

Rabanaque, Luis Román

Actitud natural y actitud fenomenológica

Sapientia Vol. LXVII, Fasc. 229-230, 2011

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Rabanaque, Luis Román. "Actitud natural y actitud fenomenológica" [en línea]. *Sapientia*, 67.229-230 (2011).

Disponible en:

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/actitud-natural-actitud-fenomenologica-rabanaque.pdf>

[Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

LUIS ROMÁN RABANAQUE

Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires
CONICET

Actitud natural y actitud fenomenológica

En un sentido muy general, podría decirse que una teoría filosófica se inicia con el ensayo de respuesta a un problema o, mejor, a un núcleo básico y relativamente delimitado de problemas. En el caso de Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología, este núcleo fundamental está representado por lo que podríamos denominar el problema *epistemológico*, que consiste, como lo ha señalado Sebastian Luft, en el establecimiento de un conocimiento verdadero y perdurable y que por consiguiente trae asociada la cuestión del “comienzo” o punto de partida del filosofar que ha de abordar dicho problema¹. En la tercera parte de este trabajo nos ocuparemos de este problema epistemológico, mas para ello es preciso primero poner a la vista el horizonte más amplio dentro del cual esta cuestión adquiere su sentido. Pues en contraste con una opinión bastante difundida, a la que incluso las obras publicadas de Husserl parece avalar, los problemas del conocimiento en general y del conocimiento científico en particular no constituyen los nudos centrales de la reflexión fenomenológica sino únicamente su punto de partida. Su punto de llegada no es gnoseológico sino que tiene carácter ético y metafísico, y está referido a un ideal que se vincula con la idea misma de filosofía, que ya encontramos trazado en la *Filosofía como ciencia estricta* de 1911 y sobre el que Husserl se explaya con frecuencia en sus posteriores lecciones de ética en Göttingen y Freiburg, en los artículos para la revista *Kairos* de los años veinte y desde luego en el planteo tardío de la *Crisis*, así como en una serie de manuscritos de trabajo contemporáneos, provenientes en especial de los grupos D, E y K. Husserl señala que el rasgo peculiar de la cultura occidental es el pensamiento filosófico que nace en el seno de la Antigüedad griega. Su idea más medular es la concepción de la filosofía como una ciencia en sentido riguroso, idea que traza ya Platón con la distinción entre dóxa y epistème y que

¹LUFT, SEBASTIAN, “Husserl’s Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism”, *Research in Phenomenology* 34 (2004): 198-234, p. 200.

Aristóteles elabora en su diferenciación entre las dimensiones de la filosofía primera y las filosofías segundas. Descartes retoma y renueva esta idea en los comienzos de la época moderna y Husserl juzga a la fenomenología como su heredera y continuadora. Esta idea no busca solamente el conocimiento por el conocimiento mismo o por sus implicaciones prácticas, sino que conlleva otra dimensión, un ideal que, expresado muy sencillamente, consiste en alcanzar una vida buena mediante el despliegue de las potencialidades de la razón². En la Introducción de la *Crisis* se señalan dos aspectos complementarios que son inherentes a este ideal. El primero se enlaza con la autonomía teórica, con el conocimiento entendido como una visión del mundo libre de las ataduras del mito y la tradición que ha de devenir saber universal del mundo sin prejuicios y ha de reconocer “su razón inmanente y su teleología y principio supremo, Dios”. El segundo se asocia a la autonomía práctica, que se orienta hacia una reconfiguración, una *re-forma* ética tanto del individuo como del mundo social y político de la humanidad a partir de la razón libre (Hua VI, 5s.). Es este ideal de renovación de la vida espiritual el que subyace al diagnóstico de “crisis” de las ciencias europeas, a las que Husserl no objeta ni sus métodos ni sus logros teóricos y prácticos, sino el hecho de que hayan perdido sentido para la vida y hayan motivado una concepción del mundo capaz de restringir el despliegue de la razón, abandonar las cuestiones metafísicas y dejar al hombre simplemente a la intemperie de la relatividad y la contingencia. Por eso Husserl interpreta al positivismo o naturalismo y al historicismo de su tiempo como dos caras de una misma moneda, como las formas terminales, extremas, de un progresivo abandono de estos ideales que se ha iniciado ya con el propio Descartes. Frente a este curso histórico propone la fenomenología no sólo como una refutación lógica de dichos extremos, tarea que tiene lugar en los *Prolegómenos a la lógica pura* de 1900 (Hua XVIII), sino ante todo como la manera positiva y radical de retomar el ideal desbarrancado, de expulsar el fantasma de la anulación de toda posibilidad de conocimiento verdadero y de toda acción racional. Tal es el sentido que posee el método fenomenológico. Ahora bien, el análisis filosófico asociado a él es un tipo de reflexión que exige disponerse en una actitud desacostumbrada que Husserl llama actitud fenomenológica o trascendental. Dicha actitud ha de permitir tanto advertir los errores del planteo cartesiano de la reflexión sobre la subjetividad como dirigirse hacia “las cosas mismas”, hacia los *fenómenos*.

² Cf. A este respecto, Hua VII, pp. 3 ss. La sigla Hua remite a: HUSSERL, EDMUND, *Gesammelte Werke-Husserliana*, Dordrecht: Springer, 1950-2012, seguida de número de tomo y página. La sigla Hua Mat remite a: HUSSERL, EDMUND, *Husserliana-Materialien*, Dordrecht: Springer, 2001-2012, seguida de número de tomo y página.

En las páginas que siguen examinaremos esta actitud peculiar sobre el trasfondo de la actitud natural y del sentido de la *epoché* frente al método cartesiano de la duda, a fin de orientarnos hacia el sentido profundo de la empresa fenomenológica.

1. Actitudes

Para comenzar: ¿qué es lo que hay que entender exactamente por “actitud” en el sentido que le da Husserl? ¿Qué es una *actitud*? La palabra castellana, así como sus paralelas en otras lenguas europeas, nos proporciona una primera indicación, siquiera meramente formal, de su sentido: primariamente se refiere a la postura corporal y luego figuradamente a la “postura” subjetiva frente a algo. Viene del latín: *actitudo* es derivado de *actito*, frecuentativo del verbo *agere* (propriamente del participio pasado, *actum*), y sugiere la idea de una acción que se ejecuta reiteradamente, es decir, sugiere un modo habitual de acción³. Por su parte, la palabra alemana que se traduce como actitud es *Einstellung*, que posee también los dos sentidos de “posición” pero subraya el segundo, el de opinión, punto de vista, conducta. Compuesto de “*stellen*”, que significa “poner”, “colocar”, “disponer” como sentido básico, añade con el “*ein*” el doble matiz, como el “*in*” latino, de dirección y de estado. La raíz **stel-* (cf. *stehen*, asimismo el latín *stare* y el griego ἵστημι), colocar, estar colocado físicamente, remite al disponerse y el estar dispuesto subjetivos. Si no fuera porque conlleva otras connotaciones, “instalación” podría ser una traducción más ajustada (el “*in*” traduce “*ein*” y la raíz *stall-*, que el castellano toma del francés, remite a *stellen* y *stehen*): uno se instala en algo, en un dónde, y una vez instalado permanece y obra desde allí. Husserl utiliza asimismo “*Haltung*” como término alternativo, también próximo a la idea de posición y disposición.

Una actitud es entonces un comportamiento subjetivo, mas no meramente en el sentido de un acto fugaz o de una acción pasajera, sino de un modo habitual de comportamiento —rasgo subrayado por el frecuentativo latino en el que enraiza la palabra castellana— y, más precisamente, un modo de instalación y de estar instalado. En cuanto tal le es inherente además el hecho de estar referida a algo: una actitud implica un respecto-a-qué se está instalado, un frente-a-qué de la actitud. Así

³ Cf. *Oxford Latin Dictionary*, Londres: Oxford University Press, 1968. Según el *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua* (edición 22^a): “actitud (del lat. *actitudo): 1. f. Postura del cuerpo humano, especialmente cuando es determinada por los movimientos del ánimo, o expresa algo con eficacia. Actitud graciosa, imponente. Las actitudes de un orador, de un actor; 2. f. Postura de un animal cuando por algún motivo llama la atención; 3. f. Disposición de ánimo manifestada de algún modo. Actitud benévola, pacífica, amenazadora, de una persona, de un partido, de un gobierno”.

una actitud benevolente se dirige con buenas intenciones a alguien o algo, una actitud egoísta lo es con respecto a alguien y alguna cosa. A ello se suma la circunstancia de que en el dirigirse-hacia radica también un “aprehender”, un *ver* ese algo de una cierta manera que se correlaciona con la actitud. Un ejemplo puede ser de utilidad. Supongamos que estamos ocupados en la resolución de un teorema de la geometría; en ese caso nos hallamos dispuestos o instalados en una actitud que podemos llamar actitud geométrica. Nuestra atención se centra en la resolución del teorema, estamos dirigidos hacia las operaciones necesarias para ello, lo cual exige, por añadidura, disponer de una constelación de conocimientos y habilidades adquiridas previamente que se ponen en juego durante el tiempo que permanecemos en actitud geométrica. Ello no solamente subraya el carácter habitual de lo que llamamos actitud sino que revela otro rasgo central, que es el hecho de que una actitud tiene carácter *voluntario* —incluso si ha devenido habitual—. Una actitud como la actitud geométrica del ejemplo tiene que ser adoptada, no acontece espontáneamente, está en la esfera de nuestra voluntad entrar y permanecer en ella, así como abandonarla. Si examinamos ahora nuestra vida y las actividades que realizamos de manera regular o frecuente, claramente advertimos que ella no transcurre como un mero fluir de actos momentáneos sino que lo hace en una multiplicidad de comportamientos habituales, las actitudes, cada una de las cuales tiene su frente-a-qué, el ámbito hacia el cual se dirige, y su manera peculiar de ocuparse de él, de “verlo”. Así podemos diferenciar las actitudes domésticas, cotidianas, de las actitudes profesionales, como la del geómetra, y del mismo modo, de cualesquiera otras actividades habituales en el sentido de los oficios y las profesiones. El mecánico, el profesor, etc., en su ámbito específico de trabajo, al igual que el empleado tras un mostrador, adoptan actitudes características de su “oficio”, de su “profesión”, mas del mismo modo lo hace una madre con respecto a sus hijos. El ámbito correspondiente a una actitud es aprehendido y se opera con él en conformidad con la actitud correspondiente. Siguiendo una distinción que Kant ha tornado clásica y que Husserl retoma a través de su maestro Franz Brentano, las actitudes pueden diferenciarse muy ampliamente en actitudes *teóricas*, relativas a la contemplación y al conocimiento, *prácticas*, relativas a la acción y la intervención productiva en el mundo, y *axiológicas* o, mejor, *axiológico-afectivas*, relativas a la valoración y a la afectividad que subyace a toda captación de valores (cf. Hua III/1, § 147; Hua VIII, 99 ss. y Hua XIII, 99; 449-452)⁴. La acti-

⁴Remitiéndose a los comienzos griegos de la filosofía, Husserl diferencia además, en términos históricos, entre la actitud no-práctica, teórica del *thaumazein*, del asombro, frente a la actitud “mítico-práctica” de la que se recorta (Hua VI, 331).

tud del geómetra cuando demuestra un teorema es una actitud teórica, como lo es la del filósofo y la del científico; las actitudes profesionales o relativas a oficios son predominantemente prácticas; la actitud del artista o el esteta es una actitud valorativa o predominantemente valorativa. Se trata ciertamente de distinciones puras delimitadas por el análisis reflexivo, pues toda actitud concreta incluye siempre aspectos de las tres actitudes aunque predomine alguna de ellas. Por ello es claro también que no se superponen ni se identifican sin más con las profesiones, ni tampoco con los roles sociales. Con ello se asocia precisamente otro rasgo crucial que puede pasar inadvertido en razón de su aparente obviedad: si bien las actitudes son disposiciones e instalaciones *personales*, como lo sugiere la remisión a la corporalidad que radica en la palabra, son al mismo tiempo siempre *intersubjetivas*: en nuestro sentido, una actitud puramente privada sería semejante a un lenguaje privado, que resulta ser una ficción inconsistente porque presupone necesariamente lo que pretende negar o limitar⁵.

Dirijamos ahora la atención hacia las actitudes del primer tipo. Las actitudes teóricas pueden adoptar una multiplicidad de formas, pero en su mayor generalidad parecen poder diferenciarse aquellas que no son científicas de aquellas que sí lo son y, entre éstas últimas, aquellas que se dirigen hacia el mundo real y aquellas que se orientan hacia los mundos ideales. Entre las actitudes dirigidas hacia realidades cabe distinguir la actitud que caracteriza al científico natural, como el físico, el geólogo, el químico, el biólogo, y la actitud que caracteriza a los científicos sociales, como el historiador, el antropólogo, el sociólogo, el lingüista. La primera actitud es “natural” en un sentido específico: su tema es la “naturaleza” y en conformidad con ello el científico natural hace abstracción de todos los predicados “culturales” que poseen las cosas a las que se dirige en cuanto científico⁶. Consecuentemente, se atiene a un

⁵No podemos ocuparnos aquí *in extenso* de esta importante cuestión. Señalamos únicamente que en el Apéndice III de la *Crisis* Husserl ha trazado una génesis reconstructiva de la formación de la actitud geométrica a partir de la actividad del “primer geómetra”. Hace allí la observación fundamental de que los descubrimientos del primer teórico de la geometría únicamente alcanzan objetividad cuando devienen patrimonio común, posesión intersubjetiva. Ello es posible por medio del lenguaje, en razón de que los nuevos descubrimientos y las condiciones para la actitud correspondiente se depositan, transmiten y pueden recuperarse gracias a su puesta en signos que les otorga carácter público, comunicable y transmisible. Cf. Hua VI, 365-387. Cf. también HUTCHESON, PETER, “Husserl and Private Languages”, *Philosophy and Phenomenological Research* 42/1 (1981): 111-118. Para un tratamiento más extenso, cf. PETIT, JEAN-LUC, *Solipsisme et intersubjectivité. Quinze leçons sur Husserl et Wittgenstein*, Paris: Editions du Cerf, 1996.

⁶Husserl utiliza el término “abstracción” en un sentido técnico que ha quedado establecido en la Tercera *Investigación lógica* en el contexto de la lógica de los todos y las partes. Abstracta es aquella parte de un todo dado que no puede separarse realmente de

método o a un conjunto de métodos que resultan apropiados para abordar el tema “naturaleza” con prescindencia de todo factor valorativo, afectivo o práctico. Se trata, por ejemplo, de la actitud del biólogo cuando examina ejemplares botánicos o zoológicos. Husserl la denomina “actitud naturalista”. Para la actitud naturalista, el mundo es mera naturaleza en el sentido de que se la contempla y estudia como una “*physis* carente de sentido” (*bedeutungslose Physis*) donde únicamente imperan relaciones de causalidad⁷. Sus objetos son considerados como “cosas en sí” y, desde este punto de vista, los rasgos no naturales se muestran como “añadidos” (*Annexe*) a esta cosa natural en sí. Por contraste, la actitud del historiador, del sociólogo o del lingüista es una actitud dirigida al mundo y a los hombres que hace abstracción de los rasgos puramente naturales o, mejor, los toma en cuenta únicamente en función de los caracteres significativos, que no son “cosas en sí”. En efecto, los predicados culturales están necesariamente vinculados a la subjetividad, como se advierte claramente en el caso de los caracteres valorativos como los de utilidad: una pala o un martillo, por ejemplo, adquieren estatus cultural en razón de que han sido producidos *por* alguien en vistas a lograr un fin y porque su valor para tal fin, por ejemplo el ser adecuado y ajustarse al fin o el ser inadecuado y fallar en su empleo, sólo tienen sentido en referencia a alguien *para* quien semejante medio es lo uno o lo otro. Podría decirse, en otros términos, que la cosa cultural no se experimenta como un ser *en sí* sino que como un ser *relacional*: es hecha *por alguien para algo* y *para alguien*, remite por consiguiente a la subjetividad y a las significaciones que son predicados propios de ella. El significado de un martillo se comprende en la medida en que el martillo remite a un sujeto que se traza fines, como el de construir un mueble, y que dispone de medios y produce artefactos adecuados, como el martillo, para poder alcanzarlos. De ahí que las relaciones que aquí imperan no sean las causales, como en el ámbito puramente natural, sino las motivacionales, como las que vinculan los medios con los fines o éstos con las herramientas⁸. Husserl denomina “personalista” a esta actitud en la que estamos referidos a las cosas en cuanto subjetivas y culturales.

ese todo sino sólo por medio del análisis, *abs-tractio*; así el color es una parte abstracta de la superficie sobre la cual se extiende. A estas partes no separables Husserl las denomina “momentos” (*Momente*). Concreta es aquella parte que sí puede separarse realmente, como por ejemplo, un engranaje en un reloj mecánico. Husserl llama a estas partes separables, “piezas” o “pedazos” (*Stücke*).

⁷ Ms. A IV 16, pp. 25-29, ed. por Ullrich Melle y publicado en: NENON, THOMAS y EMBREE, LESTER (eds.), *Issues in Husserl's Ideas II*, Dordrecht/ Boston/ Londres: Kluwer Academic Publishers, 1996, p. 3.

⁸ *Ibidem*.

Ahora bien, aun cuando en el lenguaje corriente podamos hablar del “mundo del panadero” o el “mundo del herrero”, las actitudes particulares como la del panadero, el industrial o el maestro de escuela, no se orientan hacia “el” mundo sino más bien hacia aspectos parciales o bien hacia determinadas regiones dentro del mundo. Las actitudes naturalista y personalista, en cambio, no se encuentran en el mismo plano que ellas en la medida en que sus temas correspondientes, es decir, los ámbitos frente a los que se comportan como tales actitudes no son partes del mundo sino que explícitamente comprenden al mundo mismo en su totalidad. Como observa Husserl, “el *mundo y todas las realidades* que le pertenecen pueden ser considerados de una doble manera, por un lado natural y por el otro, espiritualmente” (Hua XXXV, 21; yo subrayo). La actitud naturalista contempla, describe y procura explicar el mundo entero en clave natural, el mundo entero visto *como* naturaleza. De manera simétricamente opuesta, la actitud personalista contempla, describe y procura explicar el mundo entero en clave subjetiva, el mundo entero visto *como* espíritu. Los correlatos correspondientes delimitan dos “regiones” del mundo en un nuevo sentido: la región naturaleza y la región espíritu (cf. Hua IV, §§ 34, 49, 62; cf. también Hua Mat IV, Introducción, especialmente pp. 10-17).

La descripción de las actitudes no queda completa si no se toma en cuenta todavía otro tipo de actitud teórica científica que, vinculada estrechamente a las que mencionamos, no se confunde sin embargo con ellas. En efecto, la actitud teórica científica puede *no* estar dirigida primariamente al mundo natural o al mundo cultural en cuanto tales sino tener como objetos propios números, figuras, relaciones, modos de inferencia o fractales, es decir, puede ocuparse de idealidades como ocurre en las ciencias de la lógica y la matemática⁹. El investigador situado en la actitud naturalista contempla el mundo como pura naturaleza y del investigador de humanidades lo ve como espíritu provisto de significaciones subjetivas, pero ambos se sitúan en el terreno común del mundo empírico, del mundo real como se ofrece en su forma más básica a la percepción sensible. El matemático o el lógico, en cambio, se disponen frente a un ámbito donde se pone en suspenso o bien se prescinde de todo carácter empírico y donde sólo cuentan objetividades que exhiben rasgos invariantes, que se muestran como estructuras no sometidas a las condiciones espacio-temporales de las cosas reales. El tema propio de esta actitud *eidética*, como la denomina Husserl al comienzo de *Ideas I*, no es el *hecho* sino más bien la *idea* o, más precisamente, la *esencia*¹⁰.

⁹Lo mismo puede decirse de la eidética fenomenológica, cf. Hua VIII, 99.

¹⁰Desde luego que esta descripción concierne a las idealidades tomadas en su pureza. Sería preciso considerar asimismo las complicaciones que resultan del uso o aplicación de las ideas puras, como ocurre en la física, etc.

Con esta última precisión podemos trazar un mapa provisional del camino recorrido. La vida de la conciencia no transcurre como un mero fluir de vivencias desvinculadas unas de otras, ni tampoco como la respuesta creadora a un caos previo de sensaciones, sino que acontece de una manera compleja que permite diferenciar modos habituales de dirigirse al mundo, las actitudes. Hay actitudes prácticas asociadas a la vida cotidiana y hay actitudes teóricas que, fundadas en la vida cotidiana, recortan el mundo en regiones de acuerdo con ciertas abstracciones que destacan determinados aspectos a la vez que ocultan o disimulan otros. Hay asimismo una actitud teórica que no se mueve en el ámbito de la experiencia en cuanto fáctico-real, efectivamente existente, sino que se ocupa de configuraciones eidéticas o esenciales (“inteligibles”).

Ahora bien, junto con su carácter de instalaciones habituales que se dirigen a un ámbito temático, sobresale otro rasgo de las actitudes que proviene de su carácter subjetivo y que rozamos al tratar la actitud personalista: el adoptar una actitud, el perseverar en ella e incluso el abandonarla están siempre asociados a determinadas *motivaciones*. Una actitud no es sólo un acto habitual sino siempre un acto motivado. Como ha observado Husserl en *Ideas II*, la motivación es la “legalidad fundamental de la vida espiritual” (Hua IV, § 56) frente a la legalidad causal del mundo puramente natural¹¹. Donde se presentan motivos hay también un cierto *interés*, lo que determina una dirección hacia un cierto tema que, en virtud del carácter habitual de las actitudes, una vez instalado se encuentra siempre disponible de nuevo (cf. EU, § 20, p. 92s.)¹². Se puede decir entonces que las actitudes son actos motivados por intereses. De acuerdo con los tipos de actitud que mencionamos más arriba, las motivaciones y por consiguiente los intereses pueden ser teóricos, prácticos y axiológico-afectivos. Así nuestra vida en la diversidad de actitudes que adoptamos es una vida relativa a intereses, y determinados intereses se asocian con determinados aspectos o regiones del mundo. Por ello el mundo concreto de la vida puede ser visto esencialmente como un mundo de intereses¹³. Y, recíprocamente, “todo aquello que nos interesa reside en el mundo” (Hua XXXIV, 37).

¹¹ Conviene despejar un posible equívoco: hablamos de motivación como rasgo propio de lo espiritual frente al mundo natural que está regido por la causalidad, pero desde luego que la actitud naturalista que ve al mundo como orden causal es una actitud motivada –motivada por ejemplo por el conocimiento, por la necesidad de comprender o bien por razones de tipo práctico, como su transformación al servicio del hombre.

¹² La sigla EU remite a: HUSSERL, EDMUND, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg: Claassen Verlag, 1964, seguida de número de página.

¹³ S. LUFT, *loc. cit.*, p. 203.

2. La actitud natural y su “tesis”

Husserl comienza a emplear el término “actitud” de manera sistemática hacia 1907 en el contexto del descubrimiento de la reducción trascendental y, más precisamente, bajo la forma de un contraste entre dos actitudes radicalmente diferentes, la actitud natural y la actitud fenomenológica¹⁴. Cuando en el § 28 del primer tomo de *Ideas* caracteriza el *cogito* como la “forma fundamental de toda vida ‘actual’”, considera a las diversas clases de actitudes que venimos de describir como actitudes especiales que sólo son posibles porque se recortan o destacan de un fondo más básico, de una actitud que en última instancia remite a la experiencia *perceptiva*. La percepción, en efecto, no puede ser descrita como una vivencia más, como un tipo de episodio discreto que entra y sale del curso constante de los actos de la conciencia, ni como un tipo habitual de dirección hacia el mundo en el sentido de las actitudes teóricas o prácticas, sino más bien como el *trasfondo* (*Hintergrund*) constante de todos los actos y, por consiguiente, también de los actos habitualizados que constituyen las posibles actitudes particulares. Su correlato no es un ámbito temático delimitado ni el mundo enfocado desde ciertos intereses determinados, sino algo que respecto de ellos tiene el carácter de pre-dado, de dado ya siempre de antemano: el mundo mismo en su primario aparecer en carne y hueso. Este aparecer puede describirse como configurado por un campo central de actualidad que se halla rodeado por un círculo de co-presencia que se recorta o destaca sobre un fondo de horizontes internos y externos, temporales y espaciales. Tomando prestados los términos a Heidegger, podría decirse que la percepción es la manera como la conciencia se abre primariamente al mundo y que todas las actitudes especiales son articulaciones y complicaciones de esa apertura fundamental. Husserl aprovecha un juego de palabras con *Stellung* que le permite la lengua alemana para caracterizar esta situación: las actitudes especiales son “*Umstellungen*”, es decir, “re-instalaciones” o “des-plazamientos” que proceden de la “*Einstellung*”, “instalación” o “em-plazamiento” básico (Hua VI, 327). Mas con ello nos vemos obligados a ajustar mejor la noción misma de actitud.

Dijimos más arriba que las características más generales de una actitud comprenden el ser habituales, el tener un correlato o tema, el ser voluntarias y el estar motivadas por intereses. Estos rasgos pueden resumirse en una “definición” que leemos en la *Crisis*: una actitud es

¹⁴ Así ocurre en la primera expresión pública del nuevo método fenomenológico que tiene lugar en el curso de las cinco lecciones que componen *La idea de la fenomenología* (en la 1ª edición de las *Investigaciones lógicas* no hay ninguna mención del término). Ya en el artículo de 1911, *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl la emplea en la variedad de matices que acabamos de reseñar someramente.

“un estilo habitualmente fijo de la vida voluntaria en direcciones o intereses voluntarios predelineados, en metas finales, las efectuaciones culturales, cuyo estilo total queda con ello también determinado” (Hua VI, 326).¹⁵ La actitud perceptiva reúne estos rasgos, pero de una manera que no puede confundirse con el modo como se ofrecen las actitudes especiales. Nuestro estar perceptivamente instalados en el mundo es una actitud habitual, sin duda, pero a diferencia de las actitudes especiales, que requieren un “aprendizaje” y remiten por lo tanto a un “comienzo”, a una “institución originaria” (*Urstiftung*) como dice Husserl, y que pueden ser abandonadas en forma temporaria, como cuando siendo geómetra dejo de ocuparme de las figuras geométricas y me dedico por ejemplo a mis hijos que tienen que ir a la escuela, etc., o bien en forma definitiva, como cuando cambio de oficio o de empleo, la actitud perceptiva que sirve de trasfondo o base a todos estos cambios no “cambia” en sí misma. Por eso habla Husserl en *Ideas I* de una “tesis general” (*Generalthesis*) de la actitud natural (Hua III/1, §§ 27-32; Hua IV, § 49 c; Hua VI, 327; Hua XIII, 111-138). Su “tema” es el mundo en su carácter de percibido y de perceptible, y esto quiere decir, el mundo mismo en su darse originario “en carne y hueso”, no una región o un recorte particular: la tesis general tiene por ello “el ‘tema general’ mundo” (Hua XXXIV, 38). Tanto la habitualización, o sea, la adquisición de nuevas actitudes, como la posibilidad de des-habitualización, o sea, el abandono de actitudes establecidas, acontecen sobre el trasfondo de la tesis general de la actitud perceptiva. Semejante tesis, empero, no lo es ciertamente en el sentido corriente del término. Si bien Husserl la describe en *Ideas I* como una tesis implícita, comparándola con un juicio implícito o potencial en contraste con un juicio expreso, los textos tardíos consagrados a la cuestión de la actitud natural y la reducción fenomenológica tienden a caracterizarla más bien como una “creencia” (*Glauben*), en un sentido que, con ciertas precauciones, evoca y remite al *belief* de David Hume. Husserl indica que “en toda creencia subyace por así decirlo implícitamente la posibilidad de la tesis en sentido propio” (Hua XXXIV, 51). En el mismo texto se refiere a otro rasgo: “la vida natural [es decir la vida dentro de la actitud natural] se mueve sobre el suelo de la tesis general, y esto quiere decir que el hombre natural está “constantemente en ‘actitud natural’ unitaria instalado [*eingestellt*] frente al mundo” (Hua XXXIV, 52). A diferencia de las actitudes particulares, la actitud natural en este sentido de creencia general es un *singulare tantum* que no admite el plural porque constituye *el suelo unitario* de todo plural: la imagen del suelo (*Boden*), propia de los textos tardíos, con-

¹⁵ Citado por VETTER, HELMUTH (ed.), *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg: Felix Meiner, 2004, artículo *Einstellung*.

fluye así con la imagen temprana del fondo (*Hintergrund*) y pone de relieve no sólo el carácter que tiene la actitud natural básica de pre-donación (*Vorgegebenheit*) para las actitudes particulares, sino especialmente el carácter unitario del correlato intencional de la actitud que obra de suelo, es decir, la unicidad del tema del mundo como tema de la tesis de la actitud natural¹⁶. El carácter de suelo constante se advierte en esta observación capital sobre la que volveremos: “a todas las actitudes precede y yace en el fondo la ‘actitud natural’ que no ha sido instituida por ninguna decisión voluntaria” (Hua XXXIV, 49 nota 1).

3. Análisis fenomenológico

Llegados a este punto podemos volver a invocar el problema general al que aludimos en la introducción, el problema epistemológico del que parte Husserl y que procura aclarar y resolver, mediante la fenomenología, con la mirada puesta en la renovación del espíritu en vistas a una vida éticamente buena. Husserl se reconoce explícitamente heredero de la manera moderna de plantear este problema y de ahí su reivindicación del cartesianismo en dos aspectos cruciales de su emprendimiento filosófico: la filosofía reflexiva del *cogito* y la duda escéptica. Esta reivindicación, sin embargo, exige —tal como observa el propio Husserl— tirar por la borda casi todo el contenido doctrinal de la filosofía de Descartes (Hua I, 43) y se asocia con las dos cuestiones previas del *comienzo* de la filosofía, que ha llevado a Descartes al giro hacia la subjetividad, y del *método* para llevar a cabo semejante giro del pensamiento. Ambos problemas se anudan a su vez en la medida que el método de la filosofía fenomenológica, a diferencia de la famosa escalera que propone Wittgenstein en el *Tractatus*, no puede ser arrojado luego de subir por él sino que debe más bien sustentar constantemente como base o presupuesto el indagar reflexivo. En esta medida puede decirse que el filósofo es siempre un “principiante” que debe ser capaz de revisar lo realizado y ha de estar dispuesto a comenzar siempre de nuevo (cf. Hua VII, 5; Hua V, 161). El método expuesto en las *Meditationes de prima philosophia* comienza con un momento negativo que también se encuentra en el escepticismo antiguo y en la asunción crítica del cartesianismo que realiza el empirismo moderno: el momento de suspensión del juicio, de *epoché*. Husserl lo acepta, mas no admite las consecuencias extraviadas que se han derivado de él. En el caso del racionalismo cartesiano, el extravío conduce a la escisión entre la cosa pensante y la cosa

¹⁶Sobre esta unicidad del mundo y correlativamente de la actitud natural básica, cf. Hua VI, 146; Hua XXXIX, 42: “Así tenemos experiencia del mundo siempre en un doble sentido: como *predado*, de antemano ahí en múltiples apercepciones efectivas o derivadas de apercepciones efectivas... y como *dado temáticamente*...”.

extensa, y en el caso del empirismo, al positivismo como forma terminal de la filosofía que en su variante extrema, el psicologismo, aniquila la filosofía misma. ¿En qué radica exactamente el extravío? Al momento negativo de suspensión sigue en el método cartesiano un momento positivo de giro o dirección de la mirada que se asocia al procedimiento de la duda metódica. En Descartes tiene como resultado la tematización de *ego cogito* como el único ámbito de evidencia que resiste la duda, que es in-dubitable. Husserl admite el giro subjetivo pero no el sentido que Descartes le confiere al *ego cogito* de primera evidencia destinada a funcionar como *fundamentum inconcussum*. Guiado por la noción de intencionalidad inspirada en Brentano, dicho giro se asocia para él con el doble descubrimiento de la dimensión subjetiva como un ámbito irreducible al mundo, como una primera persona que no se puede declinar en la tercera, y del mundo mismo como el correlato necesario de esa primera persona. Cuando Descartes detiene el curso de sus pensamientos y retrocede hasta la evidencia *cogito*, su ensayo de duda universal desemboca, por una parte, en una reificación de la conciencia y, por otra, en una subrepticia *negación universal* de la existencia del mundo. El análisis reflexivo cartesiano desconoce con ello la estructura esencial de la conciencia, la intencionalidad, o sea, la correlación insuprimible entre *cogito* y *cogitatum*, entre conciencia y mundo, y en su lugar la filosofía cartesiana arriba a una cosificación de ambos. Podemos ahora preguntarnos por qué razones tiene lugar este desconocimiento y el extravío subsecuente, y de qué manera puede superarse esa situación sin abandonar el planteo cartesiano del comienzo de la filosofía.

El error cartesiano fundamental, el que *funda* todos los demás, estriba en el hecho de que Descartes ha abierto temáticamente el campo de la subjetividad, pero lo ha hecho desde el fondo incuestionado de la *actitud natural* y lo ha interpretado en función de su *tesis* general implícita. Si aplicamos los rasgos básicos de las actitudes que analizamos en la primera parte, podemos observar, esquemáticamente, que el *tema* de la reflexión cartesiana, una vez aniquilado el mundo en el camino ascendente de la duda, es el propio yo en su calidad de yo pienso. Los *intereses* más sobresalientes que persigue se refieren, como dijimos, a una refundación de la filosofía sobre la base de la idea aristotélica de una ciencia de los primeros principios, una *prima philosophia*, tal como reza el título de las *Meditaciones*, como fundamento de las filosofías segundas, es decir, de las ciencias particulares y ante todo de la nueva física matemática¹⁷. Pero en la instalación desde la cual se pone en marcha esta

¹⁷ Recuérdese la famosa imagen de Descartes en su carta a Picot, según la cual “toda la filosofía es como un árbol, del cual las raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que salen de ese tronco son todas las otras ciencias” (AT IX, 14; cit. por M. Heidegger en la Introducción (1949) a su opúsculo “¿Qué es metafísica?” (1929), GA 9, 365).

tarea radica, desde el punto de vista de la exigencia filosófica de alcanzar la verdad en vistas a una vida buena, una *ingenuidad* crucial: todo aquello que es visto desde la actitud natural, es visto de una cierta manera y esa manera es incuestionada en el sentido de que la vida natural no requiere, para su despliegue, advertir esta situación y mucho menos ponerla en tela de juicio. En este sentido, la actitud natural es una actitud prejuiciosa, que opera de acuerdo con pre-supuestos no controlados. Aquí se insertan los dos problemas de la duda que aniquila el mundo y del *cogito* que emerge como único reino supérstite tras la aplicación del método. El procedimiento de dudar sobre la existencia de las cosas del mundo no pretende en última instancia dudar de los prejuicios de la vida natural sino del *fondo de creencia* que los sustenta pero, de acuerdo con Husserl, semejante experimento mental es por principio imposible. En efecto, es perfectamente posible dudar de tal o cual existente en el mundo, es posible dudar incluso de una región entera, mas el ensayo universalizado de duda no puede dejar de presuponer necesariamente aquello mismo que pretende negar. En efecto, toda cancelación parcial de un contenido del mundo acontece sobre un fondo del mundo que no puede cancelarse. Descartes llega, por así decirlo, al borde de un gran descubrimiento, el del mundo como horizonte insuprimible de todos los horizontes, mas permanece allí, y ello afecta igualmente la reflexión metódica sobre el yo que piensa y a la relación entre ambos, mundo y conciencia.

Husserl concibe la reflexión fenomenológica como modo de superar esta ingenuidad filosófica, y aquí entra en juego la *actitud* fenomenológica. Si nos centramos en el aspecto de la intención, de la dirección hacia un ámbito temático, en la actitud natural (y lo mismo se aplica a las actitudes especiales dentro de ella) la conciencia se dirige a las cosas, se dirige al mundo; dicho en primera persona: estoy “entregado al mundo” (*Weltbingabe*) en una creencia en el mundo (*Weltglauben*), vivo como “hijo natural del mundo” (*natürliches Weltkind*) (Hua XXXIV, 11s.; Hua IX, 239, 440; Hua XXXIX, 279). Al adoptar la actitud reflexiva que lleva al giro subjetivo, Descartes mantiene esta “filiación natural” con el mundo pero la hace flexionar sobre la subjetividad, razón por la cual “ve” o interpreta el nuevo ámbito temático en conformidad con los *mismos* pre-juicios de la orientación directa hacia el mundo de las cosas. De ahí que asigne a *cogito* el carácter de una *res*, de una cosa: el *ego* es un sustrato de propiedades y sus propiedades son sus *cogitationes*, del mismo modo como las cosas mundanas son sustratos de determinaciones permanentes¹⁸. Con esta

¹⁸ Cabe recordar que, desde el punto de vista histórico, esta situación ha sido advertida y estudiada ya por E. Gilson, quien rastreó los conceptos “operativos” de Descartes que provenían de la Escolástica suareciana.

cuestión se asocia el nervio mismo de la *epojé* que propone Husserl: el primer paso metódico *no puede ser la duda*, sino la puesta *en suspenso* de los prejuicios de la actitud natural básica, cuya creencia no puede ser negada, como subraya Husserl cuando afirma que la puesta entre paréntesis del mundo está al alcance de nuestra voluntad pero *no* lo está su negación. De este modo,

el método de la *epojé* y la reducción F<enomenológica> presupone la existencia del mundo exactamente tal como ha valido y vale para mí, y al reflexionar dentro de este método —en cada caso yo, el que medita— nos hallamos en la plena, concreta posesión de mundo (*Welt-habe*) (Hua XXXIV, *Introducción del editor*, XLVI, nota 1. Carta de Husserl al abate Emile Baudin del 26.06.1934).

La evidencia de este hecho fundamental es entonces la condición para comprender que la tarea negativa, destructiva de la *epojé* no consiste en un intento de supresión de la existencia del mundo, sino en algo enteramente distinto: si no está a nuestro alcance aniquilar los prejuicios con los que vemos el mundo, sí es posible en cambio *reconocerlos en su carácter de prejuicios*, y el ensayo de poner entre paréntesis la existencia cede lugar a una suspensión de su *validez*, a un no hacer uso de ellos a fin de poder advertirlos, “verlos” y analizarlos. Por eso en un manuscrito tardío afirma Husserl que la *skepsis* universal que exige la fenomenología “no es una negación del mundo sino... un ‘no comprendo’”; aquello que comprendo “tiene un suelo de incomprendibilidad (*Unverständlichkeit*) que se llama comprensibilidad de suyo (*Selbstverständlichkeit*)” (Hua XXXIV, 481), y dicha incomprendibilidad “tiene al mundo como su contenido” (*ibid.*, 482). Con ello se enlaza nuevamente la cuestión del comienzo de la filosofía y la tarea fundamental de la descripción fenomenológica: “tal es el carácter fundamental del comienzo: es preciso superar la incomprendibilidad universal” (Hua XXXIV, 481-483). La efectuación propia de la *epojé* estriba entonces en un “avanzar de la incomprendibilidad a la comprensibilidad” (*ibid.*, 481). Dicho ahora en otros términos, no se trata ni de afirmar dogmáticamente ni de negar escépticamente la *existencia* del mundo, sino *de aclarar*, de clarificar su *sentido*, como lo subraya también un pasaje del Epílogo a *Ideas*: “el idealismo fenomenológico no niega la existencia efectiva del mundo real (y ante todo de la naturaleza)... Su única tarea y efectuación consiste en aclarar el sentido de este mundo, precisamente el sentido en el que él [el mundo] vale para cualquiera como efectivamente existente y con derecho efectivo” (Hua V, 152).

Si ahora recordamos la cuestión de los intereses y las motivaciones, resulta claro que la *epojé* provoca no solamente una suspensión de los prejuicios y con ella de la manera ingenua de “ver” el mundo, sino que

esta misma operación nos *desplaza* de la actitud natural, nos coloca en una instalación o emplazamiento que no se encuentra en su ámbito, como las actitudes especiales. En esta nueva actitud adoptamos un punto de vista reflexivo sobre nosotros mismos, como Descartes, pero mientras que dispositivos metódicos como el cartesiano pretenden poner en suspenso los prejuicios pero mantienen intacto el interés mundano que los guía, con la *epojé* fenomenológica se ponen en suspenso los intereses mundanos en cuanto *mundanos*. Por esta razón, la actitud fenomenológica no es coordinable con las actitudes especiales en el interior de la actitud natural y por ello habla Husserl del “espectador desinteresado” (Hua XXXIV, 31; cf. Hua I, § 15), una expresión frecuentemente malentendida que no se refiere a una actitud de “prescindencia” o “indiferencia” (“des-interés”) sino que designa la contención específica frente a todo interés mundano. Mas, ¿cuál es el “interés” de la fenomenología? Ya lo dijimos: tornar en comprensibilidad la incomprendibilidad fundamental de la actitud natural. Por ello frente a esta actitud, que domina la mirada del filósofo cartesiano, la actitud fenomenológica que ha partido de la *epojé* dirige su mirada reflexiva no al “mundo” ni al “*cogito*” sino a sus “maneras de darse”, a las maneras como se *aparecen* a la reflexión des-interesada, y éste es el sentido estricto de “fenómeno” (Hua XXXIV, 3). Para expresarlo de otra manera, la pregunta reflexiva no se orienta al “qué” —cuya respuesta en Descartes es: “*res sive substantia*”— sino al “cómo”: cómo se constituye el mundo y cómo se constituye la subjetividad (Hua XXXIV, 12). Con ello se supera al mismo tiempo la *relatividad* que es inherente a los intereses y a las actitudes guiadas por intereses mundanos, cuyas “verdades” son, como lo expresa Husserl en la *Crisis*, “subjetivo-relativas”, es decir, relativas a las variables situaciones concretas en el mundo de la vida¹⁹. La actitud fenomenológica procura no quedar adherida a dichas relatividades, no ser una relatividad más, sino más bien superarlas en la medida en que las vuelve tema explícito y “reconoce lo relativo en cuanto tal y de manera absoluta” (Hua XXXV, 25).

En una consideración históricamente más amplia, que aquí sólo podemos mencionar muy sucintamente, este reconocimiento pone límites también a la pretensión ilustrada de eliminar todos los prejuicios. En efecto, en este punto cobra una importancia singular el hecho de que las actitudes sean habitualidades, porque sus correlatos son también sentidos habitualizados o “sedimentados”, como dice Husserl. En razón de la estructura que exhiben los sentidos, nunca se encuentran aislados sino que, en conexión con sus horizontes tanto internos como externos, i. e. por su carácter relacional, forman tramas y entonces el

¹⁹ Cf. Hua XI, 23s. y S. LUFT, *loc. cit.*, 202.

fondo sedimentado de sentido que opera en las actitudes es también habitual en un sentido más profundo, en el sentido de que se *habita* en él (*Habitus*) y es la *posesión* que tenemos (*Habe*). Si el habitar es considerado no sólo según su dimensión espacial como el lugar dónde, sino también según su dimensión temporal, su cuándo, el carácter de entramado habitual remite a horizontes concretos de anterioridad, es decir, no sólo a la historia personal del ego sino también a la cadena de generaciones que constituye la historia de los contemporáneos y los antecesores, en otras palabras, remite a *tradiciones* dentro de las cuales las actitudes se han formado y se desarrollan. Así se aclara la paradoja de la actitud natural básica, que es hábito pero no es adquirida, pero también tiene una consecuencia importante respecto de la *epojé*: la limitación a la posibilidad “extensiva” de negar el mundo se aplica también a la temporalidad, y entonces no sólo es imposible negar el mundo en su actualidad sino que es igualmente imposible negarlo en su tradicionalidad. Como se recordará, Hans-Georg Gadamer ha reformulado esta distinción al diferenciar entre los prejuicios negativos y los prejuicios positivos que sustentan toda interpretación.

Conclusión

La diferencia fenomenológica, la diferencia entre la subjetividad *qua* constituyente y el mundo *qua* constituido o, lo que es lo mismo, la correlación universal entre los dos polos de subjetividad y mundo, es el descubrimiento capital de la fenomenología que exige las operaciones metódicas de la *epojé* y la reducción trascendental porque no es “visible” desde la actitud natural. Si la meta propia de la filosofía es el conocimiento o, mejor dicho, platónico-aristotélicamente, el conocimiento que aspira a llegar a una vida buena (donde la meta cognitiva se subordina a la meta moral), el método es el camino, el procedimiento para arribar a esta meta teórico-práctica. Al iniciar el movimiento negativo con la *epojé*, con la suspensión del juicio, el método fenomenológico reconoce la imposibilidad de la actitud natural para lograrlo. Es preciso suspender la validez de los prejuicios de la vida natural guiados por intereses mundanos a favor del paradójico interés desinteresado del punto de vista fenomenológico, que no busca eliminar la tesis de la actitud natural sino comprenderla, lograr que *se haga visible*, se trata de detener la marcha o el curso del vivir para justamente ver la marcha misma y el sentido que se muestra en ella. Con ello no se entra en una actitud comparable a las otras, sino que se produce un salto, un cambio que Husserl ha comparado muchas veces con una conversión religiosa. Por así decirlo, el hijo del mundo (*Weltkind*) ha de rehusar mantenerse en la

“niñez mundana” (*Weltkindheit*, Hua XIV, 466; *Weltkindschaft*, Hua IX, 472) a fin de devenir “niño fenomenológico”, niño trascendental (Hua Mat VIII, 431). En esta medida, la *epojé* como dispositivo para acceder a la actitud fenomenológica tiene para el filósofo un sentido *pedagógico*: no es *un* método sino *el* método, aquel que, parafraseando a Descartes, todo filósofo debe efectuar “una vez en la vida” y que lo convierte propiamente en filósofo (Hua XXXV, 59; Hua VI, 77). La tarea del filósofo no se limita al agregado de algún nuevo búho de Minerva al museo de los búhos filosóficos, sino que, como lo ha expresado bellamente Merleau-Ponty en la introducción a su *Fenomenología de la percepción*, consiste más bien en “reaprender a ver el mundo”.