



EL MODO DE PREGUNTAR POR LA EXPERIENCIA DEL MUNDO COMO LÍMITE DEL CARÁCTER INMOTIVADO DE LA REDUCCIÓN TRASCENDENTAL

*The Mode of Asking about the World Experience as Limit of the Unmotivated
Character of the Transcendental Reduction*

Aleksandar Blazevic¹

Resumen

Las pretensiones de la fenomenología husserliana de poder encontrar su fundamento sólo a través de sí misma está intrínsecamente ligada a problemas metodológicos, entre ellos, la posibilidad de encontrar una motivación para la reducción trascendental al interior de la actitud natural. Este artículo quiere delinear un camino por el cual podría encontrarse una motivación natural. Para ello se analiza uno de los argumentos que Eugen Fink propusiera para rechazar tal motivación. Su revisión se centra en los conceptos de actitud natural y presuposición de la existencia del mundo. Se concluye que el rechazo de Fink de una motivación natural no es capaz de excluir la discusión en torno a la pregunta filosófica misma como una guía hacia la fenomenología trascendental. La discusión en torno a la formulación de la pregunta por la relación entre el mundo y su experiencia es de este modo sugerida como un modo de buscar una motivación para el inicio de la investigación filosófica trascendental. Estos resultados son finalmente evaluados como un impedimento para la constitución de la fenomenología como una ciencia que se fundamenta a sí misma.

Palabras clave: actitud natural, motivación natural, reducción fenomenológica

Abstract

The aim of the Husserlian Phenomenology of finding a foundation only by itself, is essentiality linked with methodological problems. One of these problems is the possibility of finding a motivation to the transcendental reduction inside the natural attitude. This article tries to establish a way for which we could find a natural motivation. For this, I analyze one of the Eugen Fink's arguments with he reject such motivation. His claim is focused on the notion of natural attitude and on the presupposition of the existence of the world. I conclude that Fink's argument against a natural motivation can not exclude the discussion on the very philosophical question as guidance to transcendental phenomenology. The discussion on the formulation of the question regarding the relation between the world and its experience is, thus, suggested as a way to search a motivation for the beginning of the transcendental philosophical inquiry. Finally this conclusion is used as a restraint for the constitution of the phenomenology as a self-funded science

Keywords: natural attitude, natural motivation, phenomenological reduction

¹ Master © en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Alemania.

En vistas a las críticas que durante el último siglo han caído sobre la pretensión filosófica de una fundamentación absoluta creo que el filósofo preocupado por la vigencia de la fenomenología se interrogará continuamente: ¿por qué debo desarrollar mi reflexión por el camino de la fenomenología trascendental? En la obra de Husserl puede encontrarse una respuesta a ésta interrogante. Toda filosofía que no sea fenomenología trascendental yerra, pues vive en la actitud natural. Por tanto, podemos reformular la pregunta e interrogarnos, ¿por qué no debiésemos filosofar en la actitud natural? Creo que para esta pregunta se pueden encontrar diversas respuestas en la obra de Husserl. Estas son los diversos caminos por los cuales debe transitar el filósofo para pasar de la actitud natural a la trascendental². Lo propio de ellos es dar cuenta de cómo una reflexión que se desarrolla al interior de la actitud natural nos empuja a abandonarla. Todos los así llamados caminos hacia el yo trascendental tendrían la característica común de suponer que es posible un motivo para efectuar la reducción trascendental que surja, por supuesto, antes de llevarla a cabo, es decir, una motivación natural.

Sin embargo, ¿cómo podría una reflexión natural justificar la filosofía trascendental? ¿No significaría ello finalmente que la fenomenología trascendental dependen de otro modo de filosofar, de uno natural? ¿Mas no se basa ello en una

² Las diferencias entre ellos han ocupado profundamente a los estudiosos de la filosofía husserliana, sobre todo desde el renombrado texto de Iso Kern (1962). Mas lo que aquí interesa son sus aspectos comunes, sobre todo en torno su naturaleza de “caminos” hacia la actitud trascendental. Uno de los rasgos transversales a todos los caminos de la actitud natural a la trascendental es que dan a dicho tránsito un carácter necesario.

ignorancia de la radical heterogeneidad entre natural y trascendental? ¿Cómo podría una reflexión que por su mera definición presupone la independencia del mundo respecto de la subjetividad ser requerida por la ciencia que intenta aclarar la naturaleza de la experiencia? Así es como al tratar sobre los distintos modos en que podría intentarse un tránsito desde una reflexión natural a una trascendental nos vemos enfrentados a un problema anterior, a saber, si acaso es posible encontrar a través de nuestra reflexión natural alguna motivación para abandonarla, y para además desarrollar nuestra investigación trascendentalmente. Esta no es sino la pregunta de si acaso hay alguna razón por la cual el filósofo deba abandonar la reflexión natural, y adoptar una pregunta y un método trascendentales. Pero ciertamente hay aún un punto crucial en esa pregunta. Junto con demostrar la necesidad del tránsito de una actitud a la otra, y en virtud del supuesto dualismo que ambas constituyen, debe ser aclarado cómo tal demostración será llevada a cabo, y con mayor precisión ha de explicarse su carácter bien natural, bien trascendental. Se duda así de si acaso el criterio para tal justificación debe ser “natural”. En este último aspecto del problema se enmarca éste artículo. Expondré primero un argumento que rechaza la posibilidad de la motivación natural, el cual se centra en las condiciones para la identificación de la actitud natural. Luego se aborda el concepto de actitud natural a partir de su presuposición de la “tesis de la actitud natural” y se distinguen dos sentidos de tal presuposición a través un breve examen de la crítica de Husserl a Descartes. Esto nos obligará a reevaluar el argumento contra la posibilidad de una motivación natural. Se concluye que aquel argumento ora fracasa, pues no logra excluir una justificación de la reducción por medio del análisis no de una determinada doctrina sino del modo en que debe ser formulado el problema filosófico mismo; ora requiere de una precisión del concepto de motivación natural, con la finalidad de que ésta no incluya la discusión en torno al problema filosófico.

I. Imposibilidad de una motivación para la reducción trascendental

Pese a no ser el tema principal del texto de Eugen Fink (1966), en él se pueden encontrar diversos argumentos contra la posibilidad de una motivación natural de la reducción. Aquel que abordaré en este escrito trata de la identificación de la actitud natural. La comprensión del argumento, sin embargo, no es posible en ausencia de una idea siquiera rudimentaria de una defensa de tal motivación natural. Una forma general de la misma puede ser la siguiente: (a) se plantea natural-

mente la pregunta que ha de resolver la filosofía trascendental³, (b) se la intenta responder por medio de una reflexión en la actitud natural, (c) surgen dificultades que hacen fracasar la investigación, (d) se responsabiliza a la conducción natural de la investigación por este fracaso, y finalmente (e) se abandona la actitud natural. El argumento contra dicha motivación natural de la reducción se dirige contra (d) la identificación de la actitud natural como responsable del fracaso, y así contra la necesidad de ejecutar la reducción en virtud de las dificultades de la vía natural. Se sostiene que no es posible justificar una filosofía trascendental aduciendo que el modo natural de filosofar conduce a errores, y cae en ellos justamente por su cualidad de natural. Si (d) fuese correcta, debiese ser posible reconocer que la actitud natural es la razón de los errores antes de abandonarla. Esto se manifiesta especialmente en el así llamado camino cartesiano, ante todo en las lecciones de 1907 conocidas como *La idea de la fenomenología*, cuando se rechaza una reflexión epistemológica natural aduciendo que ella conduce al escepticismo, y que este sería absurdo (Husserl 1950b, 20-22). Atribuir a la actitud natural el origen de esos errores requiere de una identificación de la actitud natural que anteceda al pleno abandono de la misma. Antes de rechazar una reflexión filosófica natural es necesario calificarla de natural. Así, debiésemos identificar a la actitud natural antes de abandonarla, esto es, debiésemos poder reconocerla “al interior” de ella misma. Claramente tal identificación debe ser una interpretación natural de la actitud natural. Según Fink, en tal versión natural la actitud natural toma un carácter antropológico que podría ser expresado de la siguiente manera: *yo, este humano, me represento que el mundo es objetivo*, pues la creencia en la realidad del mundo no se refiere únicamente a los objetos trascendentes, sino que incluye la vida anímica: “que la creencia en el mundo que realiza el hombre está ella misma en el mundo es algo que pertenece al contenido mismo de esta creencia” (Fink 1966, 115). Entonces, la actitud natural debiese ser concebida como una representación psicológica o como una nota característica de lo humano (1966, 114). Al parecer nos vemos atrapados en un concepto natural de la actitud natural, sin lograr ver cómo o por qué filosofar trascendentalmente. Dicho de otro modo: para poder abrir el campo de reflexión trascendental necesitábamos abandonar la actitud natural. Pero al intentar abandonar tal actitud, ella debe ser concebida naturalmente, específicamente como una propiedad de los seres humanos. Así, si atribuimos los

³ Creo que en el texto de Kern pueden encontrarse ejemplos de este primer paso: la aclaración del a priori ontológico, en el camino a través de la ontología; la búsqueda de una ciencia absolutamente fundamentada, en el cartesiano; y finalmente la pregunta por lo puramente anímico, en aquel a través de la psicología.

errores de la investigación a la actitud natural, debiésemos concluir que es una determinada propiedad de todo ser humano –más específicamente una cierta constitución psicológica de la mente humana– lo que nos condujo a tales errores. La reflexión filosófica se ocuparía entonces de la esencia de una cierta clase de seres, los cuales tendrían la propiedad de experimentar e incluso de creer o no en la existencia del objeto que experimentan; se trata entonces de una psicología pura. Por tanto, aún si (d) fuese correcta, esto no plantea ninguna reflexión trascendental. El yo sigue siendo un yo psicológico.

Es posible replicar que justamente al percatarnos del carácter psicológico del ego podemos encontrar una salida hacia una subjetividad trascendental. Una forma de ello se encuentra ya en *Meditaciones cartesianas*, donde Husserl (1950a) encontraría el yo trascendental justamente aplicando el método dubitativo cartesiano. El punto central que diferenciaría su aplicación de la que le diera Descartes recaería en la radicalidad que toma él en la obra husserliana, donde se duda incluso del yo psicológico. Pues, ¿cómo no cabría dudar de mi propia existencia en cuanto ser humano, o incluso en cuanto mera alma? Tenemos entonces entre manos una reflexión natural –el método cartesiano– que al ser aplicada de modo estricto debe poner en duda incluso al yo psicológico, y así revelar el yo trascendental, la subjetividad que incluye en sí misma todo lo trascendente. Lamentablemente, replicar de este modo al argumento expuesto parece inútil, pues aun queda sin aclarar exactamente cómo dudar de un yo psicológico lleva a algo así como un yo trascendental. Como señala Brüning (1966), se podría conceder a Husserl sin problemas la necesidad de radicalizar la duda y aplicarla al yo. No obstante, esto no nos conduce más allá de la pura relación intencional entre el pensar presente y lo pensado en él. Así, en el mejor de los casos llegamos a una psicología fenomenológica, pero siempre natural. Y sin importar cuántos problemas surjan en esta psicología, toda vez que se intente defender que ellos se deben a la permanencia en la actitud natural, bien se debe interpretar naturalmente tal tesis, y por ende cualquier concepto de ego trascendental carece de sentido –o cuando menos, de una justificación; o bien ya hemos abandonado la actitud natural sin darnos cuenta, en cuyo caso simplemente no se habría resuelto el problema original sobre las razones y el modo para desarrollar la investigación filosófica trascendentalmente, o más precisamente, si es posible una respuesta a tal pregunta. En términos generales creo que el argumento de Fink se deja comprender de este modo: el estadio final de la motivación, a saber, (e) el abandono de la actitud natural, requiere una interpretación no natural de la misma. No obstante, uno de los pasos en el argu-

mento, a saber (d), conduce siempre a una concepción natural de la actitud natural.

II. La actitud natural como mera presuposición

El trabajo de Sebastian Luft (2002) va en dirección opuesta, pues afirma que sí es posible una motivación natural de la reducción. En él se plantea que la actitud natural no sólo se define por el contenido de la “tesis de la actitud natural”, sino también por el modo de inteligir tal “tesis”, en el cual ella es sólo presupuesta, nunca juzgada. Que el mundo es, es meramente supuesto. Eso es lo que caracteriza a dicha actitud, que no tematiza el ser del mundo (2002, 115). Por tanto, si se reflexiona sobre el ser del mundo, se la ha abandonado inmediata e inadvertidamente, y si la actitud natural se torna el objeto de nuestros pensamientos, entonces debemos en cierto sentido concebir el ser del mundo. Ello se debe a que el contenido de la “tesis de la actitud natural” refiere al ser del mundo. Así, la actitud natural no puede pensarse a sí misma, es decir no es posible una intelección natural de ella. Todo concepto de la actitud natural es necesaria e inmediatamente trascendental. De ello se sigue aparentemente que cualquier reflexión sobre la actitud natural implica un abandono de la misma.

El texto de Luft se distanciaría entonces del argumento de Fink por lo menos en dos puntos, a saber: (1) es posible un concepto natural de la actitud natural, aún si este es necesariamente errado, y debe ser posteriormente superado; y (2) es necesario que la actitud natural sea concebida naturalmente. Como puede verse, ambas tesis están referidas al concepto de actitud natural y son centrales en la crítica de Fink contra la señalada forma de una motivación natural. Las ideas de Luft parecen no admitir ninguno de los dos puntos. Puesto que niegan la posibilidad de un concepto de la actitud natural que anteceda completamente a la reducción trascendental, rechazan también su necesidad. Fink obviaría cuán definatorio de la actitud natural es que ella meramente presuponga la existencia del mundo, y por ende a sí misma. Es decir, la idea capital de su argumento, según la cual todo intento de motivar la salida de la actitud natural conduce a una concepción natural de la misma, sería errónea. Por su propia esencia una intelección natural de la actitud natural sería imposible. La discrepancia entre ambas posturas conduce así hacia el concepto de actitud natural, y con más precisión hacia las preguntas: ¿es posible entender naturalmente la actitud natural? Y de ser así, ¿qué rol juega ese concepto natural de la actitud natural en la fenomenología trascendental? La di-

vergencia entre las respuestas que ambos filósofos dan a estas interrogantes se sigue del modo de comprender la presuposición como característica de la actitud natural.

La inspección del modo en que la actitud natural sea y sólo pueda ser una mera presuposición sugiere un error en el argumento de Luft. El rechazo de un concepto natural de la actitud natural por medio de una apelación al mero presuponer como su nota esencial presenta, de este modo, un error, el cual vuelve a hacer posible la tesis atribuida a Fink. Dicho error se refiere al sentido en el cual puede decirse que la actitud natural debe presuponer tal tesis. Aún si se concede que la actitud natural está marcada por no atender las más de las veces al problema filosófico de la existencia del mundo y su experiencia, ello no quiere decir que le sea imposible; lo cual debe poder hacerse compatible con su carácter de presuposición. De otro modo no sería comprensible que Husserl critique a filósofos como Descartes o Kant que permanezcan en la actitud natural. Con otras palabras, una filosofía que permanezca en la actitud natural es, si bien errónea, posible. Puede ser que una determinada concepción de la actitud natural se base en la completa falta de la existencia del mundo como tema –ello es muy claro al tratar de la vida cotidiana y de las ciencias positivas. Empero, el concepto de naturalidad más relevante para la pregunta que guía este escrito es aquel del que se acusa a ciertas empresas filosóficas que han intentado abordar dicho problema, y que incluso lo han hecho mediante una investigación sobre la subjetividad. Es cierto que un punto importante que cruza las varias críticas que Husserl dirigiera a tales pensadores es que presuponen la evidencia de la existencia del mundo, que es justamente lo que debe ser investigado. No obstante, tal presuposición no es una lisa y llana carencia de la relación entre la existencia del mundo y su experiencia como tema de reflexión. Por ende, la actitud natural *podría* concebirse a sí misma – esto no excluye que tal reflexión natural no sea errónea en un sentido más preciso, y que entonces deba ser superada.

Esta diferencia de sentido en la idea de presuposición de la existencia del mundo puede ser sostenida por medio de una breve exposición de la crítica de Husserl a Descartes. La razón es que Descartes habría reflexionado sobre el ser del mundo sin por ello abandonar la actitud natural. Husserl sostiene que en la filosofía cartesiana se encontraría verdaderamente un intento de comprender el mundo a partir de la subjetividad, y así el comienzo de la filosofía trascendental. Mas la empresa filosófica de Descartes no habría tenido éxito, pues él no habría sido consecuente con el subjetivismo que, según nos cuenta Husserl, motivaría la vuel-

ta cartesiana hacia el yo. Al entender al sujeto como una substancia, el gran filósofo francés habría insistido erróneamente en comprenderlo objetiva y por ende naturalmente (Husserl 1950a, 45-48). Esta concepción del yo estaría ligada al modo en que Descartes plantea el problema del conocimiento del mundo. La revisión de éste muestra un sentido en el que Descartes presupone el ser del mundo a la vez que lo trata como un problema filosófico.

El modo de entender la subjetividad que Husserl atribuye a Descartes entrañaría una determinada comprensión de lo trascendente y lo inmanente a la conciencia, la cual llevaría a Descartes a dudar sobre las razones que pudiesen o no justificar que mi experiencia sensible sea efectivamente el pretendido conocimiento de un mundo allende la experiencia. Si se concibe al ego como un alma encapsulada que excluye de sí todo lo que no es anímico, y si conjuntamente se sostiene que lo característico de la realidad es que de algún modo no se agota en el acto (anímico) de vivirla, surge el enigma: ¿qué derecho tenemos a concluir algo acerca del mundo exterior partiendo de nuestras vivencias? Como ha enfatizado Vittorio de Palma (2012), tal duda presupondría la existencia del mundo, de modo que el sentido de la actitud natural realmente entrañaría tal presuposición. Empero, lo hace en un sentido distinto al expuesto anteriormente, pues no se trata de que ella no sea ni pueda ser tema de reflexión. La crítica de Husserl se dirige al modo en que Descartes concibe el problema de la existencia del mundo, como si se tratase de argumentar en favor o en contra de su existencia. Dudar si acaso la experiencia nos engaña sólo es posible si fuese a su vez posible demostrar que la experiencia podría engañarnos. Antes de dudar si en la experiencia conocemos el mundo que creemos conocer, debiésemos demostrar que hay por lo menos dos alternativas entre las cuales elegir. De un lado, realmente seríamos capaces de conocer el mundo a través de nuestra experiencia; del otro, todo pretendido conocimiento de él es por principio mera ilusión. Si fuese imposible que la experiencia nos engañase, es decir, si la experiencia no pudiese sino ser la fuente de conocimiento del mundo que parece ser, entonces no sería posible dudar de ella. La duda escéptica, por ende, debe cumplir la siguiente condición para poder ser siquiera planteada: demostrar que es posible que la experiencia nos engañe. El punto donde la validez de la experiencia es presupuesta se manifiesta claramente en tal condición de este modo escéptico de entender el problema de la existencia del mundo y su experiencia. Pues si se duda de la experiencia en su conjunto, debe proveerse algún modo de juzgar sobre su corrección, es decir algún criterio bajo el cual sea posible demostrar si la experiencia misma es o no legítima. De lo contrario no ha-

bría cómo demostrar que es posible dudar de la experiencia en general. Dicho criterio que nos permitiría juzgar sobre la corrección de la experiencia en cuanto tal sería bien alguna entidad radicalmente heterogénea a la experiencia, o bien una experiencia singular o un grupo de experiencias. Inicialmente la primera opción no parece presuponer la validez de la experiencia; mas ella conduce rápidamente a la segunda alternativa, la cual sí presupone la validez de nuestra experiencia. Empero, no es una alternativa viable. Para percatarse de ello no es necesario adentrarse en las variadas consecuencias que Husserl (1956) ve en tal dualismo entre la experiencia y un mundo completamente independiente de ella. Aquí basta con notar que para que el mundo en sí mismo cumpla el rol de prueba de la ilusión de la experiencia, debiésemos poder comparar entre ambos, para lo cual se requiere algún conocimiento de aquel mundo que, no obstante, se ha definido como incognoscible (Husserl, 1975). Por consiguiente, debiésemos intentar demostrar la ilusión de nuestro conocimiento apelando a otros conocimientos. Es este justamente el sentido en que, según De Palma, dudar de la experiencia del mundo la presupone. Dicho con mayor precisión, la duda sobre nuestra experiencia en general presupondría en realidad aquello por lo que pregunta, pues el sentido mismo de dudar sólo podría ser aplicado a experiencias singulares. Evidentemente este “presuponer” no tiene el sentido a través del cual se caracterizaba a la actitud natural en la anteriormente ensayada crítica, esto es, como si todo intento de pensar la existencia del mundo que experimentamos le fuese esencialmente impropio. Se trata más bien de una condición necesaria para poder plantear el problema filosófico atribuido a Descartes. Es por ende el modo de tematizar la existencia, el mundo y su experiencia lo que debe ocuparnos, y cómo ello conforma un problema filosófico.

Puesto que se trata de este último sentido de presuponer, entonces un concepto natural de la actitud natural no se ve imposibilitado en virtud de que una característica esencial de la actitud natural sea que presupone su “tesis” sobre la existencia del mundo. Esta conclusión parece apoyar el argumento de Fink, pues la actitud natural podría entonces concebirse a sí misma. No obstante, si de un lado lo salva de la crítica presentada al comienzo de esta sección, del otro lado lo expone a una nueva crítica, pues descubre elementos contradictorios al interior del rechazo de la motivación natural de la reducción trascendental, e insinúa incluso la forma que ha de tomar dicha motivación.

III. Hacia una motivación natural de la fenomenología trascendental

Al diferenciar entre los sentidos de *presuponer* que posee la actitud natural se sugiere adicionalmente una distinción entre los sentidos en que la reducción trascendental pudiese o no estar motivada. Aun si Fink señala reiteradas veces que no hay motivación natural y que la reducción sólo podría estar trascendentalmente motivada, el desarrollo del argumento expuesto al comienzo nos conduce a una motivación de la reducción, o por lo menos nos indica dónde buscarla. Un punto crucial del argumento atribuido a Fink es que una intelección de la creencia en el mundo que sea anterior a la reducción, es decir un concepto natural de actitud natural no sólo es posible, sino una exigencia. ¿No es entonces una reflexión natural sobre su naturalidad un paso necesario hacia la fenomenología trascendental? Por otra parte, si la fenomenología trascendental no está motivada naturalmente, es decir, si ninguna investigación anterior a la reducción puede conducirnos a ella, ¿qué valor puede tener la crítica al filosofar en la actitud natural, a las filosofías cartesiana, criticista, naturalista, etc. para la fenomenología? El rechazo de toda motivación natural parece abrir una brecha entre la fenomenología y todo otro modo de filosofar⁴. Y sin embargo, el argumento de Fink requiere de tal contraposición. Sin ella la actitud natural carecería de una posible intelección natural de su “tesis”, y por ende la identificación de la actitud natural como el origen de los problemas del escepticismo sería *eo ipso* la plena ejecución de la reducción. Y como señalé, la posibilidad de tal comprensión natural de la actitud natural –y lo que está entrañado en ella, una filosofía no trascendental que aborde el problema de la relación entre el mundo y su experiencia– debiese ser rechazada si se interpreta el modo en que la actitud natural presupone tal relación como el de una completa falta de intelección de ella. Dicho con otras palabras, para hacer compatibles la identificación natural de la actitud natural con el lugar esencial que en ella

⁴ Esta brecha se torna un abismo cuando se considera un segundo argumento con el cual Fink rechaza una motivación natural de la reducción. Éste consiste en negar la posibilidad del punto (a) del esquema expuesto al comienzo, es decir, la problemática trascendental carecería de sentido en la actitud natural. Si el problema que guía a la investigación fenomenológica no puede ser planteado naturalmente, no es posible el primer paso para una motivación natural de la forma anteriormente señalada. La fenomenología no sería siquiera comprensible, según Fink, con anterioridad a la ejecución de la reducción. Una correcta exposición de la reducción es siempre una exigencia de ejecutarla (1966, 110), de modo que incluso toda crítica de la fenomenología, pues debe partir de una correcta comprensión del problema que la anima, sólo puede ser ella misma fenomenológica, es decir, debe ser una fenomenología de la fenomenología. A ello habría que agregar consecuentemente que, si la fenomenología trata de un problema que es radicalmente ajeno para todo otro modo de filosofar, ella no podría sino ser indiferente ante las “filosofías de la actitud natural” y sus posibles errores.

tiene la presuposición, la mera e ingenua presuposición de la relación entre el mundo y su experiencia, es necesario que el sentido de ésta presuposición no imposibilite una intelección de la misma. Pero tal diferenciación se basaba en la crítica y superación del modo de comprender el problema filosófico de la relación entre el mundo y su experiencia atribuido a Descartes. Así, la distinción, de la cual precisa el argumento de Fink, requiere de la contraposición entre la fenomenología trascendental y una filosofía desarrollada en la actitud natural. Y no se trata de una mera comparación entre ambas, sino de un intento de superación. La reducción fenomenológica, por tanto, carecería de una motivación natural siempre y cuando sea posible una crítica del modo natural de filosofar. Pero, ¿no es tal crítica ya una motivación para efectuar la reducción trascendental? No es este el lugar para dar una respuesta definitiva a tal pregunta. No obstante, hemos concluido que es *posible* afirmar ante dicha interrogación. Esto quiere decir que una crítica del modo de preguntar por la relación entre el mundo y la conciencia que sea ella misma anterior a la reducción trascendental no puede ser excluida aduciendo que la reducción carece de toda motivación natural. La discusión sobre el modo de entender dicho problema filosófico mismo sería una posible motivación de la fenomenología trascendental.

Tras haber mostrado que la reflexión sobre la formulación del problema filosófico podría ser una guía hacia la reducción trascendental, aún si la actitud natural debe primero identificarse como tal antes de ser abandonada, quisiera precisar el significado de esta conclusión para el argumento que he atribuido a Fink. Podría pensarse que esto le representa un problema. Se dirá que él rechazó toda motivación natural de la reducción trascendental, mas ora su argumento es erróneo pues no considera que la actitud natural es mera presuposición, ora salva ésta crítica, pero es de todos modos erróneo, pues su defensa descansa en la contraposición –ella misma anterior a la reducción– entre la fenomenología y las filosofías de la actitud natural, y entonces aquella se ve de éste modo motivada naturalmente. Creo que la propuesta de Fink, por el contrario, podría llegar a concordar con ello, siempre y cuando se restrinja el concepto de motivación natural. La motivación natural cuya posibilidad Fink rechazaría debiese ser tal que no incluya la discusión sobre el problema filosófico, aun si esta puede en un sentido más amplio fungir como motivación para una ejecución de la reducción trascendental. Pero, ¿por qué habríamos de intentar salvar a Fink nuevamente? ¿Y si para hacerlo debemos adecuar de tal modo el argumento a las críticas, no se trata de una vana hipótesis *ad hoc*? Es más, ¿qué valor puede tener un rechazo de una justificación

natural de la reducción fenomenológica que debe ser aminorado cada vez más, y ello justamente para abrir paso a la verdadera guía natural hacia el yo trascendental, es decir anterior al descubrimiento del mismo? Sin embargo, no creo que deba verse en ello una malformación de la propuesta de Fink. Depárese en que un concepto natural de la actitud natural no es, para Fink, nada semejante al objetivo de la investigación filosófica, sino sola y únicamente un paso hacia la reflexión fenomenológica trascendental que aclarará verdaderamente la experiencia natural: "...al comienzo el concepto de 'actitud natural' no puede ser desarrollado y aclarado, pues este justamente no es un concepto dado previamente de modo mundano alguno, sino que es un concepto 'trascendental'" (1966, 113). Como se manifiesta claramente en el argumento revisado en la primera sección, ello no significa que la actitud natural no pueda e incluso deba surgir como tema de una indagación anterior a la reducción. Sólo algunas líneas más abajo Fink precisa: "La descripción de la actitud natural que es llevada a cabo antes de la reducción sucede sobre la base de la actitud natural y sólo tiene el sentido de preparar el inicio del problema fenomenológico" (*Ibíd.*). Entonces, al señalar que el concepto de actitud natural debe ser primero él mismo natural, inmediatamente se añade que éste modo natural de entenderla es transitorio, que constituye sólo un paso hacia su correcta comprensión, y por ende debe ser superado. Considérese además que aquella comprensión natural de la actitud natural, es decir, de la creencia en la realidad del mundo da origen a un cierto modo de preguntar por ella, por lo cual la superación de dicha comprensión de la actitud natural está ligada a la superación del modo de preguntar por la realidad del mundo. Es decir, la formulación de la pregunta por la relación entre el mundo y su experiencia debiese primero ser formulada naturalmente, y luego, superando esta comprensión provisoria, trascendentalmente. De hecho, Fink sostiene que el problema trascendental del origen del mundo que aborda la fenomenología es una modificación del problema del mundo en su sentido metafísico dogmático (1966, 90 y 123).

El rechazo de la posibilidad de una motivación natural debe conducirnos a la idea de que la crítica a una reflexión filosófica desarrollada en la actitud natural es fenomenológicamente inútil, cuando ella consiste meramente en dar cuenta de los absurdos a los cuales conduce al intentar responder la pregunta trascendental. O lo que es lo mismo, la crítica a toda investigación filosófica propia de la actitud natural no debe conducirse al modo de una demostración de los errores inherentes a una respuesta natural a la pregunta trascendental, esto es a un problema que es necesariamente ajeno a toda reflexión natural, y cuya legitimidad en tanto pro-

blema filosófico debe ser un resultado de la investigación. Nada de esto significa que tal enfrentamiento no deba tener lugar. Así, la exclusión de la discusión en torno al problema filosófico mismo del concepto de motivación natural no es un vano intento, por así decir, de salvar la corrección del argumento de Fink sacrificando su valor. Lo que se busca es volver a plantear el problema de cómo debe contraponerse la fenomenología con otros modos de filosofar, y se sugiere que el modo de hacerlo descansa en una contraposición de las formulaciones de la pregunta filosófica.

Conclusiones

A partir de la pregunta por la posibilidad de una motivación natural de la reducción fue señalado uno de los roles que el concepto de actitud natural cumpliría en la discusión metodológica sobre la fenomenología. Específicamente se trata del sentido de una identificación natural de ella, es decir, si es la actitud natural un concepto natural o trascendental. Esto quiere decir que la resolución del problema inicial debe determinar el lugar que tiene una teoría sobre la esencia de la humanidad, una ciencia eidética entre otras en la reflexión trascendental. Ello no podría ser plenamente resuelto en ausencia de una indagación sobre el sentido en que la actitud natural presupone una determinada comprensión de la relación entre el mundo y la conciencia. Este punto tiene efectos importantes en el rechazo de la motivación natural, pues conduce a la disyunción: ora no es posible dicha identificación, y por ende sí es posible una motivación natural, ora el concepto de motivación natural debe restringirse de modo tal que no incluya la discusión sobre la pregunta filosófica misma. Por tanto, el rechazo de Fink de una motivación natural no es capaz de excluir la discusión en torno a la pregunta filosófica misma como una guía hacia la fenomenología trascendental. Esto sugiere que la motivación para la reducción trascendental debe buscarse en la discusión sobre cuál es el modo correcto de entender el problema filosófico de la relación entre la conciencia y el mundo.

Para concluir quisiese señalar una de las consecuencias que los resultados de este artículo tienen para una temática más general de la fenomenología. Al comienzo de este texto señalé que los problemas aquí planteados están intrínsecamente ligados a la pretensión de Husserl de que la fenomenología sea filosofía primera, y así la ciencia que se fundamenta a sí misma. Esta intensión no parece ir por buen camino si se adopta la sugerencia recién hecha. Si la motivación de la

reducción se busca en la discusión en torno a dicho problema filosófico, se debe aceptar que la justificación del método fenomenológico no podría ser ella misma completamente fenomenológica. La razón es que, de acuerdo a lo expuesto, dicha reflexión sobre el problema de la relación entre la conciencia y el mundo no puede considerarse como una reflexión trascendental, por lo menos en sus inicios. Si la metodología fundamental de la fenomenología no puede ser justificada de modo puramente fenomenológico, parece ser que la fenomenología no puede fundamentarse a sí misma, y por ende no puede ser filosofía primera.

BIBLIOGRAFÍA

- Brüning, Walther. 1966. „Der Ansatz der Transzendentalphilosophie in Husserls Cartesianischen Meditationen.“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 20, Nr. 2, 185–196.
- De Palma, Vittorio. 2012. “Die Welt und die Evidenz. Zu Husserls Erledigung des Cartesianismus.“ *Husserl Studies* 28, Nr. 3, 201–224.
- Fink, Eugen. 1966. „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“. En *Studien zur Phänomenologie, 1930–1939*, *Phaenomenologica*, vol. 21, 79–156. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1950a. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Editado por S. Strasser, *Husserliana* I. La Haya: Martinus Nijhoff.
- . 1950b. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Editado por W. Biemel, *Husserliana* II. La Haya: Martinus Nijhoff.
- . 1956. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Editado por W. Biemel, *Husserliana* VI. La Haya: Martinus Nijhoff.
- . 1975. *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. Editado por E. Heidegger, *Husserliana* XVIII. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Kern, Iso. 1962. „Die drei Wege zur transzendental-phenomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls.“ *Tijdschrift voor Filosofie* 24, Nr. 2, 303–349.
- Luft, Sebastian. 2002. “Husserl’s Notion of Natural Attitude and the Shift to Transcendental Phenomenology.” *Analecta Husserliana* 80, 114–119.