

EL DESCUBRIMIENTO FENOMENOLÓGICO DE HUSSERL DE LA ACTITUD NATURAL¹

Husserl's Phenomenological Discovery of Natural Attitude

Sebastian Luft

Resumen

En el presente artículo daré una revisión sistemática de la noción de actitud natural en Husserl, desde el desarrollo de su primera presentación en *Ideas I* (1913) hasta los últimos años de Husserl. El problema de la actitud natural tiene que lidiar en relación a dos niveles. Por una parte, con el *nivel temático* que está constituido por la correlación de la actitud y del horizonte, ambos derivados de la teoría de Husserl sobre la intencionalidad. Por otra parte, en el nivel *metodológico*, la actitud natural es constituida por tres factores: naturalidad, ingenuidad y normalidad. Se concluirá delineando una posible motivación para dejar a la actitud natural y, por lo tanto, el ingreso a la esfera de la fenomenología.

Palabras clave: actitud natural, intencionalidad, fenomenología, Husserl.

Abstract

In this paper I will give a systematic account of Husserl's notion of the natural attitude in the development from its first presentation in *Ideas I* (1913) until Husserl's last years. The problem of the natural attitude has to be dealt with on two levels. On the *thematic* level, it is constituted by the correlation of attitude and horizon, both stemming from Husserl's theory of intentionality. On the *methodic* level, the natural attitude is constituted by three factors: naturalness, naivety and normality. I shall conclude by sketching out a possible motivation for leaving the natural attitude and thus for entering the sphere of phenomenology.

Keywords: Husserl, intentionality, natural attitude, phenomenology

¹ La versión original de este artículo apareció en el número 31 de *Continental Philosophy Review* el año 1998, para luego ser reeditado en la compilación de trabajos del profesor Luft, *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, el año 2011. Esta traducción proviene de su última versión. Traducción al castellano: Pablo Guíñez. Las palabras que figuran en paréntesis redondos son originales del artículo, las que figuran en corchetes son las palabras originales en inglés.

Entre los grandes temas de la fenomenología de Husserl –tales como la intencionalidad, la reducción, la subjetividad trascendental, la intersubjetividad, el mundo de la vida–, no se considera normalmente el concepto husserliano de *actitud natural*². Sin embargo, ¿no fue acaso la completa intención de Husserl como filósofo abandonar la ingenuidad y falacia de la actitud natural y trasladarse –empleando la clásica dicotomía griega, de una *dóxa* ingenua a una *epistéme*– a la filosofía en cuanto “ciencia rigurosa”? (Hua XXV, 3 ss.). Pero, si su planteamiento fuese –y de hecho lo es– que toda filosofía antes que él ha fallado en llevar a cabo la reducción fenomenológica, en otras palabras, que toda filosofía prefenomenológica inconscientemente se ha mantenido en la tierra de la actitud natural, se puede comenzar a notar cuan central debe ser este concepto de actitud natural. La actitud natural penetra y domina mientras la reducción fenomenológica, que inaugura la fenomenología misma, no ha sido llevada a cabo. Por esto, quisiera plantear la pregunta: ¿qué es *exactamente* esta actitud natural?, ¿cuáles son sus características y qué significa abandonarla? Si esta actitud natural es tan fundamental que ocurre que toda la filosofía la ha pasado por alto –o al menos no la ha comprendido completamente (aunque algunos filósofos, como Heráclito o Descartes, habían vislumbrado algunos rudimentarios fragmentos de ella)–, ¿cómo se hace explícita en primer lugar? Este artículo planteará que el descubrimiento fenomenológico de la actitud natural y, por tanto, de la actitud natural en sí misma, debe ser considerado uno de los grandes temas de la fenomenología husserliana. La actitud natural pertenece ya de forma implícita a aquellos temas previamente mencionados–y ello pese a que el proyecto de Husserl sea abandonarla–; su importancia puede ser vista en el hecho de que al final adquiere un tardío reconocimiento y recuperación en la *Crisis* (Hua VI, 176–77, “La tarea de una ‘Ontología del mundo de la vida’”)³.

²En la mayoría de las introducciones a la filosofía de Husserl, la actitud natural es tratada como mera fase de transición para describir la reducción fenomenológica (cf. Bernet, Kern y Marbach 1989, pp. 58–ss.). No soy conocedor de ningún trabajo sobre Husserl que explícitamente dedique una sección o capítulo específicamente a tal temática. Wandenfels en su estudio se posa en la actitud natural con derecho propio, pero él, también, falla en proveer una descripción plena de ella.

³“*Die Aufgabe einer ‘Ontologie der Lebenswelt’*”. No sólo es la tarea de esta ontología posible solamente retornando a la actitud natural, sino también fundando todos los esfuerzos filosóficos y científicos sobre la base de la relatividad del mundo de la vida. Ello puede ser visto como un reconocimiento de la actitud natural como una “*Ur-dóxa*” que nunca puede ser puesta entre paréntesis.

Husserl nunca trabajó sistemáticamente en una teoría de la actitud natural completa y consistente. Esta noción es más bien, para usar el frecuentemente citado término de Fink⁴, un "concepto operativo" en el pensar de Husserl, el cual sirve como una base no tematizada para pensamientos ulteriores. La tarea de este trabajo es reconstruir una teoría sobre los contenidos esenciales de la actitud natural, así como la forma en que ésta se vuelve temática en primer lugar. Esta empresa tiene dos niveles, un nivel temático y uno metodológico: al hablar temáticamente sobre la actitud natural, describiéndola en sus contenidos (en un nivel temático), estamos obviamente desde un punto de vista diferente. Si la actitud natural es, como el nombre lo sugiere, el título de nuestra vida cotidiana, entonces hablar sobre ella significa que ya hemos, de un modo u otro, modificado sus límites en un nivel metodológico. Para decirlo como Hegel lo haría: observar el límite *como* límite significa que ha sido superado. Una descripción de la actitud natural sería por tanto *nolens volens*, un estar fuera de ella, habitando o hablando en una actitud diferente.

Los dos niveles de descripción: temático – metodológico

Lo que ya he aseverado nos da dos pistas de cómo debemos proceder. Primero, tenemos que diferenciar, por un lado, entre una *descripción* temática de la actitud natural en sus contenidos y, por otro, *nuestra* posición al *describirla*. Mientras que la descripción nos da cuenta de la actitud natural misma (como tema), la reflexión metodológica sobre esta descripción da cuenta de qué significa estar *en* la actitud natural. Un análisis fenomenológico de la actitud natural tendría que hacer la diferencia, en otras palabras, entre un nivel *objeto* y un *metanivel*. El nivel objetivo

⁴Fink, sin embargo, ve como los conceptos operativos centrales los de "fenómeno", "*epoché*", "constitución", "obra (*Leistung*)" y "lógica trascendental" (lenguaje fenomenológico) (cf. Fink 1976). Él mismo presupone la actitud natural como la base de los problemas que plantea. Por lo tanto, puede decirse que para Fink la actitud natural permanece como un concepto operativo eclipsado por las ya mencionadas nociones. Incluso, uno podría sospechar que los análisis de Fink sobre la predicación fenomenológica en el §10 de la VI *Meditación cartesiana* (Hua-Dok II, 1) implícitamente sostienen una definición del lenguaje de la actitud natural. Esto mismo ocurre con su noción de idealismo fenomenológico-trascendental como una relación dialéctica entre la actitud natural y la actitud fenomenologizante (cf. *Ibid.*, §12, 170 y ss.). Mas, esta definición sólo puede ser derivada *ex negativo* de la definición positiva de la actitud del ego fenomenologizante. En otras palabras, la actitud natural, para Fink, sólo se vuelve crucial en la mundanización [*enworlding*] de las "verdades" trascendentales al interior de la actitud natural en las implicaciones pedagógicas trascendentales de la fenomenología. Para una comparación entre las concepciones de Husserl y Fink sobre la fenomenología trascendental, cf. Luft, 2002.

entregará una descripción de la actitud natural *misma*, mientras que el metanivel clarificará qué hace de esta actitud “natural”, el por qué puede atribuírsele tal adjetivo. Esto se aclarará más adelante. Por ahora, podemos tener en mente que lo que hace tan interesante (e incluso curiosa) a esta consideración fenomenológica sobre el fenómeno de la actitud natural es la interdependencia e inseparabilidad entre tema y método.

Veamos ahora cómo estos dos niveles de análisis están entrelazados. Si la actitud natural es, de un modo u otro, el título para nuestra vida cotidiana, y si tematizar esta actitud ya significa estar en *otra* actitud, entonces puede decirse que la actitud natural está constituida precisamente por el hecho de que ésta no es tematizable *en o por* la actitud natural. En otras palabras, estando en la actitud natural no estoy consciente *de* estar en esta actitud. Por ello, ésta es precisamente la razón por la cual esta actitud es llamada *natural*. La actitud natural está escondida a sí misma; tematizar esta actitud –descubrirla, como dice el título de este trabajo– significa estar en otra actitud, a saber, la actitud filosófica, de la cual no sabemos aún nada. Dado esto, Fink está perfectamente en lo cierto en llamar a la actitud natural una “noción trascendental” (Hua-Dok II, 104)⁵, pues siempre ella *se convierte* en una noción filosófica, esto es, sólo se hace temática si uno está en una actitud filosófica (es decir: trascendental). Sólo se hace tematizable para el filósofo, quien es definido precisamente por el hecho de que él está fuera de la actitud natural. Este aspecto, el primero de los *tres* principales aspectos constitutivos del metanivel metodológico que componen el concepto completo de actitud natural, lo llamaré *naturalidad*, aludiendo al nombre que Husserl le da al fenómeno. Quiero precisar el término “natural” con su raíz etimológica desde el latín *nasci*, “nacer”, “crecer”: la actitud natural, hablando de manera general y formal, subyace a la vida cotidiana que vivimos, por decirlo así, naturalmente, esto es, tratando directamente con otros seres humanos, animales, plantas, cosas, al hacer planes, al realizar acciones, al perseguir mis intereses, etc. Yo mismo, mi entorno y las personas con las que trato son todos meramente comunes y naturales. Llamar a esta “situación” natural sería absurdo para alguien viviendo en la actitud natural, hacer de este modo de la vida cotidiana algo explícito y temático requiere que ya no estemos en él. Así, el término “natural” nos entrega una descripción temática de nuestra vida tal como “naturalmente” se lleva a cabo, pero el hecho de que ésta se haga explícita es sólo posible en *otra* actitud.

⁵“Die beiden Titel: ‘transzendente Einstellung’ und ‘natürliche Einstellung’ sind grundsätzlich transzendente Begriffe’ (Hua-Dok II/2, 104). También cf. Fink, 1966, 113).

Mencionando estos modos de existencia cotidiana –enfrentados con otros seres, actuando, planeando, etc.– tenemos ya una primera consideración *temática* sobre cómo la vida en la actitud natural es llevada a cabo. En nuestra vida, nosotros tratamos con ciertas cosas, con entidades. Este tratar con ellas implica que ellas son de algún modo dadas a nosotros. La estructura de donación y del tener objeto, como el lector habrá notado, se basa en la estructura general de la intencionalidad. Esta estructura general, el gran descubrimiento filosófico de Brentano, fue desarrollada exhaustivamente en las *Investigaciones lógicas*⁶ de Husserl y, de ahí en adelante, representa una categoría esencial del pensamiento de él (Hua XIX/1). El modo de donación como nuestro modo de vivenciar (*erleben*) cualquier forma de entidad, es correlativo con la manera en la cual estas entidades son dadas a nosotros en y a través de nuestros actos intencionales. La intencionalidad es la estructura general de la subjetividad humana que sirve como el nivel básico de cualquier forma de vida humana⁷. Si esto es así, debe ser posible, al menos en parte, desarrollar una teoría de la actitud natural desde esta doctrina.

La estructura ampliada de la intencionalidad: acto – situación – actitud y su correlato: el horizonte

La intencionalidad es la estructura de los actos en los cuales se me da en general una entidad, pero también me es posible realizar un acto intencional activo (rayos de actos) a través de algo. Puedo, como decimos, “intencionalmente”, es decir, deliberadamente, atender algo que no era actualmente visto volteando mi cabeza. Alternativamente, puedo ver algo en mi alrededor más cercanamente que lo que estaba en el margen de mi atención, por ejemplo, puedo atender explícitamente la taza de té que antes estaba no atendida al lado de mi computadora. Al hacerlo, no sólo veo un objeto tridimensional *x*, sino que me es dada esta “cosa” como algo desde donde puedo beber. El modo de donación de algo, implica que siempre ello es dado a mí *como* algo. Esta estructura del algo–como–algo (*tikâtatinos*) alude a la

⁶ Cf. Especialmente con la Quinta Investigación lógica (Hua XIX/1): “Überintentionale Erlebnis-seundihre ‘Inhalte’” (“Sobre las vivencias intencionales y sus ‘contenidos’”).

⁷ Uso el término “vida” aquí con el fin de implicar todas las acciones humanas, no sólo conscientes, esto es, los actos mentales, pero también toda actividad humana, hasta la vida física en el nivel de los meros instintos la cual Husserl intenta captar bajo el título de “Triebintentionalität” (intencionalidad de impulsos, cf. Hua XV, n° 34, 593 y ss. y apéndice XLIII, 597 y ss.). Dado que utilizo este concepto de intencionalidad como un marco general para el fenómeno de la actitud, no es necesario ahondar más profundamente en el tema de la intencionalidad.

noción de Heidegger del “como hermenéutico”⁸. Esto puede, sin embargo, ya estar desarrollado por la teoría de la intencionalidad de Husserl: algo es siempre dado a nuestros actos intencionales en un modo de donación; sin embargo, este modo de donación revela aquello ya *como algo* en mi vida diaria. Por ejemplo, esta *x* tridimensional es dada como una taza para beber, está *y* en tanto que comida para comer, esta *z* como una persona, más específicamente como un amigo o un extraño, etc. Mi alrededor no es sólo un sistema formal de donación intencional, sino un nexo de sentido.

Al darme cuenta de esto, también noto que este modo de donación de algo no está fijado de una vez y para todos, en el sentido de que yo meramente recibo receptivamente de forma pasiva entidades dadas como fijas⁹. Por el contrario, mi vida está estructurada por una multiplicidad de intereses activos, gobernando mi manera de relacionarme con las cosas, etc. Nunca soy sólo pasivo, sino más bien estoy entregado a ciertas cosas, persiguiendo ciertas metas, etc. Para usar otro ejemplo: si yo fuera corredor de bienes raíces no vería una casa principalmente como un lugar para vivir (o, para continuar con lo anterior, sólo como una *x* tridimensional), sino como un objeto para vender y negociar. Si yo fuera arquitecto, la vería bajo la perspectiva de la construcción, por el orden de las habitaciones, el modo en que las ventanas permiten la entrada de la luz, etc. Por lo tanto, la vida diaria, de acuerdo a Husserl, es una vida de intereses (Hua VIII, 92 y ss.)¹⁰. No me

⁸ Husserl mismo no es ciego ante este interés pragmático, como en ocasiones se insinúa. Para él, los usos pragmáticos son maneras de ser relativas opuestas a su límite de absoluto, de apariencia óptima, la cual interesa al filósofo. Para Husserl, el ser relativo viene al final de la consideración de la constitución, mientras que para Heidegger, éste es el *próteronpròshemàs* (cf. Hua XI, 23-24). “Das thematische Interesse, das in Wahrnehmungen sich auslebt, ist in unserem wissenschaftlichen Leben von praktischen Interessen geleitet, und das beruhigt sich, wenn gewisse für das jeweilige Interesse optimale Erscheinungen gewonnen sind, in denen das Ding so viel von seinem letzten Selbst zeigt, als dieses praktische Interesse fordert. Oder vielmehr es zeichnet sich als praktisches Interesse ein relatives Selbst vor: Das, was praktisch genügt, gilt als das Selbst. So ist das Haus selbst und in seinem wahren Sein, und zwar hinsichtlich seiner puren körperlichen Dinglichkeit, sehr bald optimal gegeben, also vollkommen erfahren von dem, der es als Käufer oder Verkäufer betrachtet. Für den Physiker und Chemiker erschiene solche Erfahrungsweise völlig oberflächlich und vom wahren Sein noch himmelfern“. Sobre la relación de Husserl con Heidegger y la lectura de aquél a este, cf. Luft, 2011.

⁹ La dimensión intermedia entre la donación puramente pasiva y el interés activo es llamada *atención*. Comparada con otros fenómenos descrito en gran detalle por Husserl (como la percepción), le dedica bastante poco espacio a este fenómeno. Cf. Hua XXXVIII (que no había sido publicado en el año en que este texto fue originalmente compuesto), donde Husserl describe el fenómeno en más extensión.

¹⁰ “interés” aquí significa no sólo mi interés temático al perseguir un objeto, sino también, implícitamente, la co-tesis de la existencia de aquello a lo que estoy volcado; el interés como una estruc-

encuentro nunca indiferente a las cosas de mi alrededor, sino más bien ocurre que mi mirada depende de ciertos intereses: por ejemplo, cuando estoy hambriento, o cuando estoy trabajando como corredor de bienes raíces, o cuando estoy abocado a mis pasatiempos. Incluso cuando estoy cansado y perdiendo el interés en las cosas en general y sólo estoy “interesado”, si podemos decirlo así, en irme y sumirme en mi cansancio, incluso ahí no estoy auténticamente indiferente. El interés, en la forma en que Husserl lo entiende, puede también ser ilustrado por el origen latino de la palabra “*inter-esse*”: estar entre cosas, estar al interior de cierto contexto.

Permítasenos ahora observar más detenidamente la noción de interés. Diferentes maneras de estar interesado pueden coincidir en una y la misma persona. Yo puedo mirar hacia este objeto x como un objeto estético, como práctico en sentido general, como práctico en un sentido *específico* o en otro. Correspondientemente, nadie es *solamente* un hombre de negocios, ni *solamente* nada: cambiar de un interés a otro recae sólo en mi voluntad libre. El hecho de que yo siempre percibo una cosa dentro de un cierto interés recibe el nombre de *situación*¹¹. Estoy siempre en una cierta situación, en el sentido que yo siempre tengo un específico interés en algo. No vivo saltando desde una situación a la siguiente como si hubiese “brechas” entre ellas. Más bien, estoy siempre viviendo en un cierto contexto en un flujo de sucesión temporal. Así también, mi interés en una situación no está limitado a esta cierta entidad, sino que puede ser cambiado a cualquier otra en la forma del mismo interés. Es aquí donde el término *actitud* viene a jugar un rol.

Mi interés específico en cierta entidad, mi situación en otras palabras, está siempre involucrada o rodeada por una actitud. Al estar en la actitud de un corredor de bienes raíces (permítanme llamarla la “actitud del corredor de bienes raíces”), mis rayos intencionales de interés serán llevados a cabo de acuerdo a esta actitud. Igualmente, puedo modificar mi actitud, como un acto de mi voluntad libre, a la actitud de la arquitectura, o puedo cambiarla a una actitud estética y ver la misma cosa, la casa en mi ejemplo, como una obra de arte. Estrictamente ha-

tura general de la vida humana siempre implica la tesis del ser del mundo. Cf. Hua IX, apéndice XI, 410 y ss., esp. 412-414; Hua XV, apéndice XXV, 414-415.

¹¹ Este término no es muy usado por Husserl en la forma en que yo lo utilizo arriba, sino más bien a través del énfasis que Fink da a la situación concreta en la cual puedo llevar a cabo la epoché (cf. Hua-Dok II/2, 23 y ss. y las anotaciones críticas de Husserl en la nota 66 [23], 69, 70 [ambas en la 24]. En la nota 70, Husserl escribe como una observación de paso: “Natürlich waches Leben ist Akte vollziehen –jeder Akt hat *seine* Situation, aktives Leben ist ein *einheitliches Leben*, ein von *Situation in Situation Übergehen* und in ihr Zeile Haben, also von Ziel zu Ziel und im verwirklichung zu ihren Zielen Übergehen”.

blando, mi vida activa está ya involucrada siempre en una cierta actitud de las cuales hay muchas, muchas de las cuales aún son desconocidas para mí. Más precisamente, mi vida diaria consiste en muchas actitudes que yo vivo en o vivo a través (“*durchleben*” como diría Husserl), alternándose de la una a la otra sin contradecirse entre ellas, sino más bien estando referidas la una a la otra (*sie verweisen aufeinander*); es por esto que usualmente no noto los cambios de una a la otra. Aun así, algunas actitudes podrían contradecirse entre ellas. Esto sería un llamado a realizar una descripción fenomenológica del fenómeno de las actitudes, cuestión que no será llevada a cabo aquí¹².

Sin embargo, podemos aislar un elemento constitutivo (un invariante) de lo que significa una actitud. Al vivir a través de una actitud, hacia ciertos objetos en una situación dada, ella no está limitada a cierta entidad particular. Puedo mirar hacia *cualquier entidad que yo quiera* en una actitud estética. En principio, no hay límites en lo que puede ser visto en una actitud estética. Por lo tanto, podemos ver que una actitud está dirigida hacia un horizonte abierto de entidades posibles, análogamente a la forma en que un acto tiene su objeto dado como correlato. Ahora bien, si en una cierta actitud no hay límites en principio para lo que puede ser un objeto de ella, ¿cuál podría ser el correlato de una actitud? Este correlato Husserl lo llama un *horizonte abierto* o, también, *un mundo* (Hua VI, app. 17, 459)¹³. Así, tenemos por correlato a este mundo-horizonte, esto es, una apertura en el lado de la experiencia de la persona. Esta apertura puede ser también llamada un horizonte, aunque en el lado del sujeto.

Pero si hay múltiples actitudes, debe haber también una multitud de horizontes; el correlato de una actitud –de los cuales hay muchos en mi realidad vivida– es un mundo específico, como cuando hablamos del mundo de los negocios, el mundo del deporte, el del arte, etc. Mi vida como conformada por sucesiones de situaciones con sus actos es, por lo tanto, siempre ya envuelta por, o integrada en,

¹² Tal sería la tarea de una psicología fenomenológica, la cual no necesita llevar a cabo la reducción y, así, no necesita tampoco estar en la esfera trascendental. Ella sería una consideración eidética de las *actitudes* dentro de la actitud natural. Una de estas tareas sería determinar si hay vínculos o conexiones necesarias entre cierta actitud y un cierto humor fundamental [fundamental mood] (*Grundstimmung*) en el sentido de Heidegger. Definir la actitud natural por sí misma, empero, es sólo posible en y a través de la epojé.

¹³ Cf. Hua VI, apéndice XVII, 459 y ss., esp. 460. “Jede jener Welten” [de interés especial] hat ihre durch den Berufszweck bestimmte besondere Universalität, jede den unendlichen Horizont einer gewissen ‘Allheit’”. En la misma página Husserl denomina a este fenómeno con el término frecuentemente utilizado “Sonderwelt”, el cual yo he traducido como “mundo especial”. La noción de apertura del horizonte aquí también implica es un horizonte abierto para mis posibilidades dentro de una actitud; esto es una apertura de “Vermöglichkeiten”; cf. *Ibid.*, 164.

una actitud especial, la cual tiene un horizonte o tiene como correlato un mundo particular (*Sonderwelt*). Por ejemplo, correlacionado con la actitud estética es el mundo de la estética (o del arte), en el sentido de que no hay límites para lo que puede ser visto por mí desde un punto de vista estético. Este horizonte o mundo no es en sí mismo una entidad, sino aquello que alberga o sostiene en sí todas las entidades posibles de una cierta actitud con el respectivo modo de donación con que se me dan a mí. Cuando hable de mundo, de aquí en adelante, debe éste entenderse fenomenológicamente como un horizonte¹⁴; por ahora, sin embargo, estoy aún hablando de un mundo especial, por ejemplo, el mundo de los negocios, del deporte, etc. Del mismo modo, uno puede hablar de actitudes especiales: la actitud de los negocios, la actitud del deporte, etc. Ambas partes correlativas tienen sus respectivas estructuras de horizonte.

Ahora permítasenos especificar una característica de este mundo-horizonte. Viviendo en una cierta actitud, teniendo a la vista ciertas cosas en el interior de este horizonte que se correlacionan con esta actitud, yo experimentaré las *cosas*, mas no el *horizonte* en el cual ellas aparecen. Este horizonte o mundo especial permanece *intematizado* y ello *debido a* que el objeto que yo tengo temáticamente, el cual se presenta precisamente dentro de este horizonte, es al cual yo he atendido. Llamaré a esta correlación entre actitud y horizonte un *esquema*¹⁵: todas las cosas que me son dadas, o a las cuales yo estoy volcado, las tengo en una cierta actitud; una actitud no es una cosa en particular, sino que a través de ella un horizonte completo de cosas es posible. Lo que yo veo en esta actitud es temático, pero la actitud por sí misma permanecerá siempre en su mayor parte intematizada; usualmente no noto que estoy en una actitud y ni tampoco que cambio a la siguiente. En el mismo sentido, correlativamente, el horizonte es también intema-

¹⁴ Haciendo esto, estoy consciente de que no es el único significado que Husserl le atribuye al concepto de mundo. El mundo como mundo de la vida es también el mundo antropológico con sus sedimentaciones de sentido, tradición y cultura; por lo tanto este mundo es también un mundo histórico (cf. Hua XXIX, n°28, 321 y ss.; y n° 34, “Zur Kritikan den *Ideen*”, 424 y ss. esp. 425-426). A pesar de estas diferenciaciones y definiciones adicionales, la noción de mundo de la vida, también, cae bajo la categoría de Fink de “concepto operativo”.

¹⁵ En este sentido, la noción kantiana de esquema como esquematismo de los conceptos puros del “*Verstand*” (*Schematismus der reinen Verstandesbegriffe*) está imbricada en el concepto de esquema más universal el cual pertenece no sólo a los objetos sino a la totalidad del mundo presentado para el ser humano en el mundo. Mientras el modelo kantiano es meramente epistemológico, éste está más profundamente fundamentado en un esquematismo que yo denominaré ontológico.

tizado, pues mi atención está volcada hacia una cosa singular que me es dada a través de un esquema¹⁶.

La correlación entre mundo familiar (Homeworld) – hogar (home) – actitud y el mundo ajeno (Alienworld): la noción de ingenuidad

Volviendo a la noción de naturalidad de mi vida diaria, podemos describir ahora más precisamente cómo ésta es llevada a cabo. Estoy yo siempre de un modo u otro relacionándome con cosas, personas, en una palabra: entes. Además, al relacionarme con ellos en una situación, lo hago con una cierta actitud que envuelve esta situación como un halo. Ahora bien, en mi vida natural yo vivo a través de múltiples actitudes, por ejemplo, la actitud de mi trabajo, la actitud de mi tiempo libre (que debo subdividir en la actitud de los deportes, la actitud del tráfico, etc.). Los horizontes especiales que se correlacionan con estas actitudes no están separados del mundo, y limitados sólo dentro de ellos mismos, sino que entre ellos están referencialmente implicados, se “tocan” en entre ellos o quizá se sobrepone; no hay “mundos” separados, sino que ellos componen mi vida como un todo y el lugar en el cual la llevo a cabo. La noción (*Inbegriff*) universal o el campo de esta estructura de multiplicidad actitudinal y los horizontes correlativos en mi vida natural como un todo, Husserl les llama *mundo familiar* (*Heimwelt*) (Hua XV, app. 11, 214)¹⁷. Con este concepto, él quiere referirse a la esfera en la cual nos sentimos “naturalmente” en nuestro hogar, a gusto. Así, este mundo familiar no es un mundo para un individuo singular, sino un mundo intersubjetivo, un modo de tradición, de cultura, de religión (mitos), de valores colectivos. Es el mundo en que estamos, literalmente, *acostumbrados*. Por lo tanto, este mundo familiar es el mundo de una familia, sociedad, de un pueblo, de una nación, con sus tradiciones históricas, esto es, el fenómeno de la “generatividad”¹⁸. Este mundo familiar se co-

¹⁶ Del mismo modo, se puede decir que el ego nunca es sólo ego (puro), ya que no puede vivir fuera de una actitud particular. Y ello pese a que no es sólo un producto de aquellas actitudes.

¹⁷ Cf. Hua XV, apéndice XI (214 y ss.) como texto paradigmático de muchos textos tardíos de Husserl donde lidia con este asunto. Para una exhaustiva interpretación de este concepto y de cómo de él emerge el concepto de un mundo como el sentido completo del mundo de la vida o, más bien, por el contrario, cómo de la completa noción de mundo familiar con sus correspondientes mundos extraños se constituye el sentido completo del mundo de la vida, cf. Held (1991). Cf. También el completo estudio de Steinbock (1995) sobre el concepto husserliano de mundo familiar en el marco de la “fenomenología generativa”.

¹⁸ Acerca de la clausura y relativa expansión de este mundo familiar, Husserl emplea la imagen de una cebolla que tiene muchas capas que rodean concéntricamente un núcleo. Cf. Hua XV, texto n° 27, 429 y ss. Esta metáfora es algo tramposa, sin embargo, pues uno no debe entender la universa-

rrrelaciona con una “actitud de familiaridad” [*home attitude*], como yo le llamo, con sus múltiples subactitudes.

El término “naturalidad” es una descripción pura de mi vida cotidiana y no implica ninguna connotación negativa. La estructura de la naturalidad puede, sin embargo, tomar una connotación peyorativa. Esta es la contracara de la naturalidad y brota, etimológicamente hablando, desde la misma raíz. A esta dimensión Husserl la denomina *ingenuidad* [*naivité*] (Hua VIII, 20)¹⁹. ¿Por qué la naturalidad de la actitud de familiaridad implica un mundo familiar *ingenuo*? ¿Qué significa “ingenuo” aquí y en qué respecto es una característica negativa de la actitud natural? La naturalidad fue definida en un nivel metodológico como el hecho de estar en la actitud natural y no saber nada acerca de ello. A partir de esto podemos elucidar ahora temáticamente lo anterior. Estando yo en una actitud de familiaridad, vivo a través de concretas actitudes especiales, las cuales se correlacionan con concretos horizontes especiales, y estos horizontes son esencialmente horizontes abiertos. Esto significa que el horizonte del mundo familiar es principalmente no limitado; puede ser expandido *in infinitum*. Esto debido a que este mundo familiar-horizonte es el único horizonte para la actitud de familiaridad, es “absoluto”. El horizonte podría ser ilimitadamente expandido, mas será él aún comprendido en términos del mundo familiar de o para la actitud de familiaridad. Así, la ingenuidad de la actitud natural no sólo consiste en el hecho de estar en ella y no saberlo, sino también en el hecho de que, aunque no sé que ella es una actitud, yo vivo en la creencia de que ésta el único “modo de vida” posible.

De hecho, mi actitud de familiaridad es sólo una de muchas actitudes constituidas de la misma manera. Cada agrupación social particular (familia, pueblo, nación) tiene su propia actitud de familiaridad, pero también hay muchas agrupaciones sociales diferentes, con sus repertorios propios de subactitudes, con sus propias costumbres, tradiciones, mitos, reglas, etc. Esto aplica para cualquier agrupación social posible. La actitud de familiaridad es en principio ingenua porque se ve a sí misma como absoluta. Esto no significa que una actitud de familiaridad se perciba a sí misma como la única actitud existente, pero sí como la única auténticamente *familiar* para sí misma. Toda otra forma de vida es vista también como ingenua, o como primitiva, o simplemente como *ajena*, esto es, como in-

lidad del mundo como una “gran cebolla”. Esta imagen sólo sirve para ilustrar el carácter compuesto-por-múltiples-capaz [*layeredness*] del mundo familiar.

¹⁹Quizá sea de ayuda saber que la palabra “naïve” tanto como “natural” surgen de la raíz latina “*nasci*”, tal como mencioné antes.

comprensible. Establecer a la actitud de familiaridad como absoluta significa que ninguna otra actitud podría tornarse comprensible como una actitud de *familiaridad*, sino solamente como una actitud ajena [alien attitude], correlacionada con un mundo ajeno.

La ingenuidad y la *dóxa* prefilosófica

No necesitamos, empero, hablar de otras culturas y de sus presupuestos culturales en relación con nuestro mundo familiar para ver que nuestra natural actitud de familiaridad es *en sí misma* ingenua. La vida cotidiana consiste en una cierta “casualidad” en lo que respecta a los modos en que es llevada a cabo; la vida cotidiana lidia con cosas como artefactos, con seres humanos como amigos, colegas o extranjeros; ella es práctica y no teórica (incluso si la “vida cotidiana” de, por ejemplo, un químico consiste en realizar experimentos en un laboratorio). En este sentido, la vida cotidiana es, como Husserl dice aludiendo al término griego, dogmática²⁰. Está formada por ciertas opiniones relativas o creencias, por ejemplo, lo que mis sentidos me dice que es verdadero, que mañana será miércoles, etc. Estas creencias no pretenden ser verdades “absolutas”. Desde una perspectiva teórica (científica), desde la actitud de la *epistémé*, estas creencias podrían bien ser erróneas: antes de Copérnico nadie cuestionaba el “hecho” que el mundo es plano y no una esfera –lo cual se ha tornado una “pura creencia”.

Así, la vida cotidiana consiste en un repertorio de opiniones, incluyendo ciertas formas de conocimiento, que no pretende ser ni exacto ni *absolutamente* verdadero: para manejar un auto (para “saber” cómo manejarlo) no necesito saber la reacción química que se lleva a cabo al interior del motor, etc. Estas creencias son meras “*dóxa*”, ellas no son, y no necesitan serlo, materias para una investigación epistémica. La ingenuidad de la vida cotidiana, su ingenuidad al interior de su actitud de familiaridad, dado esto, consiste en una limitación o una finitud con respecto a sus creencias dóxicas. Incluso aunque el horizonte de la actitud de familiaridad sea en principio interminable, él al mismo tiempo revela en esta estructura su propia finitud: en la ampliación del horizonte, esta actitud entenderá siempre lo nuevo, los entes nuevos que se presenten, en su modo usual. El estilo para comprender los entes será parcial o, literalmente, presuntuoso. Este estilo continuará en una (familiar [homeworldly] concordancia (*Einstimmigkeit*) con lo que es ya familiar. De este modo, la ingenuidad consiste en el establecimiento del

²⁰Cf. Hua III/1, 26.

estilo dóxico de comprensión de las entidades por parte de la vida cotidiana como algo absoluto. La *dóxa* pone como absoluto lo que es de hecho sólo relativo. No toma conciencia de que sus creencias son *meras* creencias que podrían estar equivocadas, ser demasiado estrechas, ser inadecuadas o parciales.

Por lo tanto, hemos introducido un segundo elemento constitutivo de la actitud natural: su ingenuidad, la cual es el otro lado de la naturalidad. De nuevo, la misma metaestructura a la que recurrimos en la inspección de la naturalidad puede ser empleada para clarificar esto: viendo la actitud natural como ingenua ya significa haberla abandonado, pero de un modo que *no* es ingenuo él mismo. El término “*dóxa*”, sólo tiene sentido en oposición al de “*epistéme*” ¿Es acaso esta actitud no ingenua ya una actitud filosófica? Quisiera sugerir que no. Lo mostraré relacionando dos nociones con las que pretendo entender la completa estructura de cómo Husserl piensa la actitud natural; estas dos nociones son la *epistéme* y la actitud de familiaridad.

La motivación para la actitud científica

En la actitud de familiaridad yo vivo con cierto acervo de creencias y opiniones. Éstas, sin embargo, pueden ser decepcionadas. Esto sucede, por ejemplo, cuando al sumergir una vara que es recta al en el agua le vemos, a primera vista, “torcida”. Esto es un ejemplo simple sobre cómo mi percepción visual puede ser sorprendente y mostrar que ciertas creencias de mi vida cotidiana son ingenuas, esto es, dogmáticas. Aquí podemos ver el origen de la *epistéme*, de la ciencia, en un sentido muy básico como el deseo de determinar cómo las cosas “realmente” son. Quiero conocer su ser “verdadero” y no sólo un aspecto de su ser relativo a mi opinión, la cual ha sido decepcionada o se ha descubierto con incertezas o contradicciones. En otras palabras, quiero entender *absolutamente*, en contraste de mi opinión relativa o mis creencias. Comienzo observando, experimentando, midiendo, contando, etc. Y, así, me *abstraigo* de mis opiniones y creencias propias, de mis actitudes ingenuas, las veo de lejos, las pongo a un lado; en otras palabras, las “pongo entre paréntesis”.

Esta “puesta entre paréntesis” inaugura la actitud científica; me posiciono a mí mismo explícitamente en una actitud que deja atrás las creencias de mi actitud de familiaridad. Hago esto pues quiero moverme de las meras verdades “subjetivas” a las verdades “objetivas”, de la relatividad a lo absoluto, de la *dóxa* a la *epistéme*. Esta actitud científica es esencialmente diferente de las subactitudes presen-

tes al interior de la actitud de familiaridad, pues esta última sólo tiene verdades relativas: puedo ver la casa como un fenómeno arquitectónico o como una obra de arte. Ambas actitudes son “verdaderas” dentro de los límites de su propia “lógica”, pero no lo son una respecto de la otra. Sin embargo, en la actitud científica, por ejemplo en la actitud del físico, yo deliberadamente pongo entre paréntesis aquellas opiniones subjetivas. Ellas tienen sus derechos relativos. En una actitud, una opinión nunca podría ser “falsa”, sólo inadecuada o errónea. En la puesta entre paréntesis científica, empero, el físico en su lugar verá la casa como una x tri-dimensional con ciertos atributos, lo cual no tiene nada de relativo. Yo como físico no puedo verla como un artefacto, sino como un ejemplo de una cierta especie. Esto significa mirar más allá de ciertas cualidades (de la casa, de la obra de arte) y poner el foco en otras cualidades que cuantifican la entidad como una entidad física. Esta cuantificación en la ciencia natural conlleva en un alto nivel a llevar a cabo procesos de matematización. Al hacerlo, estas fórmulas matemáticas no son verdaderas de forma relativa, sino que de forma absoluta, pues la matemática, el paradigma de la verdad absoluta, no está limitada por ningún mundo familiar. Por el contrario, a cualquier ser humano, hipotéticamente hablando, de cualquier mundo familiar, se le puede enseñar para que entienda la matemática. Pese a las costumbres, mitos y formas específicas de pensar de sus mundos familiares, cada ser humano normal de cualquier cultura puede en principio entender matemática²¹, incluso aunque la matemática o la lógica formal, junto a este proceso de matematización, hayan ocurrido particularmente en la historia del pensamiento de Occidente²².

Por lo dicho, puede verse que la actitud científica se deriva, o emerge, desde la actitud de familiaridad. Ella es, así, una actitud de orden superior que busca

²¹Para un *locus classicus*, cf. *Menón* de Platón, donde las destrezas para la matemática funcionan como el caso paradigmático de un tipo de conocimiento el cual no tiene que ser aprendido, sino que es “innato” al ser humano (82b-85e).

²²Husserl está convencido de que este proceso de ciencia como matematización de la naturaleza es intrínseco al pensamiento occidental. Cf. La famosa reconstrucción husserliana de este proceso en el §9 de la *Crisis*. Sea verdadera esta tesis a la luz de la historia de la ciencia, eso es, por lo menos, dudoso. Mas, el punto radica en que la actitud científica proviene de la actitud de familiaridad y, así, yace a la base de esta última. Husserl vio este proceso como un fenómeno específicamente europeo, sin embargo, éste ha dejado un recto camino que debe ser recorrido de vuelta; él ve esto como una reminiscencia de la idea griega de europeización (*Europäisierung*) de la humanidad – concepto que ha sido muy criticado por ser eurocéntrico. Para una defensa de esta idea como una (olvidada) categoría positiva de unidad, cf. Held (1989, 13-39). Pero para el contexto sistemático de lo que trataré más adelante –esto es, la pregunta sobre cómo la actitud natural puede ser superada–, es irrelevante si Husserl es eurocéntrico o no.

rectificar o reemplazar las creencias relativas de la actitud de familiaridad con verdades absolutas por medio del encuentro de conocimiento objetivo absoluto como lo opuesto a las opiniones subjetivas relativas. Esto significa que la actitud científica, con su esfera de verdades absolutas, pese a ser objetivas, *aún tienen por base* a la actitud de familiaridad. La actitud científica es una actitud en un nivel superior, pero tiene sus raíces y sus fundamentos en la actitud de familiaridad, pues inicialmente es el individuo en su actitud de familiaridad quien se da cuenta de los límites y la finitud de su propia actitud de familiaridad relativa y se empuja a sí mismo fuera de esta esfera, ahora que se ha descubierto que es relativa, y se afana en hallar un punto de vista absoluto. Aunque este proceso ha ocurrido sólo en una forma –la matematización de la naturaleza– en la tradición del pensamiento occidental (lo cual no dice nada acerca de la otra tradición intelectual que descubrió las leyes ideales de la matemática), quiero insistir en el hecho de que la actitud científica ha surgido desde una actitud de familiaridad específica y aún yace en este mundo familiar. Esto es así, incluso pese a que la actitud científica es una esfera absoluta que ya no tiene que estar necesariamente vinculada a la actitud de familiaridad de la que surgió. Es exactamente el olvido de sus raíces lo que Husserl critica como “naturalismo” y “objetivismo” (Hua VI, 271).

La actitud general de la actitud natural y la actitud científica

En contraste a la actitud de familiaridad y la actitud científica surgida de ella, estamos ahora preparados para abordar completamente la entera noción de actitud natural. El procedimiento que determina esto, a saber, la variación eidética, es bastante sencillo de comprender y es una cuestión básica para la fenomenología husserliana. Este método consiste en clasificar lo que tienen en común un número de fenómenos al variarlos, esto es, al considerar varias posibilidades o transformaciones de ellos. Al proceder así, rápidamente podremos ver su simplicidad y probablemente nos preguntemos por qué no hemos empleado este método antes. Sin embargo, esto es sólo posible después de haber incluido la multiplicidad de actitudes como un campo de variaciones posibles. Esto nos entrega el concepto completo de lo que Husserl quería decir con actitud natural.

Resumamos. Primero, introduje la multiplicidad de actitudes en el mundo familiar. Estas actitudes caen bajo el título de la actitud de familiaridad. De esta actitud surge la actitud científica, que no es relativa como las actitudes del mundo familiar, sino que absoluta. Podemos ahora preguntar, ¿qué tienen todas estas ac-

titudes en común? En mi dedicación hacia cierta acción en una cierta actitud, al trabajar, al ver, al contemplar, al experimentar, etc., creo siempre que la realidad del mundo en el que estoy, el mundo en el cual yo estoy “haciendo” estas cosas, *existe*. Además, si yo estoy dudando de cierta cosa, si mi percepción me decepciona, incluso anulándola por completo –si yo, por ejemplo, creo que más allá en la distancia hay algo y luego resulta que es una mera sombra emitida por algo más–, sigo creyendo que el mundo circundante “alrededor” de lo anulado existe. Las decepciones acerca de ciertas cosas no eliminan la creencia de que el mundo por sí mismo continuará existiendo. A esta creencia general de que el mundo existe, Husserl la denomina *la tesis general de la actitud natural*:

“El mundo está siempre ahí como realidad; a lo sumo, es aquí o ahí “distinto” de lo que yo presumía; esto o aquello debe ser, por decirlo así, borrado de él a título de “ilusión”, “alucinación”, etc.; de él, que –en el sentido de la tesis general– es siempre mundo existente” (Hua III/1, 61).

El “contenido” de esta tesis general, si es que fuese enunciado, sería que “*el mundo es*” (Hua VIII, 36). Todas las actitudes implícita y tácitamente sostienen la creencia de que el mundo en que ellas son, de un modo u otro, existe. Podrían creerlo en formas diferentes, de una forma o de otra, pero siempre creen *que* existe.

Si la tesis subyace a todas las actitudes, esto significa, por supuesto, que nunca es explícita; somos ingenuos a través de ella. Para decirlo con otras palabras, podríamos variar la famosa fórmula kantiana y decir: *la creencia de que el mundo existe debe acompañar a todas mis actitudes*. La actitud natural es, en este sentido general, una pasividad anónima y originaria (*anonyme Urpassivität*) o una creencia pasiva en un “hecho” que no ha sido establecido como tesis por nadie, como la podría, quizá incorrectamente, presumir el título de “*tesis general*”. Es la creencia general donde se posan todas nuestras acciones y, en verdad, toda nuestra vida: el mundo como facticidad absoluta. Ahora podemos apreciar por qué la actitud natural sería entendida de forma demasiado estrecha si dijésemos que ella es simplemente el título de nuestra vida cotidiana (y el por qué yo en su lugar la he denominado como la forma de nuestra vida cotidiana en nuestro mundo familiar). Para la actitud científica, pese a estar distanciada de la actitud de familiaridad –esto es, estando fuera de *esta* ingenuidad–, *también* se posa sobre la actitud natural. En la actitud científica, aún creo en el hecho general y absoluto que el mundo existe. La actitud científica tal vez no sea ingenua acerca de las aseveraciones

dogmáticas y las creencias del mundo familiar, mas sí es ingenua hacia su creencia propia de que mundo existe. Ella, así, carga una ingenuidad en un nivel superior: no sabe que también es ingenua respecto a la tesis general de la existencia del mundo²³.

Como hemos dicho, la actitud científica, la actitud objetiva, puede en principio ser entendida por todas las actitudes de familiaridad. Esto pues la actitud científica es meramente una extrapolación o abstracción que ocurre desde una actitud de familiaridad particular, en este caso, la actitud del pensamiento occidental, la cual, como toda actitud de familiaridad posible, tiene por base la actitud natural. La actitud científica, así, se ubica en el medio de muchas actitudes de familiaridad como una isla. El significado completo de la actitud natural es, por lo tanto, la *universalidad de un, en principio, interminable número de actitudes de familiaridad*, las cuales a su vez se descomponen en subactitudes, y todas éstas comparten la creencia de que el mundo en el que están situadas –como una *arché* originaria (*Ur-Arche*)– existe. Este es el motivo por el que no debe ser equiparada la actitud de familiaridad con la actitud natural, pues esta última subyace a una multiplicidad de actitudes de familiaridad; dicho de otra manera, desde el otro lado, la actitud natural está construida o constituida por una multiplicidad de actitudes de familiaridad con sus múltiples subactitudes. Metafóricamente hablando, la actitud natural no es el “techo” bajo el cual estas actitudes moran, sino que es el *suelo* en el cual inconscientemente están. El correlato de esta actitud natural universal no es otra cosa sino el mundo de la vida mismo.

Normalidad, anormalidad y la posibilidad de abandonar la actitud natural

La multiplicidad de actitudes de familiaridad al interior de la actitud natural conduce hacia un tercer y último aspecto metodológico que constituye el significado completo de la actitud natural, el cual sólo puede ser esbozado aquí brevemente. Cada actitud de familiaridad tiene su horizonte abierto en el cual los entes pueden aparecer y ser entendidos por ella. Este horizonte abierto es un horizonte de com-

²³ Este hecho del ser del mundo, Husserl lo llama como un hecho absoluto en el sentido que esta certeza y creencia originarias, no pueden nunca ser víctimas de la duda o la negación. Análogamente, como la actitud científica es ingenua a través de su participación en la tesis general de la actitud natural y, así, su origen en la actitud natural, Fink nos habla de una ingenuidad filosófica en la cual el filósofo cae si él no se ha analizado a sí misma, y ello incluso si él no está ya sobre la actitud natural. Cf. Hua-Dok II/2, 5: “Wir stehen jetzt nach der Überwindung der *Weltnaivität* in einer neuen, in einer *transzendentalen Naivität*“. Husserl llama a esta ingenuidad más elevada una “segunda tesis general” (Hua XXXV, 406).

preensión. En mi actitud de familiaridad entenderé las cosas de un modo u otro de acuerdo a las muchas subactitudes al interior de mi actitud de familiaridad. Así, en mi actitud de familiaridad siempre entenderé las cosas de acuerdo a un sentido en principio *conocido*, si no en uno, entonces en otro. El mundo como mi mundo familiar es para mí un horizonte armonioso; hay concordancia (*Einstimmigkeit*) en mi manera de vivir en el mundo y mi manera de comprenderlo. Husserl llama a esta manera universal de concordancia dentro de mi actitud de familiaridad, sin la cual el mundo como mi mundo familiar sería para mí simplemente absurdo, *normalidad* (Hua XV, 133; esp. no. 11, 148-171). Es posible que haya cosas que sean desconocidas para mí, mas ellas no me llaman a cuestionar la normalidad de un modo de existencia. Entenderé lo que es oscuro o extraño en la manera que lo vuelve normal para mí, en la normalidad y la naturalidad de mi mundo familiar. No obstante, ¿no existe aquí el riesgo de un malentendido fundamental?

Habiendo dejado de lado la ingenuidad de la actitud de familiaridad—como lo hemos hecho—, hemos dado una descripción de la actitud natural como la que sostiene una multiplicidad de actitudes de familiaridad. Cada una de estas actitudes tiene sus propias formas de normalidad, las cuales gradualmente, y de modo más fundamental, o incluso absolutamente son diferentes a las de otra. Puede uno moverse desde las diferencias relativas entre una cierta tribu y su tribu vecina, hacia una cierta sociedad, una nación, una cultura completa, etc. Así, al intentar entender en una actitud de familiaridad un ente que pertenece a *otro* mundo familiar (el cual tiene *su* propia actitud de familiaridad) sucederá que nunca se entenderá en su especificidad esta cosa típica con su esencia propia. Nunca se volverá comprensible para mí en otra actitud de familiaridad²⁴. Por ejemplo, aunque yo como occidental podría entender en mi actitud de familiaridad esta cosa como un maloliente trozo de una sustancia putrefacta, alguien del este de Asia podría entenderle como un manjar, o viceversa. Así, las normalidades de las particulares actitudes de familiaridad chocan. Para el horizonte de una actitud de familiaridad, por lo tanto, hay un horizonte al exterior que le es oscuro. Desde esta actitud de familiaridad es constituida la normalidad, por lo que este horizonte exterior será lo anormal, lo que no es principalmente integrable en la forma normal de comprensión. Pero nos es posible ver que el ente que es anormal para nosotros en

²⁴Esto no significa que la comprensión entre culturas es imposible en principio. Los análisis anteriores tuvieron lugar en el nivel trascendental, y reconstruyen cómo es en primer lugar posible que un encuentro con un otro o un extraño puede ocurrir. El hecho actual de la globalización podría haber arrojado oscuridad sobre esta pregunta. Lo dicho anteriormente, por tanto, no es un comentario respecto del mundo actual.

nuestra normalidad podría ser normal para el *otro* mundo familiar. Por lo tanto, *no* es una anormalidad *absoluta*, sino más bien una normalidad *otra*, que es anormal *para nosotros*. Husserl llama a este horizonte exterior de anormalidad, correlativo a nuestro mundo familiar, el mundo ajeno (*Fremdwelt*). En otras palabras: lo que es anormal para nuestra normalidad es necesariamente concebido como ajeno. Mas, esta ajenidad tiene su propia normalidad ajena con sus propias concordancias.

Pero si esta actitud de familiaridad tiene como su manera de normalidad un horizonte abierto ilimitado, ¿cómo puedo tener conocimiento de esta ajenidad? Si la actitud de familiaridad está constituida por concordancias, si ella se orienta por una manera normal de comprensión, ¿cómo podemos siquiera tener experiencia de lo ajeno en cuanto ajeno? Saliéndome de mi actitud de familiaridad estaré posibilitado sólo para ver lo ajeno como anormal²⁵, no como una normalidad *en sí misma* que (aún) no comprendo. Husserl luchó con esta paradoja durante toda su vida: ¿cómo es posible abandonar la actitud de familiaridad y, finalmente, la actitud natural? ¿No es acaso una empresa paradójica como Münchhausen tratando de salir de la ciénaga tirando de su propio cabello?

²⁵Esto es obviamente la comprensión que Fink tiene de lo anormal, como algo que nos golpea desde el exterior de nuestro horizonte y, así, nos conduce a la reducción. Mientras que para Husserl lo anormal es algo que ya está ahí constituido dentro de la normalidad de nuestro propio mundo familiar. En el esbozo de una formulación sistemática, Fink escribe como una nota: “Die Anomalität als Motivation der Skepsisan der Weltexistenz (Hua-Dok II/2, 5). En su anotación, Husserl reemplaza el término “Anormalität” con el de “Modalisierbarkeit aller Einzelerfahrung” (cf. Nota 6) – obviamente un acción (una variación) *dentro* del mundo como opuesto a un evento absurdo o trágico, se *entromete* en nuestro mundo. En un texto tardío de 1931, Husserl hace la conexión entre ajenidad y anormalidad (Hua XV, n°10, 139): “Problem der Erweiterung der Welt durch Besetzung des leeren Welthorizonts mit einer anderen historischen Totalität, einer *fremden, total fremdartiger*, in diesem Sinn *abnormer* Menschen einer *abnormen* Umwelt (énfasis mío)”. Para Husserl, es obviamente un problema de expandir el horizonte de nuestro propio mundo. Véase Steinbock (1995), quien establece una distinción entre “anómalo” y “anormal”, siendo el primero una discordancia dentro de nuestro mundo familiar, mientras que el segundo la normalidad del mundo ajeno, entrometiéndose dentro de nuestro normal mundo familiar y, así, golpeándonos como anormal: “Cuando caracterizamos algo como discordante..., la discordancia tiene meramente un carácter descriptivo o normativizado. No es aún anormal, sino anómalo” (132). Es posible que Husserl no haya visto la diferencia entre anormal y anómalo con la claridad que lo expresa el pasaje de Steinbock. Más allá de las diferencias que puedan haber, para Husserl fue claro que anormal/anómalo deben ser situados en el mismísimo corazón de uno mismo; esta es la condición de posibilidad para cualquier encuentro con otro. La esfera “primordial”, la cual Husserl analiza en la Quinta *Meditación cartesiana* y la cual es a veces usada como una prueba para acusar a Husserl como solipsista o como alguien que pone un privilegio de uno mismo respecto del otro, es una mera abstracción.

Para concluir, quiero sugerir una solución posible. Creo que la respuesta debe recaer sobre todo en el concepto de normalidad, el cual sólo tiene sentido como normalidad en contraste con lo anormal como lo que yace fuera del horizonte de nuestro mundo familiar. Este es el mundo ajeno. Cómo *nosotros* llegamos ahí permanece como un enigma. El enigma es precisamente que el mundo ajeno no yace dentro de nuestras posibilidades de alcanzarlo. Sin embargo, ¿no ocurre más bien que lo ajeno y lo anormal se ofrecen y se abren *ellos mismos a nosotros*, mas *como* anormales y así como ajenos? Esto es lo que despierta e ilumina nuestro interés en lo ajeno en cuanto ajeno.

Si esto es así, no somos *nosotros* quienes preguntamos, sino más bien lo ajeno por sí mismo que se entremete en *nuestro* horizonte y *nos* llama a preguntar. La pregunta, de este modo, proviene desde aquello que se sitúa más allá de lo que para nosotros es lo familiar, normal y natural, que nos conduce de vuelta a nosotros mismos y, así, nos cambia. Aquello que es cambiado a anormal y ajeno es lo que es para nosotros lo *más* normal, bien conocido y cotidiano, lo que nunca supimos en primer lugar: *la actitud natural en sí misma*. Lo ajeno nos hace percibirnos a *nosotros mismos* en nuestra existencia de la vida cotidiana como ajenos. Lo ajeno que está fuera de nuestro mundo familiar despierta el “extraño en todos nosotros”. Al vivir esto, no podemos nunca volver a nuestro antiguo conocimiento autoevidente sobre nosotros mismos y sobre nuestro mundo. De esto se trata la pérdida de la ingenuidad. Podría bien decirse que en el descubrimiento de la actitud natural Husserl ha tomado en cuenta el viejo problema griego de la *dóxa*, pero al mismo tiempo lo ha reformulado en el contexto de su fenomenología. Esto, junto al posterior reconocimiento de la actitud natural para la comprensión de que todas las acciones brotan de ella, es la contribución de Husserl a la filosofía occidental. En este artículo, sin embargo, deseo sólo mostrar el primer paso de este enorme proyecto que comienza –y sólo puede hacerlo– como un descubrimiento de la actitud natural en sus dos significados –el metodológico y el temático–, los cuales son mutuamente constitutivos.

Desde la actitud natural hacia la reducción

Este artículo nos entregó un panorama general y las características de la actitud natural. Como se ha vuelto claro, la actitud natural es el correlato del mundo de la vida. Una comprensión plena de lo que es el mundo de la vida para Husserl, así, entraña una exposición sobre la manera en la cual se vive en él en el modo de la

actitud natural. Al abordar la problemática del mundo de la vida, debe tenerse presente que parte de su compleja estructura es la actitud natural. Este escrito, así, puede también ser visto como parte de una *fenomenología sistemática del mundo de la vida*. Para usar la distinción entre temático y metodológico que usamos en este artículo, la actitud natural es necesariamente un elemento de la comprensión temática de lo que puede ser visto como *el* tema de la fenomenología husserliana: una interpretación de la vida en el mundo de la vida.

Sin embargo, lo temático está completo sólo una vez está en conjunción con la consideración metodológica; separarlos significa perder de vista la naturaleza de la indagación fenomenológica. Los aspectos metodológicos que surgieron aquí, por lo tanto, pueden ser descritos así: la actitud natural es el modo de vida previo a la entera esfera fenomenológica. Como es evidente, incluso una descripción *de* la actitud natural ocurre ya *desde* la actitud fenomenológica. La condición de posibilidad de una descripción temática del mundo de la vida debe ya haber dejado la actitud natural atrás. Esta superación de la actitud natural y el asumir un punto de vista nuevo es el problema central del método de Husserl: la reducción. Otros trabajos nos darán una exposición sistemática de este central principio metodológico de la fenomenología husserliana.

BIBLIOGRAFÍA

Tomos de Husserliana

- Hua III/I y 2: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. ed. Karl Schuhmann, 1976.
- Hua VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, ed. Walter Biemel, 1976.
- Hua VIII: Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion, ed. Rudolf Boehm, 1956.
- Hua IX: Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925, ed. Walter Biemel, 1968.
- Hua XI: Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926), ed. Margot Fleischer, 1966.

- Hua XV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935, ed. Iso Kern, 1973.
- Hua XIX, I und 2: Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, ed. Ursula Panzer, 1984.
- Hua XXV: Aufsätze und Vorträge (1911–1921), ed. Thomas Nenon and Hans Reiner Sepp, 1987.
- Hua XXIX: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Ergänzungsband, Texte aus dem Nachlass (1934–1937), ed. Reinhold N. Smid, 1993.
- Hua XXXV: Einleitung in die Philosophie: Vorlesungen 1922/23, ed. Berndt Goossens, 2002.
- Hua XXXVIII: Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893 – 1912), ed. Thomas Vongehry Regula Giuliani, 2004.
- Hua-Dok II. Eugen Fink. 1988. VI. *Cartesianische Meditation*. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Ed. Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven. Teil II: Ergänzungsband. Ed. Guy van Kerckhoven.

Otra literatura

- Bernet, R.; Kern, I. & Marbach, Eduard. 1989. *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Meiner.
- Fink, Eugen. 1976. *Nähe und Distanz: Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Ed. Franz-Anton Schwarz. Freiburg: Alber.
- Heidegger, Martin. 1993. *Sein und Zeit*. (17 ed.) Tübingen: Niemeyer.
- Held, Klaus. 1989. Husserls These von der Europaisierung der Menschheit. En Christoph Jamme and Otto Pöggeler, *Phänomenologie im Widerstreit: Zum 50. Geburtstag Edmund Husserls*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 13–39.
- . 1991. *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*. En *Phänomenologische Forschungen* 24/25: 305–37.
- . 2003. Husserl's Phenomenology of the Lifeworld en Donn W. (2003) *The New Husserl: A Critical Reader* Bloomington: Indiana University Press. pp. 32–64
- Luft, Sebastian. 2002. *Phänomenologie der Phänomenologie: Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Serie Phaenomenologica 166. Dordrecht: Kluwer

- _. 2011. Husserl's Concept of the "Transcendental Person": Another Look at the Husserl-Heidegger Relationship. In Luft, S. *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press. pp. 126-158.
- Steinbock, Anthony. 1995 *Home and Beyond: Generative Phenomenology über den Weg in die Phänomenologie*. Serie Phaenomenologica 170. Dordrecht: Kluwer.
- Waldenfels, Bernhard. 1971. *Das Zwischenreich des Dialogs: Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*. The Hague: Nijhoff.