abierto, cuyo horizonte predelinea el campo perceptivo como homogéneamente continuable. Surge entonces la pregunta: ¿qué nuevos motivos constitutivos entran en acción a fin de acceder ulteriormente a “nuestro” mundo?

## APÉNDICE XI

### <Sucesión escalonada de mundos circundantes. Mundo circundante y territorio>

Hemos diferenciado las formas generales que especifican esencialmente la sucesión escalonada de mundos circundantes, sus tipos, que se encuentran en el camino hacia el mundo del hombre científico. “*Mundo circundante*” es el “mundo” dentro del cual el hombre vive conscientemente como el mundo constituido para él como hombre, el mundo en el cual en el más amplio sentido *está en casa (heimisch ist)*, que él configura o quisiera configurar como su hogar (*Heim*), que, en consecuencia, tiene para él un contenido siempre nuevo, un rostro siempre nuevo. Los niveles superiores están fundados en los inferiores, no solo genéticamente sino estáticamente. El nivel inferior es el hombre en su hogar en el sentido más estrecho, por más primitivo o “cultivado” que pueda ser. ¿Qué significa aquí ‘hogar’? Su “casa” (puede ser una caverna o su carpa como nómada, etc.), su tierra (su desierto, su ámbito de bosque originario), su campo y jardín, etc., pero también –porque el hogar <155> es ya algo del “mundo”– sus “parientes”, su familia, su linaje. *Este mundo familiar (Heimwelt) es el correlato de su propia existencia (Dasein)*; él es sujeto personal para este mundo y es sujeto de su “vida” –una palabra que aquí no designa un presente momentáneo de la vida, sino la vida en un amplio horizonte (finalmente, al menos en el nivel superior de la humanidad: toda su vida como totalidad), *la vida que le es “dada” o que le es “impuesta” como un destino*. Correlativamente tiene esta *totalidad* vital constituida para el hombre como

persona en sí una referencia a la totalidad espaciotemporal del mundo familiar que es el suyo y que es constituido correlativamente para él.

Todas las personas, que pertenecen a mi hogar como parientes, tienen de una manera el mismo mundo familiar, solo que en otro “aspecto” de él. Pero no solo en la diferente orientación personal como ya se muestra en que el mundo familiar tiene una estructura en virtud de la cual las diferentes personas son el él a la vez “funcionarios”: función de padre, función de madre, etc. Por otro lado, se muestra también en que este mundo tiene para cada uno diferencias de temple anímico (*Stimmung*), por el ánimo (*Gemüt*) se ve de otra manera para cada uno, y tiene para cada uno otros rostros de libertad y no-libertad, de suerte y desgracia. En el nexo más amplio de una conexión hogareña de hombres con otros hombres, cada hombre tiene una pertenencia a su hogar (*Zugehörigkeit zu seinem Heim*). Tenemos, pues, *articulación* en hogares privados dentro de un hogar más amplio: hogar del linaje, hogar de la aldea. Y el respectivo outsider: parientes de un hogar cualquiera o de una organización familiar de nivel superior que con la unidad hogareña no forma la unidad de hogar (*Heimat*) de nivel superior, aun cuando puede eventualmente entrar en esta formación.

Todo lo que hemos dicho del hogar más estrecho se traspone en un sentido más amplio a un todo más amplio de hogares. Más allá de un todo semejante se extiende el mundo en la medida en que no solo es constituido (o debe ser constituido) como mundo abierto e infinito de las intimidades familiares (*Heimeligkeiten*) o incluso como un mundo familiar unitario, sino que tiene la forma de un mundo que tiene ámbitos carentes de hogar como una tierra de nadie. Cada tierra hogareña (*Heimland*) es “territorio” de una humanidad hogareña, de la residencia. Esto no significa sedentarismo en el sentido habitual, pues, en un sentido más amplio, también el nómada es sedentario, a saber, él tiene su territorio en el que se desplaza y que él ve como su tierra, su ámbito de dominio, ámbito de nutrición, etc. Si un estamento, un pueblo, sale en búsqueda de una nueva residencia, de nuevas tierras como sitio (*Landstätte*) para su vida, entonces pasa a través de tierras y eventualmente a través de la tierra de nadie en que al pasar vive por cierto, pero no vive como su residencia, como el sitio de su hogar. Así, esto es un *modo de pasaje*: el pueblo es por el momento “carente de patria” (“*heimatlos*”). Y sin embargo es un pueblo, tiene su unidad vital, su mundo circundante –en el sentido antes mencionado, su mundo familiar, que es <156> un componente en el cambio del pasaje, el cual es, pues, por cierto un modo de la condición de lugar hogareño (*Heimstättenhaftigkeit*) espacio-temporal.

En este respecto efectuamos tipificaciones generales, ante todo empíricamente determinadas, y a partir de ahí buscamos generalidades esenciales.

Como ya en la existencia en el mundo familiar más estrecho, así también hemos constituido siempre aperceptivamente, para las comunidades personales pero también para los individuos de las comunidades, formas de nivel superior que conciernen al “significado” que el mundo circundante constituido tiene para estas personas o comunidades.

A la esencia del hombre, del hombre individual y del “hombre en términos más generales” es inherente la “lucha por la existencia”. Dicho más precisamente: le es inherente que el hombre no solo tiene momentáneas aspiraciones, fines, necesidades y aspiraciones a su satisfacción, sino también que, viviendo dentro de su mundo circundante, puede no meramente aceptarlo tal como es, y puede no meramente aspirar a configurarlo según fines individuales, como si esto sucediera así sin más. El hombre tiene constituida su *totalidad vital*, y está orientado, como hombre maduro, a modelarla de una manera particular. Y correlativamente aspira a estructurar y dominar voluntariamente su mundo familiar, que desde un principio tiene una configuración a

partir de él, de una manera tal que lo satisfaga, y que él mismo, en esta actuar, configurar de nuevo, conservar, etc., pueda estar satisfecho consigo mismo como hombre, como ser práctico. El hombre no solo se plantea metas individuales, e intenta, en el fracaso, nuevas metas individuales. Se plantea “*metas vitales*”, y proyecta un “*método*” de la existencia actuante sobre la base de una visión de conjunto de la vida previa en el éxito y el fracaso, de la previa satisfacción e insatisfacción, etc., sobre la base de una toma de conciencia de sí mismo, de una crítica, de una decisión universal de la voluntad. Así establece un *método de vida* y correlativamente un comportamiento con respecto al mundo circundante en la aspiración de conferirle una forma más favorable.

Competencia de los hombres, de los individuos, de las comunidades familiares, de los linajes, de los pueblos, etc. *Lucha por la existencia*. El “amplio” mundo, las bases subyacentes no-humanas, desconocidas, las contingencias, los destinos, etc., apercibidos como “poderes” que obstaculizan o promueven.

<157>

Nº 17

<Sobre la orientación de la comprensión: mundo familiar y mundo extraño. Comprensión de lo extraño y de mundos familiares extraños. Religión y ciencia como intenciones de mundo universales. Lo mítico extraño. La objeción de la relatividad de la explicitación científica del mundo. La crítica intersubjetiva como camino hacia un conocimiento universal del mundo. Ciencia descriptiva>

.....<159>

<§ 1.> El hombre como tema. Comportamiento del hombre.  
El hombre en el mundo de la cultura

.....

El hombre es un hombre de la cultura y es, en una de las esferas culturales comprendidas de antemano según el tipo, sabio o encuadernador u otra cosa por el estilo, comprensible en el entorno inmediatamente comprendido y apercibido como “habitación de estudio”, “taller”, etc.

Pero no siempre lo comprendo más allá de la corporalidad más próxima. Accedo por ejemplo a un entorno extraño. La típica individual es para mí completamente desconocida: una planta, pero de índole extraña, un campo pero ocupado con plantas campestres distintas de aquellas que me son familiares. El manejo sobre el campo: no conozco lo típico que pertenece al cultivo de un campo semejante. Una casa, pero su impronta es de índole extraña. ¿Es un templo, es un edificio estatal? Estoy en China. En el mercado toda la vida comercial, pero en una típica extraña. Sé que tiene una típica, pero no la conozco, sí la gente ahí en el mercado. La típica no es una típica situada solamente en el manejo exterior, que puedo aprehender rápidamente, sino que se encuentra también en el sentido-meta, en el plan típico, de la gente, y en las maneras de efectivizarlos en el trato.

Llegar a conocer las personas como personas en el mundo, llegar a conocer los hombres como realidades psicofísicas, llegar a conocer piedras, montañas, cosas, pero también objetos culturales en el mundo real, llegar a conocer algo tal como es efectivamente, tal como es en verdad, esta es una meta en mi mundo circundante personal con el que estoy ya familiarizado. Este mundo es para mí predado; tengo de antemano y constantemente mi apercepción del mundo circundante y en ella ya estoy familiarizado con la meta de establecer cómo algo es ya de antemano existente en la efectividad para mí, y si es en resumidas cuentas o al final no es.

.....<160>

Tengo en mi mundo un universo de familiaridades aperceptivas. Lo que pertenece a mi mundo es experienciable para mí. ¿Qué significa esto? Este universo tiene *de antemano un sentido aperceptivo* que designa un telos de posibles tomas de conocimiento experienciantes: un objeto con el que estoy familiarizado de una manera típica, cuyo tipo puedo construir en todo momento para mí, al que ya conozco por casos anteriores, en los cuales he llegado a conocer cosas semejantes.

Pero esto es válido así solo respecto de un *núcleo* de este mi mundo. A él pertenece ciertamente también lo que para mí es desconocido no solo individualmente sino también según su tipo, y en esto ante todo lo que puedo llegar a conocer en su género por el camino de la enseñanza de otros, con los cuales, entendiéndome con ellos, puedo intercambiar experiencias sobre todo lo que es como algo cognoscible en común y concordantemente. Se trata del horizonte de una esfera del mundo que se ha de obtener de tal manera como esfera de la posible intuitividad y verificabilidad. Con los chinos no me encuentro en esta relación. Ellos son para mí sujetos que no puedo llegar a conocer de esta manera, o sea, sujetos cuyo mundo (¡aquel que asigno a ellos como hombres!) no puedo llegar a conocer, mundo respecto del <161> cual ellos se comportan de una manera familiarizada y que debo traer para mí a la familiaridad, como un comportamiento que pertenece también a su mundo como determinándolo a él mismo. Ahora bien, se dirá que mi mundo en general se extiende más allá de mi mundo circundante con el que estoy originariamente familiarizado. Es un mundo cuyo sentido está determinado por la comunidad con los otros con los cuales estoy familiarizado según su tipo humano en correlación con el mundo con el que estoy familiarizado, que nosotros en el intercambio y la comprensión recíproca y en la crítica recíproca podemos conocer concordantemente. Más allá de este mundo tengo experiencia de “extraños”, que no comprendo plenamente sino que solo puedo comprender indirectamente como hombres de un mundo circundante, que es el de ellos, pero no el mío, sin que yo tenga la capacidad de preguntar por él o de poder llegar de alguna manera a un ajuste.

Pero ¿no es toda esta exposición apresurada? Los estamentos y estratos dentro de mi nación, en primer lugar en el amplio presente de la actual vida de presente de los hombres. El trabajador de la calle, y el hombre fino y cultivado, el tipo militar, etc., el artista creador, el investigador científico son hombres de diferentes profesiones vitales comprensibles unos para otros solo en parte o de ninguna manera. Y por otro lado con los chinos me entiendo por cierto también aunque naturalmente de un modo más limitado. ¿Cuál es la diferencia?

He sido educado como alemán, no como chino. Pero también como habitante de una pequeña ciudad en una vida de familia y escuela pequeñoburguesa, y no como un gran terrateniente noble en una escuela de cadetes. A través de todas las incomprendibilidades pasa sin embargo *una unidad de la tradicionalidad –una unidad del mundo circundante con su típica en parte ya familiarizada y en parte a construir progresivamente en la apropiación–*. Aprendo a conocer de afuera, por así decirlo, al militar y a lo militar en el mundo circundante; y cuando he hecho mi año como voluntario, aprendo por cierto efectivamente un aspecto de la profesión militar, pero no por eso no lo efectiva e internamente específico de ella. Al respecto entran en juego una típica de su conducta más externa, sus maneras de hablar, sus maneras de reaccionar prácticamente. Tengo mi tipo aperceptivo de la profesión militar, y sé cómo el militar se ha de conducir, y sin embargo no tengo la empatía personal central que tendría si, educado yo mismo así, hubiera formado mi personalidad de manera correspondiente. Indirectamente podría <162> acercarme a una comprensión por medio de la comprensión segunda (*Nachverstehen*) de la motivación inherente a la formación como

cuando procuro llegar a conocer el curso de la enseñanza en la escuela de cadetes, y me interno en la historicidad del desarrollo del militar, del concepto de honor militar, etc. Pero esto debe ser apartado. Pues ante todo se trata del mundo circundante tal como ha sido adquirido a través de la marcha normal de la vida individual en una comunidad de vida normal precisamente como mundo circundante de la vida normal. La vida es aquí la vida que prosigue continuamente en el presente de la vida que se continúa, así como el mundo circundante es el mundo presente, dentro del cual se vive, en la continuación de la vida con y entre los compañeros aprendiendo a conocerlos como los que son justamente en el presente, aun cuando lo son en sus alteraciones, rupturas, revoluciones, etc.

La continuación de la vida en el presente, en la conservación y formación progresiva de la apercepción presente del mundo, este constante proceso, debe ser distinguido de la vida pasada de la comunidad de vida generativa y sus mundos circundantes –vida pasada que se manifiesta en el presente, y que se puede representar de nuevo hasta cierto punto–. Al presente en su plenitud de vida es inherente una esfera de pasado: lo que cada uno puede evocar a partir de sus propias memoraciones y lo que nosotros y cualquiera comunidad humana externa que se junte con nosotros podemos reconstruir, en el intercambio de sus recuerdos y en la complementación en la adopción recíproca, como trecho pasado de su presente. Al presente humano es inherente aprender a partir de la experiencia, y esto significa por regla general volver a evocar el pasado en el recuerdo y comprender a partir del pasado el devenir del presente y corregir el presente en su ser o deber ser.

El entenderse-con-un-chino presupone ya la comprensión del mundo familiar presente y el vivir en el círculo humano familiar. Tal como fui educado como niño dentro de mi mundo humano generativo, así debo, si quiero comprender a los chinos y el mundo chino, ser educado en este mundo, debo adquirir para mí, viviendo dentro de él, la apercepción del mundo extraño, comoquiera que y hasta donde esto sea posible, lo que significa tanto como llegar a ser entre lo chino un hombre chino cada vez más completo –mientras aún soy alemán y no pierdo mi mundo circundante alemán–. Debería llegar a <163> apropiarme, como un chino, del concreto mundo circundante chino con su pasado viviente implicado en él, y, conforme a ello, naturalmente también el horizonte viviente de futuro que le copertenece de modo fluyente. Y esto entonces como fundamento para hacer posible la reconstrucción de las tradiciones “históricas” y la construcción de una historia china comprensible –comprensible de modo chino en plenitud–. Pero naturalmente esto no es posible en un sentido pleno así como no es posible en sentido pleno que yo me apropie en su plena concreción del tipo del noble, etc.

Así es el mundo, en la marcha de la vida humana y de su necesaria comunalización, *un mundo que se produce, a partir de apercepciones siempre nuevas, un sentido con el que estamos familiarizados y que se determina siempre de nuevo*. No obstante, no se puede desconocer que necesariamente el mundo es válido como el mismo mundo para todos los hombres que entran posiblemente en este círculo de la comunicación y con *un sentido muy general, con una forma que pasa a través de todo*, con lo cual se posibilita la cotidiana diferenciación entre el mundo mismo y las cambiantes maneras de representación de los hombres y pueblos individuales, de los círculos culturales respecto del mundo. Desarrollar esto sería una tarea de análisis particulares. Pero aquí nos basta la comprobación de que los hombres, viviendo en el mundo, individualmente y comprendiéndose recíprocamente, hacen esto de tal modo que tienen conciencia del mundo, del único y mismo mundo, que tienen la certeza de él constantemente en la existencia despierta, pero que este único y mismo mundo solo es

consciente para cada uno en la configuración (*Gestalt*) de su mundo familiar generativo –y este mismo en su configuración privada y momentánea propia de él–, y que, en la comprensión de los otros y con ello de su referencia al mundo, también es consciente “el” mundo como el mundo conciente a su vez al otro en otras configuraciones privadas y configuraciones familiares, y en este último respecto incluso con la diferencia de que el congénere puede ser apercibido como compañero familiar y participante del mismo mundo familiar o como extranjero y participante en un mundo extraño, desconocido, común a él solo con sus compañeros familiares.

Lo que se comprueba aquí tiene patentemente su verdad antes de toda pregunta acerca de si los hombres tienen una ciencia, de si viven en un mundo circundante con cultura científica, o, cuando este es el caso, si ellos mismos en su círculo vital <164> tienen un presentimiento de algo así como la ciencia, de sus actividades creadoras, receptivas y de otra índole, así como de sus resultados.

La vida de los hombres, en tanto tienen concientemente mundo circundante (mundo familiar y lo extraño, ambos en sus diferentes niveles), y viven con certeza dentro del mundo en el contenido representativo del caso, transcurre en intereses, en fines y sistemas de fines ya organizados en mayor o menor medida. Estos se encuentran como habitualidades en las personas como personas individuales y como personas vinculadas en personalidades superiores. La vida actual transcurre en actos, en planes individuales, en aspiraciones a metas, en efectivizaciones de metas ya sea completas o con contratiempos, etc. Para cada personalidad, el mundo circundante que ella tiene es “el” mundo como el mundo apercibido por ella en el presente, contenido de su apercepción, válido y continuamente válido para ella en su capacidad disposicional habitual como el campo universal de toda su praxis (en el más amplio sentido), su reino de cosas de las que puede disponer de un modo típicamente familiarizado, de las cosas que están ahí, a las que se refiere el universo de sus planes y en el que transcurren sus acciones. Estas personalidades mismas como personas humanas, en tanto existentes corporalmente, son componentes de este mundo; cada uno está ahí actualmente para sí mismo en la certeza de ser, y pertenece también para sí y sus compañeros a las cosas disponibles, a los objetos con lo cuales se puede planear algo, que son y que a la vez son posibles de otra manera, y en cada caso son posibles de otra manera de acuerdo con las capacidades, sobre los cuales se puede influir y se los puede configurar dentro de límites ponderables, etc. Así cada uno en alguna medida (como las cosas en general) para sí y para cada uno de los otros.

## <§2. Excurso: intenciones mundanas universales: religión y ciencia>

La irrupción de la idea práctica “ciencia” en la historia de la humanidad como algo esencialmente nuevo señala un modo completamente particular de posibles planes. ¿Qué clase de metas fundamental y esencialmente nuevas se pudieron formular, pudieron surgir por primera vez en personas, y pudieron ser metas de una aspiración para un futuro ilimitado, por principio no-clausurable, en la comunalización (de los científicos que trabajan unos con otros y unos para otros), esto es, de una aspiración hacia el infinito?

<165> Planes dirigidos al infinito, referidos a un futuro humano infinito, como la formación de una obra infinita. Pero el tema de este plan es el conocimiento del ser, y, lo que es esencial, entra en escena como conocimiento universal del mundo. El interés “teórico” o “científico” por lo singular del mundo se encuentra por ende, en este sentido de científicidad (que compone el significado originario de “filosofía”) siempre

al servicio del conocimiento universal, sin que se cuestione que finalmente personas individuales se especializan en una tarea particular. La comunidad filosófica es portadora del interés universal y cada uno lo efectiviza en su parte, en sus tareas particulares que se plantea con derecho al servicio del conocimiento universal.

Preguntaremos aquí: ¿hay aún otras intenciones o planes mundanos universales? Se puede responder: si en la humanidad, en el pueblo que fuere, se ha instituido una religión absolutamente universal, esto es, una religión en la que, sea cual fuere la configuración circunmundana o mítica, Dios, dicho simplemente, del Dios uno y único, que es el Dios de todo el mundo (que “ha creado el mundo”), ha irrumpido, se ha descubierto (dicho religiosamente: se ha revelado a los hombres), entonces “Dios” ya no designa su Dios para este o aquel hombre, para esta o aquella familia, para este o aquel pueblo, sino el único para todos los hombres. Esta referencia a todos los hombres significa –si pensamos la irrupción de la idea del único Dios en el camino histórico más allá del mito y la multiplicidad de las potencias “divinas” y más allá de las normas de comportamiento religioso que les son inherentes– un sistema de exigencias normativas que valen para los hombres *en cuanto tales*, esto es, para los hombres que proyectan en el mundo, que se plantean metas en el mundo, esto es, para cada *hombre*, dondequiera y cuandoquiera, sea cual fuere el pueblo en que vive en el mundo, sea cual fuere el aspecto de su mundo familiar, su tradicionalidad, su historicidad. El único Dios, el *Dios pura y simple*, es el correlato del *hombre puro y simple*, esto es, aquí, de cada hombre efectivo o imaginable, y a su vez el correlato *del mundo, que es el mundo uno y único*, que se exhibe, sea en el mundo circundante que fuere, para los hombres. La exigencia religiosa humana universal no es, pues, otra cosa que la exigencia de aquella <166> ética religiosa absolutamente universal, de la ética de la humanidad que trasciende a todos los pueblos, ya sean terrestres o pueblos de Marte, en virtud de la unicidad de Dios.

Estos son patentemente nexos esenciales, sin considerar la cuestión de hasta dónde la configuración empírica de una religión “absoluta” o “auténtica” (frente a la cual toda otra religión es religión de ídolos) se mantiene alejada aún –en sus revelaciones y dogmas míticos, que se exhiben empíricamente en el mundo circundante, en sus preceptos y símbolos religiosos– de la pura forma de lo religioso, o hasta dónde lo empírico, es una exhibición conscientemente empírica, una manera de aparición, una indicación simbólica de lo religioso absoluto o de lo humano-ético.

Naturalmente, puesto que el hombre solo tiene mundo existente en los modos de la mundaneidad familiar y lo extraño, y toda su vida en el mundo en todos sus planes está referida a lo que es válido para él en el mundo circundante según la típica de ser del mundo circundante, es visible sin más que toda ética o religión concreta (sistema de exigencias concretamente generales para esta humanidad), que concierne al hombre concreto de su pueblo y su mundo circundante, tiene una referencialidad totalmente circunmundana, referencialidad a la típica del comportamiento humano concreto, a saber, el comportamiento por ejemplo de los judíos en el mundo antiguo, o de los judíos y cristianos en el mundo europeo histórico. La ética y la religión universales son patentemente solo formas puras, abstractas en su generalidad universal, que dejan indeterminadamente abiertas las concreciones del hombre y el mundo circundante, pero precisamente con ello la norma de la autenticidad, que siempre debe ser malentendida en la manera en que todo lo concreto solo es concreto en su tipo que es general y sin embargo no ha sido extraído y abstraído. Ciertamente habría muchas cosas particulares para decir.

Aquí coincidieron la vida religiosa y la vida ética absoluta –sin considerar la posibilidad de que la marcha histórica de una filosofía como ciencia universal pudiera

repercutir en un camino hacia Dios y hacia una ética universal, camino por el cual Dios se convierte en propio no por “revelación” en fundadores históricos de la humanidad universal y formula a esta sus exigencias humanas universales—. Este último camino es en cierta manera el camino de la historicidad natural e ingenua del desarrollo del hombre desde hombre del hogar a hombre universal y a su humanidad que obliga a todos los hombres. El camino por la filosofía es el <167> camino no-histórico, el camino a través de la irrupción del conocimiento autónomo y de una normación de la praxis motivada por él, de nueva índole y universal. El Dios de todos los hombres y de todo el mundo, surgido por el único camino, es cocomprendido, después de que se transmite una revelación histórica, sin más como revelado para todos los hombres que se encuentran en esta tradición –y también para los “ateos”–. De acuerdo con esto, la ciencia que se desarrolla con posterioridad, en la medida en que cuenta con Dios, y refiere a él toda existencia y todas las voliciones o decisiones humanas, es *eo ipso* teológica. Pero una ciencia que no presupone la revelación, un modo de la ciencia universal que no conoce ninguna revelación o no la presupone como hecho predado (aun cuando se lo haya de tratar luego en el modo del conocimiento), es atea. Según esto, si una tal ciencia conduce sin embargo a Dios, su camino a Dios sería un camino ateo a Dios, como un camino ateo a la humanidad (*Menschentum*) auténtica e incondicionada en general, comprendida esta como sustrato para una formación supranacional y suprahistórica de lo que compone supratemporal y supraempíricamente la humanidad auténtica en cuanto tal.

Ahora bien, ¿qué puede querer una ciencia universal (filosofía) como algo de nueva índole que emerge en la historia, que irrumpe en ella?

<§3>. El núcleo <aperceptivo comprensible del mundo de la vida extraño> y lo extraño incomprensible. Lo mítico extraño>

Pasaje de las apercepciones fijas del mundo familiar a la comprensión segunda de las apercepciones de lo extraño –aprender a comprender el mundo extraño–. Uno traspone ante todo en lo posible las apercepciones propias con las que está familiarizado, siguiendo la analogía, y hace así sus experiencias; se aprende a conocer, se llega más lejos, en la medida en que la concordancia se mantiene al hacer esto –o la discordancia en tanto incomprensión resulta de lo que, para los hombres extraños, es su mundo circundante en su validez y verificación concordante–.

Pero lo que se tiene y en cada caso se alcanza en la certeza de la comprensión concordante (aun cuando la discordancia pueda ponerse de manifiesto posteriormente) está sin embargo <168> determinado constantemente por las propias apercepciones del mundo familiar. En el primer contacto que se produce entre nosotros como compañeros del mundo familiar con lo extraño de las comunidades familiares extrañas ha llegado *eo ipso* a la validez un mundo individual común, y en el darse acogida un común mundo de cercanía de realidades individuales, identificadas recíprocamente en la experiencia común –lo existente de manera idéntica, pero lo idéntico apercebido de diferente manera –. Pero surge la pregunta acerca de hasta dónde lo recomprendido supuestamente por mí, determinado por la experiencia de los hombres y del mundo en el mundo familiar, es efectivamente lo que el extraño apercibe a partir de sí, esto es, experiencia si se da el caso.

Como hombre existente en el mundo –para mí mismo– soy ya de antemano un hombre que comprende los extraños como extraños y *ya de antemano comprende lo*



*extraño en un núcleo totalmente como lo familiar*, y, en lo incomprendido, lo comprende ya, esto es, como una modificación.

Pero en principio no hay aquí ningún conflicto cuando, en tierra extraña, quiero llegar a conocer la cultura extraña y los hombres extraños. Pues no apercibo los objetos culturales extraños y los hombres extraños en la típica de mi mundo familiar. Ellos son comprendidos por mí analógicamente, pero en general y de un modo totalmente indeterminado, y simplemente desconocidos en sus determinaciones. Estas remiten a personas extrañas cuyos actos comprendo efectivamente en una esfera nuclear y, en un núcleo, sus objetividades. Y ahí debo yo, avanzando, poder reconstruir qué clase de intereses, fines y herramientas permanentes tiene y se han creado, etc., para su ocupación de acuerdo con fines, etc.

En lo incomprendido e incomprensible en la determinación se encuentra lo *mítico*. ¿Qué sucede, pues, con las *apercepciones míticas* de lo extraño? Y nosotros europeos, criados en nuestro mundo desendiosado debemos entonces presuponernos como hombres normales? ¿En lugar de presuponernos como un caso anormal? ¿Cuál es el núcleo en todas las apercepciones del mundo que posibilita la comprensión recíproca y un mundo común, y también la comprensión de lo mítico como la de todo lo demás? ¿Cómo se separa en el mundo familiar lo mítico de lo no-mítico? ¿Se ha de separar en él necesariamente? ¿No existe necesariamente en todas las apercepciones un *núcleo* que es *presupuesto por lo mítico* y que puede coingresar en toda apercepción concreta, pertenecer a ella como algo concreto para los hombres del mundo familiar?

<169> Y finalmente: ¿*Quién hace todas estas consideraciones?* ¿Quién explicita analíticamente el estilo del propio mundo familiar y el del mundo extraño? ¿Quién rastrea aquí las necesidades analíticas generales y da de ellas una información “científica”, una “teoría”? Si digo: “yo, el europeo, yo en la historicidad de la ciencia griega y en la posesión de sus habitualidades metódicas”, y digo: “el hombre *primitivo*, el romano que vive en lo mítico, el aún no helenizado, etc., *no podía hacer esto*, y el chino de hoy tampoco, si no ha sido europeizado”, entonces presupongo verdaderamente de nuevo que yo, el europeo, tengo un conocimiento de los primitivos, etc., esto es, la científicidad objetiva “desapasionada” y en particular la científicidad de la historiografía. *Mi toma de conciencia* sobre la existencia humana, el mundo circundante humano, la posesión de mundo humana ante de la ciencia, y sobre el propósito de una ciencia universal, *es ella misma una toma de conciencia del hombre europeo*. *Que* ella sea esto, *que* yo sea europeo, que yo sea alemán, de una determinada esfera patria de Moravia, que haya llegado a ser así en una determinada educación escolar, etc., *esto se encuentra de antemano en el horizonte de mi toma de conciencia*, como también se encuentra en la toma-de-conciencia-de-nosotros el nosotros europeo, el horizonte del mundo circundante europeo con los científicos, con los filósofos en él, con los que trato interna y externamente. Toda toma de conciencia general tiene su fundamento en mi ser-para-mí individual y mi respectivo mundo circundante individual. Y en él tengo también los otros –todo lo cual me lo enseña la toma de conciencia misma–; en ella efectúo la variación de todas las cosas concebible y como variación de mi pensamiento. ¿Puedo expresar otra cosa que no sea lo que pienso tomando conciencia de mi propio ser? Y si hablo sobre los hombres y hablo sobre el mundo, ¿puedo hablar de otra cosa que no sean los hombres que son experienciables y representables para mí en el horizonte de mi mundo circundante, entre ellos yo mismo como hombre entre los hombres? ¿Puedo representarme algo concreto sobre el mundo y los objetos del mundo en tanto experienciable a partir de la típica de mi mundo circundante, etc., a partir de mi efectivo núcleo de experiencia?

Tomando conciencia de mí mismo encuentro que todas mis apercepciones, todos los tipos aperceptivos familiarizados de mi mundo, precisamente aquellos para los cuales puedo encontrar expresiones lingüísticas, son *adquisiciones de mi vida*. ¡E incluso esta meta, esta propuesta de una <170> toma de conciencia universal! E igualmente la habitualidad científica, el consecuente interés teórico meditado en la explicitación y fijación judicativa y veritativa de aquello que, en la extrema universalidad, en verdad es para mí. Así es naturalmente que, en *mi* mundo, me encuentro como hombre de esta habitualidad, y encuentro junto a mí animales y primitivos que no tienen esta habitualidad, esto es, son experienciables y cognoscibles para mí en este sentido de ser, un sentido de ser que excluye la misma.

<§4.> La objeción de la relatividad histórica: toda nuestra explicitación es europea, etc.

¿Tiene sentido asignar validez a la siguiente objeción?: “Este es tu modo de pensar europeo (y finalmente personal), ella produce una verdad europea, una lógica europea, una concepción del mundo europea, o sea, un mundo existente en el sentido de Europa y, además, una teoría del conocimiento europea, etc. Los primitivos tienen su propia lógica, su propia concepción del mundo, y así las tiene toda otra humanidad que se aparta completamente de la tuya, ya sea efectivamente o en la posibilidad. Así como es el hombre, ¿no es también su mundo, su ciencia, su arte, su Dios, etc.?”

¿Qué significa esto? ¿Qué significa *para mí* como objeción? El primitivo es por cierto el hombre que existe para mí en mi mundo y existe como un hombre para el cual yo mismo existe en su mundo circundante –circunstancia que yo mismo conozco en la vida de mi conciencia, y tengo como componente en mi mundo–. ¿Acaso no son *todas y cada una de las cosas* que afirmo y conozco ahí sobre posibles concepciones del mundo, lógicas, teorías del conocimiento, mundos supuestos de cualesquiera hombres, pueblos, culturas, primitivos o no primitivos, *explicitación en mi propio reino del ser cognoscible*, resultado subjetivo de mi toma de conciencia, de mi pensamiento, y eventualmente mi verdad apodíctica? ¿Acaso no son la ciencia como mi adquisición originariamente propia en la cual está encerrado todo lo que puedo saber y haber concebido como ciencia y saber de lo extraño? Según esto, ¿no es un sinsentido que el universo de mi verdad y de mi ser pudiera estar en un conflicto insoluble con el universo de lo cognoscible de otros cualesquiera, por ejemplo, de los primitivos, si ciertamente estos primitivos y su universo <171> (según todo lo que puedo decir en verdad sobre ellos) están contenidos en mi universo? ¿No es dada para mí con ello la posibilidad no solo de acceder progresivamente a la verdad de lo que ellos mismos son, de lo que su universo de posibles menciones es para ellos, y de posibles verificaciones suficientes para ellos, de lo que es la verdad de su mundo circundante para ellos, y la lógica que es su norma? ¿No existe también para mí la otra posibilidad de *confrontar* lo que es verdaderamente para él y para mí, el “mundo” y el supuesto conocimiento del mundo suyo y mío, y efectuar una *crítica*, esto es, acceder finalmente a una verdad universal definitiva, conforme a la cual la verdad de los primitivos ya no es una verdad pura y simple, y el mundo de los primitivos no es un mundo puro y simple, sino uno de aquellos tipos de mundos circundantes existentes que ya en la multiplicidad pertenecen a la unidad de una vida humana, y luego a la unidad de un hogar (*Heimat*), y de nuevo a la unidad del mundo de un pueblo con muchos hogares (*Heimaten*), etc., hogares en los cuales el verdadero mundo se exhibe y cuya unidad intencional –unidad de la razón– es este verdadero mundo.

Mirando al derredor puedo encontrarme con chinos, indios, hotentotes, etc. Los experiencio como hombres de índole extraña que están en el mundo y saben que están

en el mundo –el mundo–. Aun cuando advierto de inmediato que nuestra comprensión recíproca no se extiende precisamente lejos, y que las cosas, los hombres, etc., del mundo que todos experimentamos no significan para ellos lo mismo que para mí, que nuestras apercepciones se separan ampliamente, como es visible a partir de su comportamiento, a la vez que no puedo reproducir para mí sus apercepciones, ni recomprender su manera de ver, y de ser motivados por las cosas que se les aparecen. *En el trato se amplía la comprensión*, aunque siempre sigue siendo algo precario. Gano terreno prácticamente con ellos sobre la base de de mi comprender progresivo, efectivo y supuesto, y con ello alcanzo a la vez maneras de confirmación o de corrección de mi comprensión segunda. Para mí mismo se amplía el conocimiento del mundo, la experiencia del mundo, precisamente por medio de la experiencia de su existencia como una existencia que percibe el mundo de tal o cual manera y obra en consecuencia. En el trato con mis compañeros del hogar no solo llego a conocerlos como hombres en el mundo, en nuestro mundo familiar, sino que nosotros estamos en una *comunidad de experiencia* y, en el marco de otra comunidad, en una *comunidad de pensamiento*. A esto es inherente que mi <172> experiencia concordante pasa, como experiencia del mundo, por así decirlo a través de la de ellos, adoptada por mí en general, y, en estas comunidades, no avanzamos individualmente sino en el uno-con-otro y el uno-a-través-de-otro (*Miteinander und Durcheinander*) en el conocimiento del mundo existente para nosotros. Esto concierne también a nuestra experiencias no solo *con* sino *de* los otros. Nos ayudamos unos a otros a llegar a conocer su índole extraña. Por el contrario, solo en un pequeño ámbito, el del entendimiento ya alcanzado y confirmado con ellos, pueden ellos servirnos como cosujetos para la experiencia del mundo. Algo semejante, aun cuando en un círculo más estrecho, es el caso para los animales superiores (por ejemplo, los perros).

Todo esto lo conozco yo, el científico que toma conciencia de sí mismo, conozco mi comportamiento y todo comportamiento, y el tener mundo y vivir en el mundo horizontico de todos nosotros, en el que todo esto se encuentra antes de ser conocido científicamente. Considerémonos en tanto científicos: obtenemos un método con el cual de un modo automático nos construimos aperceptivamente de un modo cada vez más completo, llegamos a conocer cada vez mejor el mundo circundante apercebido predado como el mismo, determinado de un modo cada vez más completo en su típica, y, conforme con ello, podemos anticipar también, de un modo individualmente relevante, lo individual de acuerdo con el conocimiento típico por subsunción, podemos anticipar lo que de antemano debe valer para ello, según lo general suyo que, en la situación y en la experiencia efectiva, se determina entonces aún más. *La ciencia descriptiva del mundo circundante* sobre el fundamento del darse previo y de una experiencia que observa con propósitos teóricos, fija según lo individual-típico, y se refleja en un enunciado experiencial. Esto concierne a las cosas muertas, las plantas, los animales y también a los hombres, tal como son predados precisamente en el mundo circundante y apercebidos como objetos. Lo métodos de determinación de objetos individuales –a saber, métodos para poder identificarlos en todo momento al volver a conocerlos, y también sobre la base de determinaciones indirectas para el cercioramiento de la identidad de las cosas experimentadas en diferentes tiempos y en diferentes lugares– concierne a la identificación y a la fijación de tiempo y lugar. Llega a ser posible una ciencia del mundo de la experiencia que se extiende más allá del “presente”, del amplio presente; el mundo llega a ser cognoscible de modo descriptivo-histórico respecto del pasado y en alguna medida llega a ser cognoscible el futuro del mundo. El método tiene evidencia –la evidencia de una praxis familiarizada, que aquí es la praxis del volver a conocer y del determinar en el saber.

&lt;173&gt;

## APÉNDICE XII

<Sobre la pluralidad y el carácter actualizable –dependiente de la situación– de los horizontes-nosotros del mundo familiar>

Uno comprende al extraño como hombre extraño, como hombre de una comunidad familiar (*Heimgenossenschaft*) y un mundo familiar extraños. Con mi compañero familiar estoy sin más en el mundo que vale para mí sin más como el mundo común para mí y para él en tanto mundo en que *nosotros* vivimos, en el que estamos como los que viven en él, como los que, viviendo en él, tenemos la certeza de él en los respectivos modos de conciencia, y de él tienen una certeza también los otros, y tenemos la certeza de la vida de otros y de nuestra propia vida en correspondientes modos de conciencia, etc. Al mundo, al mundo para nosotros, al mundo en que somos en el modo del vivir-así-en-él pertenecen también extraños; también ellos viven en este mismo mundo, que es el nuestro, y también podemos designarlos, englobándolos en el “nosotros”, como congéneres, con los cuales vivimos en el mismo mundo.

Es necesaria patentemente una caracterización fenomenológica del mundo, que, en tanto mundo circundante constantemente válido, es el suelo de validez al que están referidas todas las afectividades y actividades de la vida despierta, y a ello es inherente ya que es el mundo como mundo mío y de cada uno de los compañeros familiares con los que estoy en una comunidad de vida. El horizonte personal en el cual soy un compañero debe ser caracterizado como la personalidad unitaria total (en la que se incluye una comunidad de conciencia, una comunidad de vida despierta, una comunidad de actos), que tiene como su correlato el mundo que aquí constantemente es el mundo de “nuestra” vida. Además, las *estratificaciones de esta personalidad* según las cuales el nosotros regional, el nosotros nacional o de un pueblo, el nosotros europeo, etc., están unidos, son unidades en unidades superiores. Al respecto hay diferentes actitudes: tengo la actitud regional-alemánica, cuando yo, el alemánico, hablo con alemánicos y sobre temas que se transfieren para mí sin más al modo alemánico de vida, de lenguaje, de “consideración del mundo”. Pero bajo el título “patria” el <174> Reich alemán puede ser un polo para mí y para todos los que tienen un trato y una actitud alemánicos, o bajo el título “nación alemana” y “cultura alemana” entra en consideración algo que se extiende mucho más allá y ante todo por medio de la unidad del lenguaje y de la comunidad de vida mediada por el lenguaje. Me coloco de inmediato en la actitud correspondiente, esto es, tengo un horizonte humano y circunmundano muy distinto que el “viviente”.

&lt;175&gt;

## N° 18

<Mundo de cercanía – mundo de lejanía. La clausura del mundo circundante más próximo>

&lt;177&gt;

Una humanidad cerrada en las funciones de una personalidad de orden superior: la condición de estado como nivel superior (con las “células” personales familia y comunidad de familia). Una tal humanidad entre otras, y cada una tiene un mundo circundante más estrecho, el de la familia, el estamento, el pueblo, y un mundo circundante ulterior que abarca las cohumanidades. Si pensamos una de ellas como

única, ella tiene su territorio vital (*Lebensterritorium*), pero más allá una “naturaleza” abierta con cosas, animales, y eventualmente también hombres. Esto significa un horizonte de incognoscibilidad fáctica, pero apercebido en analogía con el mundo circundante en el territorio con el que estamos familiarizados, pero apercebido también con la posibilidad abierta de “lo nuevo de índole extraña”. Este es un tipo de modalización de la típica con la que estamos familiarizados a partir de la formación de la experiencia, típica progresivamente universal del mundo circundante, y a cuya constitución misma pertenece constantemente lo viejo conocido y lo nuevo, pero no solo lo individualmente nuevo en el viejo tipo, sino también lo de índole nueva, lo de índole extraña, pero en una relatividad, siempre de nuevo recogido en la vieja típica.

¿Qué es lo que clausura al mundo circundante relativo? Debemos excluir ahí la historia como “ciencia” así como todo tipo de ciencia en cuanto tal. Una humanidad vive en una tradición originariamente viviente y perteneciente a la vida generativa y popular de esta humanidad misma. Esta humanidad vive en su presente fluyente al que pertenecen el respectivo saber de los individuos, o sea, las respectivas manifestaciones por medio de la comunicación, y también las narraciones mediatas de las narraciones de los antepasados. Además, los documentos familiares, “recuerdos” de familia heredados, los monumentos públicos, etc. Todo esto tiene “significado”, es “comprendido”, aunque en vagas indeterminaciones y en puesta en orden aperceptivas, en substrucciones míticas (que solo se aclaran como tales completamente sobre la base de una historia). El mundo circundante de la vida es el presente con un pasado que está en cierto modo ordenado dentro de él y un futuro predelineado dentro de él. En el más estrecho mundo de la vida –el hogar (*Heimat*)– nada es extraño para los adultos (no para el niño). Lo extraño es aquí lo contrario del hogar. Este tiene el carácter de la exhaustiva normalidad, en la naturaleza como en la humanidad, según las cosas, según los animales, según los hombres, según las cosas típicas de la cultura, etc. Aquí solo se da la anomalía de los terremotos, de otras catástrofes naturales, de las epidemias, de los locos, pero acogidos como sucesos raros, como <178> sucesos no habituales de la típica propia. La extrañeza se puede llegar a conocer y de ese modo hacer completamente familiarizada, y ella se convierte en un segundo hogar ampliado.

Pero ¿cómo concierne esto también a pueblos extraños, a “razas” extrañas, a territorios completamente extraños con sus mundos culturales?

<179>

Nº 19

Mi (nuestro) horizonte del mundo en su tempoespacialidad. <Orientación tempoespacial: modalidades temporales y modalidades espaciales>

.....

Me ocupo de esto o aquello, por ejemplo, y nombro el con-qué y remito también a e indico el horizonte más estrecho y más amplio: mundo. Explicitar los horizontes, ópticamente, noemáticamente, noéticamente, lo conocido y lo desconocido, la determinación y la indeterminación. El sustrato y sus determinaciones, conocidas y desconocidas, por tanto, el *on* –el entorno de los *onta*, el mundo, el universo de los *onta*. Horizonte –horizonte óptico–. El *on* en el modo subjetivo, como *cogitatum*, tal como es consciente y aparece. El mundo en su manera de darse orientada, el mundo como mundo tempoespacial, como presente “estante”, un presente en constante fluir que, fluyendo, “hace surgir de sí y porta en sí” el pasado y el futuro fluyente, en su ser fluyente al conservar la adquisición lograda y al proyectar un horizonte de futuro como fluyente predelineamiento, al trasponerse vivientemente en la efectivización bajo un

constante predelinear de nuevo y trasponer. En este modo del *tiempo viviente*, del tiempo como fluyente uno-en-otro de modalidades temporales, se muestra el tiempo como forma de la totalidad de los *onta*, como tiempo del mundo, y como *perdurable él mismo* en tanto *forma del ser perdurable* y de la totalidad perdurable del ser, como lugar temporal, como duración temporal de lo que es y perdura en tanto toca a esto mismo de una manera idéntica, determinación óptica, propiedad. El tiempo del mundo es la forma de la “coexistencia”, a saber, de la coexistencia de lo coexistente en el sentido de lo real, cuyo verdadero ser (como verdadero, cognoscible y verificable siempre de nuevo como idénticamente el mismo) tiene su contenido-qué (*Was-Gehalt*) en que tiene determinación espaciotemporal. Cada momento del qué es determinación idéntica del ente idéntico. Por tanto, la determinación espacio-temporal no es algo alterable, sino que toca a lo real como lo que es –eterna, supratemporal, si por “temporalidad” se entiende el fluir temporalizante de las modalidades temporales “presente”, etc.–. Las determinaciones espaciotemporales, pertenecientes a todo lo mundano y al mundo mismo, forman una unidad o totalidad universal, la de la única espaciotemporalidad del único mundo, la cual es, pues, la forma universal que abarca en sí todas las temporalidades particulares y a la vez es la determinación temporal que toca al mundo como totalidad. El tiempo como forma óptica universal, forma de los *onta* reales, es un “continuo” (que aún no se ha de entender matemáticamente) de lugares temporales (puntos). Todo lo real concreto tiene en este continuo su trecho, su extensión finita, su continuo particular finito, insertado dentro del continuo

El tiempo como forma de las coexistencias reales tiene *dos dimensiones fundamentales*: la *sucesión* y la *simultaneidad*. Es la coexistencia de lo que se sucede y, en cada fase de la sucesión, coexistencia de lo simultáneo. La forma de la coexistencia simultánea –forma que pasa idénticamente a través de toda la sucesión– es el *continuo espacial*. En esta consideración de la identidad, el *espacio* es, en su peculiar estructura pluridimensional una *determinidad* abstractamente general *de la forma del mundo* (*Formbestimmtheit der Welt*). En tanto forma del mundo en su efectividad esta determinación es concretamente de una manera que tiene su momentaneidad como lugar en la sucesión universal, que precisamente es sucesión de la espacialidad, en lo cual la espacialidad está plenificada en su contenido. Así como no tiene sentido un <181> tiempo sucesivo vacío, tampoco lo tiene un espacio vacío. La espaciotemporalidad designa un abstracto determinidad de forma, un determinidad no-independiente en el qué del mundo; y, si a la forma del mundo en su modo de plenificación temporal por medio de contenidos materiales (“materias” entendidas en correlación con esta forma) son inherentes “pausas”, entonces estas pausas (espacios intermedios y tiempos intermedios vacíos) son ellas mismas determinaciones reales dentro del todo del mundo, que, como todo, es únicamente lo real, así como también las realidades singulares solo pueden ser en el todo –en la universalidad que es un todo naturalmente de un sentido particular–.

Espacio y tiempo pertenecen, pues, a lo óptico-real. Las *modalidades temporales*, las del tiempo sucesivo, pertenecen ya a lo “subjetivo”. Un primer elemento subjetivo lo encontramos bajo el título “*orientación temporal*”. Igualmente la forma temporal de la simultaneidad. El espacio tiene sus *modalidades espaciales* o su “*orientación espacial*” –el aquí y ahora, como el ahora y el antes o el después–. Pero aquí entra de inmediato en consideración la diferencia de lo “subjetivo” como lo subjetivo mío o como lo subjetivo de alguna otra persona, y por otro lado lo subjetivo-nosotros. El mundo es con todo su contenido óptico mundo de cada uno, pero es también “*nuestro*” mundo, y “*nuestro*” significa nosotros que estamos aquí juntos, o bien nosotros los de Friburgo, nosotros los de Baden, nosotros los alemanes, nosotros

los europeos, etc. Cada nosotros tiene su *orientación-nosotros*, el aquí y ahora tiene su significado-nosotros. A esto corresponde que yo y cada uno tiene su “posición” en la espaciotemporalidad; desde su puesto tiene su mundo orientado como mundo circundante, y *cada nosotros tiene su puesto-nosotros –su territorio– y su mundo circundante* que se articula en comunidades-nosotros. Aquí está Alemania, el terruño, el territorio, determina para cada uno en su nosotros unitariamente la orientación espacial, unitariamente el aquí, así como el piso sobre el que estoy parado, y en su ahora, es el aquí y ahora en que soy corporalmente. *El nosotros tiene su corporalidad colectiva*. Pero el aquí y ahora necesita aún de algunas explicitaciones ulteriores.

Moviéndome (o siendo movido) estoy en un entorno distinto, estoy en el círculo cercano ora de estas cosas, ora de aquellas. Pero *estoy siempre junto a mi cuerpo*, imperando en él y por medio de él. Él es <182> un campo propio del aquí y del aquí, o del aquí y del allí, un espacio propio, precisamente una configuración propia que es en sí un sistema de lugares, así como cada cosa, cada una en su movimiento o su alteración la misma, reconocible en sus partes, miembros (aun cuando entretanto alterados, pero sin embargo identificables) existe en una configuración identificable y eventualmente reconocible, articulada de manera semejante. Y puedo decir a pesar del movimiento y alteración: aquí este miembro, este lugar de la cosa, esta parte, y también esta parte y aquella alteradas de tal o cual manera. Así también con el cuerpo: aquí este dedo, en este lugar tiene una mancha de tinta o me duele, etc., aunque yo, en movimiento por medio del cuerpo, estoy en un sentido distinto aquí y allí, y el dedo tiene en esto su propio movimiento relativo y cambio de figura. *Esto pertenece a la construcción de la orientación*. Una cosa en un vagón de ferrocarril durante el viaje, ofreciéndose de una manera relativamente inalterada, tiene su extensión como configuración perdurable en este movimiento y su “aquí es puntiagudo, allí es redondo, aquí es gris, ahí es azul, etc.”.

Pero ahora la diferencia esencial de la orientación de la temporalidad sucesiva frente a la temporalidad de la simultaneidad, de la orientación espacial.

La orientación espacial cambia en cada caso según la subjetividad individual o la subjetividad-nosotros, o sea, en cada caso según la unidad de una subjetividad comunitaria. Pero cada sujeto tiene con cada sujeto, cada subjetividad comunitaria con toda otra, necesariamente idénticamente el mismo presente en común, y, por tanto, una orientación temporal-sucesiva idénticamente la misma. Ellos forman en conjunto una coexistencia unitaria, una coexistencia abierta o infinita que se modaliza a una respecto del presente, el pasado y el futuro. Pero la coexistencia simultánea en cada presente está referida a los sujetos coexistentes de modo que cada uno tiene su orientación, su orientación diferente.

La orientación de la espaciotemporalidad se encuentra en un constante cambio en el cual el presente del mundo, el pasado y el futuro del mundo se encuentran en constante validez para mí en mi presente fluyente. En este fluir, el presente se convierte para mí en pasado, etc. Y así tiene lugar constantemente un cambio de orientación en el que todo ente mundano conserva su sitio en la rígida forma de la temporalidad sucesiva, siempre como perdurando en un cambio de orientación para mí. Todo sujeto yo copresente para mí es <183> experimentado o experimentable para mí como yo en su presente fluyente, en el cual el mismo presente del mundo, que es el mío, es presente para este otro sujeto y lo es en un cambio de orientación, que, al transcurrir en una rígida igualdad de forma con mi cambio de orientación, constituye en la experiencia para el otro yo y así para nosotros en común el mismo tiempo objetivo. Así, todos los sujetos simultáneos conmigo y unos con otros son sujetos de uno y el mismo presente del mundo y de una y la misma orientación del mundo en la temporalidad sucesiva. Para

todos nosotros, que somos ahora, es la orientación del mundo en la temporalidad sucesiva (es el darse temporal modal del mundo) el mismo. Puesto que el pasado es lo mismo que un presente pasado, el todo presente para mí y nosotros se traspasa a todo yo-sujeto pasado (y futuro).

¿Qué sucede ahora respecto de la forma de la simultaneidad, respecto del espacio y las modalidades espaciales (de la orientación espacial)? Naturalmente tiene cada sujeto simultáneo conmigo necesariamente otro sitio espacial, pero lo tiene también en una orientación espacial necesariamente distinta. La identidad del sitio espacial y del espacio mismo se constituye en la temporalidad de la sucesión en el fluyente cambio de la orientación.

Pero por más que para cada sujeto la forma universal de orientación, en la cual es experimentada y siempre es experienciable la forma del mundo “espacio” con todo lo existente que entra en escena en ella como espacial, permanezca rígida como forma –en este respecto de un modo semejante a la temporalidad de la sucesión y a la orientación temporal–, resulta sin embargo claro que la orientación del ser espacial en lo singular y la orientación del mundo en su universalidad puede modificarse y se modifica dentro de la forma rígida, y por cierto de una manera diferente para los diferentes sujetos. Guarda relación con esto que la temporalidad de la sucesión es rígida, que en ella no hay ningún cambio de sitio para lo que es temporalmente como análogo del movimiento que tiene su posible correlato en un reposo. Y con respecto al sujeto también la orientación según el presente, el pasado y el futuro es algo que permanece igual según una ley rígida para todos los sujetos, algo sustraído a todo arbitrio. En el espacio, empero, corresponde al movimiento un cambio de orientación, que es diferente para cada sujeto, y a la vez corresponde a toda alteración de lugar también la alteración de sitio libremente activa de los sujetos que están corporalmente en el mundo y pueden mover a su arbitrio su respectivo cuerpo propio.

.....

<184>

### APÉNDICE XIII

<Inducción en la experiencia del mundo y constitución del mundo de experiencia orientado como mundo con tierra y cielo>

.....

<185>

Las inducciones externas se verifican, en tanto referidas al mundo circundante intersubjetivo, por medio de mi propia actividad de ir-hacia y del correspondiente percibir, y, como toda verificación semejante (se efectúa en la continuidad del percibir) está dirigida a un sí y no. En el camino se encuentra la posibilidad intermedia del ingreso de modalizaciones “entre” el ser y el no-ser. En parte se efectúa la verificación por adopción de las experiencias extrañas en el contacto inmediato o por comunicación en la expresión documentada. En un marco, el del presente concreto, lo que es inalterable de modo perdurable puede ser dado posiblemente también por medio del ir-hacia y el percibir directo de aquello que fue llevado a la expresión comunicante por hombres y como expresión ha llegado en forma perdurable al conocimiento. Inducción de lo pasado: inmediatamente por el propio recuerdo. Pero lo recordado ya no puede ser observado omnilateralmente. Por tanto, respecto de la inducción originaria inmediata de los lados que han quedado anteriormente sin ver, permanece en su relativa indeterminación y en una generalidad por lo demás indeterminada. Igualmente por el camino de la comunicación de los otros (que son ellos mismos a su vez otros inducidos); aquí se extiende aún más el espacio de juego de la indeterminación. Es inherente constante y necesariamente a toda validez de ser la evidencia de la actividad



de la verificabilidad como inductiva según el sí y el no, según el ser y el no ser, y al mismo tiempo de la actividad de la verificabilidad igualmente de las modalidades de ser.

Teniendo mundo, yo soy el yo de mi capacidades disposicionales, traer la inducción del mundo a la verificación, o sea, <186> poder hacer pasar activamente la inducción –la inducción que es inherente a la experiencia del mundo del caso y que la compone– a configuraciones siempre nuevas, de modo que en ello continuamente tenga lugar una verificación parcial por medio de la percepción actual, y luego por medio de la modificación intencional actual de la percepción como intuición experienciante. Este es solo el núcleo de la verificación. Pues correlativamente tenemos el juego de las inducciones coevocadas siempre nuevas; y dentro de este círculo de las inducciones que permanecen sin plenificar en su particularidad (temporaria o duraderamente sin plenificar) domina ahora una verificación y desverificación secundaria, en la medida en que las inducciones evocadas aquí y allá originariamente se plenifican a su manera como expresas anticipaciones con un contenido determinado (pero sin llegar a ser intuitivas) o no se plenifican. Asimismo, la experiencia del mundo es una experiencia total a la que ingresa el respectivo horizonte con los “predelineamientos” determinados del caso en tanto componentes de sentido destacados y relativamente “distintos” en cuanto al contenido y, más allá, con la horizonticidad aún vacía. Y esto en constante cambio. Y solo si el todo de todos los predelineamientos inductivos, que, como predelineamientos externos, son inherentes a una determinada experiencia, es un todo de la concordancia, tiene esta intuición experienciante su ininterrumpida validez de ser, o sea, se encuentra en la posición de una intuición verificante. Pero en lo que concierne a la total experiencia del mundo, ella tiene una particular estructura. Como totalidad se encuentra en una constante verificación, en la medida en que porta en sí la evidencia de que la discordancia singular puede ser resuelta y de tal modo que el todo llega a ser totalmente concordante.

¿Hasta dónde se extiende la verificabilidad por medio de la experiencia, hasta donde se extiende la inducción como una inducción que se ha de verificar? Por ejemplo, ¿qué sucede con lo terrestre que aún se ha de suponer fuera de todos los territorios humanos? ¿Qué sucede con las profundidades nunca pisadas de la tierra? ¿Cómo surge por constitución el sentido de ser “mundo terrestre” en tanto se extiende más allá de la verificabilidad actual e incluso probable? ¿Qué sucede con la evidencia de la correspondiente inducción? Y si obtenemos motivos experienciales para aprehender los *hechos del cielo* como hechos de la naturaleza, ¿no es aquí la evidencia de la misma índole?

El *mundo terrestre*, del que se ha hablado hasta aquí, es en primer término el mundo circundante de mi pueblo en su finitud territorial, pero que tiene en torno de sí otros pueblos en las formas más primitivas de la existencia humana en una abierta extensión progresiva sobre el mismo suelo natural terrestre. La naturaleza como núcleo significa aquí *naturaleza terrestre (Erdsnatur)* como naturaleza que se extiende continuamente en un avance progresivo reiterable en las direcciones de orientación que corresponden al lugar particular en que uno se encuentra de modo terrestre. Esto conduce en primer lugar a la anticipación del suelo terrestre (*Erdboden*) sobre el que se ofrece la vida humana, como una corporeidad que es autosuficiente y que cada vez más lejos, precisamente en la experiencia reiterable, avanza progresivamente “hacia el infinito”. A partir de esa corporeidad pueden separarse por fragmentación cuerpos autocontenidos como experiencialmente móviles y con el sentido <187> de la movilidad y de la alterabilidad, etc. Pero todos los cuerpos autocontenidos, cuerpos en el sentido habitual, se incluyen en esa corporeidad; tienen más allá de sí su espacio libre y vacío,

que pertenece a ella, en el cual podría moverse todo cuerpo físico, como los pájaros voladores. *La naturaleza terrestre tiene su espacio natural*; tiene además su relieve (montañas que se alzan, etc.). ¿Y la *atmósfera*? Esta no está diferenciada en un primer momento del espacio. No es ningún cuerpo físico en el sentido habitual, tampoco es la tierra en sentido habitual, sobre la cual yacen cuerpos físicos que así pertenecen a ella, y de la cual podrían desprenderse cuerpos físicos. La atmósfera no es tierra, ella no es fragmentable (dicho en el marco de la experiencia) en cuerpos físicos efectivos (rígidos). Pero ella está en todas partes donde no hay ningún cuerpo físico. Ella tiene sin embargo como viento, como brisa, etc., sus extensiones ligadas a lugares y a conexiones, aun cuando nunca determinadas con nitidez. Tiene su semejanza con el agua, con el amplio mar ilimitado, agua que se puede extraer y experimentar por separado en una vasija como cuerpo físico –cuerpo físico fluido–. Pero en todo caso, si la atmósfera se separa del espacio, ella es en tan escasa medida un cuerpo físico en el sentido habitual como la tierra unitaria e ilimitada, a la que ella rodea por todas partes y en el espacio total y llena en sus espacios huecos. La atmósfera pertenece con la tierra (con lo fijo y lo fluido en esta) a una al mundo que comprende todos los cuerpos físicos, todos los hombres y animales y los tiene todos en sí. Este mundo es el mundo espacial; todo lo corpóreo y rígido; todo lo advertible de modo particular en la atmósfera o naturalmente todo lo fluido tiene su particular sitio y figura, y, en una figura permanente o cambiante, movilidad así como otro tipo de alteración.

Pero ahora entran en escena *el cielo y las apariciones del cielo*. ¿No es acaso una exageración mi intento de suponer para ellos (puramente como objetos de posible experiencia) una manera de ser propia? Las direcciones de orientación de cuerpos físicos móviles (por ejemplo, de pájaros que vuelan), o sea, las direcciones representables a partir de mi particular punto de vista, avanzan, en la medida en que abandonan hacia fuera la superficie de la tierra, hacia el cielo, y a cada dirección corresponde un lugar en el cielo. Entre el cielo y la tierra se encuentra el espacio atmosférico, y el cielo mismo tiene una configuración experiencial espacial, la de una superficie, y sin embargo no de una superficie como aquella que tiene un cuerpo físico y tampoco como aquella que tiene la particular corporeidad de la tierra.

El *cielo* no es visto de ninguna manera de manera corpórea, y así *el “entre cielo y tierra”* no es un espacio intermedio como el espacio <188> entre dos cosas o como un espacio hueco dentro de una cosa. Por otro lado, así como una cosa encubre a otra para un sujeto, y al encubrimiento e inherente un espacio intermedio experienciable, así también encubre todo cuerpo físico en una adecuada “ubicación frente al cielo” un fragmento de la superficie celeste. Bajo esta se encuentra el espacio como espacio de la atmósfera y como espacio que posibilita el movimiento, pero ella misma no es espacial ni corpórea, no es espacial, a saber, no es una superficie en el espacio –dicho esto puramente a partir de la experiencia–. En lo que concierne al *sol y la luna*, tampoco ellos son apercebidos seriamente como cuerpos físicos. Pertenecen al cielo, pero no son vistos como esferas o discos. El hombre conoce altas montañas, conoce su aspecto empequeñecido por la perspectiva desde grandes lejanías. Si esto determinara la apercepción del sol o de la luna, entonces los hombres los representarían como cuerpos físicos de una magnitud completamente exagerada. Pero ¿hacen esto efectivamente? Aquí no tenemos una simple y originaria apercepción de lejanía. En el alejarse de nosotros (subjetivamente, por ejemplo, desde el vagón de ferrocarril), las cosas son dadas constantemente en apercepciones de lejanía, en constantes apariciones de lejanía a partir de lo cercano con que estamos familiarizados (y separadas relativamente unas de otras en la constante modificación intencional del de... de... de...). Si desaparecen en el círculo del horizonte, encogidas en un “punto” como límite lejano, este límite ya no es

una apercepción de lejanía, una aparición de lejanía de lo cercano con que estamos familiarizados, sino que es apercebido precisamente solo como el punto nulo de la disminución de la modificación; él es tan escasamente una cosa lejana como la quietud –aquello que anula el sonido– es aún un sonido. Solo en el pasaje al límite recibe el límite su sentido intencional como límite de la lejanía (que no se debe confundir con la distancia en el espacio que aparece en el alejamiento).

Por tanto, ¿cómo llegamos a apercebir la luna como una esfera o disco lejano, como un cuerpo físico lejano? Todo lo lejano terrestre está para nosotros delante del cielo, y el círculo del horizonte de la tierra (posiblemente sobre el mar) no está sin embargo en el cielo. Entremedio están las nubes juguetonas que tan a menudo cubren el cielo. Las nubes están siempre delante del sol, delante de la luna. La experiencia conduce a ver el cielo como una superficie esférica sobre la cual se mueven la luna y los planetas y las estrellas fijas tienen una ubicación firme. Pero en lo que resta el cielo sigue siendo cielo, y captar las estrellas como cuerpos físicos de la más lejana lejanía es ya una particular suposición, aun más que el sol y la luna.

Ahora bien, estos hechos del cielo nos representan en primer término *una esfera propia de hechos*, puramente a partir de la experiencia y la constante verificación experiencial que tenemos de ellos, una esfera de hechos que en su “ser” se verifican como efectividades existentes *de su* esfera y eventualmente se desverifican en lo singular como apariencia. Pero solo en lo singular. Pues, tomado en conjunto, el ser de la esfera celeste pertenece constantemente y en una certeza constantemente verificada al fenómeno del mundo. *El mundo de la experiencia es siempre ya <189> constituido como mundo terrestre* que, dentro de su fenómeno universal, tiene cuerpos físicos como existentes en el modo de la verificación según la cercanía y la lejanía, y *como mundo celeste* tiene sus propios fenómenos universales (cielo diurno y cielo nocturno, etc.) y sus propios existentes individuales.

Además, el desmontaje (*Ausbau*) de esta esfera de ser no corpórea en apariciones de lejanía de cuerpos físicos, en las cuales, por tanto, son experimentados cuerpos físicos, que, como para nosotros, los sujetos del mundo circundante originario, son entonces necesariamente cuerpos físicos en el único espacio. El mundo con la duplicidad de lo que es se convierte en un mundo corpóreo con los animales que le pertenecen como cuerpos físicos animados. En la experiencia progresiva: la luna en un movimiento encubre las estrellas, y eventualmente se observa también que planetas y cometas encubren las estrellas fijas.

Pero, por último, ¿sucede con la apercepción de lejanía de los cuerpos celestes en tanto no es reductible a la experiencia de cercanía algo distinto de lo que sucede con las partes inaccesibles de la tierra entre los territorios habitados por hombres? Por tanto, ¿hasta dónde existen aquí diferencias trascendentales?

<190>

Nº 20

<Estructuras de la situatividad (Situativität) mundo vital: situación momentánea – situación particular – totalidad situacional – situación total. Situación individual-subjetiva y comunitaria. El mundo civil normal>

.....

<§ 1. El uno-en-otro de situaciones y totalidades situacionales más o menos evocadas>

Aquí se debe diferenciar claramente:

1) En la empirie general de la vida natural, extracientífica, tenemos empíricamente nuestro mundo circundante, nuestras realidades existentes, y para ellos verificaciones y verdades empíricas. Se llaman “relativas”, tiene presupuestos implícitos no verificados o incompletamente verificados, aun cuando uno puede abandonarse a ellas desde un punto de vista empírico-práctico, en la medida en que ellas, lo que es posible, tienen a su manera una verificación prácticamente suficiente. A la marcha de la experiencia es inherente constantemente una certeza de ser y una verificación de ser empíricas antes de la actividad particular del conocimiento, de la actividad judicial dirigida al cercioramiento, al verdadero ser en cuanto tal, y cuyo resultado es la verdad judicial, la verdad fundada en un sentido particular. Lo que en la marcha de la experiencia <191> ha resultado *concordantemente* como nuestro mundo, esto es, como componente familiarizado de lo que existe para nosotros, incluido lo que por medio de justificaciones judiciales hemos asegurado, y, en correspondientes acciones deliberadas a partir de lo que vale ingenuamente, hemos extraído y corregido como correcto para nosotros, configura nuestro *respectivo suelo-de-ser (Seinsboden) para toda praxis ulterior*, y también para nuevas actividades de la comprobación judicial y las fundamentaciones de ellas, y en particular para las eventuales actividades cognoscitivas sistemáticas de las ciencias. Esto significa que toda crítica posterior está ligada solamente a las valideces singulares, pero que el *suelo de validez universal* no es atacado; antes bien, es siempre, en los componente no atacados, suelo de todas las preguntas, lo indudable con lo cual debe conciliarse todo lo que se presenta como nuevo, lo firme que, ahí donde se muestra algo que no concuerda con él, precisamente le estampa el sello de la nulidad, etc. A través de la vida pasa semejante suelo unitario para los juicios, y específicamente en la vida de la comunidad con su experimentar, pensar, obrar, etc., comunitario, un suelo-de-ser perdurable y universal, perdurable en su estilo-de-ser (*Seinsstil*) siempre familiarizado como forma universal aperceptiva en la que todo lo individual accede a la validez de un modo más indeterminado o determinado, y permanece atado siempre a ella. Este mundo constante, con el que estamos universalmente familiarizados, es nuestro mundo circundante empírico, en su ser mudable, en las particularizaciones singulares que se desmembran en las múltiples situaciones empíricas. Cada una de estas, dado el caso, es apercebida como una esfera vital o esfera-de-ser (*Seinssphäre*) práctica con la que estamos familiarizados, en la que nos encontramos con una certeza indudable, suelo para nuestras acciones situacionales, y eventualmente para los juicios situacionales, para las preguntas, dudas, consideraciones motivadas en cada caso en la situación, consideraciones acerca de si algo que se ofrece como existente de tal manera, efectivamente es así y, por tanto, tiene su verdad, etc. Al hacer esto estamos como hombres de nuestro pueblo, o también de nuestra humanidad europea a través de toda nuestra vida, en la medida en que se desenvuelve constantemente en nuestra patria, en una *situación universal*, es decir, el mundo circundante alemán, el mundo circundante europeo, en el cual están comprendidas las innumerables situaciones particulares de nuestra existencia, en su no independiente estilo particular de un estilo universal.

2) a) Tenemos en esto no solo la relatividad de la “modalización” de la certeza de ser, o sea, la posibilidad abierta inherente a todas las situaciones de que cualquier cosa que entre en escena en la situación, o sea presupuesta de antemano (implícita), <192> pueda llegar a ser dudosa y ser negada, de modo que no deba conformarse con ningún ser, con ninguna verdad en la validez absoluta definitiva, en la apodicticidad. Pero la indubitabilidad empírica, en su verificación empírica y continua, y en la comprobación eventualmente deliberada, me proporciona, en la seguridad completa y

fundante de la situación, posibilidades de diferenciar según sea necesario y de fundamentar con seguridad la verdad y la falsedad.

b) Pero tengo también aún la otra relatividad, a saber, la del cambio de las situaciones. Si bien en este cambio muchos existentes singulares permanecen idénticos, sin embargo cambia su sentido de ser, el determinado por la situación, de modo que con el cambio de la situación las verdades llegan a ser distintas. Pero toda verdad se refiere a su situación, y este cambio no tiene el título “falsedad de aquello que antes estaba asegurado como verdadero” sino el título “verdad como verdad de la nueva situación”. En la medida en que lo que es idénticamente pasa a través de los cambios de las situaciones, esto es, en la medida en que,

c) si pasamos a lo universal, un universo del ser subsiste idénticamente como lo idéntico a través de todas las situaciones, solo que dado en cada una con un sentido-de-situación (*Situationssinn*) y dotado con una verdad de situación, surge la pregunta respecto de qué tiene este universo de lo que es idénticamente propiamente como ser y como ser-así. Ahora la cuestión se presenta de tal manera que nosotros, considerando el universo de las situaciones, la nuestra y la de todos los hombres, pueblos y humanidades concomitantes en general, tomamos en conjunto la multiplicidad de las verdades de situación de los mismos –pensamos para nosotros que las correspondientes falsedades han sido ya extraídas y corregidas–, y entonces las encontramos a ellas todas en relación con un “mundo” idéntico, y esto meramente en el sentido de que diferentes hombres en cada caso según su situación, y según sean hombres de este o aquel pueblo y círculo cultural –si ellos se trasladan desde las situaciones en que se han encontrado hasta ahora a las nuevas situaciones, o se incorporan a estas en el pensamiento–, llegan a tener evidentemente la certeza de que aquello que ha sido conocido de una manera bien fundamentada como verdad y ser verdadero en la diferencia, concierne sin embargo a *lo mismo*, y específicamente de tal modo que lo idéntico recibe en cada caso según la situación un sentido-de-ser (*Seinssinn*) diferente, que, por tanto, en la equivalencia de la relatividad de la situación con la relatividad a la individualidad de la subjetividad situacional y de su habitualidad desarrollada individualmente <193>, significa una relatividad de las verdades a las correspondientes subjetividades.

Pero ahora no se debe ser demasiado superficial. Las verdades de situación son verdades para sus sujetos como verdades en la situación de ellos. ¿Qué significa esto si se lo considera con más precisión? Los sujetos están en una experiencia viviente, ellos están en una apercepción actual, en la cual ellos tienen aperceptivamente su campo perceptivo momentáneo en un horizonte aperceptivo de cercanía y lejanía, que significa para ellos una *validez viviente*, en viviente evocación. La apercepción tiene como núcleo los objetos del mundo circundante “percibidos en sentido propio”, los cuales por su parte tienen sus “lados anteriores” percibidos en sentido propio. Aquí no basta, deberíamos decir, que los objetos percibidos en sentido propio son experimentados como objetos en un cierto alejamiento, que los mismos en cuanto tales remiten a sí mismos en una cercanía en la cual solamente son percibidos y perceptibles en sentido totalmente propio como ellos mismos, a saber, en una continua percepción omnilateral, y que, por tanto, una percepción de lejanía omnilateral captaría algo en sí mismo omnilateralmente relativo que solo vale impropriamente como la cosa misma. Antes bien, algo en sí mismo en sentido propio sería el correspondiente algo en sí mismo en la cercanía.

Esto concierne naturalmente en primera línea a lo corpóreo de lo real y concierne también a los otros predicados supracorpóreos, suprasensibles, que se exhiben empero con los sensibles. Ahora bien, todo esto es explicitación de la apercepción respecto de los sentidos de ser implícitos como valideces que son efectuadas en la aprehensión total –efectuada de un golpe– del campo perceptivo o de sus objetos. En lo

cual, además, entra en cuestión aun otra cosa, a saber, lo que se conecta con las diferencias del captar, del ser dirigido efectuado a partir del yo, que presta atención, en la actividad de su ocupación, a algunos o varios objetos privilegiados, etc., con las diferencias del ser afectado por uno de una manera y por el otro de otra manera (afección primaria y secundaria, y de nuevo estar en el centro del yo que se ocupa ya activamente y estar secundariamente aún en la captación, estar listo para una ocupación próxima o más lejana, etc.). Y con ello van <194> de la mano diferencias en el contenido de los objetos de la percepción tal como ellos se ofrecen y se modifican subjetiva y vivencialmente.

Si esto es ya suficientemente complicado, y en particular si nos dedicamos a una explicitación más precisa de los sentidos-de-ser implícitos y fundantes, no alcanza en gran medida para aclarar el contenido de sentido aperceptivo de la situación. Ante todo, lo que aquí ha sido puesto de manifiesto es solo una generalidad bastante vacía que es igual tanto si considero mi vida experiencial despierta por la mañana, en cualesquiera de las situaciones particulares normales de la mañana (en su sucesión familiarizada: bañarse, vestirse, desayunar) o en otras situaciones del día que se dan como una unidad típica de horas de trabajo, pausa del mediodía, trabajo posterior al mediodía, ocio de la tarde. En esta o aquella *situación particular* considero yo, quien vivo despierto, situaciones particulares que se fusionan en *totalidades situacionales* unitarias, que ellas mismas de nuevo son situaciones particulares en totalidades que se les superponen, hasta la situación superior, la que compone mi campo vital total normal *—mi mundo—*, esto es, como el presente mundano universal en el que me encuentro ahora en un sitio, en un sitio que en el sentido más estrecho y cercano es mi situación. [...] Pero, como se dijo, la “situación concreta” es en primer término una situación particular que en verdad no es una situación concreta sino que es solo *parte* de un encadenamiento de situaciones simultáneas y sucesivas y que por su parte deriva su sentido de estas, a saber, es “*viviente*” anticipadamente ya en una conciencia de horizonte, o sea, tiene una implícita determinación de sentido, solamente por medio de la cual ella es para mí esta situación actual, la mía, como aquella en la que me encuentro ahora individualmente, ahora como yo activo, movilizado por los intereses prácticos actualmente despiertos y que llegan a ser continuamente despiertos, <195> y planifico y hago esto o aquello. Por ejemplo, recién me he despertado, y ahora “se encuentra” el día, mi día, “ante mí”, sin que yo me lo presentifique, y ya viene la sucesión de sus situaciones particulares normales y habituales en la marcha de mi actualización: bañarse, vestirse, desayunar, trabajo anterior al mediodía en la oficina o el comercio, pausa del mediodía, trabajo posterior al mediodía, ocio de la tarde. Al estar en la situación particular, ella tiene para mí su *particular “actualidad”* como un todo cerrado en sí.

.....

<§ 2. Nuestro horizonte situacional en el horizonte del mundo normal ciudadano.

El mundo como horizonte total de los mundos de la vida>

Una vez más lo que acabamos de detallar recién no es otra cosa que una explicitación concreta y efectivamente completa de la situación concreta del momento. Si, *en tanto yo ciudadano (bürgerliches Ich)*, <196> explícito esta mi situación, ella es una situación ciudadana en la unidad del *mundo circundante ciudadano*. Y así tiene el sentido horizontal precisamente de esta situación para mí y para cualquiera que pertenezca a ella como cociudadano para mí, y esté coconsciente en el modo del horizonte en ella como mi conocido (mi amigo, el que participa en mi negocio, mi compañero de facultad, etc.), si él me es conocido precisamente de manera individual

como esto, o en cambio como el amplio horizonte abierto de ciudadanos desconocidos, quienes, sin embargo, tienen en cuanto tales su sentido de ser personal predelineado como copertenecientes a su manera a este mundo ciudadano. Este tiene su *estilo general*, su estilo constante de una normalidad con la que se está plenamente familiarizado (tipos de maneras de ser), la periodicidad del año de este mundo circundante de la vida ciudadano con los particulares días de la semana comunes y el domingo, con los otros días de fiesta ciudadanos, etc. Pero en esto cada uno tiene su respectivo día, su repartición de tareas en el día, sus contenidos del día –su habitualidad de intereses, su profesión, sus convicciones religiosas y el correspondiente ordenamiento de la vida, etc. Por tanto, finalmente debió ser circunscrita la estructura universal de este mundo de la vida como la forma invariante para todos los ciudadanos normales, como unidad perdurable que abarca todas las situaciones en las que se encuentran todos los sujetos ciudadanos. Respecto de las situaciones se presentan de nuevo la diferencias entre las *situaciones privadas*, individual-subjetivas, y las *situaciones comunitarias* en las que las situaciones de los que participan en ellas están sintéticamente unificadas, como, por ejemplo, la situación diaria de las personas que pertenecen como funcionarios a la unidad de una empresa comercial como la situación que abarca unitariamente a todos, y de ese modo a las respectivas situaciones presentes de cada individuo. En el pasaje de una situación momentánea a cada nueva situación hay un ordenamiento de sentido y una compenetración de sentido, hay cambio de sentido y sin embargo unidad de sentido, de tal modo que pasa a través de toda la vida de cada sujeto participante y, más allá, abarca el encadenamiento vital de los sujetos que ingresan en tal participación y salen de ella. La empresa comercial, la firma, continúa durando en el cambio de los funcionarios. Algunos permanecen a lo largo de su vida, otros se alejan; su interés comercial es por así decirlo cancelado por ellos. Pero no por eso se ha convertido en una nada; en la unidad de la vida ciudadana, en la forma de esta que determina por doquier el sentido en el modo del horizonte, cada uno tiene su estilo personal perdurable, con sus intereses perdurables, pero también con sus intereses abandonados y los intereses nuevamente instituidos para el estilo.

<197> Sería una tarea demasiado grande describir con precisión este todo y la manera en que se mantiene la unidad en el cambio de las situaciones actuales. Solo algo muy importante debe ser subrayado.

El estilo perdurable en el que este mundo existe, y este su ser mismo como ser perdurable, tienen actualidad solo en la forma de una temporalidad en la que sujetos humanos que viven uno junto a otro y uno con otro, comunalizados uno con otro, *viven situacionalmente* según el caso individualmente y *en el uno-con-otro*, cada uno en una situación momentánea y en el horizonte universal de su situación vital, en un estilo predelineado en el modo del horizonte y sin embargo por lo demás predelineado a pesar de toda determinación relativa del predelineamiento. El estilo es explicitable en intuiciones, en espacios de juegos de posibilidades que se ramifican intuitivamente, en el sentido de que, dentro de la forma predelineada, podría en lo individual suceder tal cosa o también tal otra, y podría yo proceder de tal modo o también de otro modo. Eso se determinará, dado el caso, en la facticidad individual. *Las situaciones se encuentran todas en un nexo intersubjetivo* y en una simultaneidad y sucesión relacionada con este nexo, en un tiempo intersubjetivo concreto como forma que abarca todo como algo intersubjetivamente entrelazado o más bien compenetrado. Las situaciones de los otros se encuentran también en mi horizonte y son para mí el sentido de mi situación, aun cuando muy mediata e indeterminadamente, influyendo y eventualmente determinando inmediata y prácticamente. Vivimos en este mundo no como un amontonamiento de realidades, sino como sujetos, que están ahí unos para otros como hombres a los que se

puede interpelar, de los cuales se reciben comunicaciones, con los cuales se puede negociar y en general actuar vinculándose en fines comunitarios, o a los que se debe combatir como enemigos, cuyos fines están en el camino de los nuestros, etc. En cada situación hay algo verdadero y falso respecto de los asuntos, algo prácticamente correcto y prácticamente incorrecto, y todo cambio en esto está predelineado por el sentido total que interviene en todas las situaciones determinando el sentido.

[...] En mi vida ciudadana normal tengo de manera señalada el estilo de la vida ciudadana normal, ante todo el de mi estamento, de la cooperativa de mi profesión, esta en el nexo de las profesiones de la vida ciudadana que tienen el mundo de la vida común de diferentes maneras en diferentes horizontidades particulares. Lo que de nuevo produce diferentes tipos de situaciones. Pero más allá de ello lo anómalo. Ahí hay vagabundos, andrajosos, etc., como tipos personales que se colocan fuera del mundo normal.

Además, este mundo tiene para cada persona y finalmente también para la totalidad de las personas que viven unas con otras, como la subjetividad total para un mundo de la vida perteneciente a ellas, su *estilo normal* y sus *anomalías*: todas las contingencias que, como terremotos, inundaciones, etc., alteran el rostro normal del mundo, pero como ocasionales anomalías y posibilidades abiertas, pertenecen ellas mismas también al estilo del mundo como un mundo en el que se debe estar preparado para cosas semejantes, y, si se presentan, tiene que reaccionar de manera normal. Normalidades en la dominación de las anomalías.

Finalmente pertenece a nuestro mundo como aquel que es determinante de sentido para nuestra situación especial, para nosotros alemanes, todo el pueblo alemán y su ordenamiento de vida, su cultivada naturaleza y humanidad. Pero junto a nuestra nación están otras naciones con las cuales la nuestra se encuentra en contacto, cuyos miembros viven en otras costumbres y usos, en otros lenguajes, ordenamientos legales, constituciones estatales, cuya vida cotidiana y cuyas cosas del entorno cotidiano (casas, muebles, calles, etc.) tienen otra típica, una típica que determina el horizonte para ellos, pero no para nosotros –por encima de lo común y bastante general. Pero también esta simultaneidad de pueblos y sus mundos de la vida, así como, en la sucesión temporal, la diferente sucesión histórica en el “desarrollo”, las diferentes historicidades, <199> aun cuando sea ya algo muy lejano, son siempre codeterminantes. Por último, alcanzamos la *absoluta totalidad: el mundo*, en la cual nuestro mundo circundante alemán es un mundo circundante singular en una multiplicidad de mundos circundantes de correspondientes humanidades, mundos esto que se encuentran en contacto efectivo y posible unos con otros.

<200>

Nº 21

< Situación particular y el mundo como situación total de todas las situaciones particulares. Mundo de la vida y mundo verdadero. El juzgar precientífico y relativo a la situación y el juzgar que trasciende las situaciones en la ciencia >

.....

El propósito de la ciencia: el interés judicativo en el ser y el ser-así en sentido lógico como ser lógicamente verdadero y como ser verificado. Antes se encuentra *el juzgar en la vida precientífica (en el mundo circundante de la vida)*. Si hubiere lugar a ello, en la vida, el que juzga en su comunidad judicativa conducirá la marcha de su experiencia y de su verificación judicativa por medio de la experiencia solo tan lejos como lo exija su *interés práctico*. El ser (ser verdadero) y la verdad predicativa tienen entonces un



sentido relativo. Hay “leyes lógico-formales”, que son independientes de esta relatividad al interés práctico, en la medida en que se mantienen para todo posible ser relativo (en el marco de su relatividad), esto es, para toda verdad relativa (por ejemplo, las leyes silogísticas). Sin embargo, el interés en lo que es, en su ser y ser-así, y específicamente en su verdad judicativa, puede ir más allá de la relatividad de otra manera. Esta relatividad es la de la subjetividad humana en su finitud. La praxis en su particularidad limita lo que debe valer como existente (verdadera, teóricamente) y el juicio verdadero a lo que satisface prácticamente. Pero en el *cambio de la praxis* se mantiene firme lo satisfactorio para uno y otro interés, y lo completamente determinado para ellos, como lo mismo, y *el interés por el ser* (el interés teórico) *puede* <201> *colocarse por encima de estos intereses particulares e ir consecuentemente tras lo idéntico en su ser-así* y tras las diferencias de perfección y de la determinación más perfecta de lo antes ya determinado como algo que se ha de determinar eventualmente *in infinitum* de un modo cada vez más perfecto.

Sin embargo, aquí se ha de tomar en consideración algo distinto. La praxis presupone en cierto modo algo que es para el que actúa, pero no que él se orienta, aunque sea relativamente, a lo que es verdadero en sentido teórico. Tal cosa se presenta después, de cuando en cuando, y al servicio de la praxis. Cuando se habla de las cambiantes circunstancias de la acción, y del “interés” que se refleja en ello (en las situaciones del que actúa), se piensa en el que actúa en su *mundo circundante* dado para él en la experiencia y perceptivamente en un núcleo –mundo circundante en el que sobresale para él *lo relevante para su intención práctica*–. En este círculo tiene él certezas de ser e intereses en la verificación no teóricos, no lógicos, que tienen ellos mismos su límite de relevancia.

Entretanto el *mundo* ulterior que existe para él en general, el mundo que existe en una certeza dóxica ingenua, en el que se coloca su situación y, en el cambio de sus acciones y de sus intereses que tienen consecuencias, las diferentes situaciones, es en sí mismo *algo relativo*. El mundo es la universal adquisición de ser de su vida transcurrida tal como se ha desarrollado en el intercambio recíproco con sus congéneres desde la infancia. Por tanto, este mundo, que en sí no tiene nada que ver con la teoría, es un mundo *tradicional* y como adquisición en la comunidad, que, en sus mediaciones, y en la simultaneidad y la temporalidad sucesiva, se extiende progresivamente hacia lo indeterminado, tiene una <202> *tradicionalidad abierta e ilimitada*. El mundo, que en cada caso es el mundo de la experiencia válido para mí, debe su sentido de ser no solo a mí, sino a estos congéneres, ante todo a aquellos con lo cuales he crecido conjuntamente, pero, puesto que estos por su parte fueron determinados en el sentido de ser de su mundo por el contacto con sus prójimos, y así en una indeterminada ilimitación, del mismo modo mi mundo está determinado, aunque sea también muy mediatamente, por todos estos congéneres. En el contacto viviente de estas humanidades vinculadas tiene lugar continuamente un determinarse-recíprocamente, pero no juzgando lógicamente, un transmitirse viviente y omniabarcador. Así, cada uno tiene su mundo, como el mundo del que tiene certeza en una ingenuidad subjetiva, y este mundo se diferencia del mundo de cualquier otro. Y sin embargo tenemos “todos nosotros”, todos los hombres de una humanidad vinculada de tal modo en una tradición viviente (simultánea y sucesiva) un *mundo común*, una *opinio communis*, una “imagen del mundo” común (un tipo general). Esto significa que cada uno, en el modo del horizonte, en su respectiva situación tiene “el mundo”, que para él, si se lo hace intuitivo como “imagen del mundo”, tiene el sentido de que es el mundo para todos. En el contenido determinado el mundo no es de ninguna manera el mismo para todos, y, sin embargo, el tipo “mundo circundante de la vida” es común.

Y esta *situación total de todas las situaciones particulares* de los que actúan individualmente y de los que actúan actualmente unos con otros en el modo de un grupo (por ejemplo, en acuerdos, según los fines de una asociación, etc.) *determina siempre ya el sentido de las situaciones particulares y el sentido de ser, el sentido de verdad, que, en la viviente particularidad presente se verifica* y es verificable. (Pero esta *verdad de la vida* no es la verdad teórica, sino simplemente el “es así” o “no es así” que en última instancia tiene lugar en la experiencia como modalización de ella.) A los que viven en las situaciones particulares no se les anuncia en general la *situación total* en su referencia a la humanidad vinculada en medio de la cual viven los que actúan como miembros personales individuales de la conexión. Pero precisamente esta humanidad puede diferenciarse a sí misma como un todo a una con su “imagen del mundo”. A este modo de hablar <203> es inherente ya que el hombre, en su progresiva experiencia del mundo, se entera de un mundo ulterior al que pertenece la propia humanidad con cuya vida está familiarizado junto con otras humanidades “extrañas” que por su parte viven en su “mundo” (o “mundo circundante”) y que eventualmente se han enterado ya del mismo modo de nuestra humanidad y de nuestro otro “mundo circundante”. Lo que “*mundo*” significa aquí para la respectiva humanidad –su *mundo circundante de la vida*– *no es simplemente fragmento de un mundo “verdadero”*, el fragmento que accede a la experiencia a cada una de las diferentes “humanidades” como una humanidad que vive sola en su territorio. Si se habla de una verdad de esta índole, cada mundo circundante significa por cierto una “imagen del mundo” de las respectivas humanidades a la que están vinculados por tradición los hombres individuales de estas. Por lo menos no debemos aún anticipar aquí la idea de una verdad en sentido teórico o lógico, en el sentido de la ciencia que, al superar toda tradicionalidad (esto es, toda “relatividad” del ser y de la verdad en su referencia a los hombres individuales y asociaciones de hombres), extrae y determina algo verdaderamente existente como existente en sí. Por lo menos es evidente que humanidades extrañas unas a otras, al entrar en contacto unas con otras, se entienden a pesar de todo en un cierto núcleo sobre lo que es y lo que no es, por ejemplo, experimentan a los otros como hombres y se comprenden unos a otros hasta el punto de que los extraños del caso “aprehenden” justamente de un modo extrañamente distinto “el” mundo, y de que sin embargo es *el mundo, uno y el mismo*, que, en esta relatividad de los hombres de la única humanidad, se exhibe de tal manera, y a los otros de otra manera, en cada caso a partir de una “tradición”.

Para nosotros, si reflexionamos, el mundo de nuestra experiencia es ya desde el primer momento un único mundo en el que estamos como hijos de nuestro pueblo en unión con otros pueblos; y los grupos de pueblos se particularizan a su vez en humanidades que en un tiempo estuvieron “separados” unos de otros, esto es, vivieron unos con otros sin contacto, mientras que en nuestro presente las humanidades terrestres han llegado a ser una humanidad universal aunque articulada. Y sin embargo una vez más no totalmente. Sabemos que el contacto, que ha se ha establecido, no ha conducido sin embargo a una tradición firme, a una “imagen del mundo” propia de los hombres de toda la tierra.

.....

<204>

#### APÉNDICE XIV

La situación prácticamente comprendida y la aparición perceptiva. <Los óptimos relativos a la situación y lo que es pura y simplemente como el óptimo absoluto>

La percepción tiene su horizonte perceptivo y su propia “cercanía” relativa y, en relación con esta, su *óptimo* plenificador, precisamente el *óptimo* mentado concomitantemente de manera perceptiva en determinaciones, que también es *óptimo* para el interés.

*En el cambio de las situaciones de intereses cambia este óptimo.* Pero la mismidad de lo real es lo idéntico de las series de percepciones que se encuentran al alcance de nuestras capacidades, series que transponen la percepción y la multiplicidad perceptiva –referidas a un *óptimo*– en la síntesis de intereses orientada hacia el *óptimo* de la otra situación de intereses. El *interés teórico* es el interés en *lo que es pura y simplemente*, esto es, en lo idéntico en el cambio de las posibles percepciones, pero no en esto de una manera general, sino como interés en lo idéntico que se mostraría, en las sistemáticas marchas progresivas de apariciones en apariciones, de las que somos capaces, y en el recorrido por los *óptimos* relativos, como el *óptimo más completo*. La <205> toma de conocimiento en el interés teórico –como llevar-para-sí-al-conocimiento aquello que es pura y simplemente– es un sistemático pasar a través de las apariciones bajo la guía de sus *óptimos* relativos anticipados hasta el *óptimo absoluto* que se exhibe en los *óptimos* relativos (como “apariciones” de un nuevo sentido) en una constante provisoriedad. Así, la toma de conocimiento en el interés teórico se diferencia de la toma de conocimiento en el interés práctico.

Todo esto reposa en la estructura esencial de la experiencia general del mundo como una vida de conciencia universal individual-subjetiva e intersubjetiva, que, tomada universalmente, es la unidad de una donación en sí mismo (universal) (percepción en el más amplio sentido), según lo cual esta donación en sí mismo es dadora previamente para un único mundo existente –como el mundo mismo–, o según lo cual esta universal donación en sí mismo es una apercepción universal, pero que implica intencionalmente, de un modo maravilloso e investigable, y en la relatividad de un sentido distinto, una articulación de unidades aperceptivas –en última instancia unidades-sustratos–, a cada una de las cuales como polo de validez intencional es inherente una estructura de polos relativos como *óptimos relativos* y estos como exposiciones de *óptimos* superiores que se relativizan ellos mismos a su vez. Esta estructura encierra en sí una construcción de sustratos como unidad de propiedades y determinaciones de estos entes-sustratos, los cuales son por su parte ellos mismos a su vez unidades relativas, y se exhiben otra vez en una relatividad de propiedades en las diferencias de cercanía y lejanía como diferencias de *óptimos* relativos respecto de la aparición.

Es importante, pues, aclarar lo que confunde al hablar de efectividad de situación y verdad de situación, y reducir esta efectividad y verdad a esta sistemática de percepciones efectivas y posibles –sistemática maravillosa que plantea enormes y abrumadoras tareas–, o sea, la tarea de explicitar efectivamente en su típica esencial la sistemática de la vida de la conciencia como subjetividad que opera para el mundo, la sistemática de esta vida constituyente.

El concepto de situación no necesita en absoluto ser referido a intereses prácticos. También como yo teóricamente interesado apercibo yo el mundo en una particular situación que es el punto medio de orientación para el mundo que me es predado de manera orientada, y que se me aparece de manera orientada. Igualmente, todo nosotros es punto medio de orientación para su mundo circundante. El mundo circundante es una expresión de orientación. De ahí la tarea del análisis de la estructura de orientación.

&lt;207&gt;

#### IV. LA APODICTICIDAD DEL MUNDO Y LOS COMPONENTES APODÍCTICOS DEL MUNDO “MI CUERPO PROPIO” y “YO ESTE HOMBRE”

.....&lt;210&gt;

Hubo siempre un único mundo –no puedo hacer otra cosa que creer que el mundo es. Y a ello es inherente que será, que siempre es algo accesible. El acceso mismo conduce al futuro y confirma al presente como presente que continúa existiendo.

Así, el ser dudoso y el no-ser del mundo está apodícticamente excluido *para mí* en la medida en que abarco con lo mirada mi vida y me encuentro como viviendo dentro del mundo, conociendo y obrando dentro de él, y <211> puedo convencerme en todo momento, en el libre yo puedo, de la identidad del todo del mundo en virtud de las accesibilidades que se verifican y de la necesidad de una creencia presuntiva en el mundo. La apodicticidad de la existencia del mundo es relativa a mí y a mi vida actual en el ahora, en la cual a la vez puedo abarcar el amplio trecho de mi vida pasada, esto es, también relativamente a toda esta actualidad de la vida. En la fluyente marcha progresiva de la vida esta apodicticidad está siempre referida fluyentemente a mi presente (así como también a nuestro presente común y a nuestra confirmación que se complementa y se fortalece recíprocamente). Por cierto, *no hay otra existencia del mundo que una tal existencia subjetivamente relativa o intersubjetivamente relativa y temporaria*. Siempre se tiene una intelección de la posibilidad del no ser del mundo en el sentido de que la vida podría continuar y el mundo no existir, esto es, de que la apodicticidad en su enraizamiento temporario ya no fuera efectuable y estuviera justificada, y que incluso el no-ser fuera apodíctico. El interminable futuro del mundo es para mí presente algo necesario, que yo debo creer. Pero no es algo que tenga sentido sin referencia a un presente, [...]

*Solo el yo existe verdaderamente de manera apodíctica e irrelativa*, y, en la medida en que es relativo, solo es relativo a sí mismo – lo que sería un tema propio.

.....&lt;214&gt;

Siempre queda abierta la posibilidad de que la experiencia no transcurra así ulteriormente, que no se mantenga su estilo en que el ser efectivo y verdadero del mundo llega a ser puesto. Apodícticamente cierta, pura y simplemente verdadera, es solo una *certeza absoluta* que reside en esta continuidad de la presunción implícita. Es la *certeza de que el mundo es “previsible”*. El verificarse *in infinitum*, que, si se hubiera de asegurar apodícticamente como certeza, precisamente solo se ha de asegurar por medio de la evidencia de la anticipación. Esto es lo que fenomenológicamente da un nuevo y profundo sentido a la teoría cartesiana del posible no-ser del mundo (mientras que yo, el que experiencia, tengo apodícticamente certeza de mí). [...] <215> Es en esto evidente que esta certeza, aunque certeza de la anticipación, es sin embargo apodíctica en un buen sentido, a saber, en el sentido de que tiene una *apodicticidad histórica* en la medida en que yo, el que vive en la experiencia concordante, vivo y mientras vivo no puedo eliminar esta certeza, y de que yo, por tanto, como yo obrante, tengo en ella un horizonte práctico universal, del cual siempre tengo prácticamente certeza y debo tener certeza mientras vivo, mientras vivo en la experiencia externa y su yo-puedo que se confirma.

..... &lt;236&gt;

Por otro lado, *la duda en el ser del mundo es ridícula*. Es claro que la dignidad de la experiencia del mundo, esto es, de la certeza experiencial del mundo, certeza que es inherente al curso ordinario de la unidad total de las experiencias, es de una dignidad de evidencia incomparablemente superior a aquella de la experiencia singular.

.....&lt;241&gt;

A una con la *experiencia de algo real* es problema la *experiencia del mundo*; ambas son inseparables una de otra. De acuerdo con su operación de sentido y de ser (la operación de llevar a la certeza constante e inquebrantablemente una permanente validez de ser para el mundo), la experiencia del mundo necesita de una explicitación, y específicamente de una explicitación original, de una explicitación “fenomenológica”, de una explicitación a partir de una evidencia de otra índole como lo es la misma experiencia del mundo. Al vivir en ella y mirar hacia el mundo que llega a ser evidente en ella, y al traer, como resultado, el mundo en tanto mundo experimentado unilateralmente a la evidencia (esto es, al perfeccionar la evidencia), alcanzamos una “intuición del mundo”. Dicho con más precisión: intuitivamente vamos detrás de las posibilidades de la experiencia del mundo, que están predelineadas por la experiencia efectivamente presente, construimos una representación general de lo que es necesario o esencialmente propio para el mundo, y, en términos más generales, para un mundo en cuanto tal. Al hacer esto, el tema es el mundo, esto es, un mundo que llega a ser evidente unilateralmente en sus propiedades generales.

.....

La *relativa apodicticidad*, que atañe al ser del mundo, se encuentra naturalmente en una estrecha conexión con la relativa apodicticidad que <242> atañe a algo singular experimentado en la medida en que es indudable que una apariencia real como algo real aparente en el espacio tiene detrás de sí en todo caso algo real, al menos el espacio real, que no es una nada, aun cuando no es una cosa espacial.

## N° 25

<La certeza apodíctica de mi ser humano-corporal como parte de la certeza apodíctica del suelo-de-ser “mundo”. Rechazo del intento de duda cartesiano>

<252>

...

Ahora bien, el *círculo de lo actualmente experimentado* –un círculo alterable en un movimiento constantemente fluyente, por diferente que sea ahí siempre lo otro– es experimentado en una inmediata certeza de ser; pero este círculo está compuesto de tal modo que, *en todas las circunstancias, tiene a mi existencia humana, a mi existencia corporal-personal entre los datos de la experiencia*, y no solo esto. Aun cuando <253>, al igual que sobre otras cosas, así también me puedo engañar sobre mi ser humano en ambos respectos, es imposible que se llegue a que yo dude de la realidad efectiva de mi cuerpo propio y mi alma, y en general de mi ser humano en el mundo. Otras cosas que yo experimento pueden, a pesar de ello, mostrarse con posterioridad como ilusiones, como en conflicto con las cosas efectiva y definitivamente mostrables. Pero es impensable que mi cuerpo propio y que mi ser personal, mi ser como hombre, se muestre por completo como una apariencia –sobre el suelo del mundo válidamente existente para mí como verdadero y efectivo–. *De mi ser humano tengo yo –sobre esta base– una certeza apodíctica*. Es patente que esto se conecta con que la experiencia de todo lo otro real en el mundo, de una manera irredimible (*in einer unablösbaren Weise*), *presupone la sensibilidad corporal* que participa necesariamente en toda experiencia semejante, esto es, aun cuando también de manera tácita, presupone la certeza de mi cuerpo propio, justamente como operando en todas las experiencias de cosas. Visto más de cerca, este cooperar no es experimentado así como de lo contrario es experimentado un suceso corpóreo, sino que es *subjetivo de una manera particular*, a saber: yo

experiencio mi cuerpo propio de una manera única en su género y lo experiencia como algo en lo cual dirijo kinestésias, y cuya consecuencia concomitante es el transcurso de aspectos cósicos, etc.

...

<254>

Sin embargo, se ha de hacer constar que desde un principio *el recurso a las posibilidades de duda como posibilidades de no ser presupone el ser del mundo*. Al ser del mundo mismo como mundo que vale constantemente para mí en la actitud natural de la vida es inherente, como lo muestra su explicitación analítica, que yo, el yo que lo tengo constantemente en validez, *pertenezco necesariamente al mundo mismo*. Con la certeza del mundo, tengo también la certeza de mí mismo, y precisamente como inherente *por necesidad* a su composición de realidades. Necesariamente, porque el mundo del que aquí se habla, del que para mí puede hablarse, que para mí puede tener sentido y validez, que, al pasar de la vida natural de intereses a la reflexión, <255> convierto en tema de consideraciones, es de antemano y siempre el mundo del que tengo certeza de ser, y yo soy siempre y en todo lo que es llevado a consideración, el que considera, pondera, juzga, etc. Pero soy esto –veo esto sin más y en una evidencia apodíctica– como hombre que pertenece al mundo mismo. Cualquiera que sea aquello real de lo que tengo una certeza, tiene, aun cuando no sea puro cuerpo físico, su corporeidad y en cuanto tal posición en un lugar y en el tiempo, y, sin mi operar sensible-corporal nada puede ser experimentado por mí como cuerpo físico, y a la vez soy yo en mis actos inseparable de mi corporalidad corpórea. Soy hombre según cuerpo propio y alma. Y en sentido psíquico soy yo como yo corporalizado en el mundo y el sujeto de toda conciencia experienciante, etc., del mundo, etc. [...]

Así, todo lo que vale para mí respecto de una cosa, y del ser de la cosa entre otras cosas, y finalmente del mundo como universo de las cosas, es *cuestionable*; puedo siempre respecto de las singularidades y pluralidades y relaciones, etc., preguntar qué sucede con el ser-“efectivo” y el ser-así, puedo intentar caminos de la verificación y de la desverificación. Así tengo siempre certeza del mundo, y sin embargo es posible que todo lo que es en el mundo sea cuestionable. Y si en esto también tengo la certeza –y esta certeza es inherente esencialmente a ello– de que toda pregunta puede ser resuelta, entonces se ha de poner en claro que toda verificación (y refutación) de una certeza de ser cuestionable presupone *un suelo de certeza de ser*, y precisamente de tal modo que, si una cosa cualquiera llega a ser dudosa, está presupuesto que otras cosas son válidas para mí en una certeza de ser ininterrumpida. Toda verificación o refutación presupone para las cosas el ser de otras cosas, y así finalmente el ser del mundo. Cómo presupone esto se ha de <256> investigar con más precisión. *Por tanto, que toda cosa singular pueda llegar a ser posiblemente dudosa no es equivalente con que la totalidad del mundo sea posiblemente dudosa*. La constante relatividad de la validez del mundo para mí de todo lo singular que existe y existe de tal manera en él no puede eliminar para mí la validez del ser del mundo. Toda duda se funda en que frente a la validez de ser cuestionable, frente a la validez de ser hasta ahora interrumpida, de tal o cual cosa, una protesta es elevada por lo otro de lo que tengo plena certeza.

Si *explicito* analíticamente *como qué* yo me encuentro en el mundo, entonces me encuentro como representando en mundo, esto es, en la capacidad disposicional de poner en cuestión todo lo singular del mundo que es válido para mí, y encuentro que mi conocimiento del mundo necesariamente se encuentra en una relatividad, en una necesaria y nunca superable imperfección de tal modo que aquello de lo que tengo certeza bajo el título “mundo” tiene el sentido de un universo de cosas cuyo ser y ser-así nunca está ya decidido, y que, a través de todo el cambio de las modalidades de ser y

las correcciones, permanece sin embargo el mundo como vigencia-de-ser total que se restaura sin cesar. *Considerado con precisión, para el yo, que de esta manera tiene conciencia del mundo, es pura y simplemente imposible representarse el mundo como no existente*, mientras puede por principio hacer esto para cada existente singular (solo excluido su ser propio como sujeto humano). El no ser del mundo *solo se puede poner hipotéticamente*, así como algo de sentido contradictorio se puede in embargo poner como existente. O expresado de otra manera: apodíctica es la certeza del ser del mundo como mundo, del cual el que conoce no tiene nada más que certezas singulares que son imperfectas, y que, por tanto, se encuentran en la cuestionabilidad del ser y del no ser, así como en la relatividad de la cognoscibilidad y la incognoscibilidad. Yo soy hombre en el mundo. Pero todo lo que se ha de averiguar y conocer respecto del mundo remite en última instancia a mí como sujeto. Pues otros sujetos son existentes para mí solo sobre el fundamento de mi experiencia, de mi pensar, de mi interrogar, y de mi decidirme.

La cuestión fundamental es, pues, que, para mí, toda pregunta respecto del sentido real habitual referida al ser y al no ser presupone el ser del mundo, esto es, toda pregunta presupone algo válido incuestionablemente, un suelo para las preguntas: el mundo es entonces el universo necesariamente válido <257> de cosas –como entes en condición cuestionable, pero de tal modo que todo lo que se pone en cuestión presupone algo incuestionable.

Naturalmente no he de poder alterar esto que compone la validez apodíctica del mundo con todas las pertinentes relatividades surgidas de la indeterminación abierta y de la posible corrección abierta, a menos que, en la medida en que yo precisamente he efectuado en mi vida previa en el mundo esta intervención que consiste en que precisamente no conduzco más mi vida en el mundo de la vieja manera, y que, en lugar de vivir continuamente en la efectuación de mis valideces de ser y modalizaciones de ser, en lugar de, por ejemplo, seguir dejándome determinar por lo que es válido como existente para mí en la simple experiencia, tal vez por el alimento que me motivaba para comer, y en lugar de continuar mi vida natural de intereses, hago un alto (detención). La inhibición de la validez de ser, el impedir su efectuación, impide toda la manera natural de ser. En la medida en que este poner-fuera-de efectuación abarca a una, universalmente, el horizonte total de las valideces de ser, abarca de hecho aquello que da a la posición de ser (“el” mundo) su propio sentido, fundamentalmente diferente de la posición de ser de las cosas singulares, pero referido a ellas. Y ahora se ha de considerar que es operado con esto y puede ser operado, esto es, si esto no significa la eliminación del yo mismo y de su vida.

Lo esencial no es que yo, tomando en consideración el ser del mundo, pueda caer en confusiones escépticas y así pasar del *de omnibus dubitandum* a la duda en el ser del mundo como totalidad de lo que es. O igualmente, como es bien posible, que en la confusión, por ejemplo, en un trastorno del espíritu, llegara a dudar e incluso pudiera negar que  $2 + 1 = 1 + 2$ . Una tal posibilidad de duda es algo completamente distinto de aquella por medio de la cual veo la *posibilidad* de un no-ser, o veo que lo dudado es efectivamente dudoso o que lo que me es dado con certeza de ser deja abierto *a priori*, a pesar de esta certeza y eventualmente a pesar de la certeza inmediata de la percepción, posibilidades de no ser o posibilidades de llegar a ser dudoso. Aquí entra en consideración este último caso: se trata del caso de la apodicticidad. Es inherente apodícticamente a toda experiencia de una cosa que ella, aun cuando nada <258> habla fácticamente contra su validez de ser, deja abiertas sin embargo posibilidades del no ser, y que, por tanto, en la marcha progresiva de la experiencia, lo experienciado (con protestas del lado de otras certezas de ser que valen firmemente para mí) deba ser

abandonado como algo que no existe. Esto mismo significa que es inherente apodícticamente a la esencia de cualquier experiencia de una cosa que su misma validez de ser no es apodíctica. Por otro lado, si esto vale también para cada experiencia de una cosa y así por ende para cada una que me sirve como suelo de duda fáctico para otras certezas de ser, pero también para la cuestionabilidad, para la probabilidad, etc., entonces, sin embargo, la certeza del mundo permanece inquebrantable, a saber, en el modo en que existe siempre para mí. O sea: en el constante movimiento de la experiencia y del conocimiento, en irrupciones siempre nuevas de cuestionabilidades y cancelaciones singulares de lo que recién era aún válido de modo completamente cierto, la corrección efectiva y de antemano apodícticamente posible produce, con apodíctica necesidad, siempre de nuevo un universo de validez firme, firme de una manera que no excluye la corrección para toda duda singular, y, aun cuando no para todo, siempre también la permite esperar, para grupos ocasionales de singularidades.

Así, la reflexión muestra una certeza del mundo en su relación con la certeza de una singularidad real, con lo cual analíticamente es inherente a la certeza del mundo precisamente que ella es la totalidad de lo real de que singularmente se tiene certeza o que se ha de llevar a la certeza. Ningún arbitrio puede alterar algo en esta forma de la certeza del mundo. Lo único que es posible por medio de nuestro arbitrio es que nosotros, que yo que considero el mundo como el que es válido para mí, efectúo una epojé universal respecto del ilimitado horizonte del mencionado movimiento de la experiencia y el conocimiento, del movimiento que marcha mano a mano con él de mi vida en el mundo, una epojé en la que me abstengo de antemano de toda validez de ser que entra en escena o entraría en escena totaliter en este movimiento, y con ello me eximo del constante suelo de mi vivir-en-el-mundo.

<259>

## V. LA ESTRUCTURA DE REALIDADES DEL MUNDO DE LA VIDA – LA NATURALEZA COMO ESTRATO NUCLEAR ABSTRACTO DEL MUNDO

### N° 26

El concepto natural de mundo. <Desconstrucción sistemática del mundo de experiencia concreto en dirección al estrato nuclear “naturaleza” a partir del mundo de experiencia concreto.>

<§ 1. La tarea de la puesta en relieve del a priori del mundo de experiencia concreto y la idea de un procedimiento abtractivo para la reconstrucción de su plena concreción>

El “concepto natural de mundo” –la necesaria estructura eidética de un mundo circundante en cuanto tal en relación con una subjetividad en sí misma eidética e inseparable de ella, que en relación con ella es una subjetividad, para la cual el mundo como su mundo circundante está ahí, está presente, experienciado y experienciable, y a la vez es una subjetividad que pertenece al mundo mismo como existente en él.

Podemos caracterizar la duplicidad también de la siguiente manera. La subjetividad *vive dentro del mundo* (experienciando dentro, conociendo dentro o también valorando dentro, agarrando dentro, temiendo dentro, preocupándose dentro, padeciendo por obra del mundo, hecho feliz por el mundo, actuando dentro del mundo de múltiple manera, y a la vez *está presente en el mundo*, presente para sí y los otros,



experienciado y experienciable en lo correspondientes modos de experiencia de la reflexión. Ambas cosas se conectan de inmediato también en razón de que la subjetividad <260> es por un lado *sujeto actuante* en el más amplio sentido (y por ende sujeto para todo tipo de tomas de posición, todo tipo de actos) y por otro lado *objeto tratado* (valorado, etc.), tratado como ente intramundano.

Si hablamos de la *representación del mundo "natural"* o más bien *necesaria*, nos referimos al mundo tal como es experienciado en la experiencia humana, esto es, puramente como experienciado, el mundo "*de la experiencia pura*". Contra ponemos el experienciar al determinar teórico, y preguntamos por aquel mundo de experiencia que *antecede* en todo teorizar bueno o malo y también en todo otro tipo de interpretación o de aprehensión del mundo como esto o aquello. Por tanto, preguntamos por la estructura experiencial, cognoscible como esencialmente necesaria, del mundo en cuanto tal (esto es, del mundo común a todo nosotros) que precisamente de modo necesario se encuentra por doquier de antemano, se encuentra en la base, sin excepción cuando la subjetividad se dirige a él para formarse pensamientos acerca de lo experienciado por ella, interpretarlo de tal o cual manera, en lo singular o como mundo todo.

.....<264>

La actitud orientada hacia el mundo circundante "práctico" proporciona un a priori universal de estructuras que son inherentes a un mundo espiritualmente significativo y a un mundo circundante de cualquier tipo (como espiritualmente significativo de modo necesario); pero allí tratamos necesariamente con sujetos en tanto activos y con sus actividades ellas mismas mundanas; y la naturaleza es también, aun cuando no está purificada por medio de una desconstrucción, una estructura que ingresa también, de la que se habla también constantemente, solo que ella precisamente no ha puesto de manifiesto su a priori puro y cerrado.

A fin de obtener el *pleno a priori del mundo circundante experienciable*, tomado en su plena concreción, debemos introducir un *procedimiento* conscientemente *abtractivo* que pone de manifiesto sistemáticamente los *estratos estructurales*, los capta abstractamente por separado, pero en ello se asegura constantemente de las abstracciones correlativas, a fin de <265> poder construir, por así decirlo, la abstracción total de la concreción. Con otras palabras, a partir de una primera dirección directa de la mirada, casual o esencialmente privilegiada, se interrogan las concreciones para indagar sus horizontes y las indeterminaciones determinables que le son inherentes y sus necesarias formas estructurales. En este sentido llegan a ser necesarias diferentes abstracciones, y aquí también la tarea puede ser comprobar hasta dónde se trata en cada caso de una abstracción en sentido esencial (la cual remite a nexos esenciales necesarios y a condicionamientos esenciales de complementación).

<§ 2. La desconstrucción abtractiva ordenada de todo lo subjetivo del mundo concreto de la experiencia para la obtención de la mera naturaleza: la desconstrucción de los predicados de significado espiritual, de los predicados del sentimiento y el valor, de los caracteres anímicos, de los modos subjetivos de aparición así como la desconstrucción de los animales que experimentan mundo con el cuerpo propio en organismos>

¿Cómo debemos efectuar una abstracción sistemática y desintegrar el mundo concreto, de acuerdo con su típica estructural total que eventualmente se pone de manifiesto, en estratos estructurales con un contenido esencial y leyes esenciales relativamente cerrados sobre sí? Llamamos también a este procedimiento abtractivo

“*desconstrucción*” del mundo concreto, cuya primera meta designamos como *desconstrucción de todo lo intencionalmente espiritual y de lo meramente subjetivo* para la obtención abstractiva de la *mera naturaleza*. Esta es en la facticidad el tema de la ciencia física de la naturaleza y eidéticamente el tema de la ontología de la mera naturaleza –la física–.

Lo primero que se destaca en el mundo circundante concreto como lo más general y –como parece– estructuralmente esencial es la distinción entre *sujetos* y no-sujetos (cosas, como decimos sin más ni más), sin tener en vista si los sujetos están comunalizados o no están comunalizados, o si las cosas están singularizadas o enlazadas en grupos e incluso enlazadas todas unas con otras en un “mundo de cosas” ilimitado y cerrado.

<266> En *el mundo concreto de la experiencia* las cosas tienen por doquier *predicados de significación espiritual*, referidos a los sujetos que, por medio de sus actos, se ocupan o se han ocupado con cosas y han originado en ellas estos “predicados espirituales” –podríamos decir predicados “instituidos de modo personal”–. Desconstruimos abstractamente estos predicados sin preguntar, pues, hasta dónde tales predicados pertenecen necesariamente a un mundo circundante tal como por lo demás se ha de ver inmediatamente.

..... <267> Antes de ocuparnos del a priori que se ha de considerar en primer término, el de las meras cosas, desconstruimos en relación con estas no solo los predicados de la significatividad personal sino también predicados de la índole de los cambiantes *predicados del sentimiento*, y específicamente nos referimos aquí no solo a las *valoraciones activas*, al activo sentir agrado o desagrado, al activo apreciar, valorar como bello, estimulante, etc., sino también a los *caracteres anímicos* que entran en escena sin ninguna participación activa del sujeto experienciante e igualmente a todos los *caracteres del estímulo impulsivo, instintivo y de otra índole* que esos caracteres anímicos ejercen, y así en general la amplia composición de momentos de experiencia que no asignamos a las cosas mismas, aun cuando estas se dan en la experiencia, sea ocasional o necesariamente, en cualesquiera de esos momentos. Por tanto, si hablamos de la *cosa misma* que *es* en determinaciones que cambian de momento en momento y permanece como *la misma* en su cambio (en el cambio de sus estados cósmicos), con las mismas propiedades que le advienen, y que se particularizan no solo según los estados, entonces tenemos ya una actitud en la que todo aquello “subjetivo” se deja fuera de la atención. Cosas que “están” ahí en la presupuesta concordancia de la experiencia tienen su “*esencia*” experienciada y continuamente experienciable, un propio “lo que es” inherente a la “*cosa misma*”, y solo entra en consideración aquello que cambia en este qué, en el que se manifiestan propiedades idénticas, unificadas como esencia perdurable. En un qué experienciable y cambiante se manifiesta y es experienciado un *qué permanente*, en el qué de los estados *el qué de los momentos de propiedad*. Este es inseparable de aquel si se experiencia una cosa de la índole que sea. Lo de índole anímica, lo triste y apacible de un paisaje por ejemplo, o el carácter llamativo en la cosa, lo de índole extraña, etc., no pertenece a la *cosa misma*. Y no meramente no le pertenece porque es algo que cambia de alguna manera. No pertenece a la cosa idéntica misma en su identidad del ser-así de los momentos de propiedad en el cambiante ser-así de los estados. En lo cambiante del sentimiento, de la coloración “subjetiva”, del atractivo, y de otras cosas semejantes <268> se encuentra algo *contingente* que podría haber sido distinto, mientras lo relativo a los estados y las propiedades permanecía idéntico y con ello la cosa “misma”.

A lo subjetivo, que permanece fuera de consideración en una actitud orientada hacia la pura coseidad, pertenecen también todos *los modos de aparición subjetivos* en

los cuales ya se ofrece toda cosa luego de la exclusión de lo subjetivo recién descrito: sus cambiantes perspectivas, las diferencias de la orientación en tanto espacial y temporal y todo lo demás que se tendría que mencionar en este respecto. En suma: el aquí y el allí, el ahora y el recién sido, las perspectivas de la figura y las perspectivas del color, etc.

Si limitamos abstractamente la cosa y con ello todo el mundo de las cosas de esta manera, a saber, precisamente como lo que se ha de experimentar en la experiencia concordante en su mismidad y en su esencia propia individual, entonces hemos obtenido *la idea “mera naturaleza”*. A ella es inherente entonces la idea de una “estética a priori” o –como podemos decir también– de una *ontología de una naturaleza experimentada en cuanto tal*, tal como se atesta o se atestaría sin excepciones en la experiencia (concordante) misma. Ahora ha desaparecido del mundo, por decirlo así, todo el mundo de la cultura; nos hacemos ciegos –temáticamente–. [...]

<269> En la medida en que hemos extraído y cristalizado abstractamente la naturaleza misma, hemos también mostrado como correlato un reino de lo *cósico-subjetivo* entrelazado con la pura naturaleza y la pura cosa de la naturaleza, precisamente en razón de que, abstrayendo, debimos remitirnos a lo que también está ahí en la experiencia concreta del mundo, pero como aquello de lo cual se debe tomar distancia temáticamente. Dentro de *esto* subjetivo se ha impuesto en primer término una separación <270> entre aquello esencialmente necesario que se encuentra en una particular relación con el ser propio experiencial de la pura naturaleza (hablaremos de ahora en más simplemente de “naturaleza”) como lo “múltiple” de sus “exhibiciones” – lo subjetivo constitutivo de la naturaleza–, y lo restante de índole subjetiva cuyos orígenes particulares permanecen en consideración en el nexo del sujeto experienciante.

Antes de hacer uso de esta separación, avancemos en el intento de un *ordenamiento de las abstracciones* y de las líneas de indagación que parten de ellas.

¿Qué sucede con el otro miembro de la abstracción del primer nivel: cosas y sujetos? Habríamos diferenciado tal vez mejor entre las cosas y los hombres (tal como yo, el experienciante, soy un hombre) y animales, que escalonadamente son análogos al hombre, que al menos son sujetos como ellos, que tienen experiencias y una cierta comunidad de experiencia con nosotros los hombres. Hombres y animales (*Tiere*), en general animales (*Animalien*), como objetos de la experiencia mundana, tienen su ser propio que podemos separar nuevamente de todo lo subjetivo que emerge del cómo experiencial en el cual se “nos” dan, a nosotros los hombres. Son experienciados como experienciando el mismo mundo tal como yo lo experiencio, y son experienciados o experienciables como seres con los que yo, el experienciante (y además todo otro experienciante igualmente), me entiendo o puedo entenderme respecto de lo experienciado idénticamente. En la medida en que lo mismo vale para los animales los llamamos “animales superiores”. Respecto del mundo de experiencia intersubjetivo están entonces comunalizados con nosotros, aun cuando no por eso respecto de la posibilidad de aquello que en nosotros los hombres se efectiviza y ha de efectivizarse en el sentido específico de los actos de nivel superior.

Los animales como *objetos* son experienciados como seres que viven anímicamente de una cierta manera, esto es, como seres que viven en “su cuerpo propio”, exclusivamente por medio de lo “psíquico” suyo, esto es, como *sujetos* referidos a objetos del resto del mundo circundante general. Los sujetos como tales no solo son experienciados como existentes en el mundo, sino también *experienciados como experienciando* su mundo circundante. Y todo sujeto se experimenta a sí mismo – lo que es en sí mismo una experiencia intersubjetiva– como experienciando el mundo, por lo cual se encuentra finalmente también como un objeto mundano experienciante.

Todo sujeto es, podemos decir, un sujeto que experimenta “psíquicamente” dentro del mundo, que, ora en sentido estricto está “dirigido” al mundo circundante como experienciante, en una <271> toma de conocimiento inicial y progresiva, ora en sentido amplio tiene conciencia del mundo externo por medio de apariciones experienciales, puede verlas, escucharlas, etc. sin prestar atención a ellas y con ello estar ocupado de un modo experiencial activo. Los sujetos tienen no solamente tal “conciencia de” lo mundano intuitiva, perceptiva o en el modo del recuerdo, sino también otra conciencia de lo mundano, por ejemplo, un signitivo estar-referido-a-algo en un pensamiento vacío que se enlaza con algún indicador presente o también en un pensamiento de sentido más elevado que llamamos “lógico”, etc.

A este estar referido al mundo circundante de carácter psíquico, o, como se dice también por razones comprensibles –y no sin peligro–, “interno”, “en el modo de la conciencia”, “intencional”, es inherente también la *praxis humana*, el operar dentro del mundo, y no meramente el representar dentro del mundo y el experimentar dentro del mundo. El operar prácticamente sobre las cosas del mundo circundante (empujarlas, desplazarlas, formarlas artísticamente) altera el mundo circundante experienciado en general, y específicamente los objetos del mundo sobre los cuales se opera en él aun cuando el operar interior puede ser también una intención práctica que no logra la intencionada alteración del objeto. No toda actividad interior (e incluso pasividad, entendida como un tener conciencia de lo mundano que no es activo a partir del yo) hace efectivo en el objeto intencionado una alteración de su sentido propio y de las determinaciones de sus propiedades. Es el caso del mero ser activo experienciante en el percibir activo.

Ahora bien, aquí desempeña la *corporalidad* un papel particular. Todo percibir se efectúa en el modo de un particular ser-activo-consciente-en-el-cuerpo-propio: mover los miembros del cuerpo, llamados “órganos”, o todo el cuerpo propio, tocar algo, mover los ojos, etc., y eventualmente también hacerse activo “andando”. A este “mover” interior, subjetivo corresponde desde el punto de vista objetivo-mundano una alteración que se llama de nuevo “movimiento” (del cuerpo propio). El mero percibir es al mismo tiempo un tal mover interior del cuerpo propio, por el cual precisamente de un modo normal –dicho puramente en el marco de la experiencia– no surge ninguna alteración objetiva del objeto de la experiencia, si bien esa alteración con tal motivo se muestra ocasionalmente. En todo caso, ella no es entonces precisamente una pura activación de la percepción. Pero el cuerpo no funciona meramente como órgano de la percepción (o, en tanto incluido en él, como una multiplicidad de órganos singulares unificada en un órgano). Más bien *todo* operar psíquico de un sujeto sobre su mundo circundante, esto es, sobre los <272> objetos del mundo fuera de él, se efectúa necesariamente por la mediación del operar subjetivo sobre su corporalidad. Ahora bien, en el caso de todo hombre o animal, como objeto en el mundo, podemos *hacer abstracción de su interioridad psíquica*, de todo su tener conciencia en la forma de la pasividad y de la actividad. Entonces se reduce su cuerpo propio a una *mera cosa*, y todas las determinaciones de la específica corporalidad –como las de que tiene órganos de la percepción y de que como todo es un órgano, y de que funciona a la vez como órgano de las acciones que alteran la circunmundaneidad (de las acciones en el sentido habitual)– quedan suprimidas y con ellas naturalmente todo lo psíquico somatológico, el vivir-psíquicamente-en-el-cuerpo-propio del sujeto. Es patente que aquí la abstracción natural proporciona una *cosa de la naturaleza, distinguida solo por una típica de índole propia*, precisamente aquella que caracteriza a un *organismo* (considerado de modo puramente físico), y que, de un modo patente, de acuerdo con el nivel de semejanza con la corporalidad humana, ofrece el sostén para la interpretación de un organismo como

organismo de un animal viviente. (En la medida en que se han de incluir en esta analogía, las plantas caen entonces bajo el más amplio concepto del *animal*.) Por tanto, en la actitud abstractiva orientada hacia la naturaleza, se distinguiría entre los otros objetos naturales solo una clase, por medio de una típica señalada, como cuerpos físicos propios humanos, y a partir de ahí una amplia serie de tipos emparentados, todos abarcados finalmente por el tipo “organismo”.

<§ 3. El todo de la naturaleza y el todo del espíritu. La falta de una unidad experiencial cerrada de todo lo subjetivo. La universalidad de los modos de aparición subjetivos y la interioridad psíquica, cerrada de un modo esencialmente propio, de lo cuerpos propios>

De este modo obtenemos por primera vez el *todo de la naturaleza* (*Allnatur*) y el universo de todas las cosas naturales, que, en una consideración más cercana, se muestra pronto como una multiplicidad realmente enlazada y al mismo tiempo ilimitadamente abierta.

Frente a él se encuentra el todo del espíritu (*Allgeist*). ¿Por qué nos resistimos a emplear esta palabra? ¿Por qué no aparece en el lenguaje, en la vida, o aparece puramente en un sentido que aquí es imposible considerar? De hecho es así por buenas razones. La abstracción temática del todo de la naturaleza proporciona una <273> estructura cerrada en sí, que se ha de investigar temáticamente por separado, del mundo de la experiencia concreto y pleno, del mundo en que vivimos, operamos y creamos, del mundo que es “desconstruido” por abstracciones que no son artificiosas y es “despojado” de todo lo “meramente subjetivo”. Ahora bien, lo que ahora es un resto, todo lo extratemático en este contexto, no es *ninguna unidad de lo subjetivo*, que fuera, como un “mundo” de experiencia, como un todo del espíritu, como un *todo* espiritual, igualmente una unidad experiencial cerrada de un modo semejante, y que se hubiera de tratar temáticamente de un modo igual o semejante como la ciencia de la naturaleza o, en la actitud eidética, una ontología experiencial de la naturaleza.

Tan pronto como saltamos por encima de los muros temáticos que pudimos fijar firmemente respecto de la naturaleza, y no solo nosotros, porque fue el gran hecho de la moderna ciencia de la naturaleza y lo que dio a ella su sentido propio y le permitió erigir estos muros, tan pronto como incluso atravesamos estos muros y preguntamos por un extramuros a fin de convertirlo por su parte en tema, entramos en un atolladero.

Lo no-natural, la espiritualidad, triunfa por doquier en el mundo concreto de la experiencia, se inserta en todo, pero de maneras muy distintas. Reflexionemos. Bajo la guía de lo considerado hasta ahora, resulta de un modo patente lo siguiente.

1) Todos los objetos de la naturaleza tienen de la misma manera en la experiencia, en la cual solamente quisimos considerarlos, sus múltiples “maneras de aparición” constitutivas y, más allá de ellas, múltiples modos subjetivos de una índole contingente desde el punto de vista de su propio carácter objetivo

2) Esto concierne también a los *cuerpos propios* como objetos de la naturaleza. A los cuerpos propios es inherente todavía una subjetividad de índole totalmente distinta, que llamamos “*interioridad psíquica*”, si miramos más allá del muro que cierra el cuerpo físico propio, y entonces, partiendo de la mera corporeidad, preguntamos qué es lo que la “convierte” en hombre, en este hombre, en este animal. Al hacer esto nos topamos con una unidad cerrada por cierto completamente en sí de toda “interioridad” inherente a un cuerpo propio. Y encontramos que todo lo “interiormente” psíquico está *centrado* de una manera peculiar bajo el título “yo”. Aquí falta una palabra

suficientemente clara y general, una palabra acuñada y que sigue acuñándose sin referencialidades especiales. A todo cuerpo propio, y también al del animal, es inherente tal centramiento yoico y una forma estructural general que abarca de ese modo todo lo psíquico, <274> y según la cual el único y mismo yo de este cuerpo propio vive en una vida yoica múltiple. Por eso toda vida semejante tiene el carácter de la *intencionalidad* (conciencia-de) referida al yo y centrada en el yo. Esta intencionalidad es en parte activa, actividad que irradia del centro yoico, del yo que permanece de manera idéntica, (yo experiencia, yo pienso, yo deseo, yo quiero, etc.), y en parte es una afección que va hacia el centro yoico, a partir del medio de una intencionalidad que en cierto sentido está dormida y compone una base vital subyacente “oscura” y pasiva que nunca está separada del centro yoico y sin embargo solo se convierte respecto de momentos singulares en una afección y eventualmente en una acción que responde. Pero los yoes no son meramente puntos de unidad para su vida, ellos tiene también, derivadas de la experiencia, sus “*capacidades*”, sus *habitualidades*, sus conocimientos permanentes, sus convicciones experienciales permanentes, sus convicciones de pensamiento, sus convicciones de voluntad (decisiones), etc., en una palabra, ellos son yoes personales en un primer sentido.

Aquí tenemos en todo caso *algo cerrado de un modo esencialmente propio, pero algo particular para cada cuerpo propio*, esto es, dicho leibnizianamente, llegamos a almas como *mónadas*. Pero en el marco más universal del mundo experienciado tenemos las múltiples cosas “entrelazadas” una con otras, comoquiera que sea, entre ellas los múltiples cuerpos propios y “en” ellos, y por cierto en un sentido muy particular –un sentido no físico–, adherido “a” ellos, las pertinentes almas, esto es, sujetos, yoes personales.

<294>

Nº 29

Mundo – objetos reales e ideales

<El núcleo natural del apareciente mundo de realidades  
y la mundaneidad de las objetividades ideales>

<§ 1. La estructura de identidad del mundo predado intersubjetivamente experienciado y sus dos estratos de formas esenciales: formas del núcleo natural y formas de la determinidad cultural. Verdad del mundo incondicionadamente objetiva y relativamente objetiva>

El mundo, el universo de lo predado como existente para nosotros: en particular el mundo como universo de los objetos *reales*, “real” es lo mundano singular predado. La fundamentación de las “realidades”. Lo real *concreto* que es predado en el modo de que su experiencia *temática* no necesita previamente de la experiencia temática de otro concreto real. Lo concreto precede en la experiencia a lo abstracto. ¿Se debe decir también que “la unidad singular precede –en la experiencia temática– a la pluralidad? Pero pluralidades concretas son experienciadas. La unidad y la pluralidad real –una diferencia relativa–; la unidad puede ya ser abstracta.

*Últimos concreta*. “Último” no significa aquí “átomo”. Algo último es un objeto singular. Pero es partible, fragmentable. La fragmentación <295> es uno de los posibles modos de la “alteración”, en el más amplio sentido, por la cual una unidad concreta se desintegra en una pluralidad concreta. ¿Proviene toda parte de una partición? ¿Es una rama una parte? ¿Es una piedra un concreto último? ¿O no lo es más bien la tierra? ¿Y

es la tierra un último concreto y no más bien parte, etc.? ¿Conduce esta relatividad al menos en el reino de la simple experiencia a algo efectivo último? ¿Acaso no se convierte algo en parte (algo que antes había sido captado como algo por separado), sin que previamente el todo fuera experimentado y una partición deba haber separado la parte? Esto es, pues, algo que hay que investigar.

En todo caso el concepto antes mencionado de lo real concreto no es afectado. La típica estructural del mundo predado, su *estructura de identidad*, la que posibilita para nosotros y para todos en general la identidad de un mundo común. Identificamos la misma cosa pero decimos también que diferentes hombres, diferentes pueblos, etc. aprehenden la misma cosa (experimentada por ellos como la misma) de diferentes maneras.

El mundo para mí, para nosotros alemanes, etc., en un círculo de humanidad tal que en él nosotros nos entendemos unos con otros, yo y cualquiera de los otros, y tenemos el mismo mundo existente, los mismos objetos, como algo que se verifica en nuestra comunidad de experiencia como idéntico. Esta identidad experiencial no excluye que el sentido objetivo en el que yo y el otro experimentamos lo mismo sea un sentido distinto. Pero si la identidad comunitaria ha de ser verificable, entonces debe estar contenido en lo que yo experimento y en lo que el otro experimenta, en el contenido de características internas de lo experimentado, un núcleo de contenido idéntico, objetivamente idéntico para mí y *para todos*. Y así tiene el mismo mundo para nosotros todos puramente como mundo de la experiencia comunitariamente concordante *algo incondicionadamente objetivo* más allá de lo cual aún quedan *abiertas* determinaciones que cambian subjetivamente (o sea, según las comunidades particulares en las que estoy yo y está el otro y en las que se constituye el sentido objetivo comunitario). En la experiencia comunitaria, pero con una limitación a estas comunidades, se verifican también estas características y pertenecen para sus miembros a la composición del verdadero ser de las realidades respectivas. A esto pertenecen los productos del mundo cultural. Ahora bien, el mundo como mundo de la experiencia de hombres cualesquiera tiene siempre y necesariamente tales características; y <296> estas tienen ellas mismas una *forma general* como predicados de un mundo de experiencia para los hombres. Así tenemos *dos estratos de formas esenciales*:

1) La forma del núcleo de predicados incondicionalmente objetivos que, patentemente, posibilitan de manera incondicionada la identificación de lo mundano, y que fundamentan precisamente la identidad individual de lo real como experienciable en general de una manera incondicionada.

2) La forma que más allá de lo anterior es inherente a las realidades intersubjetivamente experienciables respecto de las determinaciones que pertenecen al contenido concreto de lo en cada caso experimentado y experienciable en tanto determinaciones que, necesarias en su típica esencial, no deben tener empero para todos el mismo contenido particular, el mismo contenido individual.

Se ha de observar que hablamos de un contenido de características que se dejan verificar en la experiencia (en parte de modo incondicionalmente general para todo otro concebible cualesquiera, en parte para otro tan solo individualmente o comunitariamente en su comunidad particular. Esto concierne, pues, al *sentido objetivo* de la experiencia, al contenido óptico, al contenido de características. Por otro lado, todo objeto y toda característica del objeto (todo lo verdaderamente existente) tienen sus modos subjetivos, sus *modos intencionalmente constituyentes del darse experiencial*, sus maneras de aparición, la que tienen sus configuraciones esenciales, sin las cuales es inconcebible una experiencia concordante como experiencia del respectivo objeto en su

sentido objetivo. Todo objeto está, por consiguiente, y respecto de cada característica, dotado de determinaciones relativas, esto es, propiedades en las que se va de lo óptico a las maneras de darse de lo óptico.

Así es inherente a todo lo mundano una estructura esencial, incondicionalmente general, de sus determinaciones intencional-constitutivas, y esta estructura se escinde conforme a aquella estratificación doble del sentido objetivo en la forma esencial de las “maneras de aparición” que son inherentes al contenido nuclear incondicionalmente objetivo y en la forma esencial de aquellos modos de darse en los que se exhibe aquel excedente cambiante.

Respecto de las maneras de aparición tenemos que distinguir aquellas que (en su forma esencial) pertenecen a los sujetos que experimentan *individualmente*, y encontramos entonces diferencias inherentes a ellas de <297> la normalidad y la anomalía personal individual; pero, además, respecto de la experiencia *comunitaria* la forma esencial de las maneras de darse intersubjetivas en la síntesis intersubjetiva, y entonces aquí también la forma de la normalidad y la anomalía intersubjetivas. Estas líneas de investigación conciernen a cada uno de los dos estratos por separado.

Si describimos el mundo como mundo de la experiencia humana, tal como es experimentado concretamente en la experiencia de cada hombre, en la comprensión recíproca como el mismo –aun cuando no todos experimentan lo mismo con el mismo contenido objetivo–, entonces se ha de distinguir entre la no-coincidencia de los diferentes sujetos bajo el título de contraste entre verdad y apariencia y la no-coincidencia que reposa en la relatividad de la verdad intersubjetiva, en la medida en que esta puede ser relativa a una particular subjetividad (subjetividad singular e intersubjetividad). Ahora bien, la verdad relativa de este último tipo –como la verdad de un instrumento comprendido– es también en su relatividad *mediatamente* experienciable, cognoscible, para todos (por ejemplo, por medio de la comprensión que se introduce en una cultura histórica extraña). Junto a la verdad como verdad objetiva respecto del mundo mismo que atañe a lo que es *incondicionadamente objetivo* para todos, tenemos aún una verdad general que atañe a lo relativamente *objetivo* en la medida en que es accesible en esta relatividad como la referencialidad a grupos particulares de sujetos.

Pero aquí es necesaria la siguiente diferencia:

Cada uno experimenta el mundo y los objetos concretos del mundo, y si no sucumbe a una apariencia, los mismos objetos verdaderos. Comoquiera que esta identidad en la experiencia sea compatible con la relatividad a sujetos particulares, podemos desprender un *a priori* sin una separación de ambos tipos de estructuras esenciales. Cada uno experimenta un mundo y en comunidad el mismo mundo y cada uno lo experimenta en una estructura en general igual como una multiplicidad y una multiplicidad unificada de realidades concretas; y estas realidades están sujetas a una *típica universal*: meras cosas, inorgánicas y orgánicas, animales y hombres como seres vivientes yóicos, como seres que viven en comunidad, etc. Entonces se extrae la estructura objetiva absolutamente idéntica. Así, se tiene la naturaleza (física y orgánica) como substrato de todas las <298> realidades: hombres (y animales) como unidades yóicas, personales, que gobiernan en y se encuentran fijamente relacionadas con cuerpos propios físico-orgánicos, comunidades con pluralidades de cuerpos propios, pero unificadas por medio del vínculo intersubjetivo.



comunidades personales. Idealidades libres y atadas>

(Idealidad trascendental de todos los objetos concebibles de los mundos posibles, en la medida en que se llaman “reales” los sujetos trascendentales y sus vivencias trascendentales, sus propiedades trascendentales. Pero ¿por qué se llaman “ideales”?)

El mundo (todo mundo posible) como universo de las “realidades”. Aquí se incluye en el mundo, bajo el título de “objeto real”, todos aquellos objetos mundanos (en el marco de todo tipo de objetos, que, considerados absolutamente, como se ha dicho, son trascendentales-ideales), que, en la espaciotemporalidad como forma del mundo (forma de todos los objetos mundano) son individualizados por medio de la localidad espacio-temporal). *Los objetos ideales en el mundo* tienen un aparecer espaciotemporal, pero pueden aparecer a la vez en múltiples sitios espaciotemporales y sin embargo hacerlo numéricamente idénticos como los mismos.

Es inherente esencialmente al aparecer de los objetos ideales que son formaciones subjetivas (por ejemplo, formaciones de la actividad espiritual de índole categorial o emparentada), y, por tanto, están localizadas en la mundaneidad (espaciotemporalidad) por medio de la localidad de los sujetos. Pero pueden ser producidos en diferentes sitios temporales del mismo sujeto como idénticamente los mismos, como los mismos frentes a las repetidas producciones e igualmente como las mismas frente a las producciones de diferentes sujetos.

<299> *Las objetividades ideales aparecen en el mundo*, son descubiertas, y, después de que son descubiertas, pueden ser pensadas de nuevo y todas las veces que se quiera, esto es, pueden ser experienciadas en su carácter específico. Esto significa que, también *antes* de que hayan sido descubiertas, han “tenido validez” ya, o que se ha de admitir que están en todo tiempo –hasta donde en el tiempo existen o son pensables sujetos que tendrían la capacidad de producirlos– como producibles, y que tienen su manera de existencia *omnitemporal*: *en todas las posibles producciones serían ellas las mismas*. Igualmente significa esto que hay objetos matemáticos y otros objetos ideales que nadie todavía ha construido. Su construcción (su “experiencia”) muestra por cierto primera vez su existencia; pero la construcción de lo ya conocido proyecta de antemano un horizonte de lo ulteriormente descubrible, aun cuando aún desconocido.

En la medida en que los objetos ideales no son descubiertos (por nadie), no están fácticamente en la espaciotemporalidad; y en la medida en que es posible (acerca de hasta dónde esto sea posible, no es necesaria una decisión) que nunca sean descubiertos y nunca hayan sido descubiertos, no tendrían absolutamente ninguna realidad en el mundo. Pero en todos los casos en que son actualizados o son “realizados”, están también *localizados espaciotemporalmente*, solo que por cierto de tal manera que esta localización *no los individualiza efectivamente*. Que un sujeto piense con evidencia una proposición, proporciona a la proposición una localidad, y en tanto algo pensado por este sujeto que piensa, una única localidad, pero no a la proposición pura y simple, que sería *la misma* que la pensada en diferentes tiempos.

Un objeto ideal puede, como la *Madonna de Rafael*, tener fácticamente una única mundaneidad y fácticamente no ser repetible con una suficiente identidad (la del pleno contenido ideal). Pero lo ideal es por principio repetible, así como el “Fausto” es ahora repetible.

Las *personas* son *reales*, son en el mundo esencialmente en la relación de gobierno en un único cuerpo propio real. Igualmente son reales las *comunidades personales* a pesar del libre cambio de lugar de las personas participantes; solo que no tienen precisamente un cuerpo propio singular, sino una pluralidad de cuerpos propios y

con ello una localización en la espaciotemporalidad en el modo en que lo tiene una pluralidad. Así, un pueblo es real, como pueblo es una realidad mundana múltiple y unitaria. Un estado (el pueblo de un estado) tiene una localización de índole particular <300> en la medida en que tiene un territorio como una esfera terrestre real en la que posee su ámbito de dominio.

La constitución de un estado tiene su idealidad en la medida en que es una objetividad categorial, una expresión de la voluntad del estado o de lo estatal obligatorio que, en diferentes tiempos, es reactivable, repetible, recomprendible e identificable por diferentes personas. Pero en esta referencialidad a un determinado pueblo de un estado en el mundo y a su territorio tiene esta idealidad a su vez su realidad de índole propia. La repetibilidad (reactivabilidad) por todos significa que todos pueden reactivarla en el sentido que debe tener un qué y que solo es idéntico con referencia a la localidad mundana.

Ahora bien, vemos que también las formaciones culturales no son idealidades totalmente libres, y que debemos distinguir universalmente entre *idealidades libres* (como las formaciones lógico-matemáticas y las estructuras esenciales puras de cualquier tipo) y las idealidades atadas que, en su sentido de ser, llevan consigo realidad y por eso pertenecen al mundo real. Toda realidad está aquí remitida a la espaciotemporalidad, esto es, como forma de lo individual. Pero originariamente es inherente a la naturaleza. El mundo como mundo de las realidades tiene su individualidad a partir de la naturaleza como su estrato inferior.

<301>

Nº 30

<Naturaleza en la circunmundaneidad y naturaleza en sí.> Estilo rutinario (*Gewohnheitsstil*) del mundo circundante como estilo causal. Frente a esta “causalidad” circunmundana la causalidad exacta. <Homogeneización del mundo circundante terrestre y el mundo celeste>

....

Aquí no se habla de una incondicionada causalidad de la naturaleza. En el mundo circundante tengo el *estilo rutinario* (*Gewohnheitsstil*) del mundo circundante normal, y, como parte de esto, que los movimientos y alteraciones –en general– rutinariamente (“normalmente”) suelen influirse. Esto no excluye que mucho <302> ocurra “contingentemente” en contraste con toda rutina. Y aun cuando, con posterioridad en el nexo del recuerdo (o sobre la base del contacto con los otros) lo contingente se “explique” como causado, con ello no está dado ya que una *causalidad de la naturaleza general y necesaria* domine en todo acontecer. Por tanto, aún no pertenece ella sin más a la idea del “en-sí”. En la naturaleza que se extiende a través del experimentar efectivo, el mío y el nuestro, algo totalmente arbitrario por sí mismo podría suceder (y en todo sitio), hubiera podido haber sucedido y podría suceder en el futuro, aun cuando por la marcha del acontecer pasa precisamente un estilo rutinario según el cual en término medio puedo prever el futuro y puedo orientarme en consecuencia. Intersubjetivamente tiene por cierto cada uno sus costumbre individuales, pero es el mismo mundo el que cada uno tiene dado en su estilo rutinario, y al que pertenece una previsión y el carácter universal de un estilo de alteración.

.....

<303> Con todo esto se muestra que se efectúa fácticamente, a una con la constitución de una comunidad abierta (de una abierta “comunidad nosotros de compañeros familiares” y de otra cosas de esta índole), la constitución de un

correspondiente *mundo circundante con un estilo normal* (un estilo que se modifica progresivamente y que es comprensible con posterioridad históricamente). *A ello es inherente una causalidad aproximada*. El mundo circundante tiene su *previsibilidad* (y la tuvo siempre); y colocándonos dentro de cualquiera que sea, podemos construir su “representación” del mundo circundante y en ella la previsibilidad existente para él y para cualquier otro. La previsibilidad es equivalente a la causalidad, pero de ninguna manera a una causalidad estricta a la que se debiera apoyar en una legalidad incondicionadamente general. Se puede incluso decir que al estilo normal del mundo circundante es inherente la *posibilidad abierta de sucesos casuales* y tal vez incluso una previsibilidad inherente a estas cosas incalculables, esto es, que cuando durante largo tiempo todo ha transcurrido normalmente, sin embargo se ha de esperar que –no se sabe dónde ni en qué– pasará algo inesperado e inesperable. Aclarar esto constitutivamente es un primer problema.

Además, tenemos luego el gran *problema de la ampliación infinita del mundo circundante* no meramente en dirección al mundo terrestre abierto, en el que está contenido nuestro mundo familiar y por cierto en un abierto uno-junto-a-otro de mundos circundantes extraños, conocidos y desconocidos, sino en dirección a un universo, a una naturaleza universal que se extiende al infinito a partir de nuestro mundo circundante y que está compuesta de sucesivos objetos naturales que existen posible o efectivamente en sí, con un espacio efectivamente infinito y un tiempo infinito como forma –una forma que también puede ser vacía–.

..... <304>

Si partimos del mundo circundante, lo encontramos en la separación: *mundo circundante terrestre* (como mundo de una experiencia posible en un sentido efectivo y propio, y meta de la posible percepción presente) y *mundo celeste*. A saber, la “experiencia efectiva y posible” es una experiencia tal que nos hace experimentar lo que “efectivamente” es en su “sí mismo”. Toda experiencia de lejanía vale como una auténtica experiencia en relación con la posibilidad de convertir lo lejano en cercano y más próximo y de ese modo verificar la dación en sí mismo de lo lejano como la dación de la aparición de aquello que sería dado en la completa cercanía.

El *mundo celeste* no es experimentado así. Si tomamos los conceptos “percepción” y “experiencia” en un sentido más amplio, son también experimentadas las “apariciones del cielo”. O de un modo aún más preciso: los sucesos del cielo no son efectiva y propiamente experimentados si nos dejamos guiar por sus apercepciones como apariciones de lejanía, y, por tanto, tenemos implícitamente en una co-validez las posibilidades de acercamiento y del darse en la cercanía. Se ha de preguntar qué clase de apercepción es motivada efectivamente para las apariciones del cielo, y, por consiguiente, qué sentido de ser les adviene a partir de su modo propio de percepción (verificación experienciante en última instancia) y su constitución como duraderamente existentes, como perdurables en la alteración y la no-alteración, en el movimiento y el reposo. Aquí no debería ser supuesto de antemano el concepto de <305> mundo circundante terrestre (de cosa perdurable, movimiento, alteración, etc.).

Podemos también decir que somos lo que somos en tanto hombres en el mundo; así nos encontramos necesariamente como hombres despiertos. El mundo es el todo de lo que es para nosotros, como consciente en todo tiempo en el modo del horizonte, orientado a partir de nosotros, etc. Si reducimos este mundo constantemente válido para nosotros a lo que nos vale puramente a partir de la experiencia, abstrayendo de todas las determinaciones de pensamiento que determinan su sentido de ser, y tenemos constantemente el sentido experiencial como base subyacente de validez, entonces *el puro mundo de la experiencia tiene dos estratos: mundo terrestre y mundo celeste*.

Se han de mostrar entonces los motivos experienciales que, en virtud del nexo de unidad (que se ha de describir) entre cielo y tierra, sugieren la apercepción de las apariciones de lejanía para los sucesos celestes, y específicamente ante todo en la forma “como si fueran realidades lejanas totalmente como las terrestres”. Se ha de aclarar entonces cómo la bien comprensible inaccesibilidad es vista, sin una seria consideración, como una *contingencia*, y cómo se supone como posible hipótesis un mundo real de lejanía, y entonces el mundo empírico en cuanto tal llega a la validez como un infinito mundo de realidades con el correspondiente espacio infinito, tiempo infinito, causalidad omniabarcadora, infinitud interior en virtud de la suposición de la posibilidad de un partición *in infinitum*, y causalidad exacta de la naturaleza en la que no se da ninguna contingencia. Esta substrucción ingenua, aunque efectuada por medio del pensamiento, elimina la separación de cielo y tierra, transforma el cielo en una esfera siempre más lejana de lo terrestre, crea un *mundo homogéneo*, un universo de existentes que en conjunto se encuentran bajo un concepto de ser uno y único, esto es, el concepto de ser constituido de modo terrestre. Solo que *la infinitud es transportada dentro de lo terrestre* y el límite finito de la absoluta cercanía se convierte en un *límite matemático* que ya encierra en sí una infinitud. Por otro lado, la lejanía es despojada de ese su finitud y queda absorbida en el cielo que se ha convertido precisamente en la lejanía excesiva y finalmente en la lejanía *in infinitum*.

El mundo terrestre es el mundo de las realidades en el sentido familiarizado de la praxis humana, constituido por medio de apariciones que, en tanto apariciones de cercanía y lejanía, remiten a una <306> cosa ella misma efectivamente experienciable como la medida de toda realidad de lejanía, de toda experiencia de lejanía, que precisamente es verificable en la “medición”, esto es, en la reconducción a la plena cercanía. El mundo celeste es un universo propio, pero enlazado de una manera determinada con el mundo celeste, universo propio de entes que no son constituidos como unidades de apariciones de cercanía y lejanía –considerados puramente en el campo de la experiencia–. El sol y la luna están continuamente ahí de modo perceptivo en su brillar irradiante. Entran en escena en el cielo y desaparecen, son identificados como los mismos en el retorno, tienen sus alteraciones y sus movimientos, son también entes perdurables en el “espacio del suelo” que está al alcance de la vista y que tiene él mismo su propio ser, oculto de tiempo en tiempo por medio de lo terrestre, por las nubes, por la niebla, etc. Igualmente la estrellas. Las estrellas fijas permanecen invariablemente al cielo mismo, y decimos, en virtud de su “movimiento aparente”, que se mueve el cielo mismo sobre el que ellas están. Por otro lado, los planetas no están fijos en un lugar del cielo sino que lo cambian, etc. Por tanto, surge de ahí la posibilidad de hablar de un ser perdurable, de movimiento y alteración, del cielo que tiene lugares y es un tipo de espacio, etc. Pero todos estos conceptos tienen, extraídos puramente de la experiencia de lo celeste, precisamente su significado propio. Conforme a otro sentido de ser.

<307>

## VI. EL MUNDO DE LA VIDA COMO MUNDO PERSONAL DE LA PRAXIS Y MUNDO DE LO INTERESES COGNOSCITIVOS FINITOS LIMITADOS POR METAS PRÁCTICAS

Nº 31

Finitud de la praxis. Mundo circundante finito como práctico.

<El mundo circundante práctico como horizonte de intereses efectivos y posibles>

Esta infinitud es un fragmento fundamental de la finitud de toda la vida, que, según su esencia como vida despierta (por medio de la constante conexión sintética de las maneras de la vida y los contenidos de la vida), y vida activa, es en el más amplio sentido vida *práctica*, vida de intereses, que tiene sus particulares intereses, sus particulares y habituales fines y síntesis de fines, y que comprende intereses siempre nuevos que se enlazan con los ya existentes. Por eso, como vida personal individual y como vida comunitaria, es siempre *vida en la finitud*, referida a la finitud del horizonte vital individual, al cual en todo caso la muerte pone el fin, aun cuando no como determinado en el tiempo y según el contenido (según las circunstancias). *Todo experimentar como un ser-activo está interesado*, es obrar en intereses, estar dirigido hacia metas, inmediatas o mediatas.

Los intereses de la vida tienen sus formas esenciales. Los intereses de la realidad de la vida (*Ernst-Interessen*) como configurando en sí una unidad. La realidad de la vida (*Ernst-Leben*) en sus actividades en la periodicidad normal, interrumpida por *intereses del juego y en general del ocio*. Excepcionalmente, como un caso especial de interés, la experiencia puede servir a la mera curiosidad y eventualmente a intereses habituales de la curiosidad, y, en conexión con el ocio, trazarse de antemano una marcha fija habitual. Por lo demás, la experiencia sirve a algunos intereses de la realidad de la vida que en última instancia <308> brotan de los protoinstintos, intereses de la habitualmente llamada praxis (como la caza y la agricultura brotan del interés de la nutrición), y tiene una relación de experiencia con lo que los otros hacen, practican, en el interés de la autosalvaguardia de los intereses privados frente a los intereses de los otros. En esto, el interés que llega a ser en cada caso actual prescribe hasta dónde tiene que llegar la experiencia que funda esa relación. Si el interés se dirige a una pieza de caza, entonces, naturalmente, un obrar activamente experienciante, esto es, un obrar que observa e interpreta, está dirigido a los objetos que salen al encuentro en el mundo circundante y que podrían entrar en consideración como animales que se han de matar. Y así, de un modo patente y en general, toda praxis está dirigida a algo real circunmundano de la clase apercibida como pertinente, y esto ante todo según lo que es y cómo es, cómo debe ser visto y experienciado más de cerca. Donde la praxis como mediata va hacia algo ya conocido que existe y existe de tal manera, y eventualmente en su inmediatez hace uso de las comunicaciones de los otros, ahí ya no necesita más de una nueva o una propia experiencia, aun cuando en última instancia tal praxis remite retrospectivamente a la experiencia, y, en lo que pone inmediatamente en marcha, también debe activar una experiencia efectiva. Pero en cada caso tiene tal experiencia su *término predelineado que se ha de alcanzar en relación con el sentido práctico de la actividad de intereses, del respectivo proyecto práctico*.

La finitud no concierne meramente a los objetos singulares que quieren ser llevados a la consideración experienciante. La vida práctica es vida en el respectivo mundo circundante práctico, mundo circundante que limita todos los intereses particulares en la medida en que se relacionan con su finitud, y específicamente mis intereses particulares como persona individual, pero también los intereses de mis congéneres incluidos concomitantemente en este mundo circundante finito.

La referencia al respectivo mundo circundante finito, al mundo en que se desenvuelve la praxis, y por cierto se desenvuelve “en el modo de la experiencia”, es a la vez una referencia a que la respectiva experiencia finita como actual en el interés actual *nunca* es *aislada*, y nunca tiene meramente su ordenamiento sintético en el horizonte vital sucesivo-temporal, sino también un *ordenamiento en un horizonte*

*particular de coexistencia*, de una coexistencia perceptiva cuya potencialidad reside ante todo en que lo que se encuentra en él ya está originaliter ahí, perceptivamente ahí, <309> listo para la percepción actual, y solo falta la dirección activa hacia ello, el ocuparse-de-ello activo y ante todo perceptivo, ocuparse en que tan solo lo existente explícita efectiva y propiamente sus momentos perceptivos implícitos y así los efectiviza en su mismidad original.

Todo lo experienciado se encuentra en un campo de experiencia finito, todo lo percibido en un campo de experiencia finito. Pero este tampoco tiene para el yo y nosotros práctico un horizonte infinito. Dicho con más precisión: tiene en su remitir en el modo del horizonte a campos perceptivos siempre nuevos como campos de potencial (dentro de las capacidades) experiencia a partir de la subjetividad-de-intereses, un horizonte que se destaca como *horizonte de los intereses efectivos y posibles*. Estos posibles intereses no son empero vacías posibilidades, sino que están predelineados como potencialidad por una marcha normal, una marcha –con la que estamos familiarizados– de la activación de intereses y de la institución continua de nuevos intereses, y por cierto con una estructura finitizante y eventualmente con diferentes estratos o niveles. Así, “mundo hogareño (*Heimat*)” califica la aldea, la ciudad, el paisaje doméstico (el de la aldea, por ejemplo), el mundo hogareño en un sentido más amplio, luego la nación patria (Alemania, Francia), etc., diferentes horizontes –según sea la praxis en cada caso– “vivientes” o “evocados” de una manera particular. Y correlativamente evocados son los niveles de las personalidades (la familia, el nosotros de la comunidad aldeana, el nosotros de los naturales de Baden, el nosotros de los alemanes, el nosotros de los europeos), a los que está referida la evocada esfera de coexistencia como horizonte particular y en los cuales se ordenan las personalidades.

Lo que se circunscribe con esto es el *concepto de mundo circundante práctico*. Pero este en su finitud tiene siempre aún un horizonte para el hombre práctico: el horizonte “no formado”, vago, no ocupado con objetos conocidos, individual y típicamente conocidos, y en cuanto tales circunmundanos, el horizonte de la vaga naturaleza que se extiende lejos, y las posibilidades vacías, correspondientes a este horizonte, de que la praxis pueda penetrar en él y entrar ahí de nuevo en relación con personas. Así para el hombre en la praxis normal, en tanto que nosotros aún no hemos tomado en consideración la peculiar praxis científica, la de la teoría, la de la praxis científica que penetra en las infinitudes a la manera de la ciencia.

<311>

Nº 32

<Los hombres actuantes pertenecientes al mundo circundante de la vida como mundo práctico, acciones y resultados de acciones con su rostro teleológico>

A partir de cada acción, tenga éxito o no, surgen resultados que satisfacen o son contrarios al propósito. Cada una produce también en lo que es, altera lo que ya es. *Cada resultado* como algo que es de ahora en más y es para los hombres tiene también en su comprensibilidad como resultado, como algo alcanzado o fracasado, y a partir de un fin humano singular o humano general, su rostro teleológico, sus determinaciones teleológicas que le son inherentes en relación con hombres orientados prácticamente y sus acciones. Esto empero en la limitación de la comprensibilidad a la comprensión de los hombres preparados. Según esto, hay predicados en general experienciables (comprensibles) y enunciables, por otro lado solo accesibles para sujetos individuales y grupos.

Si desconstruimos esta humanización del mundo que en todo momento ya es para mí, para nosotros, entonces queda la naturaleza universal. En la ascendente construcción de la humanización que ha llegado a ser y llega a ser reconstruimos un sistema de alteraciones del mundo (del mundo concreto, esto es, del existente en cada caso –existente para todos–, del mundo humanizado), según lo cual se encuentran en el nivel inferior alteraciones naturales y un sentido-de-fin (*Zwecksinn*) en el marco de un sentido-de-fin muy general, referidos a las necesidades más generales, que, como las inferiores y más generales tienen satisfacción “inmediata” (o fracaso). Luego los niveles superiores, los de la mediación.

Ahora bien, se ha de considerar que el mundo fáctico, tal como es para nosotros, en lo individual y en el uno-con-otro, y es para todos los hombres, tiene sus *predicados humanos* justamente como predicados referidos a hombres, en parte referidos a las acciones individualizadas inabarcables con la mirada (p. ej., agarrar para sí una manzana) y los *finés momentáneos* pasajeros de los hombres individuales y los grupos, en parte referidos a sus *finés* relativamente *duraderos* por medio de la repetición y el retorno, en parte <312> referidos a comunidades pasajeras y perdurables, en parte a aquellas que no tienen ninguna generalidad de “finés vitales”, en parte a aquellas que las tienen, etc.

La naturaleza se da por cierto para cada uno como revestida con predicados humanizantes y ella proporciona en este revestimiento un mundo común como *mundo circundante* humano en una relatividad plural que refiere retrospectivamente lo mundano a *hombres de este mundo*, aun cuando de tal modo que el mundo como mundo circundante de estos hombres en general no mienta el mundo en el sentido total y su humanidad no mienta correlativamente la de los hombres que viven en él (ya sea conocidos y accesibles para nosotros, ya sea desconocidos e inaccesibles para nosotros. En la medida en que se da como el mismo mundo en que ellos viven (el mismo *mundo de la vida*), se da en una típica experiencial, se da como compuesto de objetos que son experienciables, reconocibles por medio de la experiencia, y cognoscibles más de cerca, no solo en una típica natural sino también en una típica que abarca los predicados humanizantes. Los hombres se comprenden *como hombres* en el nivel más bajo de su gobierno del cuerpo propio, pero no solo esto sino también en sus necesidades típicas inmediatas de nivel inferior y maneras de satisfacción de la necesidad, y luego en las maneras de las necesidades motivadas de nivel superior, con formas de fines y formas de resultados organizados en niveles. Los hombres aperciben las mismas cosas como cosas de la misma o análoga serviciabilidad para un fin, utilidad, y referidas a hombres que se comportan al respecto en *una correspondiente típica*, como hombres de una situación práctica a la cual es inherente tal propósito, obrar y la figura humanizada del resultado.

Pero a la construcción de un *mundo circundante humano* es inherente también esta correlación, a saber, la correlación de la humanización y la subjetividad humanizante, en la medida en que también los *hombres*, los que obran, los guiados por actividades orientadas a un fin, pertenecen a él y precisamente también *el obrar mismo* y su típica diferenciada, que se reparte en diferentes dimensiones. En todo caso, esto proporciona una correlación inherente al mundo circundante. El mundo circundante unitariamente apercebido está unitariamente cubierto y en cada individualidad revestido con *determinaciones de sentido subjetivo-relativas* de diferente nivel, <313> con determinaciones que, en su apercepción, implican las subjetividades intencionales que las producen. Estas, apercebidas como hombres, tienen entonces también ellas mismas tales predicados intencionales atribuibles a ellas, mientras que ellas a la vez valen como sujetos de la intencionalidad, que tienen validez como originariamente obrantes o como

motivados prácticamente por cualquier circunstancia, como comprensores y prácticamente afectados, considerando posibilidades y decidiendo. Pero esto no en forma individual sino como sujetos en comunidad intencional.

Por consiguiente, en la apercepción del mundo siempre se diferencia: yo, nosotros, nuestro mundo en cada caso existente, nuestra continua comunalización y praxis intencional. Este mundo es mundo para el hombre, que es hombre despierto en alguna praxis, siempre tiene su horizonte de cosujetos, motivado para vincularse con ellos, siempre en intereses prácticos en relación con este vínculo.

Al mundo circundante pertenece como mundo prácticamente objetivo:

- 1) el mundo que le es predado al hombre como existente y
- 2) lo circunmundano que se encuentra en los estadios de acabamiento.
- 3) En ello se ha apercebido al hombre en su vínculo social como el que contribuye al acabado, como el que obra, en su obrar, y a partir de este el correlato, el resultado, llegando a ser en estadios del resultado (a partir de lo no acabado, pero ya existente en inacabamiento). Lo *no acabado* puede estar en un continuo acabamiento; pero puede también perdurar como no acabado (como en obra) –porque perdura la voluntad orientada a un fin y la subjetividad vinculada socialmente en su voluntad orientada a un fin–, como producto intermedio que aún está en obra. Pero puede también permanecer así “para siempre” y está entonces al alcance, está presente en el mundo humanizado en el tipo “llegado a ser como inacabado”, “medio hecho”, “producto intermedio”.

El mundo práctico, el mundo de los hombres y para los hombres, es, pues, *ambiguo*. Considerado judicativamente se compone el mundo, el universo de lo que es, de hombres, que duermen y están despiertos, que obran y no obran, de resultados prácticos acabados y no acabados, pero dentro de esta esfera de ser universal tenemos la constante diferencia del mundo circundante práctico: por un lado, el mundo práctico acabado para el hombre o los hombres y como estando en obra, y por el otro los *hombres que contribuyen al acabado*.

<314> Pero el mundo existente para nosotros es más amplio que el mundo circundante práctico existente en cada caso para nosotros. –El hombre en la momentánea actitud práctica, que es una actitud cambiante en cada caso según los intereses prácticos despiertos, los fines habituales, etc.; más allá de lo en cada caso práctico tenemos lo en cada caso *irrelevante*. Pero lo irrelevante puede llegar a ser relevante para esta o para una nueva orientación del interés. Además, todo lo que es inherente a cualquiera de nuestros intereses ocupa una posición destacada en nuestro campo de conciencia. Y también este círculo más amplio de lo práctico para nosotros tiene su esfera de lo no práctico, de lo carente de interés. El “interés teórico” universal abarca entonces todo, también esto carente de interés, que familiarizadamente o posiblemente puede llegar a ser interesante.

Lo ya existente significa para la actitud natural no lo ya acabado, en la medida en que justamente la actitud natural está referida a la praxis –en el mundo–.

### APÉNDICE XXIII

<El rostro axiológico del mundo predado.

La fisonomía protomodul del entorno mundano. Anomalía y normalidad.

Plenificación del acto y desvelamiento de la meta>

.....

<315> La vida normal, que produce éxitos o se desenvuelve en medio del éxito, es interrumpida en su carácter axiológico (*Werthaftigkeit*) por medio de sucesos



imprevistos, la enfermedad, la lesión, y otras fatalidades (*Schicksale*), esto es, amenazan desde un principio, despertando temor, la ulterior posibilidad de la vida normal. Ante todo, dentro de la generalidad de la autopreservación protonormal en su esencial conciencia de la constancia, el sujeto llega a ser obstaculizado <316>, en casos individuales, en relación con el gozo y la aspiración práctica hacia lo nuevo que se ha de gozar (valores), es desilusionado por el fracaso de sus fuerzas o en la experiencia de la intransitabilidad de sus caminos, de sus medios. Normalmente encuentra de nuevo posibilidades del normal alcanzar la meta y gozar. La salud, la fuerza, retorna; otros caminos se muestran para la vieja meta, o, en lugar de la meta que ha llegado a ser imposible, emergen nuevas metas de igual valor o de valor superior, y eventualmente de menor valor, pero siempre aún de valor positivo que posibilitan un gozo, aun cuando ahora no plenamente satisfactorio. Lo de esta índole y lo semejante es ya de antemano algo con lo que estamos familiarizados, y se encuentra en el horizonte como horizonte típicamente posible de oposiciones y superaciones.

<319>

Nº 33

Estructura personal del mundo. <Mi concreto mundo de experiencia que implica el horizonte de los co-hombres vinculados prácticamente. Sustancia personal y secuencia de estados personales. El momento de la experiencia en todo obrar personal>

Consideremos el mundo tal como no es dado de manera concreta en la fluente experiencia del mundo y apercepción del mundo, entonces un primer y tosco análisis estructural de la desconstrucción y la construcción contribuye a hacernos sentir en general que el mundo (tal como es válido en cada caso para mí en la apercepción concretamente experienciante) no tiene validez por ejemplo con un sentido objetivo como el que, por ejemplo, el naturalismo dominante le asigna, esto es, simplemente como una integridad, como una totalidad infinita de realidades, respecto de las cuales meramente se tendría que preguntar acerca de sus categorías o generalidades regionales, y, dentro de ellas, acerca de sus determinaciones cualitativas relacionales y causales. En el mundo experiencial concreto se encuentra más bien una ambigüedad bajo los títulos “*subjetividad*” y “*objetividad*”, o “*estructura personal*” y correlativamente “*estructura objetiva, cósmica*”; sin embargo, todas las palabras muestran aquí una vacilante falta de claridad en el significado y una insuficiencia que se ha de corregir conceptualmente.

El mundo, del que hablo aquí y ahora, del que hablo en general en cualquier caso particular, es el mundo siempre experienciado por mí unitariamente, apercebido unitariamente, el mundo que tiene sentido para mí en esta experiencia y tiene sentido para mí como mi mundo y a la vez nuestro mundo (nuestro: el de los otros que existen, que coexisten, para mí a partir de mi experiencia). El mundo es para mí, según un núcleo, “naturaleza”; pero este núcleo está *universalmente revestido (umkleidet)* y en las cosas singulares singularmente vestido (*bekleidet*) con *momentos de sentido* “personal-relativos” (que remiten a sujetos) de diferente nivel. Son determinaciones que en <320> su apercepción (en la apercepción que los lleva en sí intencionalmente como su sentido) coimplican la apercepción de las subjetividades que crean originariamente a través de su vida práctica la validez de ser de este sentido. Pero estas subjetividades tienen validez en este contexto como hombres. Por tanto, *toda apercepción, toda experiencia de lo mundano, con momentos “personal-relativos” atribuidos a lo mundano mismo, implica*

*la apercepción intencional de hombres*, esto es, de hombres que, como sujetos-yoes práctico-personales, llevan una vida práctica más o menos unificada. Esto lo hacen en diferentes formas inherentes a la praxis, a saber, como prácticamente afectados, como empuñando posibilidades prácticas y reflexionando sobre ellas, decidiéndose por ellas, renunciando a su vez, etc. Son hombres que, guiados en ello por fines que son efímeros o perduran continuamente como un hábito, que se encuentran aislados o sistematizados, que están contruidos escalonadamente unos sobre otros, llevan una vida práctica múltiple y más o menos unificada.

Los hombres como sujetos intencionales y sujetos de la humanidad práctica no solo viven prácticamente aislados, persiguiendo fines, realizando fines en la acción (o fracasando en ello), elevándose de los intereses singulares a los generales que organizan y abarcan los múltiples intereses singulares –digo: no solo aislados–, sino que la vida humana es siempre *vida como hombre con el horizonte de la cohumanidad*, y no es meramente un vivenciar en conjunto y uno junto al otro en la conciencia de que los otros también están ahí, sino un vivir-uno-con-otro (*Miteinander-Leben*) en el sentido de alguna forma inferior o superior de socialidad. Es una vida en el obrar uno con otro y uno contra otro, en el proyectar fines uno con otro y uno contra otro, eventualmente como fines comunitarios unificados, en el querer uno con otro según un orden igualitario o en el uno-en-otro del dominar y el servir, etc. Esto es lo que compone la *socialidad*, la vida en un vínculo práctico que, a partir de las personas individuales, hace uniones personales, unidades de voluntad de orden superior. En la vida humana surge el ser hombre –en la vida personal el ser persona–. En la vida del hombre, quien ya es hombre en cada nivel de maduración ya humano, esto es, persona, es la persona que es sujeto práctico de nuevos actos prácticos en el más amplio sentido, y en ellos <321> llega a ser persona, persona con nuevas propiedades personales, existiendo en las cuales llega a ser sujeto de nuevas acciones personales.

Así son siempre experienciados los hombres, comprendidos en la experiencia. Cada uno, experienciándose como hombre y luego como hombre entre los hombre, se experiencia como persona que existe y perdura entre las personas, como sujeto-yo de *fines* duraderos, como sujeto de fines que permanecen válidos para él (aun cuando no activados actualmente de un modo directo y representados conscientemente), y así de fines privados y sociales, esto es, en el último caso como sujeto de fines, en la permanente voluntariedad (*Willentlichkeit*) de los cuales –difícilmente podemos decir: finalidad (*Zwecklichkeit*)–, la propia voluntariedad es unida, “unificada”, con la de los otros que son sus compañeros prácticos. Así se “comprenden” (o así se experiencian), y en ello empero también como alterándose en ello –con toda la identidad del ser propio y del ser-uno-con-otro–. Pero permanentes voluntariedades tienen su “institución”, su origen en actos de la voluntad en el más amplio sentido de los actos prácticos como actos de la captación de posibilidades prácticas, de la afirmación de la voluntad o de su negación, de la efectivización obrante, o del malograr obrante, etc. Si son experienciadas explícitamente en el campo intuitivo del momento, las *personalidades* son *experienciadas necesariamente a la vez de esta variada manera*: como existentes ya personalmente, pero también como personalidades que son concebidas como ya existentes en alguna praxis (en el más amplio sentido) y de ese modo como alterando a la vez su ser personal.

Pero debemos añadir algo. En estas alteraciones de su ser perdurable –que no se han de confundir con los actos como vivencias fluyentes que adoptan en este fluir viviente diferentes modos de actos e ingresan en síntesis de actos–, la persona (o la socialidad) que perdura tiene una *secuencia de estados personal* (*personale Zuständlichkeit*) siempre nueva. Así ocurre si entendemos por “secuencia de estados”

justamente las fases de algo que existe en la alteración dentro de la duración de esta su existencia. Aquí se trata de la propia temporalidad, la <322> duración continua propia de la personalidad (de la individual y de la socialmente unificada). En cada fase de esta duración (lugar de ella) tiene ella su secuencia de estados (su posición (*Stellung*) habitual como posición habitual de la voluntad, que compone su ser-ya frente al llegar-a-ser-nuevo por medio del respectivo acto). Pero en el cambio de esta secuencia de estados a partir de sus actos y en última instancia a partir de sus decisiones prácticas, conserva su identidad. Comprendida como idéntica en un caso particular, a saber, como perdurable con este sentido, es comprendida en su carácter permanente –universalmente como individualidad unitaria e ininterrumpida–. Patentemente se refiere el modo más estrecho de hablar de una “personalidad” (¡y no todos son efectivamente una personalidad!) a un tipo particular, señalado y valorado de esta individualidad. Si, en una generalidad formal, entendemos por “sustancia” algo que perdura en las alteraciones, entonces habría que hablar aquí de *sustancia personal* o de sustancia del hombre. Resultarían entonces diferentes conceptos estrictos de sustancia (si un hombre, hablando seriamente, tiene o no “sustancia”), cuyo examen no corresponde a nuestro actual nivel.

Pero desde un principio debemos añadir que el alterarse y el perdurar-en-las-alteraciones no admite así sin más, en su sentido peculiar, el permanecer-inalterado. O sea: aquí se da solo la forma una y única del reposo duradero, del permanecer inalterado, la del dormir sin sueños, que, en cuanto tal, ni siquiera constituye sueños como adquisiciones perdurables. Para el yo *despierto* solo hay duración continua en la alteración, con una base subyacente sedimentada que tiene su particularidad de la no alteración; para él cesa el doble sentido de hablar acerca de la duración (que cointenciona muy frecuentemente el permanecer-inalterado). Es patente que esto no es un factum contingente sino un hecho esencial que sería impensable de otra manera. Ya se ve aquí también el carácter impensable de un mundo cuya subjetividad estuviera adormecida de ahora en ahora, y –lo que es bastante equivalente– de un mundo sin sujetos. El mundo en tanto mundo que tiene su sentido a partir de la experiencia, es el mundo <323> de una subjetividad despierta a partir de la cual solo con posterioridad la subjetividad adormecida puede obtener su sentido de experiencia secundario.

Lo dicho hasta ahora ha dirigido la mirada constantemente al único lado del mundo como mundo concreto de la experiencia (al mundo tal como es para nosotros en cualquier momento particular en su validez totalmente concreta). Ha sido el lado de la subjetividad, de la subjetividad en el mundo para la cual el mundo es a la vez, en cuyas funciones el mundo tiene y siempre obtiene de nuevo validez de ser –en los sujetos que ellos mismos pertenecen a él. El título contrario reza “objetividad”. Aquí no se debe, por ejemplo, significar que se trata del contraste entre los hombres (o los animales) por un lado y las meras cosas, las cosas que no son psíquicamente vivientes, los no animales, por el otro. Por significativa que sea también esta diferencia, es una diferencia tal que se encuentra ella misma dentro de la “objetividad”. Pues también los hombres son objetos del mundo, aun cuando ellos por cierto están a la vez del lado subjetivo –precisamente como personas–. Pero la subjetividad y la objetividad no son dos estratos o secciones separados dentro de una pluralidad infinita de realidades vinculadas unas con otras de alguna manera y que en última instancia componen un todo como todo del mundo. Más bien: comoquiera que hablemos del mundo o antes del hablar experienciamos el mundo como sujetos despiertos, somos nosotros mismos por cierto, en tanto los que hablan o de cualquier otro modo ejercen actividades en la vigilia, precisamente sujetos de este experimentar: sujetos que operan experimentando.

“Sujetos experienciantes” no significa sujetos que, bajo el título “experienciar”, efectúan una actividad especial. Experienciar y realizar actos, sean los que fueren, es inseparablemente una sola cosa; *no hay ningún acto en el cual, como perteneciente a su composición concreta, no se encuentre también un experienciar*. Y esto no como un fragmento que se ha de separar sino como una intencionalidad experienciante implícita en la intencionalidad de acto que obtiene sus particularidades según el modo y manera del acto. Si aquí y de esta manera, en nuestras consideraciones, se habla en general de *experienciar*, no se debe sustituir esto por otra cosa como si se hablara de una mirada curiosa, de un perderse mediante el ocio lúdico en una mera contemplación del mundo, o de un experienciar teóricamente interesado (observando, experimentando) según el rigor de la ciencia.

Como yo es despiertos somos nosotros, y ante todo soy yo, sujetos operantes para el mundo, que es mi mundo como aquel que es constantemente experienciado en mi vida que vivencia fluyentemente. <324> Pero soy sujeto operante para el mundo en tanto viviendo dentro del mundo que existe para mí en una continua experiencia. Y “vivir dentro” dice ahora más que el mero experienciar. Significa dirigirse yoicamente como yo, dirigido hacia algo, actuar, estar ocupado con ello en diferentes maneras posibles. Este estar-ocupado, este estar-fuera-en-dirección-a-algo queriendo en el más amplio sentido (aspirando con la voluntad), alcanzarlo efectivizando en una aspiración no obstruida, es tener-consciente (estar consciente de ello) en la forma de una intencionalidad activa o, con más precisión, tematizante. A esto es inherente el experienciar activo temático, el percibir activo, etc., y en particular el tener en sentido humano temas prácticos en actos prácticos. Otras expresiones son: estar interesado como yo-persona práctica, actualizar mis intereses prácticos ya existentes, y finalmente efectivizar o promover prácticamente mis propósitos, mis fines, en acciones preparatorias. El interés práctico con todos los modos que le son inherentes de actos de la voluntad (actos del “interés” en sentido señalado) va de lo ya existente, de lo ya efectivo para mí (o para nosotros) hacia “*lo que debe ser*”. Naturalmente esto no está dicho éticamente, sino que está dicho puramente respecto de la voluntad, con anterioridad a la cual en el pasaje del captar la posibilidad práctica al movimiento de la voluntad (al *fiat*) se encuentra el proyecto como proyecto, como lo querido, esto es, precisamente como lo que debe ser. Si la acción ha alcanzado su meta, “lo que debe ser” se transforma en lo que es de ahora en más. Junto a esto tiene su “final”, mientras el yo práctico que continúa aspirando no transforma otra vez esto ya existente en algo prácticamente posible que existe de otra manera, en lo que debe ser en este ser otro, y lo efectiviza como un nuevo existente. Lo en cada caso ya existente como ya existente para mí, el yo práctico, y ya presupuesto como “material”, material para todo actuar (en su particularidad del ser-ya), es precisamente para mí como experienciado

<325>

Nº 34

<Estructura formales del mundo predado como mundo personal>

<§ 1. Útil y fines, individuales y comunitarios. El mundo ya existente como materia para el mundo que debe ser. La naturaleza como última materia>

El ser de las “cosas” y los sucesos reales. Puedo experienciar una y otra vez y al experienciar convencerme, y convencer a cualquiera y a cualquiera en contacto con cualquiera por medio del lenguaje. Pero igualmente: el ser de los valores de las cosas,

de las utilidades, de las idoneidades para un fin (*Zweckmäßigkeiten*), de las cosas que tienen forma funcional (*Zweckform*), obras, cosas en estadios de elaboración, trabajos reconocibles como comenzados, trabajos arruinados, etc. En las cosas, en los sucesos, en un grupo de cosas, se expresa en su configuración por ejemplo un fin estético (por ejemplo, un ordenamiento de estrellas) u otro tipo de fin (la alameda de la calle no solo con un fin estético sino con el fin “alameda que da sombra”, etc. La forma funcional del martillo. El mango de madera. ¿Para qué? (*Wozu?*) Y la pesada cabeza del martillo: su para-eso (*Dazu*). Cada uno en su particular configuración con la que estamos familiarizados, y como *correlato* el alcanzar de ese modo “algo” (no todo y cualquier cosa sino introducir clavos en la pared, fijar tablas de madera, etc., o golpear planchas de metal no planas para enderezarlas, etc.). “Esto es un martillo”. Tiene en su construcción, en sus propiedades experienciales, una forma funcional, esto es, una *disposición existente*. Existente: puedo verificar la apercepción como martillo, convencerme, y “cada uno” puede hacerlo. Esta es una idoneidad general para un fin, un tipo de medio para muchos fines, un tipo de utilidad. Fines frente a materiales e instrumentos aptos para fines. (El *útil* es lo que por su índole cósmica, su naturaleza, o por su configuración apta para una obra sirve como herramienta para una finalidad.) *Los fines son ellos mismos algo existente*. Fines individuales y fines generales.

<326> Cada profesión tiene un *fin profesional* general para aquel que practica la profesión. “*Profesión*” – un modo de ser de toda la vida (o de un horizonte vital), en el yo-sujeto de la profesión un estar dirigido habitual a llevar adelante un tal modo de ser de la vida. Este modo de ser está determinado por la voluntad general y habitual de alcanzar un fin general, de configurar en la vida ulterior una y otra vez obras como objetos-fines singulares dentro del tipo del fin general.

*Fines* como orientaciones habituales de la voluntad (orientaciones de la voluntad eventualmente pasajeras de modo efímero) en las personas: *fines personales individuales* y *fines comunitarios*. Fines comunes, no solo fines iguales de diferentes personas – el estar dirigido por ejemplo a una obra como aquello en que yo y un otro “trabajamos en común”. En esto es inherente el querer de cada uno el querer simultáneo o en general el querer a la vez del socio –un *uno-en-otro de las voluntades*, un fin que cada una de ellas tiene como tal a partir de sí por medio de la otra y la otra a partir de sí por medio de mí. Y así el *mismo fin* es para cada uno de los socios el suyo, en cuyo sentido yace el deber ser y la coparticipación del otro, y a la vez a la inversa. *Fin de una asociación* como fin general para los miembros de la asociación y la asociación como asociación. Fines nacionales a los que está dirigida la vida de cada uno de los connacionales; el todo nacional es todo a partir de la unidad de la vida nacional actuante con la unidad de los fines nacionales, etc.

Al *mundo predado* es inherente el darse previo no solo para personas individuales sino para personas en sus *humanidades “clausuradas”* que, en forma de anillo, son ellas mismas miembros en comunidades de humanidades de nivel superior. – En el horizonte abierto la idea de una *omnihumanidad* como totalidad de la multiplicidad abierta de unidades de vida humanas. El mundo como universo de lo que es, en el constante darse previo para todos nosotros que estamos predados nosotros mismos para todos como existentes, como hombres existentes.

La totalidad (*Allheit*) de lo que es como mundo tiene como base subyacente la *naturaleza* existente. Pero esto no debe ser malentendido como si la naturaleza fuera constituida como un universo válido por separado, como si nosotros los hombres por así decirlo ocasionalmente tuviéramos la ocurrencia de hacer algo con objetos naturales, de configurarnos la materia natural en vista de fines. Nosotros los hombres en tanto hombres somos activos en función de fines, tenemos siempre ya fines, y en <327> todos

los actos somos sujetos que promueven, cumplen, amplían, etc., fines. *La naturaleza es una abstracción*, y todo obrar experienciante limitado a la naturaleza (explicitación, etc.) es precisamente limitación en el servicio o la función para la aspiración humana, para la aspiración orientada a fines. El mundo es siempre ya, y con todas las configuraciones funcionales, las alcanzadas, campo para actividades orientadas a fines, para el horizonte de futuro de los fines que se han de concebir y cumplir. La naturaleza tiene relación, para nosotros hombres en general y constantemente (en forma individual y en comunidad), con la finalidad; así ella está constantemente referida a hombres, a estos o aquellos, y a grupos de hombres, familia, pueblos, a asociaciones, estamentos, etc., dentro de los pueblos. *Los fines mismos son inherentes a los hombres y sus comunidades que componen ser con la naturaleza.* [...] El mundo existente es el suelo general de la existencia humana, o, mejor dicho, el constante universo horizontico de materiales con los cuales los hombres son y serán activos en función de fines. El mundo ya existente es la materia universal para el mundo que ha de ser y llega a ser en el modo del ha de ser, universo de aquello con lo cual configuramos lo nuevo; y nosotros como hombres <328> somos precisamente sujetos que aspiran a fines, individualmente y unos con otros. El mundo ya existente, esto es, el mundo presente en el cual actualmente vivimos dentro del futuro, o al cual configuramos para un presente futuro. Correlativamente: existiendo en el mundo presente existimos como aquellos que lo han configurado, nos esforzamos, como sujetos de esta nuestra adquisición y de los fines que hemos dispuesto, para crear una nueva posesión futura a partir de lo que es nuestra posesión. Nuestro ser-actual, el de nosotros en la realidad actual, es un ser que posee y un ser que intenciona la posesión a partir de la posesión, un ser dirigido a lo que ha de ser. El mundo existente es material para el mundo existente futuro, para el mundo que ha de ser, para el mundo que ha de ser producido por nosotros. El mundo existente como mundo humano es el mundo que ha llegado a ser *siempre ya* a partir de nosotros como sujetos de fines (pero tiene siempre un núcleo de naturaleza como *materia última*, que no es producida, que no tiene determinaciones relacionadas con la finalidad como adquisición). “Siempre ya” – esto parece imposible, suena paradójico, y se convierte en problema.

<§ 2. El rostro cultural del mundo surgido a partir de los sujetos.  
Mundo de cercanía práctico y mundo de lejanía extrapráctico>

Una consideración más precisa conduce a la *generatividad* de la subjetividad como constituyente de la posesión del mundo y a la relatividad de las maneras de ser de la humanidad y el mundo (o sea, de los conceptos “humanidad” y “mundo”). El mundo en la relatividad es correlativo de una particular omnicomunidad de sujetos como sujetos que obran en el mundo, viviendo unos con otros y todos vinculados unos con otros, en parte inmediatamente, en parte mediatamente, constantemente en actividades teleológicas y fines. Este mundo como el suyo tiene siempre ya para ellos un rostro cultural que proviene de un obrar previo semejante, una finalidad general y una profesionalidad orientada a fines, una condición de adecuación, y a una con ello el carácter de un mundo como base y material para el mundo que ha de ser, y que ha de ser conforme a los fines que ya están arraigado en los sujetos y que constituyen su respectivo ser-sujeto. Pero ulteriormente pertenece a estos sujetos un <329> horizonte de instituciones futuras de nuevos fines y con ello un horizonte de desvalorizaciones, transformaciones (modalizaciones) de fines existentes previamente (ruptura de su validez continua, abandono o alteración crítica.

La omnicomunidad es una omnicomunidad generativa. Cada sujeto individual se encuentra en su generación, en su familia, es hijo de sus padres, hermano de sus hermanos. Esto produce una protocomunidad entre diferentes sujetos de la misma familia, y a partir de ahí, y en un ulterior entrelazamiento de las relaciones de parentesco, el vínculo de diferentes personas por medio del matrimonio y las mediaciones de la generación, vínculo en la unidad de un parentesco. Ahora bien, esto es un tema propio para descripciones más precisas. Ellas deben conducir a la descripción esencial de la unidad de una omnicomunidad como una unidad relativamente unitaria o que llega a ser relativamente unitaria, a la que debe corresponder correlativamente su mundo como el suyo, como existente para ella, como tenido por ella, y como el mundo en que ella vive, en el que ella tiene el material universal para su vida de fines, su campo de afección y acción. Este mundo tiene su típica de ser ya a partir de la vida generativa de esta omnicomunidad.

Considerado más de cerca, el mundo tiene esto de diferente manera. El *mundo existente* porta en sí la diferencia entre *mundo de cercanía práctico* y *mundo de lejanía*, mundo de lejanía que en el presente práctico (el concreto y en su futuridad presente) permanece *prácticamente fuera de cuestión*. Cambio de una comunidad ambulante, de una tribu. El territorio presente (esto es, el mundo de cercanía práctico) sobre el cual ha vivido un tiempo la estirpe –un tiempo que pertenece a la actualidad del presente concreto– es abandonado; ambulando la tribu ingresa en el horizonte que antes era extrapráctico. La tribu lleva consigo su posesión móvil; esta pertenece también, por tanto, junto con todo lo demás adquirido en el movimiento migratorio y en el nuevo territorio duradero, permanentemente a esto adquirido. Estos cambios pueden repetirse arbitrariamente con este movimiento de territorio y posesión, o sea, con la movilidad del sentido del mundo de lejanía extraterritorial. Por otro lado, una omnicomunidad puede llegar a ser sedentaria, ella perdura sobre su territorio, y, por medio del cultivo del suelo, este mismo suelo se convierte en posesión. En el suelo, en el suelo terrestre, no se incluye naturalmente la tierra en nuestro sentido; el “terruño” tiene sus profundidades inaccesibles, desconocidas, pero <330> comprendidas concomitantemente en una correspondiente vaguedad, profundidades que, como la amplitudes abiertas de los terruños, pero también como el cielo y los sucesos celestes, permanecen como horizontes extraprácticos. Por cierto solo en un sentido determinado cuya circunscripción es de nuevo una tarea.

<§ 3. Territorio y vida de fines determinada por las protonecesidades.

Vida de fines primaria y secundaria. Vínculo vital en una omnicomunidad>

El *territorio* y la *vida orientada a fines (Zweckleben)* que le pertenece, y *que es determinada por medio de las protonecesidades humanas*, lo instintivo, la vida orientada a fines como vida de la satisfacción periódica de estas necesidades que se anuncian y se han de satisfacer precisamente de un modo periódico. A partir de ahí el *campo de trabajo*, los fines del trabajo. Por otro lado, la causalidad de los horizontes externos. De ahí los poderes “religiosos” y *la vida de fines secundaria* referida a ellos: el hombre que quiere determinar los dioses, los poderes del destino (que se introducen, perturbando o promoviendo, en su vida de fines primaria) y ganarlos para sí. El mundo, el que existe actualmente en el presente, tiene este *doble estrato*: por un lado su horizonte externo, por otro lado un núcleo de finalidad primaria (mundo circundante del trabajo y el juego, de objeto funcionales (*Zweckobjekte*) perdurables, y eventualmente de sucesos funcionales (*Zweckvorgänge*) en el trabajo y el juego; por cierto, la

diferencia entre *útil serio* (*Ernst-Zeug*) y *útil lúdico* (*Spiel-Zeug*) es también a su manera una diferencia entre lo significativo primario y secundario.

Construcción de una omnicomunidad a partir de comunidades, que tienen su ser con su duración temporal, y además efímeras unificaciones, fines y acciones, y por otro lado una omnicomunidad entre omnicomunidades y un horizonte abierto de tales comunidades.

Yo – omnicomunidad. *Necesariamente pertenezco a una omnicomunidad*. El “yo soy” pertenece a ella: yo soy entre los compañeros de mi omnicomunidad y ellos son para mí, cada uno como “otro yo”, como yo de su omnicomunidad, pero de la misma que yo llamo “la mía”. Digo: cada uno es centro personal de su humanidad externa, o cada uno es en su omnicomunidad de tal modo que para él se <331> exhibe la misma en la forma “yo y mi humanidad externa”. Pero me sé como yo no solo de mi “pueblo”, de mi omnicomunidad, sino también, a través de esta, como alemán en el contexto europeo, entre las naciones europeas y sus habitantes, etc. Así soy yo también centro de una ulterior humanidad externa que se articula empero en la nación alemana y las naciones que se encuentran más allá.

Para mí omnicomunidad y para cada omnicomunidad vale algo análogo a lo que vale para mí y para cada uno dentro de mi comunidad. Cada una es el centro de índole yoica para las otras. O bien: la nación alemana (a la que me refiero como mi nación) y las naciones que se encuentran más allá y entre las cuales vivimos, ahora en el vínculo supranacional, que no es nación.

Yo y los otros en mi omnicomunidad más próxima por medio de la cual mediatamente estoy en general “en relación” con hombres. Con mis “compañeros” (los “más próximos”) estoy “en relación” en primer término. ¿Qué es el “estar *en relación* con los otros, sus más próximos”? Yo “vivo”. Mi vida como yo es vida de conciencia. Mi relación con los otros es relación de conciencia. La relación de mi vida con su vida, de la cual llego a ser consciente como la suya en mi vida, es la relación de la comunidad de vida. Consciente de esta soy también consciente de que vivimos unos con otros, y a ello es inherente que vivimos en un *vínculo vital* en el más amplio sentido. El marco más amplio para ello, el vínculo más amplio como forma para todos los vínculos en un sentido eminente es el marco de la conciencia como *estar-ahí-uno-para-otro*: cada otro, que en mi conciencia está ahí para mí como otro, como compañero y sujeto de su vida, está consciente para mí como consciente en su vida de mí como sujeto de mi vida. Cada yo es yo en su vida e implica en ella, siendo consciente como vida de conciencia de todos los otros, precisamente a todas las otras vidas. Así estamos todos en “*contacto*”. Y que esto es así está en sí mismo incluido en la vida de mi conciencia, y se ha de desprender para mí puramente a partir de mí mismo, a partir de la reflexión sobre mi ser-sí-mismo en la autoconciencia. El contacto como contacto de conciencia entre yo mismo y mis otros, y de todos los de mi grupo con todos, es un contacto por mediación en el cual se distingue el contacto más cercano con los cercanos inmediatos del contacto más lejano y siempre más lejano. Pero en la vida de mi conciencia estoy yo en una constante relación con el mundo que existe para mí. ¿Cómo <320> se ha de caracterizar esta relación en conexión con las relaciones de contacto? Ambas relaciones están inseparablemente entrelazadas unas con otras (una expresión que no es adecuada en sentido propio en virtud de su pictoricidad externa).

<§ 4. Necesidades conscientemente permanentes y el mundo común que no es consciente como campo de intereses. El concepto originario y el concepto fenomenológico de horizonte>



La relación de conciencia con los otros – la relación de conciencia con el mundo o, digamos, con la naturaleza universal espaciotemporal. Esta *naturaleza-mundo*, el “universo”, abarca todas las realidades, o más bien tiene sentido de ser para nosotros como todo-de-realidades (*Realitäten-All*) de realidades físicas, de realidades inorgánicas y orgánicas (animales como realidades, hombres como realidades). Cada cosa real tiene por figura y sitio una existencia espacial y, en el tiempo, su sitio temporal con su duración. Cada cosa real tiene su corporeidad, que tiene precisamente espaciotemporalidad y la que le es propia en la *res extensa*. Más allá tienen todos o ciertos cuerpos físicos orgánicos propiedades de la corporalidad y con ellas una vida psíquica inferior o superior. Además, todo lo real tiene para nosotros alguna significatividad práctica, a saber, para nuestros fines, para nosotros como personas que, viviendo en el mundo, planeamos algo con las cosas. Como personas tenemos precisamente nuestros “intereses”, y el mundo, el universo de las realidades, es nuestro campo de intereses. *Estamos siempre en marcha, impulsados por nuestros instintos, nuestras necesidades, nuestros fines habituales*. Sobre el fundamento de aquellos fines que ya tenemos formamos fines nuevos y una y otra vez fines nuevos. Una vez que nos han llegado a ser propios, rigen nuestra vida a su manera, en tanto duran, en tanto no los superamos. En la periódica repetición de necesidades de igual índole, y en la satisfacción que normalmente sigue y corresponde, surgen para nosotros las *necesidades conscientemente* permanentes. Así, por ejemplo, de la necesidad protointintiva de nutrición emerge el fin, que pasa por nuestra vida, por toda vida, de la normal alimentación cotidiana en el periódico aquietamiento de la necesidad que se instala periódicamente, esto es, el fin de satisfacerse.

<333> *El mundo como campo de intereses es el mundo común del que tenemos conciencia*, el mundo en que cada uno de nosotros a *su* manera está interesado. Cada uno tiene sus intereses y es movido por ellos a su manera. En la vida de cada uno, entre los intereses que existen para él, un interés tiene en cada caso particular su momento (“es del momento”) y, pasando a la forma de la actividad, encuentra su libre satisfacción o asume la forma de la inhibición (entendido esto como la forma de la inhibición del acto). Cada uno tiene intereses que encuentran y pueden encontrar inmediata o mediatamente satisfacción, esto es, inmediata o mediatamente en relación con la resistencias, los obstáculos, etc. Los intereses tienen en su sentido mismo la inmediatez o la mediación. Los intereses están fundados en intereses, y también están fundadas las voliciones, las acciones, en voliciones o en acciones. Así para cada individuo. [...] El mundo válido para mí se extiende más allá del campo perceptivo; tiene su horizonte no percibido; prescindiendo de ello, el campo percibido en su manera de darse orientada, y en él todo los objetos percibidos a una en él (perceptivamente coexistentes) tienen sus modos de escorzamiento según la cercanía y la lejanía y en el que se ha de distinguir un círculo de lejanía externa aún percibida. Incluso esto es, y específicamente en el estrato de la percepción visual, o sea, para el campo visual, el campo de presente concretamente visto del mundo, el *concepto originario de “horizonte”*. Sin duda, la palabra no es unívoca. Designa también todo el campo visual, el todo de aquello que <334> se encuentra en el círculo del horizonte. Utilizamos la palabra en la fenomenología para designar *lo que es válido más allá del campo perceptivo* y además *para todos los casos similares* (para los campos del recuerdo, etc.).

<335>

El mundo de la vida como mundo circundante de una humanidad que vive cerrada sobre sí. El mundo de la vida como mundo histórico. <El mundo de la vida como mundo familiar generativo o mundo extraño, como mundo circundante de un pueblo y como mundo de las formaciones expresiva de las cosas>

<§ 1. La epojé de la ciencia y la filosofía ingenua y la meditación gnoseológica sobre la vida precientífica natural y su mundo>

Estamos en una actitud alterada frente a la actitud normal de la experiencia de la vida. No estamos interesados de un modo natural e ingenuo, no seguimos nuestros planes cotidianos; nuestro eventual interés por el verdadero ser, ya sea que sirva para otra praxis o sea un interés propio de la curiosidad, del puro querer saber, no es activado.

La actitud de la filosofía griega es la actitud orientada a una verdad definitiva e irrelativa. Su meta es poner de manifiesto el ser-en-sí, esto es, conocer lo que es tal como es absolutamente en sí mismo. El filósofo griego adopta de la vida humana el saber sobre la falibilidad de las opiniones cotidianas de los hombres, y no solo de las opiniones tradicionales sino también de las experiencias; adopta en primer término la convicción que domina y se verifica en la praxis de la vida dentro del mundo circundante familiarizado de cada uno en su individualidad y comunidad, esto es, la convicción de que las opiniones pueden ser verificadas de modo que se convierten en verdades confiables, y de que en este proceso también las certezas de ser que se encuentran en las experiencias vivientes pueden ser perfeccionadas, de modo que ellas se convierten en captaciones y en posesiones de lo que es tal como es en sí mismo plenamente suficientes para las exigencias prácticas del caso. Pero el filósofo griego se ha percatado también de la relatividad de esta posesión de algo en sí mismo y de todas las opiniones e incluso verdades que han surgido de la experiencia y se verifican por medio de ella. <336> Abarcando con la mirada el cambio de las situaciones de los hombres y de los intereses prácticos que determinan estas situaciones se encuentra él en el mundo que es unitariamente, encuentra en el mundo a los hombres con sus intereses y aprehensiones de la situación, y encuentra el mundo como un mundo que existe siempre para todos, como el único y mismo mundo, en el que ellos viven, dentro del cual experimentan, valoran y obran, respecto del cual se forman cambiante opiniones, aprehensiones, perspectivas de validez, en cada caso según sus actitudes prácticas. Pronto surge en ellos, como es comprensible de suyo, la convicción de que debería ser posible alcanzar un conocimiento del ser que trascienda todas las relatividades por medio de un pertinente *método de conocimiento* en el cual se llegue a la certeza apodíctica acerca de cómo lo que es *en sí mismo*, esto es, *de manera irrelativa* y para cada uno que justamente conoce solo de acuerdo con este método. Lo *relativo* es lo *meramente subjetivo*, lo que pertenece a la situación subjetiva; lo irrelativo es aquello que trasciende todo lo meramente subjetivo, esto es, las diferencias de los hombres, de sus opiniones, experiencias y aprehensiones subjetivas, y las supera precisamente por medio del método de la *επιστήμη*.

La meditación sobre la posibilidad de un método semejante, y correlativamente sobre las exigencias de algo que es en sí y sus relaciones con lo meramente subjetivo-relativo, conduce pronto, aun cuando siempre todavía de una manera muy ingenua, a consideraciones universales. Preguntas acerca de la posibilidad de un conocimiento del en sí e intentos para su determinación efectiva no pueden ser planteadas en vista de individuos o ámbitos o clases a los entes que pretendidamente se ofrecen en el mundo

circundante de la vida, el mundo de la δόξα. El problema es un problema universal acerca del mundo, y así es la filosofía desde un principio teoría universal del ser y teoría del conocimiento o teoría de la ciencia, con lo cual el ser debe significar ser-en-sí, y el saber se ha de entender, pues, de un modo correspondiente y correlativo.

La ingenuidad debió ser descubierta y superada como ingenuidad. Despertar una conciencia en este sentido y hacer sensible constantemente la dirección en que pudiera ser comprensible la posibilidad y el sentido de una επιστήμη y con ello también de una δόξα (en <337> dirección contraria el sentido legítimo, esencialmente posible del mundo existente en sí como un universo de lo que es singularmente en sí) fue desde la sofística la función continua del escepticismo. Pero el escepticismo debe, a partir del negativismo sin salida alcanzar un giro hacia una línea de indagación positiva. Una filosofía ingenua es un prejuicio, y sus resultados, sus teorías en tanto ingenuas, carecen de una intelección última, esto es, de fundamentación constrictiva. La filosofía (en el viejo sentido) como ciencia universal del universo de lo que es absolutamente frente a lo meramente subjetivo-relativo de la experiencia general humana, y como algo que se manifiesta en este ente supuestamente verificado y que por principio se diferencia de él, se convierte en problema; se convierte en problema la posibilidad de un conocimiento absoluto, de un conocimiento auténtico, de una επιστήμη como conocimiento del en-sí, y la posibilidad de una ciencia filosófica universal que comprende todo “auténtico” saber. La filosofía solo puede desarrollarse por medio de la “teoría del conocimiento”, la teoría del saber, por medio de la meditación de la índole más radical sobre el posible sentido de una filosofía, sobre el sentido y el posible modo de efectivización de un método en que nosotros como sujetos de la mera δόξα nos convertimos en sujetos de la επιστήμη.

Naturalmente esta “teoría del conocimiento” no entra en escena en primer término ella misma como filosofía, ella misma como “ciencia”, cuya meta debía ser el conocimiento absoluto del mundo, mientras su meta es una meditación sobre la posibilidad de la “ciencia”. Si ella quiere proporcionar un saber acerca de esta posibilidad, si quiere proporcionarlo como auténtico saber, esto es, por medio del conocer, por medio de un fundamentar intelectual, entonces tiene este saber un nuevo sentido, no el de la filosofía, el de la ciencia en el sentido originario que justamente ahora está en cuestión. Si esto podía y debía ser luego también un problema legítimo y podía convertirse en problema cómo es posible este saber de la meditación sobre la meditación filosófica (el saber que posteriormente se llama “teoría de la ciencia”), esto es, cómo la manera de conocer de esta meditación alcanza su autenticidad, en todo caso no podía ser en primer lugar el problema y no se podía mostrar si debía convertirse en problema. La “teoría del conocimiento” del pretendido conocimiento de un mundo existente en sí no es la teoría de la posibilidad de los conocimientos que deben ser puestos en marcha en esa teoría del conocimiento absoluto del mundo. No importan los nombres. No llamemos a estas meditaciones, con sus evidencias, experiencias y conocimientos de todos los niveles, “filosofía” o “ciencia”, ante todo en razón de una mera separación, o llamémoslas a lo sumo “ciencia en segundo sentido”.

En la medida en que ahora somos compelidos a ella, efectuamos *eo ipso* una *epojé*. Puesto que el mundo en sí y toda verdad en sí —en cuanto tal, parte componente no-independiente de una verdad universal del mundo— se encuentran en consideración, todas las filosofías ingenuas, todas las ciencias ingenuas, deben ser puesta entre paréntesis, y esto significa que nunca debemos olvidar que no debemos presuponer ciencias ingenua y sus resultados, porque a todas ellas se fija la validez de ser del mundo absoluto, o porque todas pretenden haber puesto de manifiesto algo de este en-sí.

La epojé efectuada conscientemente respecto del mundo absoluto nos hace retroceder al mundo de la vida precientífica y extracientífica, a la vida natural y en particular al conocimiento en la actitud natural –tal como parece–. En esta se encuentran las ciencias, que están ahí para nosotros, en una validez de ser como sucesos de la cultura tal como eran antes del pasaje a nuestra actitud cognoscitiva crítica, solo que ahora se encuentran en cuestión y están puestas entre paréntesis como teorías sobre el mundo absoluto. No es inherente a esto que hayamos abandonado nuestras eventuales convicciones acerca de su verdad, sino solo que no queremos hacer ningún uso de ellas y que, como críticos del conocimiento, las mantenemos en cuestión y hemos abierto para ellas la dimensión de una nueva pregunta que tiene la denominación de “posibilidad de un en-sí y de los caminos del conocimiento hacia un en-sí.

El que medita “cognoscitivo-teóricamente” también tiene, respecto de las verdades y mundo relativos, una peculiar actitud y una actitud distinta a la del que se encuentra en la vida “natural” (precientífica). “Vivir naturalmente” es vivir como hombre en “su” mundo –decimos su “mundo circundante”–, es para nosotros y para cada nosotros en el que cada uno se encuentra ya, vivir en el correspondiente mundo circundante como el “nuestro”; y viviendo así, viviendo dentro del mundo circundante, lo tiene él como un horizonte de ser abierto, él es el suelo de todo juzgar y de toda creencia. Vivir naturalmente es tener un *suelo de mundo* en una normalidad firme, y, podemos decir también, en una tradicionalidad firme, aun cuando esta firmeza, el modo en que <339> está delimitado un tal mundo como mundo de la vida con el que estamos familiarizados desde hace tiempo, necesita de una explicitación más precisa. Quien juzga en tanto vive en su mundo, juzga sobre el ente que experiencia o anticipa inductivamente a partir de lo experimentado. El experimentar es aquí simple receptividad, captación directa de que aquello que está simplemente ahí, de lo que es aceptado como existiendo pura y simplemente. El interés específico por la verdad (interés teórico) termina en simples experiencias que se mueven en las firmes habitualidades en el marco del mundo de vida predado como horizonte.

Meditando sobre el sentido de lo “cognoscitivo-teórico” no nos encontramos más y ante todo experimentando y juzgando sobre el suelo de mi y nuestro mundo predado. Me encuentro en una motivación que me obliga a abandonar este suelo –en cierto sentido–. Esto no hace que me eleve por encima de mis momentáneos intereses impulsores prácticos y, en tanto me encuentro en el nosotros, por encima de “nuestros” intereses (por ejemplo, en la comunidad del pueblo, por encima de los nacionales), y meramente quiera conocer lo que es y no lo que es valioso para mí y para nosotros y en vista de ello entra en cuestión prácticamente. Este puro interés en lo que efectivamente es y en qué es –el interés teórico en un sentido muy amplio– está aún lejos de aquel interés en lo que existe “en sí”, o ese primer en-sí es solo un en-sí relativo.

<§ 2. La vida natural en el mundo como vida en los mundos familiares tradicionalmente determinados. Encuentro con las humanidades extrañas y sus mundos. Historicidad de la vida humana y su mundo generativo concretamente plenificado (mundo circundante de un pueblo)>

La vida natural en el mundo es vivir directamente en su tradición con la que se está familiarizado. Pensemos un primer entrar en contacto con hombres de una humanidad extraña. Sucede entonces lo mismo que cuando nosotros encontramos a otro hombre en nuestro mundo y nos percatamos de que sus experiencias difieren anómalamente de las nuestras, mientras que el contacto normal consiste en que todas

nuestras experiencias son concordantes o, más precisamente, en que nosotros, <340> comprendiéndonos unos a otros, nos comprendemos sin más, nos experimentamos recíprocamente (en el modo de la empatía) como experimentando el mismo mundo circundante en igual sentido, con la salvedad de que cada uno lo hace a partir de su posición en correspondientes maneras de aparición que se intercambian empero en el cambio de posición.

Dentro de nuestro mundo de la vida tenemos desde el punto de vista dóxico (con respecto al ser y el no-ser) concordancia y conflicto; pero el conflicto se ha de equilibrar en cada caso por medio de una verdad que resulta en común sobre el suelo siempre ya producido de la armonía por medio de la experiencia y la inducción concordante. Por cierto, en nuestro mundo de la vida, tenemos como existentes en su particularidad grupos humanos vinculados, cada uno de los cuales tiene su *tradicón particular*, y, en correspondencia con ella, un mundo circundante especial, una comunidad de convicciones válidas para este mundo en su particularidad, entre ellas convicciones relativas a la experiencia. Pero las diferencias subsistentes y permanentes se mantienen en la *unidad abarcadora de una tradición en la que un suelo de mundo común es el suelo vinculante*. Este suelo posibilita la comprensión recíproca de todos en la unidad de un pueblo (o incluso de una humanidad cultural europea que se extiende de nación en nación), con lo cual existe para todos *un mundo idéntico* con objetos idénticos que significan algo distinto para los distintos sujetos y grupos humanos a partir de su particular tradicionalidad, y en cuanto tales tienen diferentes predicados significativos experienciales válidos para ellos. La recomprensión empatizante puede conducir a que uno efectúe *eo ipso* también la validez compartida, sin que uno se vea obligado a alterar la validez propia, validez surgida de la propia tradición, o que uno sienta que la validez extraña es incompatible con la propia y, aferrándose a la propia, niegue la extraña. Esto puede permanecer así incluso en una recomprensión que penetra profundamente en lo comprendido y que entra en escena con la interpelación de la experiencia. Yo “me traslado intuitivamente” en la vida interior del otro, en su sentir y pensar, por ejemplo, como “latifundista”, mientras vivo en la tradicionalidad de la ciudad burguesa. Así, creo comprenderlo plenamente y poder reconfigurar en mí su manera de experimentar el mundo, pensar acerca del mundo, y sobre todo –lo que se encuentra en la base– su manera de comportarse en el sentir valorante y el querer respecto del mundo. Por cierto, esto es una ilusión en la medida en que su vida de la actividad y la afectividad personal no es meramente lo que puedo tener reconfigurando en la vida de mi conciencia y trasladándome en la suya. <341> Solo a partir de la historia de este hombre podríamos comprenderlo efectivamente, podríamos comprender efectivamente su manera de ser afectado y de reaccionar padeciendo y obrando en el sentimiento y la voluntad. ¡Pero con esto no llegamos tan fácil a un término!

Todos tenemos un mundo de la vida unitario, un suelo de ser común de naturaleza, de existencia humana y animal, y también una cierta amplitud del carácter común de todas estas realidades *en vista de significatividades culturales*. Pero a este mundo es inherente también que es aprehendido de diferente manera por los hombres, y que el válido de diferente manera en particular respecto de los predicados significativos de los hombres de las diferentes comunidades y tradiciones comunitarias. Precisamente esto es inherente también a nuestro mundo como el mundo de nuestra humanidad alemana que, en su *estratificación comunitaria* personal es para nosotros una humanidad con trabajadores, ciudadanos, empleados, nobles, etc., y, *correspondiendo a estos grupos*, tiene un *rostro distinto*: al latifundista es inherente que él contempla el mundo de tal manera, al trabajador es inherente que lo hace de otra manera, etc. Viviendo en este mi mundo, sé yo cómo cada uno tiene este mundo como el suyo; esto

es inherente a la experiencia del mundo, es decir, al mundo mismo, tal como es para mí conforme a mi experiencia. Por lo demás, nuestro mundo es para nosotros, hablando en general, un mundo de cosas que nuestra humanidad ha configurado y al que ha conferido sentido de ser actuando activamente o de modo receptivo, pero en una apercepción a partir de la tradición. Y esta referencia general al sentido la comprendemos todos, aun cuando diferimos, según los individuos y los grupos, respecto de la validez y la profundidad de la comprensión. *Nuestro mundo como el de nuestra historicidad es una unidad de familiaridad normal* en la cual pueden ingresar cosas, animales, hombres (meteoros, hombres “extraños”), que, en tanto “extraños”, confunden este mundo con el que estamos familiarizados.

¿Qué sucede si un extraño nos sale al encuentro en nuestro mundo? Comprenderlo como hombre (y esto vale ya para el animal) significa comprenderlo *como yo personal de su mundo circundante* y comprenderlo como viviendo en el mismo mundo que nosotros, los que salen al encuentro de él. Pero al respecto decimos, sin embargo, que él viene de otro mundo, ha llegado a ser hijo de otro mundo de hombres y ha sido educado en otra tradición histórica. Entra en nuestro mundo, y este mundo no es sin embargo para él el mundo que es para nosotros. Igualmente, si <342> viajamos hacia China, entramos en el mundo de las cosas que han obtenido, a partir de los chinos en su historicidad, un rostro humano, el de los predicados significativos que valen para ellos como sus formaciones de sentido. Podemos anticipar de inmediato aperceptivamente que ahí habrá también una estratificación individual y social, pero nuestra apercepción, la individual y la social, es ante todo una anticipación vacía. Apercibimos a los chinos como hombres, los apercibimos en su vida e impulsos como hombres de su cultura, pero precisamente no comprendemos esta vida e impulsos y esta cultura que existe para ellos sin más, y el qué y el cómo del ser-para-ellos.

*La vida natural es vida a partir de la propia tradición –la del mundo familiar–.* Pero al mundo familiar le es inherente también el darse concomitante de lo extraño y de extraños configurados de múltiples maneras, cada uno de los cuales lleva consigo mundos no comprendidos y comprendidos. La vida natural es vida en una experiencia y praxis que es alimentada a partir de la tradición del propio mundo familiar, que tiene a partir de ahí sus valideces, pero que debe también entenderse con lo extraño tal como lo aprehendo a partir de mí y de mi propia tradicionalidad y lo conozco siempre de nuevo en sus modificaciones, en sus “experiencias” que efectiva o supuestamente corrigen y enriquecen. Lo extraño siempre es lo que es para mí, comprendido y configurado en su sentido de ser a partir de mi mundo circundante tradicional y mi propia historicidad primigenia.

Naturalmente, aquí también es posible la fundamentación de un “interés teórico” habitual en conocer el “mundo”, esto es, el mundo familiar, y, a partir de ahí, en conocer sistemáticamente los mundos familiares extraños. Cada uno tiene su territorio; todos los territorios se reparten en el espacio y en la naturaleza unitaria que pasa a través de todos y asigna a cada mundo familiar su propia naturaleza familiar como componente nuclear. Otra posibilidad es la invasión extranjera del mundo familiar que ha llegado a ser históricamente estable por medio de lo extraños que no irrumpen individualmente en él sino que irrumpen como humanidad totalmente en la propia de modo que los territorios extraños coinciden. Tenemos precisamente los casos de humanidades que viven sobre un territorio en un arraigo históricamente duradero, y cuya identidad <343> pertenece a su tradición histórica como identidad tradicional (mundo familiar como patria idéntica), humanidades en condición sedentaria; tenemos humanidades en la vida nómada, el terruño, la base subyacente individual natural de la existencia es un componente cambiante y que se cambia a partir de la personal actividad

de la vida. Tenemos el uno-con-otro de humanidades sedentarias y nómades. Para las sedentarias, la conquista es la invasión extranjera con apropiación del terruño familiar idéntico.

Tan pronto como otras humanidades extrañas entran en contacto con nosotros, cada humanidad pierde su mundo familiar relativamente cerrado. Se instala necesariamente una mezcla de tradiciones, y, según las circunstancias, puede surgir en el curso unitario de la mezcla un carácter de mezcla distinto, por ejemplo, la típica tradicional de una humanidad puede prevalecer de modo perceptible, determinar esencialmente la típica de la humanidad vinculada, e invadir totalmente la típica de la otra humanidad, o el resultado de la mezcla puede, de un modo análogo a otras mezclas, asignar a los componentes igual peso, etc. De ello resulta en general para la relación práctica de humanidades extrañas unas con otras (también las animalidades) diferentes posibilidades históricamente fácticas y diferentes posibilidades esenciales.

De acuerdo con esto, se han de considerar también las posibilidades de la comprensión recíproca de los extraños y su alcance, y, por tanto, las posibilidades de un conocimiento “científico-espiritual”, “antropológico” e “histórico” de humanidades extrañas, de sus mundos circundantes extraños, de las configuraciones extrañas de asociaciones personales, de socialidades, de tipos extraños de costumbres, de costumbres religiosas, costumbres jurídicas, costumbres lingüísticas, etc., de la típica extraña del mundo de cosas en sus significatividades relativas a las cosas, etc. Pero de antemano deben ser consideradas las posibles formas de una humanidad y todo lo que pasa *de modo invariante* a través de todas estas formas; por ejemplo, que cada hombre singular es un individuo en una cadena generativa, tiene su lugar en la tradición generativa, mientras que (como sucede en cada caso de la incorporación de extraños) también hombres de diferentes <344> nexos generativamente cerrados pueden formar una sola humanidad. (Se ha de mantener abierta la posibilidad de que en última instancia todos los hombre en cuanto tales, que pueden comprender a los otros siempre como hombres –ya sea fácticamente, ya sea por fundamentos esenciales–, provienen como los otros en cada caso de un único nexo generativo.)

El hombre –también el animal– es esencialmente lo que es a partir de una tradición generativa. ¿Qué compone lo específico del hombre? ¿Qué compone lo específico de su mundo circundante, de su espaciotemporalidad histórica? ¿No es acaso su *historicidad* en el estricto sentido humano vida humana en un terruño familiar, en un mundo circundante espaciotemporal (un mundo circundante fácticamente o de modo eventual esencialmente finito), que ha recibido su sentido de ser de la humanidad, como un cuño humano en el que la temporalidad histórica se expresa como la temporalidad de la vida humana formadora de sentido? Pero lo que se ha de decir aquí en primer término es que un hombre en tanto hombre es solo miembro de una “humanidad”, de un pueblo en un determinado sentido. Los hombres coexisten en un presente constante espaciotemporal como un presente constituido para ellos en la conciencia y de un modo habitual, y específicamente de un modo concreto como un mundo circundante espaciotemporal constantemente presente que posee el cuño de esta humanidad –como configurada humanamente por ella y poseedora de un sentido personal–, y que es comprensible como tal para cada uno ya sea inmediata o mediatamente. Pero esto es inherente ya a la animalidad, en la medida en que ella es aún comprendida empáticamente de algún modo, esto es, efectivamente experienciada como “animalidad”; aun cuando la circunmundaneidad como expresión de la existencia animal es extraordinariamente primitiva en comparación con la existencia humana. Lo esencial del mundo circundante humano es que, en niveles de mediatez, expresa un mundo temporal generativo concretamente plenificado y comprensible para cada uno en

su presente, a saber, con un sentido que puede ser desvelado por cada uno inmediata o mediatamente y llevado a un renovado darse renovado o a un prefigurante darse de futuro. El hombre tiene no solo su mundo circundante presente como mundo circundante experimentado primordialmente por él de un modo directo y accesible a él, tiene además el mundo accesible a él en el contacto con los compañeros de pueblo que para él mismo pertenecen al mundo circundante presente (mundo accesible) en la accesibilidad secundaria en virtud de sus comunicaciones inmediatas y mediatas, fácticas y posibles. Para el hombre es accesible y <345> y concomitantemente dado en su presente por medio de la expresión también la continuidad de los presentes pasados como los presentes concretos (mundos circundantes) de las generaciones pasadas y, en una anticipación inductiva también la continuidad de los presentes futuros de las generaciones subsiguientes. Para el hombre no solo se constituye en general un mundo espacio-temporal, sino un *particular mundo espacio-temporal* dentro del mundo total (que se extiende espaciotemporalmente más allá de este mundo particular y es válido concomitantemente sin término para cada hombre como horizonte abierto. Es un espacio finito en su propia temporalidad sucesiva, espaciotemporalidad finita concretamente plenificada, y específicamente plenificada como *mundo circundante popular* con realidades, que, en la humanidad generativa en contacto con los hombres que viven unos con otros y actúan unos con otros, han recibido su sentido de ser como un sentido general, un sentido de ser que tiene validez para cada uno de los miembros (de este pueblo) *en tanto* sentido de ser para todos.

<§ 3. El mundo circundante humano que se constituye a través de la expresión y la comprensión de la expresión. El mundo de la espiritualidad materializada con su entramado de componente de sentido. El contacto intencional de los pueblos extraños unos a otros – la historicidad omnicompreensiva>

El *mundo circundante del hombre* (el que naturalmente es compañero de pueblo, y el mundo considerado tal como él lo tiene en tanto compañero de pueblo) no es meramente un universo de realidades en la forma de la espaciotemporalidad que en el modo de la conciencia y de la habitualidad es percibido por él, y experimentado por él en el modo del recuerdo o de alguna otra manera, sino que *es experimentado en tanto expresa la existencia humana*, en tanto tiene sentido de ser a partir del hombre. Esto significa que es un mundo que es tal como es a partir de su vida y sus aspiraciones, de sus previsiones, de sus ponderaciones, proyectos y acciones, pero también a partir de sus errores, fracasos, rechazos, etc., y los de los hombres del pueblo en el uno-con-otro del ser del pueblo. Así, el mundo circundante tiene su sentido circunmundano, sentido para lo hombres. Es por cierto un entramado, muy difícil de explicitar, del efectuar yoico, del cual surge este mundo, y es ya aquel entramado en el que este mundo desvela su sentido de ser viviente y concreto en cada caso como mundo circundante, a saber, como un entramado muy intrincado de fundamentaciones intencionales.

Aquí está lo más grueso: los hombres existen en el mundo circundante del pueblo, en el cual se encuentran ya como hombres maduros en toda meditación, *unos para otros por medio de la expresión*. Lo más primitivo y fundamental en el escalonamiento de la fundamentación es *la expresión del modo de existencia yoico*, del modo personal en el más amplio sentido, *en la corporalidad corpórea*. El cuerpo propio, experimentado como cuerpo propio, es el proto-organo del yo, el cuerpo físico, que es comprendido inmediatamente en el modo de la empatía (y de esta manera



“percibido”) en su forma corpórea y su cambio de formas, en sus movimientos y deformaciones, en sus cambios de las cualidades sensibles, que se dan perceptivamente, como un cuerpo físico en el que gobierna otro, un yo, percibiendo o moviéndose y actuando originariamente (empujando, etc.). Pero esto naturalmente de tal modo que cada uno de los sucesos corpóreos que aquí son cuestionables y transcurren continuamente tiene su particular sentido de ser inmediatamente aprehensible en la empatía y relacionado con el correspondiente gobernar de aquel yo, de su orientar los ojos en una dirección y experimentar visualmente cosas que aparecen en tales o cuales maneras de aparición, etc.

Pero en la medida en que el otro es comprendido precisamente de ese modo ante todo como otro yo, tiene él desde un comienzo como un horizonte vacío aún indeterminado justamente lo que él ha adoptado como modificación intencional de mi yo. Mi ser yoico es obrar y padecer en mi mundo circundante, tener mis intereses habituales, efectivizar ahora uno cualquiera de ellos, intereses del lado serio de la vida, o del ocio, del juego, de la curiosidad. El otro es comprendido ahora no solo como el que gobierna su cuerpo propio, sino también como el que de ese modo se propone alguna cosa y vive de alguna manera de un modo yoico y concreto. La *determinación de la apercepción* de esta vida y de los modos de conciencia, de los actos y de su constante medio de habitualidades es posibilitada ahora por la *expresión en un segundo sentido*. En mi comportamiento típico respecto de mis entornos de acuerdo con su típica tienen ellos para mí, precisamente a partir de este comportamiento y como su correlato intencional, un sentido yoico para mí. Con la empatía pasa este sentido también en su típica hacia el *entorno circunmundano común*, <347> y puedo comprender al otro de manera más concreta, por ejemplo, puedo comprender que su obrar es ingerir una comida o que su movimiento es un movimiento orientado a alcanzar el alimento, o que su obrar es cocinar el alimento, etc.

Si se aclara el comportarse-recíproco y el comprenderse en el contacto del uno-con-otro, de la vida intencional que se comunaliza, aparece además como fundamental para la existencia humana como ser personal entre personas la *comunicación* y la expresión corporal, de nivel superior, del habla (incluida toda actividad comunicante y ya el indicar algo) y correlativamente el habla mismo, no como hablar sino como *habla producida*, como formación expresada en palabras o de modo escrito, formación que está en el mundo circundante frente a los que hablan, retumbando en el espacio a través del espacio, y que, como comunicación escrita, tiene una existencia permanente, aun cuando el que se comunica ya no está ahí. Los indicadores, las cartas, etc., expresan, mientras son comprendidos por otros y nosotros; son comprendidos en su sentido de ser como formaciones, que tienen un fin, de sujetos que se comunican. Pero así ingresan por otro lado en una serie con las otras formaciones de la *espiritualidad materializada*, comprensibles y comprendidas como formaciones de las personas, de personas individuales o comunalizadas en su actuar (en lo cual la comunalización puede ser la del actuar con la mirada puesta en una obra común, en una operación práctica de la comunidad, pero también puede consistir en que el actuar de uno está dirigido contra el actuar de otro, por ejemplo, en el modo de una destrucción por medio de la guerra, de un sabotaje, etc.). El componente material en su configuración sensible expresa de un modo plenamente comprensible en la circunmundanidad que por lo demás es personalmente significativa de múltiples maneras, y por medio de ella motiva también precisamente un sentido circunmundano de la índole de la destrucción por la guerra, el sabotaje, etc.

Así, el mundo circundante humano es un *entramado múltiplemente fundado de componentes de sentido* que, están ahí solamente por medio de la expresión y la

comprensión de la expresión como un modo de experiencia muy mediado, y tienen su modo, en el desarrollo de esta experiencia de la expresión, de apuntalarse, de verificarse, o también de desverificarse como aprehensiones falsas. Así, el mundo circundante del ser humano es exhaustivamente mundo circundante por medio de la expresión y no solamente por medio de la *expresión corporal* más general que en general hace que los seres humanos se encuentren ahí unos para otros como sujetos yoicos, no en una vacía indeterminación de su personalidad, sino a través de *formaciones expresivas que tienen una < 348> existencia permanente en el mundo circundante*. Precisamente este ser permanente es aquello que, en el ir y venir de las generaciones, caracteriza un perdurar que toda nueva generación puede comprender otra vez y debe comprender como expresión de la existencia de pasadas generaciones, que, en el mismo mundo, y específicamente en este mismo territorio, han vivido y padecido, han obrado, y han creado su particular mundo circundante expresivo presente, que ahora al menos en algunos componentes de un modo tradicional y con una comprensible modificación (amarilleo, descomposición, ruina) aún ahora están ahí y es ahora, en esta modificación de sentido, componente del mundo circundante actual.

Esta es, en trazos gruesos, una indicación del camino para comprender la constitución del sentido de ser del mundo histórico y de la humanidad histórica, que, en tanto histórica solo está concretamente determinada y existe en la temporalidad histórica como humanidad de su presente circunmundano pasado. Pero este presente pasado está ahí por su parte, con las modificaciones de la tradición, en el presente presente como manifestación, como expresión que no es solo presente sino precisamente pasado – pasado humano, pasado de un mundo circundante de la vida pasado (mundo cultural)–. A partir del pasado histórico tiene el futuro histórico su sentido, así como en general el pasado es el constante suelo para el proyecto, para la expectativa, para el predelineamiento de un futuro.

Hemos considerado, pues, como lo primero –de hecho lo en sí primero– al hombre como miembro de un pueblo en tanto comunidad vital de hombres generativamente vinculados y entrelazados, comunidad que fundamenta una historia y solo así es possibilitada como tal. A partir de ahí, y sobre el fundamento y la guía de ejemplos históricos, habría que <349> intentar la elaboración de un proyecto de las necesidades esenciales y posibilidades esenciales de la estructura de la humanidad de un pueblo o de su mundo circundante (estructura a la que pertenecen esa humanidad misma y sus hombres en el actual sentido de la palabra como objetos).

Cada pueblo, cada mundo circundante de un pueblo en su historicidad tiene un mundo que lo rodea; el territorio puede “lindar” con un territorio, un pueblo con un pueblo. Aquí entra en escena la relación comunitaria, el contacto intencional de pueblos y mundos “extraños” uno con otros, y una *historicidad que se extiende sobre todo*, que tiene un carácter esencialmente nuevo, aunque puede desembocar en la vieja forma, cuando los pueblos se unifican en un pueblo de nivel superior, con lo cual sus mundos circundantes se unifican de manera correspondiente. La unificación es entonces un nivel superior de la unificación de los mundos circundantes unidos de estamentos dentro del mundo circundante de un pueblo. Los pueblos pueden al hacer esto mantener aún vivientes sus historias particulares, sus tradiciones particulares, pero estas ingresan entonces en la “*historia universal*” que, con la unidad que se ha desarrollado, se inicia y continúa como una *historia fundada en historias*. Así, la humanidad europea forma un pueblo de nivel superior en la unidad de una historia, a la que corresponde un mundo cultural europeo unitario, al que se encuentran subordinados los mundos culturales de los pueblos particulares como miembros fundantes. Pero esta unificación es ella misma un proceso “histórico”. Pueblos extraños pueden permanecer en la extrañeza, tocarse

superficialmente, experimentar unos de otros efectos singulares de un modo totalmente casual.

<350>

Nº 36

<Saber anticipado (*Vorauswissen*) e interés en el saber asegurado como parte componente de la praxis del mundo de la vida>

<§ 1. El saber del mundo predado en la vida implica un saber de antemano de sus alteraciones y no-alteraciones futuras>

.....

El mundo válido para mí contiene, como existente para mí, también todo aquello que debo inmediata o mediatamente a los otros, esto es, todo lo que me ha tocado en suerte como tradición en el sentido habitual, así como naturalmente también todo lo que debo en general inmediata o mediatamente a la comunicación de los otros. (También esto es en un sentido amplio tradición.) Pero los otros, a partir de los cuales tengo una tradición adoptada, son para mí mismo otros a partir de mi vida, a partir de mi vida experienciante, de mi vida que tiene sentido y validez, como quiera que sea, a partir de mis modos de conciencia. Es inherente a esto, de una manera patente, todo lo que para mí ha llegado a ser para mí a partir de mi vida actuante así como también lo que <351> ha llegado a ser en el actuar de otros, y eventualmente en el actuar en conjunto vinculadamente con otros, para mí por el camino de la experiencia empatizante en la que obtengo el sentido de ser “otro” y el de su respectivo actuar así como el de sus otros actos. El actuar, el propio y el extraño, se relaciona, en la medida en que es para mí, con el mundo que es válido ya como existente para mí y para estos otros –el único y mismo mundo, y sin embargo para cada uno a partir de su tradición, de su tradición individual (adquirida en la vida originariamente propia) y su tradición referida a otros (existentes para él)–.

Consideremos ahora en primer término cómo en el momento de la meditación precisamente nos encontramos como existentes en el mundo que vale para nosotros, y cómo vale para nosotros en este momento. Como hombres tenemos nuestros proyectos o estamos tal vez ya en el proceso de una praxis actual, movidos por determinados “intereses vitales” efímeros o perdurables. El proyecto se orienta hacia el ser, hacia el ser-otro que aún no es, pero naturalmente reposa todo el tiempo sobre la certeza de ser, sobre la validez de ser, de la cual yo tengo certeza (y así también en la comunidad). En esto puedo engañarme, y esto hace peligrar mi propósito en tanto está fundado en la certeza de ser. Esto lo sé a partir de decepciones sucedidas. De ellas surge una motivación para alcanzar una certeza asegurada respecto de lo que es y de mi capacidad de alteración. Motivada es, pues, una fundamentación de ser, un poner-en-cuestión, y en primer término una búsqueda de las valideces fundantes y de su alcance, fundamentación de las posibilidades prácticas, comprobación de los límites de mi poder. ....<352>

En un determinado presente vital como yo despierto soy normalmente (como hombre maduro) un yo de mis *intereses prácticos* habitualmente propios. Dentro de los mismos uno es en cada caso el que impulsa actualmente; inherente a él es un campo de posibilidades prácticas y un campo de futuro configurado por el saber anticipado encerrado en ellas, que se basa en el saber, que también aquí se extiende con mayor o menor amplitud, acerca del mundo circundante presente. Puedo *abandonarme a este saber-de-antemano* tal como es un saber viviente en tanto surgido originariamente y por

ende tradicional, como en las ocupaciones cotidianas, como en los modos de actividad bien ejercidos que exige en el caso particular la praxis normal de mi profesión. Pero también estoy familiarizado con las *posibilidades de fracaso* y, conectadas con ellas, con las *posibilidades de evitarlas mediante un saber anticipado mejor*. En el lugar del obrar ingenuo y del ingenuo dejarse-llevar por hábitos, prácticas, tradiciones, puede presentarse la meditación racional sobre el sentido (tal como sé hacerla). Y un *nuevo saber*, un nuevo saber sobre lo que es y sobre lo que <353> es prácticamente posible para mí sobre la base del mismo, *puede ser él mismo una meta práctica*, una meta que es meramente un medio para promover mis intereses actuales. *Así, dentro de la praxis de intereses, de la praxis general y concreta en el caso particular, surge la aspiración al saber*, esto es, a saber cómo esto se comporta con las cosas y con los hombres en el mundo circundante, qué es lo que está ahora efectivamente ahí y cómo está constituido, y como será previsiblemente, etc. Donde otros también son tenidos en cuenta se añade, como se ha dicho, también el saber acerca de sus particulares intereses, acerca de su intervención previsiblemente interesada de tal o cual manera, ante todo acerca de las posibilidades prácticas existentes individualmente para ellos y abarcables con la mirada para ellos, etc.

El *saber* que aquí se procura como *medio* para el actuar está, pues, referido al yo actual, movido por sus intereses, el yo de sus respectivos proyectos, y es para este yo medio para el actuar en vista de un éxito y con seguridad respecto del éxito. Para diferentes individuos actuantes es un saber distinto, y distinto es el modo en que se adquiere la seguridad como seguridad personal hasta llegar al punto de vista formal-general de que ella consiste en la inhibición de las “inclinaciones” que componen lo que se ha de hacer prácticamente de un modo comprensible de suyo en la situación con la que se está familiarizado. Oponerse al “impulso”, a la costumbre, a la rutina, etc., en casos en que la preocupación por la seguridad, ya despierta e incluso ejercitada, es despertada por las circunstancias, por momentos de sospecha que remiten a las posibilidades de una marcha anómala de la situación. Abstenerse en lugar de producir pasivamente una consecuencia, meditar, proporcionarse primero claridad sobre las posibilidades, las posibilidades de ser y las posibilidades prácticas, y solo decidirse luego. En lugar de un saber previo pasivo se presenta ahora un juicio responsable, un decidirse activamente por lo que es aquí y previsiblemente, e igualmente un juicio sobre lo que es prácticamente posible a fin de articular en consecuencia la nueva voluntad afirmativa que va no solo al ser, sino al deber ser, al *Fiat*. El *interés en el saber*, que sirve para el actuar de los respectivos individuos en su situación individual, es aquí en sí mismo una *parte componente de la praxis individualmente diferenciada*, y, por tanto, se encuentra lejos de toda validez general de los juicios obtenidos de esa manera.

<354>

<§ 2. Los mundos intersubjetivos del actuar y el despertar  
del interés en un mundo objetivo para todos>

¿Pero no tenemos siempre la certeza de *un único y mismo mundo* en el que estamos todos nosotros y dentro del cual tienen un suelo todas las posibilidades prácticas y todos los intereses prácticos y proyectos prácticos de todos los individuos y grupos individuales? ¿No es *el mismo* que aparece a cada uno, en el cambio de sus posiciones, orientado de otro modo, y que vale para los diferentes individuos, los que existen a la vez en el momento presente, *como el mismo*, solo que orientado de diferente manera para ellos? Por cierto, cada uno tiene además sus modos subjetivos de aprehensión, así como también humanidades, naciones, mundos culturales enteros que

se encuentran en un estado de comunicación interna tienen en cada caso sus modos de aprehensión comunes, pero diferentes de otras humanidades semejantes. En cierto modo es, pues, el mundo para el hombre, es el mundo para una humanidad algo individualmente cambiante, a la par que nosotros sin embargo creemos tener la certeza, y ciertamente tenemos la certeza *de que* existe un único mundo, que solo es *aprehendido diferentemente*, el único mundo efectivamente efectivo frente al supuesto, al que aparece, al que es válido en el modo de la aprehensión para los sujetos que experimentan y para los sujetos que viven de cualquier otro modo en el mundo. *Los que actúan*, o sea, los vinculados comunicativamente en el actuar *tienen su mundo subjetivo*; este es el mundo en que ellos viven en el modo de la conciencia, y que para ellos, en su existencia práctica, es el mundo que proporciona un suelo. Es el mundo de su verdad subjetiva. Pues verdad y error son algo diferente para cada mundo subjetivo de esta índole. Cada uno, consciente de su mundo, diferencia en él la efectividad y la apariencia. Experimentando tiene certeza, pero en la marcha de la experiencia entran en escena las discordancias, que, sobre la base de la experiencia con simple certeza, producen la duda en el ser –podríamos también decir con muy buena razón: la duda experiencial (la experiencia modalizada)– y eventualmente por último conducen a la cancelación del ser en la forma de la conciencia experienciante de la ilusión. *Todo propósito orientado a un saber seguro en el marco de la praxis cotidiana y originariamente tradicional, y de ese modo orientado al actuar seguro (al éxito seguro) concierne a las verdades “subjetivas” de esta esfera individual frente a las falsedades subjetivamente mostrables.*

¿Qué queremos decir cuando hablamos de *el mundo*, ocasionalmente <355> en la vida misma que, sin embargo, está atada en general a intereses y proyectos estrechos? El mentar, la vida atenta y ocupada, no está dirigido habitualmente al mundo, sino hacia las cosas, sucesos, etc., que en cada caso “entran en consideración”, precisamente los objetos relevantes, los respectivos objetos “de interés”.

Diferentes motivos nos llevan más allá de esta esfera estrecha, precisamente como estrechez de un ulterior ámbito del mundo. En el marco de nuestros intereses actuales, los otros llegan a ser de interés para nosotros y, a través de ellos, llega a ser eventualmente de modo mediato de interés lo que para nosotros originariamente no era de interés. Llegamos a prestar atención a ello como algo que ya antes estaba ahí para nosotros, solo que había quedado no notado como irrelevante; somos motivados a volver la mirada y observar de cerca lo ya existente para nosotros, lo ya consciente en cierta manera, pero no notado, o a presentificarlo en el recuerdo, para inferir de ahí lo que había sido para los otros tema de sus deliberaciones, de sus proyectos, de sus decisiones electivas. También llega a ser a menudo de interés en nuestra vida el ulterior mundo circundante humano: la comunidad de la ciudad o la comunidad de la aldea, el estamento, todo el pueblo y el ordenamiento del estado, etc. Y precisamente con ello somos también a menudo motivados a dirigir la atención a todo el mundo circundante siempre ya existente y a un mundo circundante de diferentes amplitudes como el mundo circundante de los hombres existente para nosotros en sus relaciones personales y relacionados con sus situaciones, que se dan dentro de las casas, las ciudades, los paisajes, etc. Donde un interés se pone en movimiento para ello somos motivados a hacer temático un mundo de cosas, de animales, de hombres, etc., que siempre está ahí para todos, efectivamente experimentado o no experimentado, notado o no notado, no claro, vacío o no representado en absoluto en representaciones particulares, y sin embargo está ahí, disponible. La praxis cotidiana es precisamente no solo la más próxima, la del día efectivo y la hora, la de los intereses más próximos, puesto que la vida humana vive más bien en un *entrelazamiento de intereses* y una *unidad de*

*intereses*, que tiene su correlato en un mundo siempre ya común para todos los que se comunican unos con otros inmediata y mediatamente. Por cierto, este mundo, lo que se llama así habitualmente “mundo” es todavía individual –a saber, referido a la respectiva <356> personalidad, si no es individual, está comunalizada de esta manera, la cual ingresa en la mirada temática en el interés que llega a ser actual–, pero toda personalidad semejante se encuentra en un horizonte de *ulteriores* personalidades y deja abierta la posibilidad de dirigir la mirada a las amplitudes, a lo coexistente en el modo del horizonte, a las *ulteriores* humanidades, de los *ulteriores* mundos.

<357>

Nº 37

<Modos fundamentales del actuar y los horizontes inherente al actuar:  
horizonte del momento, horizonte propiamente práctico, horizonte  
universal “mundo”. El mundo de las obras y los bienes>

..... <358> El estar-ahí-con (*Dabeisein*) del yo, que patentemente se ha de designar también como *estar interesado actual* (aun cuando interés normalmente designa los niveles superiores de la gradualidad del interés), puede ser comprendido en primer término como un estar-ahí-con “propia y efectivamente” –estar-ahí-con experienciante–; el proceso del obrar, cualesquiera que sean la metas que tenga, es luego efectivizante. En el sentido más estrecho “experienciar” (percibir, recordar intuitivamente) significa llevar algo predado ya como existente al darse en sí mismo, llegar a conocer lo ya existente, etc. Sin embargo, en un sentido más amplio, que de ninguna manera es extraño a la vida cotidiana, toda efectivización activa puede llamarse “experiencia”, todo efectivizar puede llamarse “experienciar”, “hacer experiencias” (y luego también en el sentido de la habitualidad). El operario en su obrar hace experiencias y gana experiencia en el sentido habitual, esto es, obtiene la capacidad magistral de obrar siempre de nuevo de esa manera, y esto conforme a la apercepción práctica como una intencionalidad que se transfiere de un modo típico. Adquiere la capacidad de realizar cosas semejantes. Pero acción y resultado son entonces también, en una alteración de la actitud, datos previos para la experiencia dóxica, para esta son entonces lo ya existente y para esta lo representable en dirección al ser y al ser-así. <359> Así se desplaza para la vida cotidiana de una manera insensible el sentido que tiene hablar de experiencia (percepción, recordación, fantasía, etc.). En consecuencia, tenemos en primer término el ser-ahí-con de los modos originariamente temporalizantes, de los intuitivos (con lo cual la intuición es un modo cualesquiera de experiencia en el sentido de ahora en adelante más amplio). Pero frente a ellos se encuentra el ‘representar’ no-intuitivo: el yo también puede estar dirigido con un interés actual a lo que flota delante de modo no intuitivo. Si tenemos ya en lo intuitivo el estar-ahí-con más cercano y más lejano con gradualidades del cumplimiento del interés, que no se han de confundir con gradualidades de la concentración, entonces tenemos también con lo no-intuitivo un nuevo modo del estar-ahí-con que tiene él mismo a su vez su peculiar ‘cerca’ y ‘lejos’, y además el modo del pasaje plenificador a los modos de la intuitividad. Esto proporciona un concepto de trasfondos –de la esfera intuitiva de los datos intencionales–.

Pero ahora entra en consideración en general otra diferencia completamente distinta entre primer plano y trasfondo en todos los casos en que el yo está despierto, esto es, se encuentra en un estar-dirigido, en un estar-interesado cualesquiera (acto), ya sea junto a lo dado intuitivo, activándose de alguna manera en ello (primer plano en el

sentido anterior), ya sea junto a lo representado de manera no-intuitiva (trasfondo). A saber, el estar-junto-a del yo tiene modos de la atención, de la *attentio*, del estar-junto-a primario o secundario, y entonces el objeto primario del acto (que puede ‘implicar’ muy bien una multiplicidad) se llama ‘primer plano’, y el secundario, en sus eventuales escalonamientos, se llama ‘trasfondo’. Los modos atencionales no son meramente modos de los actos dóxicos, dirigidos al ser y ser-así, sino de todos los actos, también de los volitivo-actuantes, etc.

Además, una nueva distinción de primer plano y trasfondo, que se conecta estrechamente con la anterior, es la distinción entre aquello a lo cual el yo está dirigido *explícitamente* y aquello a lo cual está dirigido *implícitamente*. Cualquier objeto de la atención, cualquiera de la dirección actual hacia él, tiene su ‘horizonte’ implícito, cada uno tiene su horizonte externo, el horizonte del mundo que fuera de él no cae bajo la atención, y cada uno tiene su horizonte interno. Si se usa para lo que está consciente en la atención (consciente en el sentido estricto habitual) también el modo de hablar habitual del ‘mentar’ con el correlato ‘mención’, entonces lo <360> mentado en un primer y señalado sentido –la mención de ser, la mención judicial, la mención volitiva– precisamente aquello a lo que primariamente prestamos atención, aquello con lo que estamos primariamente ocupados, aquello junto a lo cual estamos primariamente en tanto actuantes. Y tenemos frente a ello lo implícitamente co-mentado, lo observado de paso, lo que se tiene de paso en la captación e impulso práctico. Pero más allá de ello tenemos en cada caso una co-mención implícita sin la cual no hay ninguna mención en uno u otro sentido. Y esta es la mención de horizonte. Todo lo mentado individualmente en la atención, toda intuición actual a un objeto, por ejemplo, a algo dado intuitivamente de manera óptica, muestra, si se lo considera más de cerca, diferencias entre lo mentado explícita e implícitamente. La cosa es mentada en el modo de la atención, pero explícitamente mentado en esto es la cosa ‘de frente’; lo no-visible de ella (los ‘lados’ no visibles) está implícitamente mentados. Por cierto, la cosa desde otro lado, o un momento de lo que eventualmente llega a ser visible mediante una percepción ulterior, puede ser mentado anticipativamente también del modo explícito, pero resta entonces siempre y siempre de nuevo algo explícitamente no-mentado. En esto el rayo de la atención en el intuir se dirige constantemente al objeto como lo idéntico de estas y todas las otras maneras posibles de aparición según lados, según perspectivas de la cercanía y la lejanía, etc. Pero todas estas maneras de aparición en su mera posibilidad están meramente implícitas, son un horizonte, y así todo lo ya conocido y aún desconocido, que se encuentra en ellas y se mostraría en los procesos ‘subjetivos’ (que se efectivizan en el libre poder). Y sin embargo no está mentado el mero lado-de-frente, no él sino el objeto puro y simple. Y si decimos con evidencia: ‘La cosa es lo que es como cosa de todos los lados ocultos y que se han de unificar sintéticamente’, entonces ellos están implícitamente co-mentados. Es patente que a esta implicación es inherente la constante diferencia entre determinidad (*Bestimmtheit*) relativa e indeterminidad (*Unbestimmtheit*), que le es inherente la múltiple determinabilidad (*Bestimmbarkeit*) según la cual lo horizontal (*das Horizontmäßige*) abarca en todo momento un ‘espacio de juego’ (*Spielraum*) de posibilidades, pero uno ‘predelineado’.

Pero ahora, frente a toda la respectiva composición de aquello junto a lo cual estamos actualmente –ya sea experienciándolo (intuitivamente), ya sea no-intuitivamente–, dirigidos a ello como ‘primer plano’, entra en consideración *otro concepto de trasfondo*. El yo está despierto en la medida en que está dirigido a esto o aquello en actos, en modos del interés. Por tanto, lo que antes era diferenciado, ya sea <361> primer plano intuitivo o trasfondo no intuitivo, esto se transfiere patentemente a una cosa representada de manera no intuitiva a la que sin embargo estamos ‘dirigidos’.

Aquí el horizonte es *mediato*; el objeto en la manera de darse de la no-intuitividad (hablando con propiedad: un no-dato) tiene como horizonte próximo un dato en sentido propio y no un dato arbitrario del objeto. Si ‘nos viene a la mente’ de una manera no intuitiva una persona conocida, entonces ella es mentada en una cierta situación, en una cierta cercanía o lejanía, desde un cierto lado. Y si llega a ser ahora intuitivo lo que antes era consciente meramente en el modo del horizonte (y que se determina de un modo más simple solo por medio de la rememoración, entonces caemos en lo horzónico de la intuición actual, en lo horzónico que por su parte tiene sus peculiares niveles. Así es en general para todo lo mentado concebible en su singularidad. Y, además, toda singularidad tiene sus horizontes externos, los más cercanos y lejanos. Siempre se trata de co-menciones no-intuitivas u como representaciones singulares implícitas y no-atencionales. Cuando entran en escena tales cosas, ello acontece en la forma de hacer-distinto (*Verdeutlichung*) explicitante o de un hacer-intuitivo (*Anschaulichmachung*) (o un pasivo llegar-a-ser-intuitivo) de horizontes implícitos que ya han precedido y en un medio de horizonticidad (*Horizontalität*) que los abarca. Cualquiera sea lo que vivenciamos despiertos en la mundaneidad y tenemos explícitamente consciente (en el interés actual), hemos co-mentado en el modo del horizonte ‘entornos’, entornos más cercanos, entornos de estos entornos, etc., en una progresiva implicación reiterada. Ejemplo: esta mesa aquí está en la habitación para mí, por poco que, dirigido exclusivamente hacia ella, le preste atención; el entorno es comentado –sin él, esta mesa, tal como yo la miento, no es de antemano nada– antes de toda ulterior consideración y comprobación. Si me dirigiera hacia este entorno, accedería ante todo a la habitación a cuya co-mención es inherente la vivienda, a cuya co-mención de la habitación, la calle, la ciudad, etc. Está claro que todas estas co-menciones, que nosotros desvelamos en niveles por medio de correspondientes menciones actuales, son justamente actualizaciones (y en ello, conforme a la peculiaridad de la implicación horzónica, a la vez determinaciones más precisas). Son actualizaciones que de antemano ya estaban implicadas en el horizonte total del objeto mentado en el acto. El horizonte tiene en sí horizontes, es una cierto escalonamiento de la relativa inmediatez y mediatez. En virtud de su relativa indeterminación, que es a la vez determinación según la forma y <362> según los ‘espacios de juego’ que se particularizan en ella, hablamos también de forma predelineada y predelineamientos particulares cambiantes. Pero en general hablamos nosotros de intencionalidad propia o explícita y de intencionalidad implícita o de horizonte. La última se llama ‘impropia’ en la medida en que significa una potencialidad de intencionalidades efectivas que proporcionan distinción y claridad, de las intenciones actuales, pero que no es nada menos que una vacía posibilidad. A esto es inherente que toda intención actual, esto es, toda mención actual (lo actualmente mentado en cuanto tal) se deje interrogar, y, en la interrogación, deje emerger por primera vez la plena, la explícita mención, en su pleno sentido objetivo. La operación de repuesta a esta interrogación es la ‘explicitación’, la interpretación, que, por un lado, noemáticamente desvela el sentido objetivo, y, del lado opuesto, desvela los horizontes noéticos (las maneras de aparición, los modos yoicos).

Pero ¿hasta dónde somos conducidos en la dirección noemática cuando somos un yo mundanamente despierto? Progresando del entorno al entorno del entorno, y así siempre de nuevo, llegamos finalmente a todo el mundo. El yo despierto se ocupa del mundo, pero en cada caso particular con lo que, sea lo que fuere, se encuentra para él, intuitiva o no intuitivamente en la mirada intencional, y abarcando lo mundano de ese caso particular en un ámbito atencional. *Pero siempre está ahí todo el mundo del trasfondo implícito, el constante horizonte universal.*

.....<371>



Si el único mundo es solo el mundo a partir de la respectiva praxis y su instante, esto es, si el campo universal en el que se mantiene toda praxis es predado en un determinado aspecto del mundo, es inherente a esto que este horizonte del mundo, que se modifica incesantemente en la continuidad de la vida despierta y en la sucesión de actos siempre nuevos, pasa por una *síntesis oculta* por la cual precisamente puede ser ‘consciente’ y permanecer consciente el único mundo, y solo de modo muy <372> excepcional un acto en sentido propio se dirige hacia el mundo tematizándolo de este modo. E incluso cuando esto ocurre, lo mismo vale, durante el trecho de la tematización continua, para el horizonte de mundo que le es inherente. También esto solo llega a ser visible, esto es, explicitado, mediante una reflexión de orden superior, en la marcha sintética de la percepción total del mundo y por medio de un retroceso a las experiencias sistemáticamente posibles en las que la capacidad referida al mundo como universo se explicita en sus dimensiones y estratos. [...] En cada praxis, el que actúa tiene conciencia de modo viviente, aunque no temático, de un *horizonte práctico particular*, un campo de posibilidades prácticas particulares, que se encuentra por cierto en el marco del mundo siempre mentado concomitantemente en el modo del horizonte, pero diferente de este horizonte universal.

.....<374>

La intención actuante tiene su ahora protofontanal y a partir de ahí su *horizonte de futuro yoico*, como horizonte de anticipación de lo que *ahora se ha de obrar*, de lo comprendido en la efectivización tal como se extiende hasta la meta final. Tiene, por otro lado, a partir de este protoahora (de la fase de intencionalidad protofontanal), un *horizonte yoico de pasado como lo ya prácticamente alcanzado*, como aquello que ya ha satisfecho el apuntar hacia el término, como lo que ya ha llegado a ser por la operación yoica y como conforme a ese término. La tesis apuntante (posición) se encuentra en un continuo fluir en la efectivización, el yo está al mismo tiempo constantemente dirigido, predirigido, en una anticipación, en una mención previa orientada hacia la meta terminal aún lejana, hacia los estadios intermedios aún lejanos, a través de los cuales esa meta tiene que desarrollarse. Por otro lado, está ‘aún’ <375> dirigido hacia lo ya alcanzado como aquello de la meta terminal que el yo ya tiene y mantiene (intención práctica) a fin de construir ulteriormente, completarlo, y llevarlo finalmente a un todo. El intencionar está en la efectivización, está activamente vuelto hacia lo intencionado “mismo” a fin de llevarlo a su efectividad. El pre-horizonte es el trecho de captación previa (*Vorgriff*), el posthorizonte es el de el aún en la captación (*Noch-im-Griff*). El curso de la actividad como efectivizante es el de una continua síntesis activa, de una síntesis identificante, un curso en el que continuamente la captación previa se convierte en captación en sí mismo (el mismo momento que ahora es precaptado es efectivizado en el siguiente), curso en el que otra cosa que aún está en la captación o recién ha entrado en este modo experiencia por su parte una modificación identificante como lo mismo en los cambios transcurtos de la retención. Esta síntesis continua se ha de describir más detalladamente respecto de su fluyente estructura de horizonte de la siguiente manera.

Desde el comienzo tenemos el rayo de la dirección a lo que ha ingresado impletivamente en el ahora protofontanal. Ese rayo siempre permanece dirigido de manera móvil a lo que ingresa efectivizando. En el modo del horizonte está dirigido en cada ahora a todas las fases futuras hasta la fase terminal. Y así tenemos en cada ahora un haz de rayos que va hacia todas las fases futuras, el haz de la precaptación, pero en una maravillosa implicación, puesto que todo haz de rayos evocado en el ahora actual ya “implica” la continuidad de los haces de rayos futuros. Por otro lado, tenemos el haz de rayos del tener-en-captación retencional que va hacia todo lo hasta ahora efectivizado

de la meta. En la continuidad del proceso se mantiene la forma estructural, pero estos haces de rayos se encuentran entonces en el cambio de una síntesis de coincidencia que ya hemos indicado. De este modo se ha de describir, pues, el horizonte práctico “viviente”.

<409>

VII. EL MUNDO COMO ADQUISICIÓN.  
ESTRUCTURA Y GÉNESIS DE LA APERCEPCION DEL MUNDO  
Y DE LAS APERCEPCIONES DE LO QUE ES EN EL MUNDO

Nº 40

<Sobre la teoría  
de la apercepción: percepción y apercepción.  
Diferentes tipo de apercepción>

.....<410>

Toda percepción de lo concretamente real es, considerada concretamente, explicitable ella misma en <411> presentación y apresentation que se encuentran en una fundamentación recíproca, de tal modo que lo concreto que aquí se dice ‘presentado’, se separa en propiamente presentado y solo apresentation, y por cierto de tal manera que lo auténticamente presentado no es nada por separado sino que solo es presentado en su sentido particular por medio de la fundamentación en la apercepción, la que también para el sentido particular (incluida siempre su validez de ser) es codeterminante del sentido (anverso-reverso).

Otra forma de apresentation es la *apresentation concreta*: apresentationada es una “cosa”, pero de tal modo que una cosa como presentada es a su vez fundante en la apresentation. Este es el caso de la indicación. Así muestra la huella de la pieza de caza, que es percibida y percibida en la presentación, el presente concomitante de la pieza de caza. La apresentation está fundada en la presentación concreta, la cual por su parte no está fundada por medio de la apresentation, que, por tanto, no pertenece a la misma presentación concreta. Esta podría ser presentación por separado sin portar fundando una apresentation, sin ser como indicación una apercepción de la pieza de caza, sin ser, con otras palabras, lo que llamamos “ver”, “percibir” una huella de una pieza de caza. En este caso se habla, pues, de una percepción, de una presentación, y así en casos semejantes. Se ve un árbol derribado por la tormenta, y también el orificio producido por un golpe en la ventana, una piedra picada, etc. Las cosas culturales son vistas como cosas en sus propiedades cósicas, pero son a la vez apercibidas como cosas culturales con propiedades culturales. Apresentationados son los hombres que han formado cosas de esa índole para sus fines, y hombres para los cuales cosas de esa índole sirven como funcionales, como útiles, para eventuales actividades orientadas a fines.

..... <412>

¿Qué sucede con la empatía? ¿No debemos hablar de la *percepción* de nuestros vecinos? El cuerpo físico de los otros es presentado, pero el hombre que está ahí no es presentado, el hombre no es presentado como persona. ¿Qué hace que aquí, y que también en la clase de casos antes mencionados, tomemos algo más en serio el percibir a pesar de la estructura de indicación. Ya en un objeto cultural, una obra de arte, un instrumento, etc. hay patentemente indicaciones (*Indikationen*) parciales que se conectan sistemáticamente, que convergen en una configuración de sentido correspondiente, y que en la plenificación proporcionan la unidad de un asunto, la

unidad de un valor compuesto de múltiples componentes de valor, la unidad de una utilidad compuesta de múltiples utilidades (finalidades) parciales, de una utilidad para un fin unitario. Es patente ahora que la plenificación se ha de entender como una plenificación de doble sentido. En el caso de una herramienta recorreremos, considerándola omnilateralmente, todas sus curvas, bordes, puntas, hendiduras, etc., en la unidad de una comprensión; en el recorrido estas determinaciones remiten unas otras, se adaptan mutuamente. Vemos la herramienta como una tenaza, una sierra, etc., y confirmamos en la visión omnilateral, la primera apercepción efímera. Pero no nos hacemos intuitivo el uso en el cual se muestra y se hace patente originariamente la adecuación a un fin (*Zweckmäßigkeit*) y la determinación funcional (*Zweckbestimmung*).

<413> Ahora bien, el caso de la empatía tiene su particularidad ya que aparecen también por otro lado dos tipos en los ejemplos antes mencionados. Si el cazador ve las huellas de la pieza de caza y, en el modo de la indicación perceptiva, ve concomitantemente, preve, coexperiencia el ser-en-el-entorno de la pieza de caza, entonces puede buscar la pieza y ponerse en posición de dispararle. Es inherente a esto, y es lo que nos interesa aquí destacar, que desde la percepción en el punto de partida se ha de poner de manifiesto una continuidad de percepciones en la cual el copresente de la pieza de caza accede a la percepción directa. No solo la pieza de caza accede a la percepción sino también lo que aquí es anticipado concomitantemente, esto es, lo que es *copresente*. A saber, se ha de producir, a partir de lo dado perceptivamente y a partir de la ‘huella’ dada en el campo perceptivo actual, y en una nueva continuidad del recorrido, la unidad de un presente espaciotemporal, de un campo perceptivo simultáneo, de un campo de percepción con objetos espaciales como un campo perceptivo ampliado, como un campo perceptivo móvil y unitario.

.....<414>

La *apercepción indicadora* puede ser *retroindicadora*, retroremite, por ejemplo, la percepción de un ‘río de vidrio’, de ‘lava’, y de cosas de esta índole, indica un proceso de surgimiento por ‘inducción’ o apercepción retrocaptante. Y la apercepción puede ser también *prerremite* como cuando lo que se da inalterado en el ahora es experimentado como algo que está en un lento proceso, como lo que después, en una hora, habrá alterado de tal o cual manera su color o su figura. [...] Naturalmente entran en consideración también *inducciones copresentantes* (o *apercepciones*, lo que aquí vale lo mismo). Finalmente, toda apercepción de un entorno con el que estamos familiarizados (de nuestra vivienda, de la calle, de la ciudad, etc.) es más que mera rememoración. Naturalmente, contiene ante todo un producto de los recuerdos, regularmente de muchos, entre los cuales uno u otro pueden destacarse de la unidad de una coincidencia fusionante. Pero más allá de esto se encuentra en toda <415> experiencia repetida la anticipación (inducción) de que los campos perceptivos presentes en cada momento en la marcha progresiva, según las diferentes direcciones libres de la orientación, deberían mostrar de nuevo las mismas constelaciones de cosas que antes. Lo cual es, por cierto, una explicitación reflexiva que indica lo que se encuentra en la apercepción inductiva y se ha de extraer precisamente a partir de ella. [...]

Todo modo de la apercepción se constituye por inducción y entrelazamiento de inducciones; e ir tras la típica de las constituciones es ir genéticamente tras la construcción de validez para nuestro mundo existente. Es ir tras la típica de su construcción de objetos reales existentes para nosotros con propiedades reales, relaciones reales, configuraciones reales, y finalmente del mundo en sus formas reales, formas de toda configuración de la simultaneidad y la sucesión.

&lt;418&gt;

## APÉNDICE XXXI

Apercepción en tanto donación en sí mismo trascendente, en tanto produce el mundo existente intuitivo. <Apercepción analogizante y práctica>

En la originaria *génesis de todas las apercepciones*, desde el nivel de la inferior y sensible conciencia del tiempo, a través del nivel de las cosas espaciales, hasta los tipos de apercepción superiores, se manifiesta la “*experiencia*”. Ella es precisamente desarrollo de apercepciones. *Aprendemos a conocer los mundos en la medida en que los constituimos para nosotros aperceptivamente*. Esta apercepción es parcialmente intuitiva, y parcialmente un horizonte aperceptivo; y toda apercepción intuitiva lleva consigo tales horizontes, y los porta en sí de diferente manera. Así, en nuestra vida desarrollada y que siempre se desarrolla ulteriormente, un constante horizonte de objetos agrupado en torno de un núcleo intuitivo.

Y así sucede también con nuestro constante horizonte del actuar, con nuestro mundo, el prácticamente apercebido y en cuanto tal dado de modo claro u oscuro. Este mundo tiene su derecho de ser, y el actuar dentro de este mundo tiene en sí su razón práctica que se confirma en sí misma en general o también se refuta en lo singular. De acuerdo con lo general todas las apercepciones se justifican según el tipo, son resultados genéticos de intenciones que se confirman fusionándose siempre en la unidad de la apercepción “mundo”. Pero ellas pueden en un caso dado ser injustificadas en la medida en que los horizontes que las comprenden anticipadamente en sí, no se confirman y eventualmente no pueden confirmarse por conflictos con las exigencias de otros horizontes. Hay una razón en una apercepción que, in embargo, no se confirma en la ulterior marcha progresiva de la experiencia; y hay una no-razón según el tipo, esto es, que yo no debería aguardar en absoluto la marcha progresiva de la experiencia y <419> podría ver que mi posición aperceptiva era injustificada, que ella no podía contar con la plenificación. Aclarar esto en todos sus lados es nuevamente un gran tema de la teoría de la experiencia.

En toda apercepción y génesis aperceptiva juega el rol determinante la *coincidencia de lo semejante con lo semejante en la coexistencia y la sucesión*. Lo dado es referido una y otra vez de nuevo a lo semejante, y las relaciones y los nexos dados a lo semejante. Pero en esto debemos distinguir:

1) la aprehensión que surge del repetido aparecer de algo semejante en circunstancias semejantes, y que entonces, en todo nuevo caso, es ella misma una aprehensión igual que lleva consigo un horizonte de circunstancias semejantes, pero no es ella misma una aprehensión comparativa según la analogía (en una conciencia de relación);

2) por otro lado, un aprehender, interpretar, según la analogía;

3) o tal vez un simbolización, una aprehensión (más o menos indeterminada) en la alegoría, un considerar lo dado bajo una imagen, bajo un análogo: es como si ...”.

.....

.....<420>

*Esto se traspone entonces a la práctica y a las apercepciones prácticas*. Uno se comporta de modo semejante frente a lo analógicamente apercebido, de modo semejante al modo en que lo hace con el análogo; uno lo ‘maneja’ de modo semejante, o uno intenta plantearse metas semejantes, o, en su utilización como medio, configurar, dirigir, etc., de modo semejante. En la confirmación práctica se confirma la analogización y conduce a una apercepción teórica y práctica como en la analogización precedente. [...]

La vida práctica está completamente determinada por las apercepciones intuitivas y por la captación, efectuada siempre de nuevo, según la analogía y por el dejarse-guiar por analogías. Cuanto más clara es aprehendida la analogía, cuanto más amplia y profundamente es aprehendida, cuanto más se diferencia lo semejante de lo semejante, y no se pasan por alto las diferencias respecto de lo semejante que guía sino que se las destaca, tanto más racional es el juzgar y actuar práctico.

..... <423>

*Toda apercepción corresponde a un tipo categorial de apercepciones.* Por ejemplo, hay una apercepción de cosa, y entonces es inherente a cada apercepción de esta categoría un yo-de-capacidades (*Vermögens-Ich*) propio como correlato necesario. Podemos también decir: el yo empírico tiene necesariamente estratos, *a cada modo fundamental de apercepciones corresponde un estrato propio en el yo-de-las-capacidades.* Así también, por ejemplo, a la apercepción “obra”, “bien” (“útil”), “instrumento”, etc.; y también a toda peculiar particularización dentro de una esencia regional.

<466>

Nº 43

El problema del comienzo de la subjetividad (primordial). La afección comenzante como intuitiva. Método de la reconstrucción (sobre el método de la explicitación trascendental-estética)

.....

<§1. Sobre la reconstrucción de la primera infancia: protoafección y comienzo de la temporalización fluyente>

Si hacemos abstracción, respecto de los aspectos individuales del mundo (tomados unitariamente en la fluyente constitución total), de los otros, esto es, si hacemos una reducción a lo primordial, entonces llegamos a la temporalidad subjetiva del mundo con el propio cuerpo propio y sujeto humano subjetivamente constituido y al *problema del comienzo*; y, si hacemos temática la constitución, llegamos al problema del comienzo del yo trascendental despierto y su temporalidad trascendental del <467> fluir y del constituir, en el fluir, el tiempo “interno” y el ser temporal de los “datos”.

El *tiempo del mundo primordialmente reducido*, al que pertenece mi cuerpo propio, considerado en la primordialidad, es esencialmente no infinito, puesto que este tiempo como *aspecto-tiempo del tiempo-mundo intersubjetivo* coincide con este, hasta donde (el primero) se extiende, y yo como hombre en el mundo intersubjetivo tengo un nacimiento. Tal tiempo es, pues, necesariamente finito, tiene un comienzo. Esto no significa comienzo del cuerpo propio físico como organismo, sino comienzo del cuerpo propio constituido para mí como yo trascendental y de él como centro de orientación para el mundo primordial (que por cierto ya en su nivel es un mundo orientado, aun cuando la orientación para la intersubjetividad recibe un segundo sentido fundado). O lo que es equivalente: mi comienzo como el niño que ya es para sí mismo niño (aun cuando no en la correlación natural “niño y adultos” o “niño y padres” sino precisamente solo yo hombre en mis comienzos). Pero se podrá decir tal vez que el tiempo, hasta donde alcanza el recuerdo, tiene tras sí un horizonte que, en su oscuridad equivale a otros oscuros horizontes temporales que tengo a partir del ahora, y que, a pesar de toda la oscuridad, tienen sin embargo la forma de una amplitud, de una magnitud, y, en comparación uno con otros, la forma de una amplitud grande y pequeña, solo que de tal modo que la amplitud que permanece abierta de la “primera

infancia” es de lejos pequeña frente a los más grandes trechos de la vida que traigo a comparación. Lo más grande y lo más pequeño se explicita en posibilidad esencial y necesidad esencial como un trecho más grande y más pequeño. *No puedo proyectar dentro del horizonte de la infancia trechos arbitrariamente grandes de vivencias desconocidas.*

¿Es esta una consideración sólida? ¿Se ha de reivindicar lo que se dice aquí como una intelección esencial? ¿Tiene el no intuitivo “retroceder en el horizonte abierto de pasado”, dentro de la no intuitividad, “amplitudes” ilimitadas? ¿Acaso no puedo yo, si es que puedo después de todo, solo tener diferencias de amplitud por medio de puntos iniciales evocados en forma vacía frente a un punto final “ahora”? ¿Son amplitudes abiertas siempre más pequeñas cuanto más lejos data el “ahora”?

Sin embargo, la dificultad solo existe si yo debiera fundamentar el comenzar del ego de la manera indicada *desde adentro*. Si desde afuera tengo la certeza del comenzar, esto es, si para mí, el ego de la intersubjetividad y el mundo constituido en mí, ya está esa certeza, entonces los interrogantes se convierten en la pregunta sobre lo que puedo decir reconstructivamente y sin embargo a priori sobre la estructura necesaria de la primera infancia en la que debe surgir la segunda infancia, esto es, en la pregunta sobre lo que puedo decir acerca de la constitución “olvidada”, con lo cual eventualmente debería llegar a ser comprensible la necesidad esencial de tal olvido.

.....<470>

Aquí se pone en marcha el siguiente pensamiento. Para mí es efectivamente constituido como temporalmente existente (o, lo que es lo mismo, como existente) lo que ha sido constituido por mi actividad constituyente, y eventualmente tiene su sentido de ser por medio de una trasposición aperceptiva. La actividad constituyente presupone una pasiva constitución del tiempo, y somos llevados retrospectivamente a una tal constitución pasiva, que, en el modo del pretiempo y el preser (*vorzeitlich vorseiend*) ya porta en sí la temporalidad. Pero de una manera esencial podemos, luego de que ya tenemos lo que es en la efectiva temporalidad, retroceder reflexionando y, sobre la base de la rememoración y su repetición efectuar con posterioridad una constitución temporal, esto es, *construir* el ser temporal como pasado del presente posterior. Y hacemos esto de manera evidente como un pasado “olvidado”, un pasado que ha sido y no es efectuado actualmente, pero que es efectivo. Esto atañe a toda la esfera anónima de la conciencia, esfera que incluso en su mayor parte no llega a la temporalización ‘explícita’ por medio del trabajo fenomenológico, mientras le faltó en el vivir un ser temporal (existente) efectivamente para el yo. Esto significa entonces con evidencia que eso ha sido para mí y está ulteriormente para mí también ahí donde no lo “observo”, que está implícitamente existente para mí. Y “existente” significa ahora para mí en general lo que, <471> a partir del ser explícitamente constituido, puede ser llevado, en un volverse retrospectivo, a la temporalización en mi libre “yo puedo” y “puedo siempre de nuevo”.

¿En qué medida podemos ahora (y, si efectivamente podemos, en qué medida debemos hacerlo) aplicar también este método a la temporalización de nuestro comienzo –que no es efectivamente un comienzo en el sentido natural–, y, por tanto, de algún modo incluso a la temporalización del yo del comienzo y de “antes” del comienzo, donde no se puede hablar de ningún modo de un “antes” en sentido propio?

La *protoafección* (eventualmente un grupo con “primer plano” y “trasfondo” con una afección privilegiada y dominante (y menos dominante) debe estar ya en marcha de modo fluyente a fin de que pueda ser constituido el punto de entrada como *punto pretemporal* del *tr trecho de tiempo pretemporal* pasivamente constituido. ¿Y no debemos decir aquí que un fragmento, aun cuando todavía tan pequeño de esta afección que está

en marcha, del curso que constituye la temporalidad esencialmente pretemporal, debe “preceder” a fin de que el yo, como polo de actos, en sentido más elevado, pueda ser *despierto*, no solo despierto en tanto afectado, sino despierto como volviéndose-hacia, ocupándose?

Y así intentamos también ver, además, y producir una evidencia para ella, que la constitución temporal de un trecho o lugar de temporalidad ya constituida (de ser constituido), constitución que *capta retrospectivamente* de modo evidente, debe también introducir, en este primer curso, en su comienzo y en su yo presupuesto, temporalización y ser, y, por consiguiente, reivindicar también lo pre-existente como existente, en un sentido correspondientemente alterado, frente al sentido natural (del darse previo).

.....<472>

¿Y es el yo “antes” de la afección en este sentido una nada? ¿No es el caso que lo afectante debe ser algo que se destaca de una base subyacente y que el destacarse puede ser pensado como disminuido hasta un límite nulo en el que desaparece, en el que el destacarse fluye hacia y desaparece en una base subyacente? Pero si esto fuera pensable de este modo, ¿cómo no sería entonces imposible el curso como curso constituyente del tiempo ya que se carecería de un a la vez en sentido propio, de una sucesión en sentido propio, y de una retención en sentido propio, etc.? ¿No es acaso evidente que el caso límite no será una nada en todo sentido, sino algo no-temporal, con su yo que estaría no-despierto, que dormiría sin sueños y solo se despertaría “más tarde” cuando justamente la temporalización se añade? El yo que duerme, “carente de conciencia” en el sentido habitual, como yo temporalizado que “duerme en el modo del tiempo”, tiene aún la base subyacente “sedimentada” de la temporalización, oculta para él bajo su presente que carece de toda prominencia, y, por tanto, no es afectante ni evocante respecto del pasado y el futuro. El “yo que comienza” no tiene ninguna base subyacente de pasado. Es sin ninguna temporalización. Y lo primero <473> de la afección, el primer dato, no es apercibido como algo existente de alguna manera en el modo del darse previo de las cosas que afectan a un yo que se despierta naturalmente sobre la base de los datos de sensación que evocan aprehensiones, etc., con lo cual a la vez el nexo de la vida se fusiona sintéticamente por sobre la brecha del sueño.

Pero ¿qué hace captable de nuevo el pre-ser (*Vor-Sein*) del yo como algo así como el ser, en sí propiamente sin temporalidad, y sin embargo con el ser que se ha de suponer de antemano “antes” de la temporalidad como cuasi-temporal?

Decimos con evidencia que *el comienzo* de la afección y de la temporalización fluyente es *contingente*. Hubiera podido comenzar anteriormente, esto es, el curso como curso constituido hubiera podido ser continuación de un curso ya fluyente, y hubiera podido tener solamente aquella modificación que es inherente a la “continuación”, pero que no alteraría el contenido esencial de lo temporalmente constituido; el curso recibiría un efectivo pasado que él fácticamente no tiene. Este pasado es siempre posible para el curso, algo pensable por medio de la modificación de la fantasía. Entonces habría un yo existente ya despierto temporalmente antes y eventualmente constituido para sí mismo en lugar del yo-no temporal, del yo existente en su no-tiempo (*Unzeit*), “existente” en la medida en que esta modificación en la posibilidad hace algo semejante a lo que sucede por otro lado cuando una base subyacente vacía es ocupada con posibilidades y justamente muestra en estas posibilidades que es algo, por ejemplo, una coloración completamente uniforme en la que no se experimentan ni pueden ser experimentadas partes e igualdades de partes. Por cierto, debemos tener cuidado aquí. El *no-tiempo del yo* antes del yo que se constituye temporalmente no es un tiempo infinito y uniforme que solamente no está ocupado por cosas. No es una base subyacente de una

temporalidad ya viviente que obtiene ella misma a partir de allí potencialidades temporales y temporalidad. Es no-tiempo que se puede pensar al arbitrio y con trechos arbitrariamente grandes de temporalidad, y de esta manera –esto aparece como una posibilidad esencial general– se puede pensar al yo modificado correspondientemente en un yo que constituye el tiempo y se constituye a sí mismo temporalmente. *El no-tiempo sería, pues, la posibilidad esencial de cada yo de poder ser temporalizado antes del comienzo de su efectiva temporalización.* El no-ser del yo “antes de que ha llegado a su tiempo” significa <474> que la posición del ser (como ser temporal, como ser “efectivo”) choca con toda rememoración (mundana) motivada desde la vida –rememoración que tiene justamente sus límites–. Pero el “ser” del yo en la intemporalidad significa que el “comienzo” ya presupone al yo como lo que puede ser despertado a la vida temporalizante.

<474>

<§ 2. El yo del comienzo constitutivo: un yo de instintos dirigidos>

.....

*El yo del comienzo constitutivo no es yo-polo vacío y el comienzo de la afección no es completamente indeterminado, es ya afección del instinto.* Lo <475> primero en materia de intención del “yo” (volverse-hacia) y plenificación es la intención que tiene lugar en el estado de seguridad vital proporcionado por la madre, y no por ejemplo un estruendo puro y simple, etc. Y así con ello es regulada también a partir de ahí la constitución del primer mundo circundante.

En la *reconstrucción fenomenológica* tiene lugar, bajo el título de un desvelamiento de los oscuros trasfondos una temporalización “originaria”, quiero decir, una efectiva, como constitución de ser de aquello *que antes “ya era”*, pero no estaba constituido como existente y en cuanto tal no había llegado a una temporalización. *Efectivamente desvelada* es la *pretemporalización pasiva* (constitución de unidad) respecto de los estratos de aparición de la naturaleza, del hombre experimentado de una manera directa, etc., y entonces llegan a ser evidentemente *existentes*. En ello debe imperar la cautela respecto de que unidad sirve como hilo conductor de la correlación. Si soy el yo de una experiencia efectiva o posible del mundo, entonces el mundo puede ser el hilo conductor para las posibles experiencias, y yo soy el que vive en el mundo de la experiencia y lo continuo configurando con un nuevo sentido de ser. Si reconstruyo la forma esencial que debe tener para mí, el yo que vive en la experiencia del mundo, el oscuro pasado de mi infancia (en lo cual hay que preguntar si la infancia pertenece a la forma esencial de un ser mundano), ¿qué sucede entonces? A partir de la índole esencial de la constante génesis se debe mostrar la necesidad de una génesis que inicialmente es constituyente. Encontrándome en medio de la constitución que ya experiencia el mundo encuentro habitualidades y a estas entrelazadas con instintos. Puedo ahí hablar bien de *protointitución*, etc., como forma esencial de la génesis. Así obtengo en general la aclaración de la constitución de la forma esencial: experiencia y experimentado, mundo para mí, para nosotros, e intencionalidad constituyente del mundo, constituyente de la espaciotemporalidad en la plenitud de la existencia mundana. Naturalmente, esto es solo una generalidad formal de las estructura esenciales concretas, la forma que es inherente a la temporalización como objetiva, mundana, de tal modo que ella, en la experiencia del mundo efectiva y posible, se ha de mostrar como efectivizada y necesariamente debe ser mostrable. Aquí encuentro una nueva formación de habitualidades, donde ya preceden habitualidades y habitualidades tales que proceden de la intencionalidad mundana, y para las cuales puedo advertir también su mundaneidad y su origen semejante.



<476> Pero ¿no encuentro también otra cosa? Conociendo la génesis fluyente, formulo preguntas genéticas generales y me encuentro ahí también con los *instintos* junto a las habitualidades adquiridas, encuentro por cierto también la transformación de los instintos en el transcurso de la vida, considerados desde adentro, pero siempre instintos. ¿Qué es para ellos la forma esencial a la que ellos deben adaptarse en su particularización, aunque sea modificable? *¿No es la sensibilidad de la sensación a la vez sensibilidad del instinto y en ello entrelazada con la intencionalidad del sentimiento?* ¿No hay en ello una habitualidad que recibe un estrato de la génesis habitual a partir de la progresiva satisfacción o no-satisfacción, esto es, dentro de la forma de la temporalización y la asociación, y sin embargo siempre está ya presente?

Los instintos se satisfacen, por ejemplo, como instintos de nutrición, y se constituye en la temporalización no meramente lo cósmico de cualquier índole, sino que se constituyen, por ejemplo, medios de nutrición en diferentes particularidades; con el instinto sexual, con sus síntesis de satisfacción, se constituyen, y desde un principio en un entrelazamiento con las repercusiones del instinto de nutrición, la madre, el ser femenino, el hombre, el ser humano, y a partir de ahí, además, el animal. Y ¿acaso la constitución un “yo puedo” dirigido no presupone un instinto o impulso de movimiento originario? *¿Acaso no es regulada ya a partir de ahí una forma muy general como la de un mundo posible que se ha de constituir?* Ciertamente no es una contingencia que se constituya algún mundo, que en él el yo se constituya como práctico como yo humano entre hombres, animales, cosas, que pertenecen todos a un mundo circundante, aun cuando la determinación individual de todo esto y de este mundo mismo, que se constituye ahí con un contenido de experiencia siempre nuevo, permanezca contingente desde el punto de vista de la constitución. *La dirección hacia un mundo está ya predelineada del modo más general*, y luego, tan pronto como se da un comienzo, siempre fundamenta la relativa apodicticidad de un mundo único, individual, existente espaciotemporalmente.

Pero es muy difícil hacer frente metódicamente a este *problema de los presupuestos dadores de orientación de la constitución*, por así decirlo, el de los *protomateriales*, con los cuales ella siempre ya ha operado y que ya anteceden originariamente de modo genético, y, por tanto, llegar a un efectivo análisis que muestre y autentique. Naturalmente aquí puede proporcionar indicios la observación externa de otros, de <477> adultos, y luego de niños, lactantes, etc.; nosotros mismos fuimos por cierto, como lo revela el recuerdo, niños y nos hemos desarrollado. La comprensión de lo que ocurre en otro puede desarrollarse, pero también solo puede llegar a una comprensión indirecta por medio de la modificación que ha de efectuarse intuitivamente. *El ego en el protocomienzo (el protonacimiento) es ya yo de instintos dirigidos.*

### <§ 3. Constitución estática y genética. Preguntas sobre el método de la reconstrucción en relación a “problemas marginales de la constitución del mundo”>

Aquí surgen preguntas dignas de atención. El ego “comenzante”, que reconstruyo aquí en la meditación, es lo que es, es algo que es para mí, el que reconstruye, para el ego que experimenta el mundo, que se encuentra en el “yo puedo y experiencia” y puede llegar a tener y tendrá evidentemente certeza del ser del ego comenzante precisamente en la reconstrucción.

Yo, el que medito sobre mí, me encuentro ahora en la certeza viviente del mundo con sus horizontes de poder como horizontes de certeza, los horizontes prácticos

en el más amplio sentido, y a partir de ahí desvelo en una cierta activación, en una activación que hace evidente, realidades y posibilidades y entre ellas las reconstructivas del comienzo. Al hacerlo estas se han de captar necesariamente *como infancia, como nacimiento, esto es, en conexión con padres, dentro de una humanidad ya existente y en su nexo generativo*. Por último, desvelo yo, si parto del nexos mundano óptico y voy tras él, el nexos en que ahora mismo me encuentro, como el horizonte de certeza y en general de creencia que se ha de explicitar mediante una activación de la experiencia, horizonte de la certeza de ser con las pertinentes modalidades.

Esto puede ser explicitado tan ampliamente como se extiende la constitución estática, pero sin poner en cuestión los problemas internos del nacimiento y la muerte. Sin embargo, la constitución “estática” del mundo, de la totalidad del ser, exige también estos oscuros ámbitos. *¿Se pueden diferenciar, cuando se toma el todo, la constitución estática y la genética? ¿Y acaso no conduce, incluso <478> cuando parto de lo cósmico, del mundo circundante que tengo ahora, la explicitación consecuente de las implicaciones exigidas finalmente al todo del ser y a su constitución total?*

.....

Retrocedo a mi infancia hasta donde recuerdo – yo siempre fui ya hombre, siempre tuve ya experiencia del mundo, aun cuando una experiencia de contenido más pobre y con horizontes mucho menos formados. El mundo que es para mí se ha continuado formando como mundo, yo como hombre me he desarrollado; yo me desarrollo aún más. Aunque ahora ya *dentro de una forma final* –al menos normalmente–; pues no se dice que el desarrollo no podría adoptar una configuración típica nueva: por ejemplo, hacia un tipo anómalo de locura (¿duplicado: locura del mundo – locura del yo?) o tal vez de tal modo que yo acceda a una vida radicalmente “nueva”, a un giro interior, a una nueva aprehensión del mundo que no altere la naturaleza en sí y la estructura más general de un mundo de la cultura y sin embargo <479> produzca una nueva “concepción del mundo”, la constitución de un mundo que tenga un sentido “ideal” completamente nuevo, un “sentido divino”, que pretenda alterar radicalmente el mundo constituido, aun cuando lo conserva en su núcleo, en un estrato de ser superior que impera a través de todo.

Si retrocedo ahora, como se dijo, a los estadios *más tempranos* de mi desarrollo, entonces se modifica mi ego primordial y en él mi intencionalidad referida a lo otros y a la constitución intersubjetiva – todo esto se modifica retrospectivamente; y entonces se trata de modificaciones que no puedo hacer intuitivamente reproductivas a partir del recuerdo de mi infancia, al menos en parte, y tampoco sin más por medio de la empatía en el bebé que veo exteriormente y no comprendo mejor que los gatitos. Comprender al niño en la explicitación, comprender mi propia infancia en su primer estadio de desarrollo, significa comprender a partir de ellos la marcha originaria de la intencionalidad constitutiva, marcha por medio de la cual pude convertirme en el yo que soy como el yo que ahora experiencia mundo, el yo de este mundo que vale para mí.

.....<480>

La reducción primordial inherente al ego y a todas sus posibilidades conduce, en una evidente estructuración *desde “adentro”* de su implícita estructura esencial, al trecho temporal inmanente de aquella existencia inicial en que la mundaneidad aún no pudo ser constituida, o, mejor dicho, en que el darse previo de un mundo ya existente y el ser-para-sí-mismo-como-niño no pudieron ser aún constituidos.

*Desde “afuera”* son los bebés (e igualmente los animales, en particular los animales inferiores incomprensibles o las plantas), para el ego del fenomenólogo y sus posibilidades) partes componentes de todo mundo posible, cuyas posibilidades biológico-naturales incluyen necesariamente aquellas que deben ser experimentadas como estos

seres vivientes “psicofísicos” o, al menos en esferas lejanas, pueden ser comprendidas ante todo de esta manera, y entonces llevan consigo el problema de la auténtica verificación de la explicitación comprensiva por medio de la experiencia como problema de principio.

La comprensión del sentido de ser del mundo como mundo de la posible verificación experiencial no es, por tanto, aún plenamente alcanzada si fragmentos esenciales de un mundo posible aún no son por principio esclarecidos. Este esclarecimiento en la guía desde afuera, en el tomar como punto de partida los animales y bebés que aparecen en el mundo externo, se ha de alcanzar naturalmente solo por medio del análisis interior intencional en la empatía y en una interrogación intencional de mi ego dirigida a su primera constitución originaria de su humanidad. Por ambos lados es necesaria una reconstrucción (y una que sea esencial y evidente) de aquello que no es directamente experimentado o experienciable; y la forma original de los fragmentos esenciales en cuestión, de los que se han de reconstruir, es naturalmente la primordial. *Aquí se presenta la gran pregunta por el método de la construcción indirecta, y sin embargo reconstrucción de un reino de constitución inexperienciable.* Es patente que esto solo es contradictorio en la medida en que se trata de la inexperienciabilidad de lo efectivamente experimentado alguna vez, pero totalmente olvidado, y específicamente del lado del ego desarrollado, y, además, de experiencias en el <481> sentido de una constitución que aún no tiene ella misma, y de acuerdo con sus unidades experienciales, el carácter de experiencias en el sentido estricto como ya dirigidas intencionalmente a lo “existente” de cualquier nivel. La identificación sobre la base del recuerdo reiterado y en la conciencia del poder-identificar-siempre-de-nuevo, e incluso respecto del comienzo primigenio un volverse-hacia con atención, no actúan aún en este nivel inferior de la pura pasividad. Que se pueda operar con cosas tales solo puede tener obviamente su legitimidad (“legitimidad” hay con pleno sentido para el ego que piensa fenomenológica y teóricamente, pero no para el bebé) en razón de que tales “experiencias” en cada nivel de la constitución, y también de la constitución ya efectiva y propiamente experienciante, son mostrables y pueden ser inteligidas como esencialmente inherentes a un ego en cuanto tal en todas sus modificaciones concebibles. Y a ello es inherente también el tiempo del bebé que se ha de admitir necesariamente como propio pasado, como un “tiempo” que no tenía ni podía tener aún experiencia en sentido propio.

a) Admitido es este tiempo –esto va en primer lugar–, por el “rodeo” a través de la empatía, como “primera infancia”, y es experimentado “de modo no comprensible” en la interioridad de una vida psíquica ante todo en los otros, y luego transferido al sujeto fenomenológico que se aprehende a sí mismo ahora como hombre que ha tenido una primera infancia.

b) El “camino directo” es, así parece, el camino de la pregunta por el oscuro pasado, que debe encontrarse detrás de los recuerdos de la temprana infancia, en que yo ya experimentaba el mundo, un pasado que como pasado experimentado del mundo y pasado mío –como pasado que ha sido para mí mismo como niño a partir de la experiencia– solo puede ser limitado. Esto debería entonces por cierto solo ser mostrado puramente a partir de la estructura de mi vida infantil y de la marcha de mi vida desde entonces. Surge la pregunta acerca de cómo y de si aquí se puede obtener una intelección suficientemente clara y concluyente respecto de ello, de cómo debe ser excluida la posibilidad de una infinitud del pasado. Esta infinitud debería ser una infinitud de la posible rememoración. ¿Sirve en algo que ella sea fácticamente imposible porque lleva consigo un completo olvido? ¿Acaso no debe ser planteada

también la pregunta esencial por el fundamento de una esfera de completo olvido y por la posibilidad de tal olvido?

<482> Por tanto, ¿acaso no es finalmente inconveniente toda esta diferenciación entre camino directo e indirecto, y no está prescrita por toda la situación como único camino directo para el desvelamiento de la constitución del mundo en el ego primordial el siguiente camino?

1) El camino del desvelamiento de las estructuras constitutivas que son inherentes al ego “humano” hasta su temprana infancia en la medida en que ella es cognoscible; en tanto que

2) a partir de ahí el camino pasa por otros hombres y los nexos generativos experimentados desde afuera. En primer lugar es dado el bebé extraño y a partir de ahí la autoapercpción como hombre que tuvo una infancia como bebé. Así, esto proporciona un nivel que se ha de separar en los problemas constitutivos.

.....

<487>

#### APÉNDICE XLI

<Exposición de la problemática general de la explicitación estática y genética de la apercepción del mundo. Nota sobre la “comprensión del ser” de Heidegger>

.....

La vida de nuestra conciencia es, en cada momento de su ser fluyente, en todo caso vida de experiencia (aun cuando no meramente esto); y toda experiencia particular de cada momento es componente de una experiencia universal —experiencia del mundo—. Con otras palabras: en cada instante, en cada presente subjetivo, nuestra conciencia total es una *apercepción experienciante total* en la que “aparece” el mundo mismo y, apareciendo de maneras cambiantes, es por cierto, en la continuidad de la experiencia, aparición y certeza-de-ser “del” único y mismo mundo. Y este mundo tiene para nosotros una forma. El sentido de ser que ahí transita incluye el sentido de forma —precisamente el que la ontología tematiza—. Por tanto, mundo en una apercepción fluyente, universal, que tiene siempre ya su horizonticidad y en él ya implica el sentido ontológico “mundo”.

Vista más de cerca es empero una horizonticidad que naturalmente no es vacía, no es una horizonticidad que no diga nada, sino que es tal que el yo humano en cada momento, en cada presente fluyente, vive precisamente como hombre ahora determinado en el mundo circundante determinado para él en este momento, y <489> puede pasar por los modos determinados de la vida como el percibir, el recordarse, el pensar, el valorar y el actuar, que son los suyos como el percibir justamente estas cosas, justamente estos prójimos, etc.

*Ser hombre* es tener en cada momento del presente originariamente fluyente justamente las apercepciones en la unidad de una apercepción universal (la conciencia en cuanto tal como conciencia del mundo), y entonces justamente en la unidad de esta apercepción universal determinada, y constituir a su vez, en el mismo cambio fluyente de esta protoapercepción y sus apercepciones particulares, una unidad fusionada que es unidad de las apercepciones determinadas. Esta unidad es lo que llamamos “conciencia continua del mismo mundo” o “validez continua y validez progresiva de un único y mismo mundo”. [...]

Naturalmente, la reflexión universal y la teorización universal que solo llega con posterioridad, trae para el yo que ahora se ha convertido en científico el conocimiento de que [...] yo (y un yo cualquiera en tanto concebible para mí como existente), apercibiéndome constantemente, o sea, encontrándome constantemente como yo-

hombre o hombre que vivencia el mundo, vivo precisamente en una apercepción que cambia y sin embargo porta en sí una forma esencial, y tengo necesariamente un constante horizonte aperceptivo, pero precisamente de tal modo que en él el a priori ontológico está “implícito”, y esto como una estructura formal del sentido de ser que perdura idéntico en una correlación esencial y entrelazamiento con el a priori de la estructura constituyente.

Sería naturalmente una “ingenuidad” decir que el hombre es un ente que tiene conscientes todos los otros entes como su horizonte de ser o es la comprensión anticipada del ser de todo, de sí mismo y de todo otro <490> ente (esto es, si se quiere evitar la expresión “tener consciente”). La *comprensión del ser* es algo completamente vacío en tanto no la reconocemos como autoapercepción y apercepción de algo extraño, como apercepción del mundo en su momentánea *estructura trascendental determinada* como una estructura constante, que se repite de modo invariante, y entonces planteamos en relación con ella los problemas esenciales y entre ellos la pregunta fundamental por la estática y eventual génesis de esta apercepción universal. A cada apercepción mundana especial y por ende a la apercepción universal, que yo tengo sin excepción, es inherente un “horizonte”. Cada horizonte determinado ha llegado a ser esencialmente en su condición temporaria. ¿Cuál es el beneficio para el ser humano de tener la marca distintiva de la comprensión del ser, si, como puede comprobarse, esta comprensión del ser, la comprensión particular en un momento dado, es algo que, como asunto de esencial necesidad, es el resultado de un desarrollo, y también lo es ser-como-este-ser-humano?

.....

¿Se ha desarrollado esta apercepción “mundo” en su estilo trascendental móvil?

Me encuentro ante la pregunta acerca de si el infinito regreso de una génesis es pensable, en el cual la forma esencial ontológica implícita está siempre ya encerrada, esto es, no se ha desarrollado ella misma, o de si un comienzo es necesario, esto es, si es necesario como primero el llegar a ser de una apercepción del mundo como su protoinstitución y naturalmente en una génesis protoinstituyente de apercepciones determinadas en una determinada sucesión escalonada, concluyendo con un primer “mundo” de contenido individual determinado, y solo ahora en la forma ontológica ahora coconstituida “mundo” en la fluyente generación progresiva, progresando en el cambio del temporario determinamiento. Y lo que significa lo mismo: *la primera creación de mí mismo como hombre y como hombre de mi mundo*, de tal modo que con ello queda creado a partir de ahí mi ser humano y ser mundano, o sea, el ser-en-el-mundo mío y de mis congéneres, en una fluyente y anticipante validez continua y en la formación individual progresiva.

También debe entenderse que yo, encontrándome siempre en el mundo que continúa durando, no puedo, por un lado, <491> hacerme intuitivo ningún otro futuro que el de mi ser humano, y, por el otro, solo puedo representar intuitivamente mi pasado como un pasado siempre tan solo humano. Por consiguiente, en este caso, con la *protoprostitución* de la primera experiencia determinada, de la para mí primera experiencia aperceptiva con el sentido de un mundo circundante individual se habría efectuado también la protoprostitución de la apercepción del mundo en cuanto tal y de su a priori ontológico. Si la apercepción del mundo, habría que decir entonces, ha llegado a la protoprostitución instalándose por primera vez como apercepción con su determinado contenido inicial, entonces es inherente, debería señalarse, a la esencia de esta primera apercepción que ella debe tener noéticamente como apercepción un horizonte infinito de futuro concordante y de pasado concordante en la subjetividad trascendental. En este estilo predelineado progresa fácticamente en una constante plenificación. Así ella es

instituida y permanece instituida en la verificación progresiva. “El” mundo como universo existente de realidades “trascendentes”, como trascendente y perdurando en sí en su espaciotemporalidad trascendente; por otro lado, instituido como formación de unidad intencional en el curso de las cambiantes maneras de aparición de los mundos en cada caso subjetivamente válidos con el cambio de las modalidades de validez en la subjetividad trascendental “estante y permanente”, que está y permanece en su presente primigeniamente fluyente.

.....

<495>

Nº 44

<El mundo temporal primordial en sus ampliaciones aperceptivas hacia el pleno mundo temporal intersubjetivo. Apercepciones históricas. Historicidad primordial e intersubjetiva del mundo>

<§ 1. La finitud del mundo temporal primordialmente accesible y el mundo Temporal humanitario-generativo en su accesibilidad intersubjetiva>

¿Al universo de las realidades espaciotemporales del que siempre tenemos una plena certeza como el mundo en el que estamos, dentro del cual vivimos siempre, cómo lo traemos nosotros a la intuición, *cómo lo traemos para nosotros a la intuición*, como nos formamos de él una “representación intuitiva”?

.....<497>

En la limitación a mi ser primordial, al ser “que me es propio”, y en ello mi experimentar y el poder-experienciar que me es propio, modificado según las modalidades temporales, veo yo, en una *representación del mundo primordial* que se ha de construir en cada caso, el mundo puramente como mundo de mi experiencia primordial y mis posibilidades de experiencia. Estas capacidades disposicionales no son meras posibilidades de la fantasía sino que tienen sus modos de validez.

Nosotros efectuamos ahora una *inclusión de los otros* que son experimentados por mí en el modo de la “empatía”, esto es, de los otros existentes o recordados por mí. Con ello, en este modo de experiencia, adopto yo la experiencia original propia en cada caso de ellos y “empatizada” en ellos, es decir, sus primordialidades. Las experiencias que les son propias se convierten, así mediadas y modificadas, en mis experiencias. En la adopción coincide en cada caso la esfera de experiencia primordial extraña (y con ello la representación del mundo primordial que ha de producir el otro y que se encuentra implícita en su experiencia) con la mía según una parte convergente, pero también con un *excedente*. Se amplía de ese modo, pues, mi representación del mundo traspasando el círculo de mis capacidades disposicionales primordiales. Ante todo el traspasamiento puede ser un traspasamiento tal que mi campo perceptivo sea traspasado por el campo perceptivo extraño (mi campo de las realidades que aparecen ahora perceptivamente), y que el excedente sea también accesible para mí. Pero ahora entran en consideración también las *mediaciones de la empatía* y la *comunicación* sobre la base de la empatía. En la pregunta de hasta dónde se extiende mi capacidad de poder obtener lo complementado por medio del otro también directamente a partir de la propia experiencia de acuerdo con mi capacidad disposicional, llegamos enseguida a un nuevo punto. Aquí hay que decir ante todo que la capacidad disposicional, o sea, la accesibilidad, es en primer lugar la que se ha de caracterizar como accesibilidad en el continuo presente actual (dentro de la unidad de una vigilia continua). En el campo perceptivo como campo continuo del presente está <498> contenido en cualquier caso

mi cuerpo propio (y así en toda vigilia y a través de las pausas del sueño) y en todo percibir como órgano de la percepción, en sus órganos especiales que operan cambiando en cada momento. Esta capacidad disposicional corporal es equivalente a la accesibilidad de la que soy capaz respecto de todas las realidades presentes, y ante todo las realidades accesibles en la *unidad de una vigilia*. A esta corresponde un campo de mundo primordial y una *representación del mundo primordial en el sentido más estrecho* y la unidad de un presente concreto que se extiende tanto como la unidad de una vigilia. Un segundo paso es entonces *el tendido sintético de un puente sobre las pausas del sueño* y la representación del mundo ampliada a partir de ahí, y más precisamente la representación del presente de mundo ampliado como aquella espacialidad plenificada en el ahora con realidades a través de la posibilidad de acceder a ella que se realiza a través de las pausas por medio del cuerpo propio. El acceso mismo lleva tiempo, tiempo que pertenece él mismo al “presente concreto” ampliado (por ejemplo, esta semana). Además, en la *intersubjetividad* perteneciente a mí y a mi primordialidad con los otros conocidos y desconocidos, pero predelineados sin embargo directa e indirectamente como posibilidades de experiencia que se encuentran en el horizonte, y con sus representaciones del mundo que he adoptado, tengo yo por otra parte *presente, pasado y futuro intersubjetivo en accesibilidad intersubjetiva*, que es para mí accesibilidad por medio de la mediación, y tengo yo, con un correspondiente sentido de capacidad disposicional de acceso a espacios de juego en la ampliación, fundada por medio del horizonte de los otros, del mundo que se ha de construir mediante nuestras capacidades como “nuestro” mundo de posible experiencia, que, en cuanto tal, es *mi* propio mundo de experiencia ampliado por medio de este nosotros.

Aquí tenemos nosotros, como es patente, el reino de la *tradición* en sentido habitual y en sentido que se ha ampliar y finalmente una unidad de la <499> humanidad en la unidad de una tradición que la abarca universalmente. La humanidad está articulada en *nexos generativos* que concluyen en la unidad de una humanidad generativa. Esta deja abiertos empero en su horizonte abierto aún otros hombres extraños, apercebidos como hombres de humanidades generativas extrañas. Son humanidades extrañas que pueden llegar a conocerse recíprocamente y pueden luego aparecer también en *un único* nexo generativo, y merced a ello en una unificación de sus tradiciones en *una única* tradición a la que es inherente la unidad de una historia. A la historia que se desvela de manera expresa pertenece entonces naturalmente también la construcción de la *representación del mundo unitaria* para la respectiva humanidad. *La historia de la humanidad es correlativamente historia de las “representaciones del mundo” de esta humanidad* en sus diferentes modos subjetivos y sociales. Pero a través de estos modos de darse que se desvelan pasa idealmente la unidad de una representación del mundo concordante, o sea, la posibilidad de llevar a la concordancia todos los mundos intencionados y construir así *el mundo verdadero* como el verdadero para esta humanidad a partir de su vida experiencial –por el historiador y a partir del mundo válido relativamente para él ante todo en su presente generativo–.

.....<501>

Por medio de la *intersubjetividad* de la existencia recibe la *finitud* del mundo primordial con su espaciotemporalidad primordial una *ampliación* en la extensibilidad retrospectiva y la extensibilidad anticipante. Me extiendo retrospectivamente, como si yo recordara o como si yo hubiera percibido previamente o hubiera podido percibir previamente. E igualmente respecto de mi futuro. El como-si sería una fantasía contradictoria, contradictoria de mi estilo de vida, el estilo de mi existencia pasada, si yo considerara la percepción modificada como posibilidad primordial. Puedo por cierto modificar en la ficción mi primordialidad, pero estoy atado en su finitud al estilo de la

primordialidad –en una construcción a partir del campo de presente (como campo perceptivo actual) y de la unidad de una posible continuidad de la rememoración y una continuidad de la prememoración–. Si yo extiendo, pues, hacia atrás el pasado, esto solo llega a ser posible si llevo mi continuidad de la rememoración a una síntesis con la continuidad de rememoración de mis otros y *recuerdo en los otros*. Con esto traigo mi capacidad disposicional primordial a una unidad con la de los otros por el camino de mi capacidad disposicional, de cuasi recordar “en” sus recuerdos, y, en un modo de la validez de ser que concede la legitimación como modo precisamente de una experiencia presentificante. Estas presentificaciones, a las que comprende la expresión “experiencia empatizante”, son aquí modificaciones que modifican todos los modos de las presentificaciones que tengo en la primordialidad. Pero esto es reiterable como “recuerdo” por el medio de los otros, de los otros de los otros, etc. Igualmente para el futuro: el futuro de los otros, la vida futura de los otros se convierte en mi vida coválida, es acogida, adoptada en la mía.

.....<507>

<§ 4. Sobre la finitud por principio de la esfera primordial de la experiencia>

Nuestras consideraciones se mantuvieron exclusivamente en la esfera primordial. Pero ¿hasta dónde se extiende la *experiencia que se trasciende hacia el pasado*. Cualquiera que sea, el mundo del recuerdo que actualizamos es el mundo de un pasado primordial; y, si escogemos el recuerdo lejano adecuadamente muy atrás, en nuestra más temprana infancia, entonces llegamos a la reconstrucción de un pasado no vivido en sí mismo. Pero esto no se extiende hasta el infinito. Por cierto, si nos hacemos intuitiva la historia de lo construido, se reitera la posibilidad del retroceso. Pero solo hasta donde, desde la primordialidad de la efectiva experiencia, tengo una motivación, y la trasposición retrospectiva tiene un determinado contenido de validez con posibilidades de legitimación. Finalmente se convierte todo pasado reconstruido en un pasado que contiene en sí una infinitud de posibilidades sin primacía de ninguna; toda posibilidad de legitimación está excluida, son posibilidades que no forman un espacio de juego a partir del cual una debería ser efectiva con un correspondiente camino para la decisión entre ellas. Solo queda abierto que, desde la marcha de la historicidad viviente aun puedan surgir motivos para obtener pasados trascendentes más determinados. Pero puesto que la motivación en la finitud de mi vida es ella misma finita, llegamos de ese modo finalmente a un término y a una posibilidad vacía que no se encuentra entre el sí y el no, que no se encuentra bajo el principio de tercero excluido. Hasta donde se extiende la esfera del recuerdo, hasta ahí tenemos una esfera de determinabilidad y más allá fragmentos de una experiencia y determinabilidad incompleta. Lo que resta es una vacía repetibilidad que proporciona “posibilidades” que tienen una indeterminación en su validez, indeterminación que no es ninguna determinabilidad.

<508> *Pero la primordialidad es solo una abstracción. ¿Qué sucede con la intersubjetividad?* Por cierto, aquí la validez de ser, la determinabilidad como posibilidad de legitimación por medio de la experiencia ya válida que se confirma, gana una ampliación de esta validez verificable. Por tanto, *lo que ya no era experiencia, recibe el rango de “experiencia”*, pero solo por esta mediación de la cofunción de los otros. [...] Una continua *ampliación* del mundo constituido como mundo de la experiencia *más allá de la esfera de experiencia primordial y finita* –incluidas ahora las pequeñas ampliaciones de los componentes históricos, que ya en la primordialidad traspasan sus finitudes más propias, pero también van hacia el infinito como pensamientos vacíos de una ulterior historicidad– tienen lugar *por el camino que pasa*



*por los otros*. Si pensamos en una mera pareja humana, esto nos proporciona de nuevo una finitud. Si tomamos luego la mediación de los otros de los otros, etc., en el nexo generativamente abierto, entonces avanzamos cada vez más, cada vez más, *in infinitum*. En la propia espaciotemporalidad del presente tengo yo también solo una finitud de principio, pues el acceso lleva él mismo tiempo. Y con ello se dice que es finita la reiteración en la que me represento las cosas lejanas “siempre de nuevo” como posibles cosas cercanas y luego en el “si llegara tan lejos, tendría entonces de nuevo y así siempre de nuevo horizontes de mundo abiertos”. En mi primordialidad, esta reiteración es un pensamiento finalmente vacío, el de una posible continuación del mundo no legitimable (siempre de nuevo con cosas que deben tener ser, determinabilidad). El mundo copresente, el que traspasa la esfera de mi percepción, es un mundo que llega a ser presente en el futuro a partir de mi capacidad disposicional como el mundo entonces presente de mi presente actual como pasado. Por tanto, estoy atado a la finitud tanto respecto al presente espacial, espaciomundano, como respecto de su pasado.

Pero ¿no lleva esta consideración más allá? ¿Accedo yo efectivamente en la intersubjetividad, en la vivacidad de su historicidad comunalizada, en el modo en que al mismo tiempo apercpciones analogizantes siempre crean horizontes, a una determinabilidad del <509> mundo constituido?

.....

¿No es la humanidad una humanidad terrestre? ¿Conduce la ampliación del mundo de los hombres, esto es, del mundo terrestre, de una manera semejante a un traspasamiento y ampliación del mundo de la experiencia, del mismo modo que la primordialidad abstracta con su finitud del recuerdo (en el sentido ampliado) conduce a un pasado verificable, pero también no-verificable con presente y futuro?

El mundo circundante propiamente humano de la verificabilidad, esto es, un mundo circundante finito, es él mismo *algo relativamente primordial*, y se debe indicar cómo el “*in infinitum*” crea un nuevo sentido y finalmente proporciona una plena infinitud, cómo esto es el fundamento de la idealización y así crea el suelo para la tarea de la ciencia que opera lógicamente hacia lo infinito.

## APÉNDICE XLII

Niveles superiores de constitución. <Ampliaciones aperceptivas del mundo de la vida histórico constituido generativamente: los mundos de los animales y el mundo natural prehistórico>

.....<511>

Esto significa constitutivamente que, por un lado y en primer término, tenemos el mundo constituido como mundo de nuestro nexo histórico en parte conocido, en parte desconocido. Nos encontramos eventualmente como una *indicación indirecta* que naturalmente tiene su apoyo en lo que, en nuestro mundo de la vida y su tradición abierta, ya entendemos en su sentido y originariamente, y tenemos con validez, con “testimonios de la existencia humana”; esta es una indicación que no es una empatía inmediata o mediada por la tradición, sino una posición concomitante de hombres y de vida humana que se encuentra fuera de la tradición conocida. Puede suceder que se haya de producir el nexo de la tradición. Pero también puede suceder que no se lo haya de producir, no se ve ninguna necesidad de que ese nexo deba ser. Este modo de ampliación en relación con los animales y hombres existentes para nosotros es luego también una adopción de sus “representaciones del mundo”, aun cuando no conocidas en su determinación, sin embargo co-puestas; y esto puede conducir de variada manera

a la *ampliación del mundo existente para nosotros*. Por tanto, el mundo existente para nosotros, puramente a partir de la tradición, de la efectivamente viviente o de la desconocida y presumida, es mundo como unidad sintética de validez, e idealmente – como unidad que se ha de traer a la concordancia por medio de la corrección– es la *unidad de la comunicación generativa universal*.

La tempoespacialidad objetiva, la naturaleza objetiva, no se extiende, pues, más allá de la generación universal. No es como si debiéramos decir –como filósofos trascendentales y llevando a cabo la marcha constitutiva exclusivamente en la generación–: “El mundo no es conocido ulteriormente”. Si esta constitución fuera todo, entonces el mundo estaría agotado. Pero el sentido de ser de nuestro mundo, se extiende más allá, y aquello de lo que se trata es de esto que se extiende más allá y de su constitución.

Pero ¿en qué medida puede contribuir a ello lo antes dicho? La esfera de la existencia no se había ampliado con seguridad (a causa de las esferas desconocidas de nuestra tradición) ni siquiera con hombres y animales; al menos llega a ser visible la posibilidad de que hombres y animales extrahistóricos están ahí. Respecto del tiempo, y específicamente del pasado, no hemos obtenido nada más que que la posibilidad concomitante pasada de seres vivos que han sido concomitantemente fuera de nuestra generación. “Hasta donde” se extiende nuestra generación, hasta allí hay mundo y es temporalizado el mundo.

.....<512>

La ampliación del conocimiento de la naturaleza como conocimiento causal conduce a la historia de la tierra pero mucho más allá de lo constituido generativamente. *La tierra física recibe un horizonte de pasado causal* que se amplía cada vez más hacia épocas de la historia de la tierra, niveles previos causales de la tierra existente que ha llegado a ser de manera no-historiográfica, en las que hubo períodos glaciales, en las que hubo otros climas, en los que tuvo lugar una vida orgánica totalmente distinta, en las que la existencia humana era imposible, y en particular épocas en las que la existencia orgánica era imposible, y, por tanto, también la existencia humana y psicofísica de todo tipo. Por ejemplo, la roca fusionada de la corteza terrestre está ahora ahí; no puede ser experimentada de otra manera que como eso. Puesto que no se trata de pequeños sucesos singulares sino de sucesos universales, no podemos hacer otra cosa, nosotros hombres históricos del mundo humano e histórico, que suponer a partir de la experiencia un pasado natural-histórico. Y así se constituye para nosotros sobre el suelo del mundo humano histórico, y motivado a partir de él, un mundo prehistórico, un mundo que se extiende en la historia natural incomparablemente más lejos en la infinitud abierta, más allá de la tradición histórico-natural efectivamente descubierta (la de <513> de la geología practicada hasta ahora) como algo que se ha de interrogar siempre de nuevo de modo causal e histórico-natural. No es necesario decir que una inducción de esta índole, efectuada a partir del suelo del espacio-mundo histórico, del mundo espacial-terrestre cerrado, conduce al *espacio-mundo astronómico* “infinito” e “inconmensurable”. El espacio como forma del mundo se amplía por medio de la nueva constitución astronómica hacia lo no medido. Al originario mundo terrestre y finito (espacialmente “finito”) perteneció naturalmente siempre el “cielo” con sus sucesos celestes. Pero solo muy tardía y lentamente se desarrolló históricamente la astronomía, esto es, solo progresivamente puede conducir la causalidad terrestre, la realidad terrestre originariamente constituida a un sistema de inducciones, o sea, de interpretaciones de los sucesos celestes que originariamente no podían ser experimentados con ese sentido. Las estrellas no se perspectivizan en la experiencia sintética intersubjetiva a la manera en que se constituyen originariamente para nosotros los cuerpos físicos espaciales, y las

magnitudes, figuras y alejamientos de estos cuerpos. Para ellos el golpe y contragolpe, la causalidad mecánica y la causalidad física de cualquier índole, no es algo originariamente constituido; ellos son originariamente estrellas de luz trémula, un γένοϋ propio, que se contrapone a todo lo terrestre de la naturaleza humanamente constituida.

<514>

N° 45

<El mundo de la vida predado –una formación aperceptiva de sentido y validez que siempre acoge en sí contribuciones de sentido aperceptivas siempre nuevas como valideces-para>

Toda praxis productora crea para las cosas, que son los sustratos de ella, contribuciones de sentido cóscicas como valideces-para, con las cuales las cosas correspondientes son luego siempre de nuevo simplemente “experienciadas”, esto es, “aprehendidas”, apercibidas. [...]

De esta manera el mundo de la vida está siempre en movimiento. Siempre es ya un mundo apercibido y obtiene a partir de las actividades creadoras de sentido estratos siempre nuevos de componentes de sentido como válidos para él. [...]

<515> De acuerdo con estas importantes indicaciones, patentemente pertenece toda determinación de sentido del modo *validez-para* también al mundo de la vida: en tanto mundo predado es siempre ya mundo *apercibido que acoge en sí estratos aperceptivos siempre nuevos*. Así el mundo de la vida es mundo “simplemente intuitivo”. [...]

Si dirigimos ahora nuestra mirada a las *idealidades de las ciencias objetivas*, a su ser verdadero en sí tal como se expresa teóricamente en verdades en sí –concebidas en la idealidad de la validez incondicionada–, también debemos decir de ellas que *tampoco se han de separar del mundo de la vida*. A la concreción de este pertenecen todas las determinaciones de sentido del género de las valideces-para de igual manera, ya sea ocasionales o ideales. Cada una de ellas remite a actividades subjetivas (o intersubjetivamente comunalizadas) en las que tuvieron su origen, pero que solo son esencialmente posibles sobre la base subyacente de experiencias de sustratos.

Por otro lado, las idealidades en cuanto tales están documentadas en el mundo de las formaciones culturales objetivas. Así son inherentes también al mundo de la vida. Por último, se relacionan con las cosas del mundo, no con aquellas en las que (por ejemplo, en los libros como cosas) como documentación entran en escena, sino al mundo en generalidades mundanas y como aplicación de la teoría general a cosas singulares o esferas de cosas, para las que son válidas, para las que proporcionan un conocimiento, aquí un conocimiento científico objetivo.

<516> Todo lo mundano –lo cóscico en el más amplio sentido, que hemos indicado antes a modo de ejemplo– está para nosotros originariamente ahí por medio de la intuición, por cierto en cada caso según el alto nivel de las objetividades construidas en fundamentaciones muy complicadas (ciudades, pueblos, estados, etc.), en muy diferentes modos de la intuición, para los que tienen estas mismas objetividades. Comoquiera que y cualesquiera sean los componentes con los que el mundo en la vida accede en cada caso a la intuición efectiva, siempre pertenecen concomitantemente a lo intuido, a su propio contenido experiencial, caracteres de sentido que le pertenecen respecto de la validez en el modo de los caracteres “vistos”, en la medida en que lo cóscicamente “percibido” es “apercibido” en tal nuevo sentido (“aprehendido” de un modo más amplio como tal o tal cosa). Decimos también que el núcleo percibido remite

a la capacidad de efectuación de actividades en las cuales el sentido originario y propio, el que fue aprehendido ahí, llega al darse efectivo. Este modo de hablar señala hacia la posibilidad de introducirnos efectivizando en la efectuación de las correspondientes actividades (muy complicadas la mayor parte de las veces). Pero el mundo de la vida es para nosotros el mundo existente no solo por medio de tal efectuación originaria, sino, viviendo en él y entregados activamente a los intereses particulares del caso, es válido aperceptivamente, en la más amplia medida, en estos modos indicados, y al mismo tiempo en constante movimiento en razón de que toda nueva actividad creara nuevos componentes de sentido que simplemente se añaden de modo aperceptivo al mundo predado hasta ahora en su sentido de ser.

.....

<517> Por cierto, en una abstracción, podemos quitar los respectivos estratos de sentido (como se dice por cierto también de modo poco claro: los “predicados de significado”), estrato por estrato. Entonces llegamos, lo que en sí es un conocimiento fundamental, necesariamente a un núcleo de experiencia del mundo pura y libre de ellos. [...] Es evidente que, de este modo, cada experiencia concreta del mundo de la vida, que, como apercepción, necesariamente a-percibe “predicados de significado”, <518> debe tener un componente nuclear de pura “percepción”. Correlativamente, toda cosa del mundo de la vida tiene, por debajo de sus predicados, más o menos mediatamente escalonados, de la validez-para (predicados de significado), *un último sustrato como lo puramente perceptible*. E igualmente en totalidad el mundo mismo. El universo de las cosas, que son experimentadas ahí en cada caso como las cosas concretas en el horizonte del mundo concreto, se reduce en esta abstracción al universo de las cosas de la pura experiencia. Este abstractum es la pura naturaleza –en el sentido del mundo de la vida–. De antemano se ha de ver que, para la concepción de la naturaleza exacta en el sentido de la ciencia natural idealizante de la Edad Moderna (que quiere conocer de un modo exacto el mundo puramente como naturaleza, y específicamente, en el mismo plano, como mundo de los cuerpos físicos y de los sujetos espirituales), la efectuación de esta abstracción en relación con el mundo de la vida, y ante todo en dirección a los puros cuerpos físicos, fue el presupuesto. Aquí, en nuestra actitud orientada puramente al mundo, la equiparación de “naturaleza” corpórea y personal (y además animal), y este concepto mismo, no puede ni debe significar nada más que esto: como sujetos que experimentan el mundo como mundo de la vida encontramos necesariamente esta estratificación doble.

<519>

Nº 46

<El mundo de la vida como mundo de validez en el cambio tradicional  
Y en la autopreservación tradicional. Ampliaciones de nuestro mundo  
generativo de validez y su tendencia a una cultura terrestre supranacional>

.....<523>

Quien se encuentra en la vida y es hombre de su mundo circundante de la vida, no necesita saber absolutamente nada de que su mundo circundante está *limitado* por una tempoespacialidad histórica (la especialidad entendida como territorialidad, cuya divisibilidad no es la geométrica); con otras palabras, no necesita distinguir entre *su particular* mundo circundante territorial y temporal como el mundo circundante pleno de sentido para él, constituido para él y por ende efectivo, y *un mundo ulterior y más amplio*, que, una vez que es constituido, es de nuevo un *mundo de la vida*. Por ejemplo, si llega una noticia de pueblos extraños e incluso se producen relaciones comunicativas,

entonces se constituye de ese modo un mundo circundante ulterior como el mundo común a los pueblos que se comunican. En un tal *mundo circundante* que sigue siendo *finito*, incluso después de la eventual ampliación o en una comunicación que se ha llevado a cabo por así decirlo exteriormente tenemos *todo lo válido y todas las vigencias o verdades en un único nivel*. No tenemos una separación de mundo de los hechos y de “valores” que en él entran en escena; *todo tiene de alguna manera un significado vital*, un significado práctico en el más amplio sentido. Nosotros en nuestro mundo, con nuestros horizontes geográficos e históricos, con nuestras ciencias de la naturaleza y del espíritu, tenemos en nuestro mundo total nuestro “propio” mundo europeo, en particular, pero también nuestro mundo circundante alemán, y aun de modo más especial el mundo circundante de los lugareños, y tenemos en general muchas diferencias de mundos circundantes más estrechos, paralelos más allá del europeo., en formas semejantes y sin embargo completamente distintas de mundos circundantes particulares, <524> entre ellos también los mundos circundantes “primitivos”. A todos estos son inherentes las correspondientes humanidades europeas, las humanidades nacionales particulares, y por otro lado las humanidades indias, chinas, las múltiples primitivas.

Así vemos *nosotros* diferencias de humanidades y mundos de una estructura más rica o menos rica y finalmente de estructura primitiva. Vemos que por cierto en las culturas “superiores” (lo que ante todo no debe ser ninguna valoración) desempeña un papel la estructura de la existencia teórica formada profesionalmente o de cualquier otro modo en la forma de un ordenamiento de la voluntad o de un ordenamiento de fines, pero que no es inherente necesariamente a una manera de ser y a un mundo circundante humano, y, en medio de esto, vemos en particular que la “ciencia” no es inherente a toda cultura superior, es decir, la ciencia en nuestro sentido griego –por medio de la cual, situados entre otros, sabemos también de todos ellos, la ciencia como profesión y unificadora de una humanidad profesional no solo en un presente sino a través de tiempos generativamente vinculados, con el horizonte abierto de un futuro ilimitado vinculado profesionalmente, como cuyo correlato se constituye la infinitud de la ciencia.

Ahora encontramos que, por el aprovechamiento de la ciencia y la técnica científica, por ampliación de la comunicación político-económica de la vida de los pueblos hasta una dilatación final sobre la vida terrestre total de una comunicativa omnihumanidad de la tierra, se encuentran en *nuestro* horizonte todos los pueblos y sus articulaciones humanas, cuyo *territorio total* (que abarca en sí todos los territorios particulares) es *la tierra*. Y los encontramos todos en su historia, de una historia que se nos descubre progresivamente cada vez más, dicho concretamente, en toda la existencia cultural de su tiempo histórico; y encontramos que todos estos tiempos históricos y sus culturas se vinculan en una *historia universal*, en una *cultura terrestre* concreta y universal, aun cuando articulada de múltiples maneras. Esto es comienzo, tendencia como tendencia que avanza hacia la configuración de una supranacionalidad y cultura mundial.

Estamos ahora, nosotros que reflexionamos sobre la ciencia y la filosofía, ya en posesión de la adquisición histórico-geográfica de nuestro tiempo, y nosotros como científicos tenemos para este nuestro universo “mundo de la vida” ya la actitud de una <525> *crítica universal*, de una crítica que se dirige contra toda la tradición histórica, contra la propia de nuestro propio pueblo, y con mayor derecho contra todo lo histórico fuera de esta particular unidad de vida helenístico-tradicional. La crítica universal, la actitud universal orientada hacia la verificación, que pone entre paréntesis todas y cada

una de las culturas circunmundanas, las transforma en mera pretensión, y pregunta por su verificación, es la actitud que constituye al hombre *autónomo*.

#### APÉNDICE XLIII

“Tradicición”. <El mundo de la vida concreto como mundo a partir de la tradición.  
Tradicición viviente y tradición supérstite>

.... <526>

Cada humanidad particular vive en una tradición, en su tradición, en una tradición universal que se articula en múltiples tradiciones especiales. “Tradicición” es un concepto que se refiere a la existencia histórica del hombre, esto es, a la existencia de cada hombre como miembro de una humanidad histórica en la que cada presente tiene una estructura formal a partir de la vida comunalizada del pasado, y esto entendido en una continuidad. La existencia histórica es continuamente tradición a partir de tradición a partir de tradición, etc. En un sentido amplio, pero propiamente originario, la tradición es inherente también *a la vida de cada hombre individual*, que se ha de considerar por separado; cada posición de fines y actividad orientada a fines, que el hombre ejerce como ser práctico, tiene ya en su contenido de conciencia una herencia del pasado, y específicamente con un sentido explícito o implícito que encierra en sí el tender-hacia y el obrar. Todo obrar según una costumbre no solo es un obrar presente, sino que tiene en sí en el presente el sentido “según una costumbre”, y a ello es inherente, y al menos a menudo explicitable por medio de la rememoración, que fue realizado por primera vez a partir de tal o cual propósito orientado a un fin, que fue repetido en el repetido necesitar y tender-hacia, y que finalmente se ha convertido en un curso pasivo sin una expresa repetición de tender-hacia.

En cada humanidad particular tenemos entonces una tradición cultural y tenemos *lo tradicional de diferente manera*:

a) lo tradicional es *algo válido* y, más precisamente, puede ser que, aun cuando el propósito orientado a un fin, del cual ha surgido como modo de la actividad y resultado de la actividad, sea “inconsciente”, sin embargo se deje legitimar nuevamente en su sentido orientado a un fin. Además, este sentido orientado a un fin puede ser sometido a la crítica y eventualmente incluso llegar a ser justificado en su autenticidad.

b) También puede suceder que la tradición repose sobre fines de esta humanidad particular que, en ella en el interín, han sido *olvidados* y ya no son desde hace tiempo válidos para ella. La tradición es entonces una “costumbre” práctica de la comunidad (análoga a una costumbre individual que sigue su curso de un modo vacío) –una forma práctica según una costumbre de su vida con correspondientes resultados, que es meramente *supervivencia* y ya no tiene ningún sentido funcional originariamente auténtico. Por tanto, es inherente a toda costumbre que ella tiene una forma secundaria del deber, que el apartarse de ella es vivido como “no debido”. Lo que se legitima como auténtico deber en tanto es retrotraído al origen, a la finalidad originaria, a la finalidad en la “protointitución”. Frente a esta justificación en sentido propio tenemos la justificación impropia –la invocación a lo uno, esto es, la remisión a que todos hacen eso y siempre se hizo eso, etc.

#### APÉNDICE XLIV

<Comunidades de vida generativas como comunidades volitivas de nivel superior. El progreso hacia una humanidad universal con un mundo circundante

histórico unitario. Todo lo mundano como históricamente predado>

La tarea de esclarecer la constitución del mundo existente para mí, de esclarecer el origen fenomenológico de esta validez de ser total para mí, validez que encierra en sí la validez de ser para nosotros, para los hombres que valen concomitantemente para mí como incluidos en este mundo que vale para mí.

La aclaración de las modificaciones constitutivas en las que transcurre la fundamentación de las valideces de ser exige el *método de la desconstrucción*.

1) Reducción a la primordialidad;

2) Luego tener en cuenta los otros, o sea, la operación de la empatía. Mundos circundantes relativos, en cuanto tales originados en la comunalización práctica, en la comunalización personal, en que los yoes-sujetos participantes viven en comunidades en un sentido muy amplio. Mundo circundante de la vida = “nuestro mundo circundante”.

<528> El avance es empero, en un sentido diferente, el avance *desde la abstracción a la concreción*. Llego a un primer término en el esclarecimiento de la generalidad “nosotros”: una comunidad-nosotros que se desarrolla y se propaga generativamente de un modo abierto tiene predado un único y mismo mundo con naturaleza, significado espiritual, etc. Pero con esto aún no se ha hecho justicia a mi mundo concreto y su forma esencial concreta. Por cierto, yo y cada uno se encuentra en un nexo generativo, pero se constituye también en el nosotros en cada caso un *nosotros particular* con su nexo-nosotros generativo: justamente no nítidamente separado y por cierto en una unificación. Las asociaciones generativos de individuos en un nosotros de tal índole están vinculados unas con otras, las múltiples “familias” en una estirpe, y luego eventualmente en un pueblo, etc., simbiosis en las que yoes-sujetos viven de diferentes maneras con yoes-sujetos.

Las *comunidades de vida generativa* son a la vez *comunidades volitivas* o comunidades personales. Ellas se organizan en comunidades volitivas de nivel superior, y de una manera destacada como comunidades volitivas que tienen el carácter de personalidades de nivel superior, y estas mismas se organizan como suprapersonalidades de nivel superior; estas a su vez entran en conexión, en asociaciones de tales personalidades de nivel superior, o se unifican de nuevo como la unidad de un “estado”. Hay, pues, diferentes formas y niveles posibles de la comunidad volitiva. Comunidad política – comunidad cultural, esto no coincide.

Toda unidad de esta índole, vinculada desde una motivación interior, está constituida como una unidad permanente de un mundo circundante permanente relativamente cerrado con particulares *formas de uso vital* (entre ellas, el uso del lenguaje), las formas de la actividad circunmundana orientada hacia fines y determinada por medio de las valoraciones típicas; en correspondencia con ellas las formas de los bienes permanentes como objetos que tienen una permanente determinación relacionada con un fin, etc., cada uno como perdurable, pero como perdurable en un constante cambio de contenidos. Dentro de la forma general, un “mundo” relativamente cerrado es mundo familiar (mundo de la estirpe, etc.). Cada uno tiene una historia relativa y, hasta donde alcanza el nexo total, una *historia total*. El nexo total se refiere a un mundo cultural total, pero puede haber diferentes universalidades generativas; las particularizadas pueden vincularse y puede desarrollarse un mundo superior de la “cultura”. Este proceso de desarrollo se encuentra él mismo en el fenómeno. Las unidades históricas relativas en su desarrollo histórico y devenir conjunto, en su ascenso a una <529> organización de la voluntad que se extiende cada vez más, y el progreso a la unidad de una humanidad universal como una pluralidad de hombres que se

comprenden y que ocasionalmente se tratan y actúan unos con otros, pluralidad que no se extiende meramente en la naturaleza universal que prolonga hacia el infinito, sino como unidad de una humanidad histórica que constituye un *mundo circundante histórico unitario* en la unidad de una cultura universal.

Yo, que medito sobre mí mismo filosóficamente, no soy desde un principio un yo abstracto, sino yo de una humanidad históricamente unitaria y de un mundo histórico, y esto en un marco ulterior, en una naturaleza universal, en un mundo de realidades que continúan abierta e ilimitadamente, para el que queda abierto en qué medida entre ellas también hay hombres que entonces pertenecen a otras esferas de una historicidad, a otros mundos de la humanidad en tanto históricos, pero “separados” en todo caso del nuestro.

....

<530>

#### APÉNDICE XLV

<Modos de “transmisión hereditaria” de valideces: tradición simple, tradición interrumpida, y, en la tradición no interrumpida, tradición que se modifica y corrige. El sentido de ser “mundo” como operación comunitaria de una tradición universal>

.....<534>

La tradición en la que para mí se constituye el mundo como perdurable no solo no se ha de comprender como una tradición que es un producto mío que me es propio en el sentido de una peculiaridad propia para la cual el ser-con de los otros es indiferente. La tradición por medio de la cual se configura el mundo en mí debe constantemente fragmentos componentes del sentido de ser del mundo constituido al “vivir conjunto” con otros. La tradición que les es propia me beneficia y mi tradición –y en general la de sus cosujetos– beneficia a ellos. Una tradición universal como un uno-en-otro de las tradiciones, un extenderse de la tradición de uno en la de los otros, ha estado constantemente en marcha y está de un modo viviente en el progresivo operar, y lo que para mí y además para todo otro vale como mundo –el sentido “mundo” para mí y el sentido para cada otro– es siempre ya una operación de la comunidad. Cada uno hereda de otros y no solo de sí mismo.

Pero ahora se muestra aquí una nueva relatividad. El mundo que tiene su sentido para mí a partir de mi vida en la cual está implicado que ella es vida comunitaria con los otros, debe a estos otros la parte principal de su sentido. Lo mismo vale para cualquier otro. Pero no por eso tiene cada uno bajo el título “mundo” el mismo universo igualmente determinado de valideces adquiridas. Más bien cada uno tiene el suyo. Y sin embargo, en la medida en que entramos en contacto unos con otros, y tomamos conocimiento de aquello que vale para nosotros como mundo –para uno vale esto, para el otro aquello–, reconocemos no solo la diferencia, sino que reconocemos también que estos diferentes sentidos de ser “mundo” son modos de aprehensión subjetivos de un único mundo que es el mismo para todos nosotros. En el pasaje de una validez universal a la otra ingresa en la escena una identificación necesaria: el mundo mismo. Por otro lado, la diferenciación que reconoce las discordancias de unas y otras valideces y las aprehende como discordancias de los sujetos respecto de las opiniones subjetivas sobre el mundo. Con ello nos sale a la vez al encuentro una nueva forma de modalización como modalización de la concordancia: la intersubjetiva frente a la que tiene lugar en lo propio esencial de los sujetos individuales mismos, de su validez de ser subjetivoindividual.

<537>



## N° 47

Más sobre la constitución de la edificación en niveles del mundo:  
 <la operación constitutiva de la historia y la historia natural para la  
 ampliación del sentido de ser del mundo generativamente constituido.  
 La pregunta por la co-función constitutiva de los animales>

<Contenido:> *El mundo generativamente constituido de la posible experiencialidad en sentido propio en su ampliación, escalonadamente hacia el mundo de la humanidad, pleno, terrestre, y experienciable en sentido propio (mundo de la vida) como fundamento para la ampliación histórico-natural y científico-exacta para el pleno mundo (de la geología, la paleontología, etc. y de la física). Por último, la apercepción analogizante por medio de la cual esta ampliación más elevada tiene lugar en una paralelización o identificación con la presentación empaticante.*

La abstractiva desconstrucción por estratos del mundo como mundo de la experiencia efectiva y posible enseña a comprender la estructura constitutiva del mundo generativamente constituido como constituida en la experiencia en sentido propio. Pero esto no proporciona aún el pleno sentido que el mundo tiene para nosotros; por lo cual se dirá ahora que este pleno sentido ha surgido de un modo histórico finalmente solo por el camino de la filosofía, de la ciencia de nuestra intersubjetividad generativa. Pero ¿cómo se ha de aclarar esto ahora? ¿Cuáles son los niveles superiores del pleno sentido constitutivo del mundo?

Se presenta aquí a la vez un problema digno de atención. ¿Están abiertas aún posibilidades de constitución progresiva de nuestro mundo y con ello de su sentido de ser? ¿Se encuentra en el sentido constitutivo, en el que el mundo adquiere sentido para nosotros, una estructura esencial de la posible ampliación iterativa que no se orienta meramente a ampliar el horizonte de objetos y el horizonte de características, o sea, el horizonte de leyes del mundo que existe para nosotros en forma invariante? ¿Está también abierta, y a partir de fundamentos esenciales, que *esta forma invariante* se relativice?

<538> En cada nivel constitutivo tenemos una invariancia, constituida para él, de la forma. Esta no se pierde, por ejemplo, en el nivel superior, así como tampoco se pierden los “objetos” constituidos en el respectivo nivel en razón de que ellos se convierten en momentos fundantes, esto es, por medio de una “aprehensión” fundada sobre ellos, en “apariciones-de”, a saber, de los objetos de nivel superior. Los objetos se relativizan y las formas del mundo, y de un modo correlativo naturalmente también las formas constitutivas, las ya habitualmente configuradas (adquiridas por los sujetos singulares) o las que se han de configurar (las que se han de adquirir). Si la subjetividad trascendental (la humanidad comprendida trascendentalmente) está en un constante proceso de desarrollo constitutivo, entonces *la forma universal y más profunda de su historicidad* es esta: tener que constituir en sí, en un progreso de nivel en nivel, de tal modo “el” mundo existente para esta humanidad que *lo que es, el mundo mismo está en desarrollo* de acuerdo con su sentido de ser ontológico, de acuerdo con su respectiva forma universal, de acuerdo con su a priori universal.

Tenemos el mundo generativo, nuestro mundo cultural; él se amplía hacia un mundo generativo que abarca Europa y Asia oriental, y que finalmente abarca las humanidades terrestres, mundo generativo cuyas historias se enlazan en una nueva historia. Meta: Europa y los viejos mejicanos. Podemos contar con todo esto como ampliación de un mundo constituido generativamente de nuevo en una unidad de un

mundo generativamente constituido. ¿Se ha alterado algo esencialmente en la estructura invariante de este mundo con estas ampliaciones? El primer paso –llamémoslo el que va de Europa hacia China– trae por cierto algo nuevo: el comienzo es la incomprendibilidad del mundo cultural chino (la de su más elevada humanidad, la de su individualidad histórica) para Europa y a la inversa.

Ya la apertura de la propia tradición generativa como operación de la “*historia*” significa una ampliación de nuevo índole del sentido de ser del mundo para nuestra humanidad. Nuestra humanidad llega a conocerse como una unidad personal en la unidad de su vida, aprende <539> a comprender concretamente esta su individualidad generativa “histórica”, aprende a juzgarse a partir de la historia, así como un hombre individual llega a conocer y juzgar su ser individual en la mirada del recuerdo que abarca su vida. La humanidad aprende concretamente a extraer y comprender hacia donde se dirige en su existencia generativa, ella ve y extrae un auténtico telos al alcance de las capacidades, que, configurado por una toma de conciencia, podría ser efectivizado en una decisión racional de la voluntad (bajo dispositivos de organización que se han de crear espontáneamente) como meta volitiva de la humanidad en tanto unidad vinculada, en tanto unidad de la voluntad. Con ello recibe la humanidad y el hombre individual como su miembro operante un nuevo y más elevado sentido, y con ello el mundo como mundo cultural que existe para él y a partir de él. La *historiografía* (*Historie*) no es un fragmento arbitrario del mundo cultural, sino *una operación constitutiva que se desarrolla en la humanidad*, que pone en marcha y posibilita la constitución, y que crea a partir del mundo prehistórico (antes de la fundación de una historia, de una historia desarrollada como quiera que sea) un nuevo mundo, *un mundo de sentido más elevado*. Pero esto es tal vez demasiado general, y sostenido de un modo constructivo, y exige muchas reflexiones.

*Ad notam.* En una tal historiografía sucede respecto del tiempo histórico lo mismo que en el recuerdo de un hombre individual respecto de su tiempo y del mundo individual tomado por separado abstractamente para él. Si el mundo es constituido espaciotemporalmente y desvelado ya él mismo solo de modo generativo, entonces el tiempo es sin “nacimiento” (=comienzo de la generación) y sin muerte (de la generación), abierto y carente de comienzo y de fin.

Se puede bien decir ahora: la temporalidad del mundo es para el hombre, en tanto vive en su nexo generativo, el de su humanidad cultural, antes de la historiografía desveladora (de la “ciencia”), *una temporalidad generativa perteneciente al mundo cercano*. El mundo tiene *también temporalmente* la diferencia entre mundo cercano y mundo lejano. La historia “científica” amplía el tiempo de cercanía y crea una temporalidad pasada interminablemente abierta, pero que ha sido desvelada y se desvela, y a partir de ahí un horizonte de futuro generativo con predelineamiento. Más precisamente, un mundo temporal de cercanía, un mundo temporal plenamente generativo, referido en su contenido a *esta* humanidad generativa, naturalmente también respecto de los datos espaciales y de la espacialidad misma como forma y de <540> la cultura concreta con la naturaleza. Al presente viviente concreto del sujeto individual y a su presente circunmundano corresponde el presente viviente de la humanidad generativa y su presente mundano –presente en un sentido amplio de la palabra–. Al tiempo de vida del sujeto individual como su tiempo universal del recuerdo, desvelado puramente desde adentro y experimentado fluyentemente en el flujo de las modalidades temporales, corresponde el *pleno tiempo* desvelado para la humanidad generativa por medio de la historia (*Geschichte*), a saber, un “*tiempo de vida*” *constituido de modo puramente generativo*, o sea, el tiempo del mundo y el mundo mismo

El hombre que ha llegado a informarse de la historia (*Geschichte*) dice que la humanidad no conocía aún nada acerca de la temporalidad del mundo, aún nada del tiempo lejano. Pues es efectivamente cierto que el hombre no histórico sin embargo tendrá conciencia a partir de sus padres y abuelos, en un proceso reiterativo, de una sucesión desconocida de generaciones, y, por consiguiente, ya tiene un tiempo pasado como un tiempo vacío para él, en el que se inscribe la historia de los hechos (*Geschichte*). ¿Se produce, pues, algo esencialmente nuevo con respecto a la estructura de sentido del mundo? ¿Acaso la forma temporal ya constituida, la interminablemente abierta, no llega a ser determinada tan solo respecto del contenido? Y la pregunta se repite cuando como europeos descubrimos a los asiáticos orientales, etc., y una humanidad adquiere un acceso interior, histórico, a la otra, de modo que unidades de vida generativas particularizadas, unidades personales, se vinculan en una humanidad.

¿Y si luego pasamos a la *ampliación histórico-natural del mundo*, que siempre ya es constituida generativamente? El mundo generativamente constituido, puramente como tal, antes de la astronomía, de la geología, de la paleontología, y entonces enlazado con la física exacta en el más amplio sentido, está abierto; pero por más que se amplíe y se piense ampliada en su estilo, es mundo de la vida humano.

Ahora hay que considerar lo que esto quiere decir y hasta dónde dice demasiado poco. Pues ¿qué sucede con los *animales* y sus mundos de la vida? ¿No entran en consideración también desde el punto de vista humano?—. O sea: ahí está el interminable reino del aire del pájaro, ahí está el mar “infinito” con sus peces, con sus ballenas, etc. ¿Puede, pues, “mundo de la vida” significar un mundo de cosas, dentro del cual se encuentran por todas partes hombres o al <541> cual podrían ingresar por todas partes hombres? Un mundo de posible experiencia como experiencia humana, que se perspectiviza óptimamente, y la perspectivización trasladable a un ámbito de cosas cercanas que entonces llega a ser a la vez captable por medio de cuerpo propio e inmediatamente práctico. Se podría decir que el hombre puede nadar, pero al sumergirse no puede ver, no puede ser un animal del agua. *Pero, comprendiendo los animales como modificaciones del hombre, amplía él su posible experiencia con la de ellos.*

Sin embargo, contra esto se sostendrá la validez de lo siguiente: también la tierra firme interminable tiene sus profundidades, “se compone” de masas de piedra y, del mismo modo, el agua en las profundidades de agua. Aquí basta la formación de sentido que en general conduce desde las cosas superficiales, por medio de una división, de nuevo a cosas superficiales, y en cada caso de un estilo fijo de experiencia a la constitución de cuerpos macizos cuyo ser espacio-material interno, conforme a la divisibilidad que puede extenderse idealmente, está construida a partir de las superficies perceptibles, que justamente solo llegan a ser visibles por medio de la partición actual. Por lo demás, para la tierra y el mar tenemos respecto de la accesibilidad por medio de la experiencia actual una cierta apertura, pero también impedimentos para nuestra capacidad que ante todo llegan a ser conscientes como empírico-fácticos. En lo que concierne a la atmósfera, aquí es un problema particular cómo está constituida como realidad corpórea, puesto que ella no puede constituirse originariamente de manera óptica, y así también el ser-en-el-espacio no solo de diferentes modos atmosféricos sino también de materia irradiante, de “pequeños” corpúsculos invisibles, etc.

<542>

Nº 48

<Situatividad e historicidad mundanovital. Situación como horizonte práctico. El mundo hogareño y lo extraño. El presente viviente

del mundo de la vida y su pasado viviente>

<§ 1.> Tradición, situación, mundo circundante práctico como horizonte práctico universal, situación universal. “Mundo para todos”, situación total, el suelo de validez general

.....

La lucha contra la tradición, contra los supuestos sobreentendidos de la “experiencia de la vida” que en verdad no es una dación de algo en sí mismo. Se trata siempre y en sentido pleno de una lucha contra la “situación”, contra las adquisiciones sedimentadas de valideces de ser altamente mediatas que se han convertido en “sobreentendidos”. Lo que es extraído de la situación y llevado a la expresión vale en el “sobreentendido”, sobre todo si es, como sucede normalmente, <543> una situación comunitaria o una tradición. La situación comunitaria es siempre el fundamento de validez sobre el que reposa el actuar del momento, el actuar humano individual y a su vez el comunitario. También ahí donde una comunidad actúa como personalidad unitaria tiene ella su situación.

Pero la *situación* es ella misma algo relativo. La situación es el horizonte de intereses viviente, es el horizonte práctico del que actúa; este horizonte implica todas sus posibilidades prácticas y es él mismo el horizonte de validez viviente, y sin embargo no desvelado, que contiene como potencialidad todas las valideces de ser (incluidas las valideces axiológicas) de las actividades prácticas, proyectos, etc., humanos que transcurren en el entorno, con las que se cuenta implícitamente y a las que se recurre cada vez que el interés práctico del que actúa o del que sopesa prácticamente motiva la actualización, esto es, lleva a evocarlas.

Pero la situación como este horizonte se encuentra él mismo en ulteriores horizontes. También se compenetran los horizontes.

El hombre en la pluralidad de sus intereses prácticos vive en un mundo circundante práctico unitario como su horizonte universal práctico en el cual están incluidos todos los horizontes particulares que son evocados en particular para la respectiva praxis típica. Pero el hombre puede pasar de un mundo circundante a otro. Y los hombres, viviendo comunalizados en una situación comunitaria, pueden también, ampliando su comunalización, comunalizarse con comunidades de otras situaciones, de otros mundos circundantes. El proceso histórico trae consigo esto. *La historia es vida comunitaria en la tradición, esto es, en la situación*, con un determinado suelo de validez sedimentado.

Finalmente, todas las situaciones se encuentran en una determinada *situación total*, que es *el mundo siempre predado*. El mundo “para todos”, el mundo común, es la situación universal, el suelo de validez universal, pero no tomado de modo singular, sino en la comunalización inmediata o mediata, que es inherente a la vida de cada uno, en tanto cada uno tiene inmediata y mediatamente una comunidad de vida con todos. El mundo es, pues, el suelo de validez general, aquel sobre el que todos en el uno-con-otro se encuentran de un modo sobreentendido en el efectivo y posible encontrarse, y al que todos tienen como la situación común que se ha desarrollado “históricamente” – históricamente en el sentido habitual en la medida en que entra en consideración la historia que se relaciona con las personas y la tradición comunitaria personal.

.....

<§ 2. Lo inherente al estilo invariante de un mundo de la vida:  
la separación de mundo hogareño y de lo extraño reiterable>

.....<546>

Por tanto, se separan para mí en el mundo ampliado mi *mundo hogareño* y *lo extraño*, el mundo hogareño como mío y del “círculo” de mis compañeros de hogar. Este círculo está determinado por la comunidad “normal” inmediata y mediata de experiencia y ocupación entre las personas, la que aún se podría describir con más precisión como comunidad en la que ellas viven normalmente en su ciudad, en su aldea, en la que todos los que lo hacen tienen que ver unos con otros inmediata o mediatamente.

“Lo extraño” es extraño para mí y para mis compañeros de hogar, y para los hombres extraños es su mundo hogareño. La experiencia en relación con lo extraño proporciona naturalmente la ampliación en la forma de una pluralidad abierta de mundos hogareños extraños y la reiteración: mis extraños, extraños de los extraños, etc. El sentido “extraño” tiene el carácter de una modificación intencional reiterada. Pero ¿hasta dónde se extiende fácticamente esta reiteración? ¿Cómo surgen motivos para continuarla en el “siempre de nuevo” y para aprehender los mundos circundante relativos y relativamente ampliados como exhibiciones de un mundo uno y el mismo como el que se exhibe en todos los mundos circundantes efectivos y posibles.

.....

En la medida en que se admite como comprensible de suyo que el mundo en que viven los hombres a través de todas las épocas culturales de una humanidad cultural históricamente unitaria, pero también a través de todas las culturas y humanidades, es único –el único mundo en que viven los hombres y del cual <547> en cada momento tienen conciencia sin excepción los hombres en tanto hombres que “viven”, actúan y padecen, en él, aunque en diferentes modos culturales e históricos–, se puede plantear la pregunta de cómo se ha de caracterizar lo general “del mundo” que pasa a través de todos los mundos circundantes “particulares”.

Tomo conciencia ahora de que esta pregunta por lo general del mundo como *mundo de la vida general de los hombres* no es la pregunta por el ser verdadero en el sentido de las ciencias que teóricamente investigan el mundo predado en su verdadero ser, de las ciencias del mundo puro y simple, esto es, de las ciencias “positivas”, sino precisamente lo general del mundo conscientemente válido para los hombres como comprensible de suyo en su respectivo presente vital, en esta vida misma, y que es válido unitariamente a lo largo de toda su vida. Tomo conciencia además de que yo, ahora quizás como historiador, solo puedo descubrir los mundos circundante históricamente pasados, cualesquiera sea el medio que se ha de utilizar científicamente, a partir de nuestro presente histórico o a partir del tiempo concreto presente, o sea, del mundo circundante de este tiempo dentro del cual se desenvuelve todo trabajo historiográfico como una actividad vital de este tiempo y en el mundo circundante de este tiempo mismo.

### <§ 3. Historicidad del mundo circundante de la vida.

#### El ancho presente como presente viviente y el pasado viviente>

En un ahondamiento mayor soy llevado más lejos. Ante todo: este *nuestro presente*, o sea, su mundo circundante presente comprende en sí mismo diferentes mundos circundantes. Es un mundo circundante fluyente, y en el fluir siempre predelinea el mundo circundante presente, pasado y futuro, no solo modificándose en general, aunque es el mismo “mundo de nuestro tiempo”, sino que en el nuevo desarrollo deviene emergiendo del pasado viviente en él mismo así como también el que ha precedido ha llegado a ser a partir del que ha precedido dentro del recuerdo comunitario viviente (“tal como lo hemos vivido”, como lo sabemos, como es “en

general conocido”). Y en cada fase es mundo circundante de su presente en este sentido estrecho, presente en el que se han depositado *adquisiciones del pasado*, en el que por así decirlo el pasado documentado y mundanizado es presente, tal como todo producto de la actividad, toda máquina, todo libro, todo <548> objeto cultural que ha llegado a ser en el tiempo está ahí y es comprensible por todos como producto humano de un producir previo. Pero no todo es producto humano. Prescindiendo de las manifestaciones de vida humanas y animales, que han llegado a ser por obra del hombre y el animal y como tales son comprensibles, pero que no han llegado a ser en la actividad orientada a fines, esto es, productivamente (yacimientos animales, excrementos, etc.), el mundo circundante tiene en cada presente mucho que ha llegado a ser por sí mismo y no por obra de la vida del hombre, como el árbol partido por un rayo, como otras alteraciones conocidas y comprendidas que resultan de meros “sucesos naturales”, y por medio de las cuales ha surgido una existencia permanente y perdurable en el mundo circundante y es comprendida como tal desde la experiencia de la vida.

Al mundo circundante del presente, al mundo circundante del ancho presente pertenecen también objetos perdurables experimentados como objetos de la historia humana y la historia natural, que no han llegado a ser en este ancho presente, en el presente de la comunidad del recuerdo, que no provienen de la historia ahora viviente, que es el presente mismo, por su haber-acontecido-en-ella, pero que están presentes sin embargo en esta historicidad; por ejemplo, edificios de la Antigüedad, los viejos pergaminos, ruinas de castillos, etc., tal como son apercibidos históricamente. Ya en razón de que hay edificios destruidos, casas y molinos derrumbados, etc., o lava volcánica, etc., nos planteamos la pregunta por su historia desconocida y a una con ella la pregunta por nuestros antecesores desconocidos, por su vida y sus intrigas, su mundo circundante desconocido, por su desarrollo y eficacia en lo cuales nuestro mundo ha llegado a ser por obra de una continuidad histórica, de una continuidad temporal histórica, por obra de la historia de los hombres, pero también de la historia natural.

.....<549>

Entonces llegamos a un regreso ilimitado, que nos surge de nuestro presente vital o de nuestro mundo circundante de la vida, el “*infinito*” *regreso de la tradición*, de la tradición cultural humana, de la tradición que se encuentra en el mundo circundante cultivado y de alguna manera humanizado (y animalizado), y de la tradición que se encuentra en la “mera naturaleza” misma. En esto se trata siempre de algo humano, del mundo circundante humano, nuestro mundo circundante, y de la continuidad, que está documentada en él y se ha de desvelar históricamente, de los mundos circundantes que se han desarrollado uno fuera de otro, tiempos históricos concretamente plenificados con mundos, y correlativamente se trata de nuestra <549> humanidad, de nuestra vida humana como “vida espiritual”, como obrar y crear en nuestro mundo circundante, obrar de cualquier manera, pero también padecer, preocuparse, planear, tener esperanzas y temer, amar y odiar, etc. [...] Se trata de *nosotros* y de *nuestro mundo* como *punto de partida* para los mundos pasados, que se nos manifiestan a través de él, de pasadas humanidades, de la existencia humana pasada actuante y padeciente, y de la mera naturaleza pasada, que también como mera naturaleza, es ahora naturaleza para nosotros, y que, desvelada en el terreno de la historia natural, fue la naturaleza de nuestros predecesores. Con todo eso tuvo que ver, solo que unilateralmente, la referencia al *nexo generativo* que se ha de poner al descubierto desde nosotros, y, por tanto, al mundo histórico generativamente determinado que pasa a través de la continuidad de los mundos circundantes. Es patente que entra en consideración la unificación histórica –discreta, inherente a épocas particulares puestas al descubierto– de diferentes cursos generacionales (o el anudamiento de nexos generacionales primero

separados). Con ello entra en consideración una covalidez, que se instala recíprocamente, de la comprensión del mundo circundante de una humanidad generativa para la otra –comprensión que se abre progresivamente y en niveles–. Así se emplía finalmente el mundo circundante histórico de la una con el mundo circundante relativamente comprendido de la otra. La ampliación se efectúa de presente en presente, y, a través de ellos, dentro de los pasados, eventualmente también por medio de la apertura del propio pasado humano mediante la coapertura de un vínculo semejante, realizado en presente anterior, de humanidades generativamente extrañas y del renovado efecto de su mundo circundante, de sus producciones culturales, sobre nuestro presente (por ejemplo, el viviente efecto presente del antiguo budismo, confucianismo, etc. –no de modificado de nuestro copresente indio o chino, sino del originario puesto al descubierto por nosotros en la investigación histórica–).

Si uno retrocede aún más, el problema del mundo circundante, o el problema del mundo de la humanidad viviente, exige una investigación <550> del presente mismo en su historicidad inmanente, que transcurre totalmente en él mismo, entendida la palabra por supuesto en un sentido no usual.

¿Con qué método se ha de describir este nuestro presente, de un modo radical, y, al hacer esto, describirlo de un modo concreto y general en su ser típico individual? No podemos querer describir lo individual en su validez individual (en la medida en que esa misma solo es descriptible en una estrecha típica individual): los objetos individuales cotidianos de nuestro entorno, sus alteraciones individuales, los sucesos en su mayoría, etc. Son lo interesante en la praxis contingente, pero no lo históricamente interesante y en vista de una toma de conciencia general de la estructura histórica como tema de las ciencias del espíritu –la de la historicidad, como también podemos decir–.

¿Qué clase de generalidad, de generalidad típica, está aquí en cuestión? Ahora bien, como ya dijimos, el presente es viviente en el fluir, y fluyendo se ha modificado, y el haberse modificado pertenece él mismo al ancho presente. El ancho, *el amplio presente*, el tiempo presente, por ejemplo, la época de postguerra, es para nosotros, hombres maduros, un presente viviente, y no solo el minuto actual, la hora, el día de hoy, el año, sino toda la serie de años desde 1914, que tiene su clausura individual-típica, y se contrasta para nosotros en el presente aún más ancho, en el que nosotros, los que lo hemos vivido, podemos instalarnos, la época del nuevo Reich, época en la que se contrastan tan agudamente para nosotros la humanidad de la preguerra y la humanidad de la postguerra. *El tiempo, el tiempo concretamente plenificado, que en esta relatividad se llama “ancho presente”*, es para nosotros un *viviente horizonte de validez*. Horizonte de lo que es conocido para nosotros, de lo que disponemos libremente, en el que podemos ir a buscar con libertad por medio del recuerdo o el preguntar a otros que estuvieron “ellos mismos ahí” donde nosotros mismos no estuvimos, o por medio de viejos diarios, memorias, etc., lo que le es inherente, en lo que todos nosotros tenemos un fragmento de participación viviente en virtud de la propia experiencia original, a partir de la cual las mediaciones también tienen su sentido y <551> reciben para nosotros validez, mediaciones, que, como posibilidades predelineadas, ya se incluyen de antemano en lo que es este presente en el pasado que le es inherente a él mismo. Y entonces lo que importa es recorrer en una consideración este presente ensanchado en sus particularidades presentes, en sus estrechos presentes, sus fases, sus trechos de presente que pasan fluyendo, y captar *la típica general* que pasa a través de él. Pero ¿se quiere decir que cada hora como hora, cada día como día, etc., en todo el cambio de su contenido temporal tiene algo que se conserva en forma típica? Es patente que se trata de lo idéntico del mundo que pasa a través del cambio fluyente de los tiempos con sus acontecimientos, con sus realidades circunmundanas

emergentes y desvanecientes, relativamente perdurables. ¿Cómo se ha de dar a esto un sentido preciso? ¿Cómo llegar aquí a un conocimiento descriptivo?

.....<552>

<§ 4. Historicidad de la personalidad humana.  
Modos de la validez continua de lo pasado>

A través de la vida de la persona humana pasa de esta forma –la forma de los horizontes afectantes en cada caso oscuros, pero vivientes, de la vida por así decirlo patente, de la vida en el comportamiento actual, en el sentir, aspirar, querer, obrar actual– una historicidad eficaz y esto en tal grado que el hombre porta en sí todo su pasado, ante todo el del círculo de intereses del momento, como el pasado eficaz para él de manera viviente y como el pasado que, a través de su comportamiento siempre nuevo a una con su futuro, y por cierto también a una con lo ya antiguamente pasado, se verifica a la vez y a la vez se-reconfigura-“corrigiendo”. La corrección significa una modificación que capta retrospectivamente de modo habitual y modifica el comportamiento previo, las tomas de posición personales y decisiones anteriores, en sus acciones que ejecutan y transcurren, sobre el fundamento de tomas de posición presentes, es decir, nuevas, en particular, aquella que se dan como “repeticiones”, como reactivaciones de anteriores tomas de posición que hasta ahora continuaban válidas en el modo del horizonte habitual, etc. En la corrección, y de modo más general en la modalización (puesta en duda o modificación en la mera sospecha, y por último directamente en una cancelación negadora), la antigua toma de posición permanece conservada como recuerdo, pero su validez es modificada, y eventualmente negada por completo. Así, por ejemplo, respecto de una toma de posición volitiva <553> en la forma de la posición de un fin o de la posición de un medio. Una antigua voluntad no está “llevada a cabo” por medio de su realización previa. Es para mí todavía ahora una toma de posición que vale para mí, si yo no la he abandonado bajo el título de deplorarla, arrepentirme de ella, sea en la mera decisión (que no fue ejecutada –“por suerte”) sea en la acción misma y los hechos.

Sobre estos fundamentos subyacentes reposa una peculiaridad propia esencial de la personalidad específicamente humana, a saber, que el hombre –tan pronto como ha llegado a ser efectivamente hombre y ha alcanzado la primera maduración como persona– vive en una voluntad orientada hacia el futuro en el que él siempre sería y permanecería “el mismo”, esto es, un futuro en el que él vive en un estilo de vida, un estilo querido por él mismo y activado por sus tomas de posición y acciones, que el debería afirmar, y que nunca debería cancelar. A esto es inherente que en el curso progresivo de la vida permanece el pasado, con prescindencia de la afecciones actuales singulares, de las rememoraciones oscuras y eventualmente claras, por cierto oculto, pero sin embargo, en una evocación viviente, viviente como horizonte, y al mismo tiempo, por obra del presente y sus tomas de posición, en modificación, en modalización, por cierto bajo una constante corrección –aun cuando precisamente como mero horizonte no se tenga una expresa conciencia respecto de lo modificado–. La referencia es al pasado como pasado que, para el hombre que solo existe efectivamente y vive efectivamente en el presente viviente, es inherente él mismo al presente y pertenece a éste como el pasado por el que ese hombre toma partido, en el que se vuelve a encontrar como él mismo, como el que es ahora, como esta persona.

<673>



X. MUCHOS MUNDOS CIRCUNDANTES Y  
EL ÚNICO MUNDO VERDADERO. LA RELATIVIDAD DE  
LA VERDAD MUNDOVITAL Y EL SER-EN-SÍ DEL MUNDO

Nº 59

Investigaciones fundamentales para el esclarecimiento de las ideas  
“mundo circundante” y “mundo verdadero”. Y a partir de ahí  
esclarecimiento de la actitud personalista.

<§1. Concordancia, discordancia y corrección de la discordancia  
en el nexa experiencial subjetivo-individual e intersubjetivo  
de un mundo relativo a él>

“Mundo circundante” es habitualmente un concepto relativo. Pero designa en su generalidad algo esencial: un sistema, que se ha de poner de manifiesto, de estructuras esenciales que pertenecen a priori a un mundo circundante en cuanto tal.

Tomemos como punto de partida que el mundo, que experimentamos individualmente y en comunicación, sobre el que en consecuencia reflexionamos, y del que nos ocupamos en diferentes maneras de la intencionalidad, es experimentado por nosotros en diferentes modos subjetivos, y que cada uno tiene, pues, sus apercepciones con sus vigencias-de-ser (*Seinsgeltungen*). Cada uno tiene –decimos entonces no sin equívoco– *su imagen del mundo*, y varios en común tienen eventualmente una común imagen del mundo. O también: tienen diferentes imágenes del mundo al par que se entienden sin embargo en una imagen común, y a ello es inherente que *se saben referidos al mismo mundo*, y que se aprehenden uno al otro como experimentando el mismo mundo, pero <674> experimentando en lo individual de diferentes maneras, y en lo otro de una manera coincidente. Si hay una plena coincidencia, no está empero a su vez excluido que en la marcha de la experiencia comunitaria aparezcan de nuevo discrepancias.

<1> Así es ya para el *individuo*. Él experimenta el mundo en su respectiva apercepción del mundo que comprende en sí las múltiples experiencias singulares con las objetividades singulares experimentadas. En la marcha progresiva de la experiencia –y podemos de antemano aquí solo tener en vista una marcha progresiva aun cuando hablamos de nuestra aprehensión presente del mundo– puede imperar continuamente la concordancia, y entonces tenemos una certeza homogénea del mundo, en la medida en que “cae en nuestra aprehensión”. Sin embargo, pueden aparecer en lo singular discordancias a la par que la certeza del ser del mundo, así como antes, permanece interrumpida del mismo modo de aquí en adelante. Pues es precisamente dudoso cómo el mundo es respecto de las correspondientes singularidades, o también llega a ser cierto que él no es en este punto tal como nosotros lo hemos mentados (que existió aquí una ilusión), y que él en lugar de ello allí mismo es otro. Así el cambio a la concordancia y la discordancia puede aparecer en diferentes ocasiones y aparece fácticamente bastante a menudo. Siempre es entonces, como decimos correctamente, experimentado el mundo de diferentes maneras, ora concordantes, ora discordantes. Si privilegiamos las concordantes, cada continuidad concordante de la experiencia total configura un mundo circundante concordante, aun cuando un mundo temporariamente concordante, un mundo existente para nosotros pura y simplemente en la certeza de ser; y él tiene entonces siempre aún un cambio en su avance progresivo en que lo mismo que existe

para nosotros se da ora de este lado, ora de aquel lado, y en ello, ora en estos, ora en aquellos otros modos subjetivos (maneras de aparición). En el cambio dentro de la concordancia aparece “el” mundo en nuestra experiencia con contenidos siempre nuevos y se determina en el modo de la experiencia de un modo cada vez más rico. Pero este mundo que existe en la concordancia, “del” cual algo tan distinto ingresa en la aparición, es, por más que contraste por un lado con las modificaciones de la apariencia y otra modalización y por otro lado con las modificaciones de las maneras de aparecer dentro de la concordancia, como el mundo mismo sin embargo de nuevo solo *mundo circundante y relativo*.

<2> No solo que *para mí* el mundo que vale así como el mundo mismo <675> puede experimentar sus rupturas en nuevos tramos de la experiencia del mundo y, por tanto, mudarse en el no ser, mientras sin embargo el nuevo mundo es él mismo otra vez relativo, y a la vez ambos tiene detrás de sí el “verdadero” mundo, el mundo que siempre a través de toda modificación de esta índole se “exhibe” en estas apariciones del mundo, concordantes y no concordantes, sino que *el juego se repite en la comunicación*. Mi mundo de esta índole, experimentado ya en sí concordantemente y para mí pura y simplemente dado en la certeza, y el mundo de índole semejante de los otros entran en conflicto uno con otro; lo que concuerda en la experiencia individual-subjetiva, ya no concuerda en la experiencia intersubjetiva. Y de nuevo la discordancia intersubjetiva no perturba la convicción “del” mundo, del verdadero mundo, sobre el cual nosotros uno con otros simplemente no estamos en claro, que se nos ofrece entonces cambiantemente en forma individual-subjetiva no solo en general en diferentes maneras de aparición y continuidades de aparición, sino también en apariciones tales que ellas no se juntan en una síntesis intersubjetivamente concordante de todas estas síntesis individual-subjetivas. Pero si hace esto como en la vida cotidiana, en que nuestro mundo es un mundo de experiencia bien concordante, este es justamente de nuevo relativo, un mundo de anuncio (*Welt auf Kündigung*), una mera aparición, que empero es siempre aparición del mundo respecto de cuyo ser como constante convicción nada es conmovido.

De acuerdo con esto podemos decir que el *mundo circundante* para una correspondiente subjetividad, individual-humana o colectivo-humana (en diferentes colectividades), es único en cuanto válido como experimentado concordantemente y que continúa como válido en la simple certeza a partir de la experiencia concordante y subsiguientemente, con su determinado contenido de sentido y con sus horizontes abiertos, a los cuales es inherente la presunción de una previsible, pero totalmente cierta marcha progresiva de la experiencia en el sentido de la concordancia y de la pertinente determinación más cercana del mundo circundante “existente”.

Si variamos libremente el mundo circundante, si concebimos para nosotros mundos circundantes totalmente arbitrarios en una pura generalidad, entonces captamos la estructura esencial de un mundo circundante en cuanto tal. Si comprobamos que cada mundo circundante debe ser la exhibición subjetiva de un mundo “objetivamente verdadero” como uno y el mismo para “todos”, entonces se corresponden el “todos”, en lo cual ya está presupuesta una pluralidad abierta de sujetos personales, y los *múltiples mundos circundantes*; y pertenece a la esencia de estos mundos circundantes que ellos al menos en <676> su sentido de horizonte contengan como objetos circunmundanos al menos las personas. Pero con esto justamente se dice que a la esencia de cada mundo circundante es inherente que contenga como parte determinante de las persona y su vida intencional también los mundos circundantes de estas, para los cuales entonces de nuevo debe ser válido lo mismo.

Pero el mundo circundante no se ha de captar meramente como mundo *circundante concordante*, aun cuando este tiene un papel privilegiado. Cada persona tiene constantemente su experiencia concordante, concordante en la medida en que la producción de una concordancia luego de la irrupción de una discordancia se encuentra en el horizonte de la certeza. El mundo circundante momentáneo puede ser discordante, pero es solo un fragmento de una continuidad de experiencia con una concordancia que ha precedido (*vorangegangene Einstimmigkeit*) y que ha pasado (*übergegangen*) a una discordancia. La discordancia presupone necesariamente la concordancia que ha precedido. Pero el mundo efectivamente experienciado es mundo como mundo *que se ha de corregir*, aun cuando también después de la corrección es meramente una aparición que deja abiertas las posibilidades de una nueva discordancia, individual-subjetiva e intersubjetiva, esto es, lleva consigo siempre como presunción la presunta verdad en sí. La discordancia significa en esta estructura del mundo circundante siempre un conflicto con una concordancia universal, que enlaza la experiencia pasada y presente, permanece con validez, y que en lo conflictivo precisamente solo tiene un hueco de la concordancia que es cerrable con una certeza presuntiva. Estos huecos son caracteres subjetivos del mundo que aparece y es válido, pero que es él mismo subjetivo, justamente como aparición válida que siempre debe diferir su verdadero en-sí. Todo este pertenece a la composición esencial de un mundo circundante. Pero lo que es inherente a la composición esencial de un mundo circundante es inherente también a la composición esencial del mundo mismo, del mundo predado como verdaderamente existente y siempre comprensible de suyo de antemano. Pero ¿cómo debe ser entendido esto?

<677>

<§2. La estructura formal de un mundo circundante en cuanto tal como condición de posibilidad de una síntesis de diferentes mundos circundantes en un mundo verdadero. El uno-en-otro del a priori del mundo en cuanto tal y de la personalidad en cuanto tal>

Debemos distinguir: 1) lo *esencial general* que tienen igualmente todos los mundos circundantes en cuanto tales, lo idéntico de la comparación y variación; 2) lo *idéntico de la síntesis*, el unificarse sintéticamente de diferentes mundo circundantes como apariciones del mismo mundo verdadero o relativamente verdadero. Cada mundo circundante en una multiplicidad de mundos circundantes del *mismo* mundo debe tener una estructura formal que posibilite una coincidencia con cada uno de los otros en el sentido de la coincidencia de diferentes apariciones de *lo mismo*:

El *mundo verdadero* que me *aparece*, que yo experiencio circunmundano-subjetivamente, o mejor dicho, tengo dado idealmente ya como hasta ahora experienciado de tal o cual manera y que he de continuar experienciando de modo concordante presuntivamente *in infinitum*, es índice para una multiplicidad de tales mundos circundantes, propios y extraños, que sintéticamente se han de enlazar, y específicamente bajo la idea de una experiencia “infinita” en la cual se han de estudiar como mundos circundantes relativamente verdaderos de lo sujetos individuales o de todos los sujetos.

Si paso a la plena generalidad eidética (en la cual yo propiamente ya estoy) entonces es inherente a cada subjetividad fáctica posible (subjetividad total) una tal multiplicidad de mundos circundantes relativa al mundo dado por ellos como presuntivamente verdadero, pero solo experienciado circunmundanamente. Se ha de observar entonces que todas las tales multiplicidades circunmundanas, aun cuando pertenecientes a diferentes mundos posibles e incompatibles unas con otras, deben

coincidir sintéticamente en su *estructura formal*, y que esta estructura formal entonces debe pertenecer a cada uno de los mundos verdaderos de igual manera, que ella <678> debe ser, por tanto, *estructura formal de cada <678> mundo posible existente sin restricción*. Desde el punto de vista actual esto significa que debe ser estructura formal del mundo verdadero y de cada posible mundo verdadero como uno pensable en concordancia hasta el infinito. Pues si se mantiene la actitud natural en la que de antemano existe un mundo único en sí (de modo presupuesto y como un sobreentendido sin el menor reparo), y si son temáticas las personas como pertenecientes a él, como pura y simplemente existentes, entonces no solo todos los mundos circundantes son apariciones subjetivas del mundo sino que son también subjetivas las síntesis de ellos y finalmente *la idea de una concordancia* de experiencias efectivas y posibles, esto es, de todos los mundo circundantes –*concordancia que se ha de poner de manifiesto* en el infinito (y que corrige concomitantemente en una captación retrospectiva)–. Así, incluso esta idea sintética es la de algo personal subjetivo y con ello parte del equipamiento de la composición personal del mundo efectivo (eidéticamente: de un mundo pensado como efectivamente presupuesto).

Se ha de observar aún que la posible síntesis de los mundos circundantes tiene su a priori aun cuando nosotros solo encontramos como inherente a la esencia de cada mundo circundante de una y la misma personalidad que ellas con todas las otras, y que cada grupo con todos los otros, debe poder acceder a una unidad sintética. La posibilidad de la síntesis presupone una estructura formal que <679> se manifiesta precisamente en la síntesis en la variación arbitraria del mundo circundante. Pero por cierto pertenece también a cada mundo circundante la idea de la continuación de una concordancia *in infinitum*.

Nuestra actitud: un único mundo. Este mundo es predado como comprensible de suyo, como universo del verdadero ser determinable.

Nosotros convertimos directamente en tema la comunidad de personas, que, como tal, es sujeto de la intencionalidad, referida a su mundo circundante, esto es, al mundo tal como este en cada caso “aparece” a ella. Al ámbito personal pertenece también la convicción referida al mundo (experimentado temporariamente como concordante, experimentado temporariamente como discordante) de que en él se encuentra una verdad relativa –relativa en la medida en que es “el” mundo tal como lo aprehendo actualmente–, y que esta aprehensión, en su posible y efectivo cambio, proporciona un espacio para diferencias de la corrección y la incorrección y además de la perfección y la imperfección. A la aprehensión de este mundo es inherente también que él es *mundo intersubjetivo*, y que se exhibe a otro sujetos en sus manera, y que siempre de nuevo se exhibe en la síntesis de estos diferentes mundos circundantes –siempre con la posibilidad abierta de incorrecciones, las cuales no destruyen el todo de aprehensión, sino que le deja siempre aún el rango de una aparición “del” mundo–. Toda puesta-en-corrección (*Richtigstellung*) es sustitución de algo discordante por medio de algo que produce de nuevo la concordancia universal de mi o nuestra experiencia, y es sin embargo solo relativa, ya que deja abierto de nuevo espacio para la posible discordancia y en todo caso también para los perfeccionamientos de la determinación más precisa en el ámbito personal, en el ámbito circunmundano interpersonal. *En el ámbito personal universal se encuentran todas las menciones imaginables, todos los conocimientos, valores y acciones imaginables*, se encuentra para cada uno y para nosotros en común y para cada tiempo su y nuestro mundo justamente *en tanto mentado*, en tanto intuido de tal o cual manera, valorado de tal o cual manera, etc. También la persona misma, tal como se encuentra a sí mismo o los

otros la encuentran (aprehenden, mientan, conocen) y en cada caso podrían encontrar, se encuentran en ese ámbito, y naturalmente también todas las ciencias relacionadas con ella. Por tanto, también *el a priori de un mundo circundante* y el a priori sintético de un sistema de concordancia de efectivas y posibles representaciones del mundo circundante de una personalidad en cuanto tal. Por tanto, el a priori, el invariante, de un mundo imaginable como mundo de la posible experiencia y conocimiento pertenece también en tanto sistema de <680> formaciones personales a la esfera personal, como perteneciente a su posible mundo circundante, pero también de otro modo como forma esencial de la idea, comprendida en la infinitud de los mundos circundantes posibles, de su unidad sintética (ver arriba).

Por tanto, cuando ponemos de manifiesto, en la actitud de la naturalidad, el a priori de una personalidad en cuanto tal, de modo que suponemos la personalidad como existente en un mundo presupuesto en cuanto tal, como encontrándose en él, entonces encontramos como inherente a la personalidad misma el mundo intencional para ella, en la forma de múltiples mundos circundantes que se han de unificar, y encontramos entonces aquí el a priori de un mundo posible en cuanto tal y en él una vez más el a priori de la universalidad. Si comenzáramos fijando el a priori de un mundo posible sin restricciones y como parte componente de ello el a priori de una personalidad mundana, entonces esta parte comprende el todo, esto es, el a priori del mundo.

<710>

Nº 63

Relatividad y presente espacio-temporal. <El darse ocasional del mundo y las verdades supraocasionales>

Los enunciados sobre el mundo presuponen el mundo de experiencia universal en su manera de darse ocasional. Una infinitud, un mundo, solo puede ser dado a los sujetos cognoscentes de una manera ocasional, subjetivamente orientada. Es necesario distinguir para cada sujeto individual ante todo su presente actual espaciotemporal y lo abierto-desconocido o (“inductivamente”) anticipado con mayor o menor particularidad a partir de la particularidad de la experiencia efectuada hasta ahora —el horizonte del mundo—. Si se debe tener conciencia siempre de un mundo idéntico e infinito en la marcha progresiva general de la experiencia, entonces este horizonte del mundo, prescindiendo de lo particular inductivamente predelineado, debe tener un sentido general y necesario desvelable; el mundo debe portar en sí una *forma ontológica necesaria como forma de todas las anticipaciones de lo óptico* y a la vez una *forma necesaria de la ocasionalidad*, una forma general según la cual lo óptico aparece en los modos subjetivos de cada ocasión, esto es, orientado. A ello es inherente también la forma del presente cercano y concreto con un horizonte vacío y un horizonte inductivo como esbozo ocasional en este vacío que solo contiene un sentido formal.

Esto se traspa a la intersubjetividad. *Intersubjetivamente* tienen los hombres que se encuentran en una actual e inmediata comunidad de comprensión, una *común esfera de cercanía*, un *presente* común concreto. En él se encuentran las <711> cosas de cercanía presentes en común en modos subjetivos que pueden ser recíprocamente comprendidos. Naturalmente tenemos de nuevo un pertinente horizonte intersubjetivo. Esto proporciona entonces una posible comprensión recíproca sobre lo común en su ocasionalidad y sobre la verdad intersubjetiva, la cual empero, referida a esta ocasión, es *intersubjetivo-relativa*. Sin embargo, se ha de observar que el presente se puede extender para mí temporalmente sobre toda mi vida transcurrida hasta ahora en la

medida en que me la puedo presentificar en la unidad de un recuerdo universal, e igualmente para la comunidad de los más en tanto ello viven en común y pueden abarcar con la mirada una unidad de la vida comunitaria por medio del recuerdo. Pero aquí las posibilidades de hecho están ya limitadas. El presente mismo se relativiza, pero comunitariamente no vivimos en una comunidad constante y de amplia extensión. En general estamos aquí y ahora juntos, esta tarde como sociedad en esta habitación, y tenemos ahí un campo de enunciados descriptivos verdaderos, que intercambiamos y cuya evidencia experiencial podemos reproducir –pero justamente referidos “ocasionalmente” a este “presente”–.

¿Cómo alcanzamos enunciados “*objetivamente válidos*”, mejor dicho, *no ocasionales*, y verdaderos? ¿Cómo alcanzamos verdades que podemos fundamentar, controlar y confirmar, mientras nuestros presentes actuales son diferentes, y lo ocasional de cada enunciado no <712> se encuentra para los otros que no participan en esto ocasional en su presente mundo de cercanía. Este problema es considerado en una generalidad ideal. Por cierto se presupone una relación de comprensión, pero una mediata y producible en cierto modo idealmente, y no solo en el modo de que un presente efectivamente común (mundo de cercanía) surge de esa manera. Los juicios sobre el mundo de cosas quieren ser juicios sobre las cosas mismas, pero lo ocasional las concierne en el modo de la manera de darse en la ocasión, esto es, no las concierne puramente como ellas son sino tal como son dadas para nosotros en nuestra ocasión. Lo que basta para los intereses prácticos, es solo lo que importa por regla general.

Puesto que las cosas en el cambio de las ocasionales maneras de darse son experimentadas y son experienciables como *idénticas*, y precisamente en esta identidad tienen su ser permanente y su ser-en-sí, entonces se trata de determinaciones de las cosas en su identidad *supraocasional*, *pero que pasa a través de todas las posibles ocasiones*, de determinaciones como sustratos de propiedades “permanentes”, de alteraciones permanentes (que les advienen en sí), libres de toda la ocasiones. Todas y cada una de las cosas, que tienen su ser propio, su verdad, se encuentran en la relatividad de los modos de darse subjetivos y exigen una determinación supraocasional.

1) Un reino de tales verdades en sí surge en relación con la estructura de sentido de un mundo tal como es idéntico y ha de poder ser idéntico como mundo de múltiples experiencias ocasionales con sus modos subjetivos. Si en general, en un flujo continuo, un único mundo es experimentado como idéntico, y si, por tanto, cada experiencia tiene su horizonte abierto, sin término y vacío, pero pleno de sentido, entonces debe poder extraerse y determinarse *a priori* a partir de ello, por desvelamiento, una *forma del mundo*. Y todos los juicios referidos a *esta forma* son necesariamente *supraocasionales* y necesariamente comunes para todos para todos los sujetos relacionados con el mismo mundo en tanto sujetos experienciantes, para todos los sujetos que entran en una posible e incluso tan mediata comprensión recíproca. Igualmente lo *formal de las maneras subjetivas de darse* de un mundo según su forma y según todos los tipos de ser, tipos de relación, etc. inherentes a la forma.

2) Pero si ha de ser posible determinar lo que es el mundo mismo y sus realidades en sí –un mundo dado fácticamente y para nosotros este mundo–, entonces se a de pensar que el mundo como este mundo individual-fáctico solo es dado y puede ser dado en cada caso orientado, ocasional, a partir de un presente.

<713> Debe, pues, ser posible encontrar un método para alcanzar, a partir del presente, y las verdades que lo determinan ocasionalmente, en conceptos ocasionales, que son las necesariamente primeras, verdades no ocasionales con conceptos no ocasionales, esto es, verdades en sí, que, por un lado, ponen de manifiesto las

legalidades esenciales generales que, más allá de las legalidades de la forma a priori del mundo, pertenecen justamente al mundo fáctico y tienen ellas mismas solo un carácter fáctico –supuesto que se de algo semejante o que el a priori ontológico prescriba que un mundo debe ser conforme a leyes–, y, por otro lado, poner a la mano un método de determinación de la cosas individuales que permita, a partir de las cosas individualmente dadas y determinadas en concepto no ocasionales avanzar hacia la determinación de cosas no dadas, y, finalmente, aun cuando en un progreso reglado, a la determinación de todas –idealmente–.

Todo lo real tiene, después de que la forma a priori del mundo es desvelada y explicitada en las ciencias su determinación no ocasional puramente en la aplicación de estas verdades formales, pero una determinación que no lo distingue de ninguna otra cosa real (al menos de su región). Si es posible, bajo la guía de un saber acerca de la forma del mundo, encontrar leyes particulares del mundo, entonces estas leyes son a su vez guías para el conocimiento de los hechos individuales.

pero con ello no se ha considerado expresamente la, tan necesariamente inherente a la experiencia del mundo como la externa, *infinitud* interna de la determinación más precisa por medio de la cual todo lo real y ante todo lo real natural es de acuerdo con su ser-en-sí *polo ideal de una serie de aproximación*. Esto conduce al método fundamental de todo conocimiento objetivo de la realidad, de la idealización, y, si la determinación individual ha de ser posible, a los métodos de medición para la naturaleza. Frente a esto se encuentra el problema abierto de hasta dónde es posible pensar en general en una anticipación de la espiritualidad de esta manera, esto es, si y hasta dónde en general debe ser limitado el problema de un conocimiento del mundo por medio de verdades en sí, o, a la inversa, hasta dónde tiene sentido, derecho y necesidad.