



¿Qué hay de natural en la actitud natural?

What's natural about the natural attitude?

María Celeste Vecino

Universidad Diego Portales, Santiago, Chile.

Enviado: 06/06/2025

Evaluado: 06/06/2025

Aceptado: 11/17/2025

Dossier: La vida excéntrica: antropología y fenomenología.

Editores: Paulina Morales y Martín Buceta.

Cómo citar: Vecino, C. (2025). ¿Qué hay de natural en la actitud natural? *Revista de Filosofía UCSC*, 24(2), 247 - 259. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2025.24.2.3511>

Resumen

En este artículo, me propongo explorar la base natural del realismo de la actitud natural desde un punto de vista trascendental, con el objetivo de explorar una posible lectura no reductivista de la continuidad animal-humano. En la primera sección, abordo la noción de actitud y la definición de actitud natural en la obra de Husserl. A diferencia de las actitudes específicas, la natural no surge de un acto del Yo activo, sino que es "innata". En la segunda sección analizo la base instintiva de esta actitud, enfocándome en el instinto de objetivación (*Instinkt der Objektivierung*). La sección tres aborda el punto de quiebre entre la historia natural y la institución trascendental de lo humano, posible gracias al proceso de sedimentación que inaugura el lenguaje. Finalmente, la sección cuatro trata acerca del olvido de nuestra base natural y la posibilidad de recuperar un sentido de naturaleza que evite caer en un "zoocentrismo", es decir, la reactivación de un naturalismo reductivista tal como es interpretado por E. Bimbenet.

Palabras clave: *actitudes, institución, naturaleza, realismo, instintos*.

Abstract

In this article, I propose to explore the natural basis of the realism of the natural attitude from a transcendental point of view, with the aim of exploring a possible non-reductivist reading of the animal-human continuity. In the first section, I address the notion of attitude and the definition of natural attitude in Husserl's work. Unlike specific attitudes, the natural one does not arise from an act of the active Ego, but is "innate." In the second section, I analyze the instinctive basis of this attitude, focusing on the instinct of objectification (*Instinkt der Objektivierung*). Section three



addresses the breaking point between natural history and the transcendental institution of the human, made possible through the sedimentation process that inaugurates language. Finally, section four deals with the forgetting of our natural basis and the possibility of recovering a sense of nature that avoids falling into "zoocentrism," that is, the reactivation of a reductivist naturalism as interpreted by E. Bimbenet.

Keywords: *attitudes, institution, nature, realism, instincts.*

1. Introducción

La actitud natural (*natürliche Einstellung*) en la obra de Husserl designa el modo habitual de experimentar el mundo como un mundo trascendente y verdaderamente existente, independiente de nuestra percepción o acceso a él. Este modo, llamado natural en el sentido de espontáneo, es sin embargo un modo espiritual o personal y contrario a la naturaleza. Como indica Husserl en *Ideas II*, es natural (*natürlich*) pero no natural (*natural*) (Hua IV 180; 225)¹. En su libro *Le complexe des trois singes*, Étienne Bimbenet (2017) interpreta la actitud natural como un realismo inherente al ser humano, y concuerda: "el realismo de la actitud natural no es nada que sea natural a la vida" (p. 249). Esto es así, no por un privilegio metafísico, sino porque el desarrollo biológico de nuestra especie nos lleva, a través de la socialidad, más allá de la biología y transforma nuestro vínculo con lo natural. Para nosotros, personas en un mundo espiritual, la naturaleza es el reino de 'las meras cosas físicas', el correlato de la ciencia natural, regido por la causalidad y sin lugar para la libertad o la razón. Sin embargo, En los manuscritos tardíos de Husserl se explora la base instintiva de la razón como la proto-forma de la intencionalidad. Estas investigaciones, que mantienen un sentido trascendental en contra de una visión naturalista, revelan que la naturaleza instintiva es asimismo el origen o la base de la intencionalidad, la 'razón oculta' que hace posible el desarrollo de la conciencia, y que se pierde una vez que esta surge.

En esta presentación, me propongo explorar la base natural del realismo de la actitud natural desde un punto de vista trascendental, con el objetivo de explorar una posible lectura no reductivista de la continuidad animal-humano. En la primera sección, abordo la noción de actitud y la definición de actitud natural en la obra de Husserl. A diferencia de las actitudes específicas, la natural no surge de un acto del Yo activo, sino que es "innata". En la segunda sección analizo la base instintiva de esta actitud, enfocándome en el instinto de objetivación (*Instinkt der Objektivierung*). La sección tres aborda el punto de quiebre entre la historia natural y la institución

¹ En "El filósofo y su sombra", Merleau-Ponty (1960, p.163) interpreta este pasaje como refiriendo a la actitud fenomenológica, y no a la actitud personalista/espiritual. Más allá del carácter ambiguo del párrafo de *Ideas II*, ambas perspectivas son finalmente coincidentes en la lectura de Merleau-Ponty, quien considera que la actitud fenomenológica es un desprendimiento de la actitud natural.

trascendental de lo humano, posible gracias al proceso de sedimentación que inaugura el lenguaje. Finalmente, la sección cuatro trata acerca del olvido de nuestra base natural y la posibilidad de recuperar un sentido de naturaleza que evite caer en el *zoocentrismo* como la reactivación de un naturalismo reductivista denunciado por Bimbenet.

2.

Las actitudes pueden definirse, a grandes rasgos, como contextos de significado de los objetos intencionados. Puedo acercarme a un mismo objeto desde perspectivas muy distintas, y eso modificará el sentido del objeto. El interés que determina la dirección de mi intencionalidad es la actitud que adopto. Sebastian Luft (1998, p.157) sostiene que una actitud es como un ‘halo’ o un ‘aura’. Nuestra vida se desarrolla siempre en una actitud definida (véase también Staiti 2009, 226; Luft 2002). Cada acto concreto está rodeado de una actitud de cierto ‘estilo’, que promueve la concordancia y la armonía en sí misma, siempre abierta a nuevas modificaciones. Nuestro interés como filósofos/os que buscan una cita entre los libros de nuestra biblioteca es diferente de nuestro interés cuando intentamos mantener nuestras estanterías libres de polvo. Los objetos pueden ser los mismos, los actos también (examinar libros), aunque los significados se ven afectados y la coherencia y armonía que dirigen el estilo de cada actitud varían.

Existen múltiples actitudes, no necesariamente todas conocidas. Estas pueden a su vez agruparse en conjuntos más amplios como el de las actitudes prácticas, teóricas, etc. En *Ideas II*, Husserl aborda las actitudes teóricas, especialmente la actitud naturalista como aquella que se interesa por el estrato natural del mundo, haciendo abstracción de su dimensión espiritual. La naturaleza, entendida como correlato de la actitud naturalista, es el reino de las ‘meras cosas’ en contraposición al mundo espiritual de los valores y los significados sociales: “La naturaleza en sentido específico, el tema de la ciencia natural, son las meras cosas, las cosas como mera naturaleza, la res extensa” (Hua Mat IV, p. 121). Descrita de este modo, la naturaleza está completamente desencantada y desprovista de sentido: “es característico para estos objetos [objetos naturales] que a su composición esencial, es decir, a su contenido de sentido, no haya aportado nada una conciencia valorativa como “constituyente” (Hua IV, p. 26; Husserl, 2005, p. 56). Las actitudes teóricas no sólo se centran en un aspecto del mundo en lugar del otro, sino que también afirman la primacía de uno sobre el otro. Sobre la actitud naturalista, por ejemplo, Husserl afirma que no sólo aísla la dimensión material para centrarse únicamente en este aspecto, sino que de hecho intenta reducir los estratos superiores a este más básico y dar una explicación de las realizaciones espirituales en términos material-causales: “de hecho, visto de modo naturalista, toda conciencia, en general todo vivenciar, está corporalmente fundado, esto es, por tanto, también el acervo total de lo que en las personas constituye intencionalmente el mundo con todas sus propiedades” (Hua IV, p. 184; Husserl, 2005, p. 229). La adopción de una actitud naturalista vuelve al naturalista “ciego para la esfera del espíritu, dominio especial de las ciencias humanas” (Hua IV, p. 191; Husserl, 2005, p.

237). Frente a esta, la actitud espiritual o personalista, percibe el mundo mediante actos de pensar, sentir, valorar, configurar técnicamente, etc., a los objetos a través de sus sentidos espirituales y a los otros como personas o espíritus que actúan de manera libre y motivada.

Mientras que las actitudes teóricas se centran en un solo aspecto del mundo para tematizarlo explícitamente, abstrayendo uno de los dos aspectos que constituyen el mundo concreto tal y como nos viene dado de antemano, la actitud natural que caracteriza la experiencia regular es la más amplia de todas las actitudes y no requiere este tipo de operación ‘artificial’, ya que es simplemente el modo en que nos encontramos con el mundo. Toda actitud ulterior depende de esta primera condición: que las cosas son actuales (*wirklich*), que se dan como realmente existentes, que ‘el mundo existe’. Posteriormente pueden hacerse modificaciones, alteraciones, negaciones y suspensiones, pero el sustrato básico de nuestra vida cotidiana es la realidad de las cosas con las que tratamos, reforzada por la coherencia con el nexo de la experiencia. Husserl llama a esta creencia la ‘tesis general’ (*Generalthesis*) de la actitud natural (Hua III/1, p. 62), que se caracteriza por la predonación del mundo como existente. Esta tesis no es como aquella de un acto particular, que puede afirmar o negar la existencia de un objeto sin alterar su sentido, sino que, en tanto es el trasfondo de toda duda posible, solo admite como posible modificación su puesta entre paréntesis (Hua III/1, pp. 62-63). De acuerdo con Étienne Bimbenet (2015), esto expresa el particular realismo que caracteriza a la vida humana: “Este realismo inquebrantable, es lo que Husserl llama ‘la actitud natural’” (p. 218). Este realismo no se expresa en la forma de un juicio, es decir que no se trata de una postura filosófica, sino del modo de vincularnos con nuestro mundo circundante en tanto mundo común a todos.

Del hecho de que el estilo de vida normal, natural, esté marcado por la dirección del Yo hacia los objetos como actuales (*wirklich*) no debe inferirse que el mundo de la experiencia regular sea meramente un mundo de objetos existentes. Por el contrario, los objetos de la actitud natural en su despliegue concreto están siempre incrustados de valores, metas, relaciones de poder, etc. En otras palabras, el mundo no es sólo un mundo de cosas en bruto, sino que es un mundo práctico (*praktische Welt*), un mundo de bienes (*Güterwelt*) (Cf. Hua III/1, p. 58). Es por ello que la verdadera actitud *natural* es la actitud personalista (Hua IV, p. 183) que no es sólo la actitud teórica de las ciencias humanas, sino la de nuestro trato cotidiano con el mundo que nos rodea y con los demás en él. Esto implica que la actitud natural revela un mundo espiritualmente cargado, y en este sentido puede considerarse contraria a la naturalista:

Ahora hemos puesto la mira en una actitud nueva semejante, que en cierto sentido es muy natural (*natürlich*), pero no natural (*natural*). “No natural”: esto quiere decir que lo experimentado en ella no es naturaleza en el sentido de todas las ciencias de la naturaleza, sino por así decirlo una contraparte de la naturaleza. (Hua IV, p. 180; Husserl, 2005, p. 225)

Surge entonces la pregunta acerca del origen de esta espontaneidad no natural. De acuerdo con Rabanaque (2011), la actitud natural difiere de toda otra actitud en tanto no es motivada. Siguiendo

la definición que da Husserl en la *Crisis*, una actitud es habitual, tiene un correlato, es voluntaria y está motivada por un interés (Hua VI, p. 326). En tanto actos o conjuntos de actos motivados, las actitudes remiten a una *Urstiftung*, un acto de institución primigenia que da origen al estilo particular de cada actitud. La actitud natural, por el contrario, “no ha sido instituida por ninguna decisión voluntaria” (Hua XXXIV, p. 49). La actitud natural es un ‘trasfondo’ y un ‘suelo’ predado. Esto deriva, para Rabanaque (2011), en la “paradoja de la actitud natural básica, que es hábito, pero no es adquirida” (p. 162). Para encontrar la institución de la actitud natural, sugiere, es necesario remontarse más allá de las efectuaciones activas de la vida personal, hacia la tradición heredada. Como muestra Gail Weiss en *De-naturalizing the natural attitude. A Husserlian legacy to social phenomenology* (2016), si bien Husserl no lo indica explícitamente, se sigue de esta caracterización que la actitud natural de una persona está ligada a un medio histórico específico, de manera que es a menudo la expresión de ciertas creencias colectivas específicas que se naturalizan de manera inconsciente. La posibilidad de tomar como objeto de reflexión a la creencia original en el mundo —la *Urdoxa*— se da gracias a la operación de otra actitud igualmente omniaabarante pero, esta vez, en el extremo opuesto de la artificialidad: la actitud fenomenológica (Majolino, 2020). Surgida a partir del nacimiento de la filosofía en Grecia, esta permite revelar el carácter contingente de la actitud natural, y por lo tanto comprenderla como una actitud a pesar de su carácter peculiar.

3.

Para explicar la herencia de sentido a través de las generaciones, Husserl habla de la generatividad o la intersubjetividad generativa, dando cuenta del lazo que une a las comunidades más allá del nacimiento y la muerte de sus miembros, permitiendo la transmisión y sedimentación de sentido. La generatividad se despliega en distintos niveles, siendo el más básico la conexión instintiva con los otros. Cada individuo realiza en sí el desarrollo de la humanidad, a partir del instinto de autopreservación que progresivamente culmina en la historia racional (Hua XLII, p. 100; Cf. Walton, 2019, p. 25)

Husserl habla de esta base instintiva mayormente en los manuscritos reunidos en Husseriana 42, aunque se vincula, notablemente, con la base natural del Ego a la que refiere en el parágrafo 61 de Ideas II, y al “enigma del carácter «innato»” que menciona en las *Meditaciones Cartesianas* (Hua I, p. 163; Husserl, 2018, p. 177). Esta base está compuesta de inclinaciones instintivas, asociaciones y de la atención pasivamente prestada cuando el Ego se orienta hacia ciertos objetos, y representa un hecho fortuito sobre el que asienta todo acto libre posterior.

Los instintos son “lo irracional que hace posible la racionalidad” (Hua XLII, p. 116); al contrario de lo que se considera desde cierta tradición ética clásica, no son obstáculos para la realización de fines superiores, sino la proto-forma de una estructura de metas o de direcciones de la voluntad (*Struktur der Willensrichtungen*). A partir de los instintos generales de auto-preservación y socialización, que otorgan el modelo primigenio de todo querer, el Yo desarrolla un “estilo de



anhelo y satisfacción del deseo al placer” (*einem Begehrungs- und Befriedigungsstil von Begierde zu Genuss*) (Hua XLII, p. 96). Para Husserl, los instintos que poseemos de manera innata son el “fundamento teleológico” de la vida trascendental constituyente (Hua XLII, p. 121), de manera que “el origen de la teleología está pasivamente predado en el instinto como su suelo nutriente” (Walton, 2019, p. 389).

En su canónico libro dedicado al tema de los instintos, dice Nam-In Lee (1993): “Husserl considera el origen genético de la intención preconceptual dóxica como un cierto tipo de instinto, a saber, el instinto de objetivación (*Instinkt der Objektivierung*)” (p. 176) que es “una forma especial del instinto universal de autoconservación o mundanidad” (p. 177). El surgimiento de este instinto y su intencionalidad “representa la base genética final para la constitución de un mundo de representación en la subjetividad acabada” (Cf. Hua Mat VIII, 257)². Según Lee, Husserl defiende un tipo de *nativismo* en tanto este instinto es innato y no es adquirido en la experiencia. Sin embargo, aclara, lo que es innato no es una representación del mundo sino meramente una *intención dóxica*, que se desarrolla luego en una concepción o representación. En este sentido, la Tesis General de la Actitud natural puede retrotraerse a los instintos, y particularmente al instinto de objetivación, como la proto-forma de intencionar un mundo objetivo. Este instinto es además la base para el desarrollo del pensamiento racional y la ciencia.

La base instintiva común y compartida por toda la especie humana es el ‘estilo’ de la humanidad. En el Apéndice XXIV Hua XLII, Husserl indica que cada especie animal tiene su ‘sistema de instintos’ (*Triebesystem*), predefinidos según un *a priori* que marca la forma en que pueden desarrollarse. El ser humano también tiene instintos animales y corporales que pertenecen a su naturaleza innata:

Todos los instintos, sin embargo, tienen una forma prefiguradora *a priori*: la disposición (*Anlage*) innata, que en el animal está siempre ya en desarrollo en instintos vivos, en intencionalidades reales, y sin la cual no hay nada para él. Pero “disposición” denota una forma originariamente predefinida en la que, para la especie, toda la vida instintiva procede en la unidad de un desarrollo y, sobre la base de una constitución instintiva rígidamente regular y pasiva, da lugar a la unidad de una facultad y un estilo de facultad desarrollados, por lo que la temporalidad interior perpetúa la facultad en una determinada forma estilística, que se denomina “forma de desarrollo” (*Entwicklungsform*). Para cada especie animal, la disposición, es decir, la forma de desarrollo de la capacidad, es distinta, una forma interior de ser para toda su intencionalidad. (Hua XLII, p. 243)

² Cf. (Hua XLII, p. 331): “Impulso instintivo de objetivación—la naturaleza. Placer de reconocerla. ¿Es así? Al principio, el deseo de contenido del dato, que ocurre normalmente pero es muy diferente, es el factor principal y conduce a lo óptimo, primero a (una) capacidad de recuperar siempre lo mismo, y después a lo mismo en lo óptimo: la unidad en la sombra de lo dado”.

De manera similar, en el apéndice XXIII a la *Crisis*, en el que Husserl trata acerca de la biología como la ciencia más cercana a la filosofía trascendental, indica:

Naturalmente uno siempre tiene un a priori biológico empezando desde el ser humano: tenemos el a priori de los instintos del cuerpo, pulsiones originarias que llevan a realizar (comer, reproducirse, etc.) el a priori mismo. Por supuesto esto vale también para animales en la medida en que la animalidad es experimentada a través de la empatía. Entonces tenemos un a priori generativo. (Hua VI, p. 482)

Es decir que el *a priori* instintivo/generativo de la humanidad delimita un marco posible de desarrollo, de forma análoga al de un individuo de otra especie, que no puede sobrepasar los límites de lo que su biología le marca. Lo que se exhibe en la base instintiva del Ego es una suerte de continuidad entre la vida (ampliamente considerada) y la conciencia. Lejos de implicar una ruptura con la animalidad o el instinto, el surgimiento de la conciencia es deudor de la estructura teleológica que caracteriza al orden vital.

Finalmente, de forma sugerente, en un texto del año 1936, sobre la 'ley de la reproducción' (*Gesetz der Fortpflanzung*), Husserl aplica la noción de institución (*Stiftung*) al mundo natural, y explica el desarrollo evolutivo como la institución de nuevas especies:

La institución originaria (*Urstiftung*) del lobo indica que esta anomalía en la especie reproductora anterior, a través de la estabilidad de las nuevas circunstancias teleológicas, crea la teleología "lobo". Que esto pueda ser así, y hablando universalmente, debe ser así, eso es ley mundial (*Weltgesetz*). (Hua XXIX, p. 319)

Este uso de la noción de institución, marginal pero significativo, permite conectar la estructura intencional natural con la humana.

A modo de recapitulación, hemos visto que la actitud natural carecía de una institución en actos del Yo activo, y que por lo tanto ésta debía buscarse en la herencia generativa. La generatividad como lazo intersubjetivo intergeneracional tiene como base la proto-generatividad, la vida instintiva que opera en cada ser humano como una proto-intencionalidad hacia el mundo y los otros. Atendiendo a estos desarrollos, se podría sugerir que la institución primigenia de la actitud natural coincide con el surgimiento de la especie humana en la evolución natural, análogo al de cualquier especie. Los instintos, y en particular, el instinto de objetivación es la protoforma del realismo que caracteriza a la actitud natural. En este sentido, existiría una continuidad entre lo natural y lo humano ¿De qué manera podemos sostener, entonces, que la actitud natural es contraria a la naturaleza?

4.

Nam-In Lee hace hincapié en el hecho de que la investigación husseriana sobre los instintos es realizada desde un punto de vista trascendental, no naturalista. Una interpretación errada de los desarrollos husserlianios en torno a los instintos puede llevar a una reactivación naturalista como

aquella que, de acuerdo a Bimbenet, describe el sentido común de la época —el ‘zoocentrismo’, una postura que resta importancia a la diferencia entre animales y humanos. Para Bimbenet, el realismo de la actitud natural es una especie de a priori antropológico, pero no biológico, en tanto responde a una forma específicamente humana de vivir en el mundo que es esencialmente distinta al del resto de los animales: “Requerir una diferencia de grados entre animales y humanos, es suponer antes de cualquier otro examen que nuestra humanidad no es sino una variante de esta animalidad, que solo se puede definir en un marco biológico” (Bimbenet, 2017, p. 337). Tomando de Von Uexküll y sus investigaciones en torno al *Umwelt*, sostiene que a diferencia de los animales, que están al centro de su mundo circundante, nuestra vida no está centrada en nosotros mismos sino en el mundo entendido como un mundo real, objetivo y común a todas las especies, sobre el que nunca podremos conocerlo todo.³

La existencia de un mundo trascendente común a todos los vivientes es una “ficción trascendental” (Bimbenet, 2017, p. 285) propia del ser humano, relacionada con la estructura social de nuestras vivencias. Esta es, sin embargo, de carácter antropológico, y no metafísico, en tanto surge de un hecho empírico que instituye un nuevo orden. La institución de la socialidad nos saca de la conexión inmediata y sensualista con la naturaleza para posicionarnos en un mundo compartido con otros que son análogos a mí. El ser humano se desdobra a partir de ello en una vida íntima y una vida común. El punto de mayor ruptura con la continuidad vital es la institución del lenguaje: “La vida humana es una vida que se lleva más allá de sí misma en dirección al mundo común (...) Esta es la obra verdadera del lenguaje” (Bimbenet, 2017, p. 275). La socialidad, como el lenguaje, surgen como hechos empíricos que instauran un derecho, es decir, un orden normativo que idealiza la experiencia (Bimbenet, 2017, p. 252). La clave de este viraje está en la posibilidad de transmisión de sentidos, que a su vez es posible gracias a un proceso de sedimentación en el que el sentido se autonomiza de su origen empírico. En *El origen de la geometría*, Husserl alude al lenguaje y particularmente a la escritura como condiciones de posibilidad de la objetividad ideal, en tanto permiten la transmisión de sentidos únicos. Para que esto ocurra, debe darse un proceso de sedimentación mediante el que, partiendo de un uso particular, situado de un signo, se genera a través de la repetición una estructura estable de sentido que finalmente puede separarse de su origen. La “encarnación lingüística” de una formación de conciencia interior al primer geómetra la vuelve objetiva, mientras que la escritura termina de otorgarle una existencia permanente, dando vía a su idealización. Solo cuando el origen se olvida —sedimenta—, puede el sentido idealizarse. Una idea similar puede encontrarse en la distinción que realiza Merleau-Ponty entre la institución de sentido en el mundo animal y el humano en el marco de su curso sobre la institución. Aunque admite

³ En los manuscritos sobre el mundo de la vida, Husserl también explora la noción de *Umwelt* como indicador del mundo humano en la experiencia inmediata y sensualista del mundo primitivo, en el que prevalece una cierta indistinción entre lo humano y lo natural. A pesar de no nombrar a Uexküll, es probable que esta mención se relacione con la obra del biólogo alemán, ya publicada en ese momento. Se pregunta allí por la transición desde esta experiencia inmediata a la constitución de un mundo objetivo o “pleno” (*wollen*) (Hua XXXIX, p. 304).

abiertamente la aparición de sentido en el mundo animal, hay en este caso una adherencia del sentido al objeto que nunca puede autonomizarse y por lo tanto se reproduce de manera fija. En el caso de la institución humana, por el contrario, lo que se instituye es una *matriz de sentido*, una estructura abierta que inaugura una búsqueda incansable por colmar el sentido de manera objetiva (Merleau-Ponty, 2012, p. 23)⁴.

En la *Crisis*, Husserl compara la relación de las ciencias con el mundo de la vida, a la relación del Yo de la razón con sus instintos. Respecto a la ciencia, una vez que se arriba a la matematización de la naturaleza, se olvida la experiencia concreta de la cual ha surgido, y se desvaloriza la experiencia subjetiva: la ciencia se tecnifica, se vuelve una máquina que cualquiera puede usar sin saber cómo funciona o por qué se debe ponerla en funcionamiento. Dice Husserl: “¿No es un problema que se ubica en la misma línea de problemas que el de los instintos en sentido corriente? ¿No es el *problema de la razón oculta*, que recién sabe de sí misma como razón al volverse manifiesta? (Hua VI, p. 53; Husserl, 1971, p. 95). Es decir que, en su mismo surgimiento, la razón modifica retrospectivamente a los instintos, transformándolos en razón oculta o razón en potencia. Esta modificación no es caprichosa, sino que responde al olvido fundamental de los instintos y su sedimentación, afectando el vínculo del Yo con su base natural, a la que no puede ya acceder en tanto ha sido olvidada como tal. Esta ‘pérdida’ nos otorga el mundo común, como mundo objetivo (ideal o idealizable). Este mecanismo no solo opera en relación a la ciencia, sino más generalmente, a toda efectuación cultural y, fundamentalmente, respecto al surgimiento de la razón misma, de manera que lenguaje, sedimentación y olvido forman un todo que está a la base de la diferencia humana. El quiebre radical de la institución del lenguaje es lo que explica que la actitud natural no sea finalmente una actitud relacionada a la naturaleza. La razón, al igual que las verdades de la matemática, es supratemporal a pesar de haber tenido un surgimiento en el tiempo.

Ahora bien, en *El origen de la geometría* Husserl aboga por un retorno al mundo de la vida, no para relativizar el conocimiento matemático sino por el contrario como forma de legitimar la idealidad (Cf. Blomberg, 2019). Se trata de entender el surgimiento del conocimiento y fundamentar por lo tanto su posibilidad. En lo que respecta al Yo, sin embargo, el escenario parece ser distinto en tanto el surgimiento de la conciencia inaugura la trascendentalidad misma, es decir, la posibilidad del sentido. De esta manera, Husserl parece sostener que la institución del estilo humano es un fenómeno límite que no podemos tematizar. Como «nacimiento trascendental» solo es posible analizarlo de manera reconstructiva, es decir, no intuitiva.

⁴ Como señala Mariana Larison (2023), a quien sigo en su reconstrucción de esta distinción, la diferencia en la operación de institución animal y humana se revela en el uso de las nociones de impronta (*Prägung*), traída de los desarrollos de la etología de Konrad Lorenz para dar cuenta de la operación de sentido animal; y la noción de catexis (*Besetzung*) de origen psicoanalítico, para dar cuenta de la inversión libidinal envuelta en la institución de sentido (Larison, 2023, p. 120 ss.)



5.

La perspectiva husserliana supone un potencial defecto contrario al zoocentrismo: desde la razón presente, ya no es posible pensar en nuestra base natural de manera directa, lo que resulta en una dificultad para integrar la corporalidad y la pasividad al encuadre de la intencionalidad activa.

Para la mirada espiritual de la persona, la base natural del ego se transforma en un reino separado de sí y regido por la causalidad. El surgimiento de la razón produce que la naturaleza sea experimentada como distinta de lo humano. De acuerdo con Tetsuya Sakakibara (1998), esta es una especie de auto-olvido del yo. Esta frase retoma una idea que Husserl utiliza en *Ideas II* para referirse, por el contrario, al olvido del mundo personal en la actitud naturalista. Estas dos formas aparentemente contradictorias de olvido son para Sakakibara parte de lo mismo: un olvido del mundo de la vida como mundo personal y natural. Este doble olvido es dado, por un lado, por el desarrollo mismo del sujeto hacia un yo activo que se piensa a sí mismo como persona en la actitud natural. Desde la perspectiva del sujeto racional, la pasividad primaria (innata) se pierde entre las sedimentaciones de la pasividad secundaria (originada en actos yoicos), y todo lo pre-dado adquiere una significación espiritual. Por otro lado, el sentido común de la época moderna conduce a un segundo olvido en tanto tiende a considerar el mundo y el cuerpo propio en términos mecanicistas, y en oposición a la razón. Es posible argumentar, como lo hace Sakakibara, que el olvido de nuestra pertenencia a la naturaleza plantea un problema ético, precisamente aquel al que el zoocentrismo intenta fallidamente dar respuesta: la sobre-expLOTACIÓN de los recursos naturales, el maltrato animal, la instrumentalización de la naturaleza en general y el consecuente empobrecimiento del mundo. Frente a las consecuencias negativas de la racionalidad moderna, se plantea la necesidad de rescatar las raíces naturales del Ego. En el encuadre husserliano, la sedimentación vuelve esto imposible, y al buscar lo no-humano volvemos a encontrarnos inevitablemente con significaciones humanas. Nuestro origen natural es, como indica Merleau-Ponty, un pasado que nunca fue presente (Merleau-Ponty, 1967, p. 280)⁵. Esta es la razón por la que no existe, propiamente dicha, una naturaleza en la actitud natural, sino que la noción de naturaleza corresponde siempre a una actitud teórica. En *The mythical and the meaningless. Husserl and the two faces of nature*, Steven Crowell interpreta este proceso como la razón por la cual no existe en Husserl una noción de naturaleza concreta o inmediata, sino que es la noción naturalista como desprovista de sentido la que se impone. Según Crowell esto es gracias al surgimiento de la relación ética: la imposición ética ‘desencanta’ a la naturaleza porque obliga a abandonar la búsqueda de placer individual en favor de

⁵ El carácter irrecuperable de nuestra base natural implica, entre otras cosas, que no es posible apelar a la naturaleza para darle sentido al mundo que habitamos. Esto es especialmente importante en debates normativos. En este sentido, como indica Gail Weiss, es relevante mantener el sentido anti-natural, y por lo tanto mutable, de la actitud natural cuando ésta se revela sexista, racista, etc. (Weiss, 2016, p. 12). Por otro lado, como parece sugerir Bimbenet, algo importante se pierde en el análisis de cualquier institución humana cuando omitimos su sedimentación pre-histórica. Desde un marco fenomenológico, resta analizar de qué manera encarar el análisis de sedimentaciones pre-lingüísticas que, en principio, no pueden reactivarse ni mostrarse originalmente.

la justicia. El paso a la ética hace que la naturaleza se vuelva desencantada, *meaningless*; y que medie entre ella y nosotros la dimensión espiritual del mundo: “The price paid for the emergence of this objective nature is its immediate accessibility, its immediate intuitability” (Crowell, 1996, p. 100). La naturaleza es el correlato de la ciencia naturalista porque el sentido de lo natural se ha perdido entre las efectuaciones del espíritu.

6. Conclusiones

La actitud natural, en tanto experiencia de un mundo existente de manera independiente, es a la vez continua y discontinua con el mundo no-humano, cuyo sentido es retrospectivamente modificado por la razón, y por lo tanto inaccesible en tanto natural. En el modelo husseriano, si bien existe una protogeneratividad instintiva y un a priori biológico, la discontinuidad con esta facticidad natural se ve acentuada toda vez que para analizarla partimos desde la experiencia en un mundo de la vida ya espiritualizado. La continuidad, por otro lado, puede ser explorada empáticamente a través de la biología —tal como lo indica el apéndice XXIII de la Crisis. Esta es una vía que Merleau-Ponty explorará de manera más cabal, especialmente en los cursos e investigaciones acerca de la naturaleza y la institución, que incorporan de manera explícita los resultados de la etología y las ciencias empíricas en general.

De manera relevante, el *status* de la actitud natural y su relación con la naturaleza solo puede ser analizado una vez que ha surgido la filosofía como actitud. Tal como lo indica Merleau-Ponty en “El filósofo y su sombra”, la reflexión fenomenológica permite que de la interioridad aparentemente cerrada de la protodoxa surja una exterioridad. Este texto, que comienza con la sugerente frase: “La tradición es olvido de los orígenes” (Merleau-Ponty, 1960, p. 158) —retomando la idea del olvido del origen de la geometría desarrollada por Husserl— se enfoca en la relación entre la actitud natural y la actitud fenomenológica, que no es sino la actitud natural que ha ido más allá de sí misma en el quehacer fenomenológico. Dado que el cambio hacia la reflexión fenomenológica se da “internamente” (Hua IV, p. 180) se muestra aquí la vinculación de lo interior con lo exterior. El surgimiento de la objetividad, asociada al lenguaje, permite esta “salida”, cuyo costo es a la vez su resultado: una experiencia natural perdida.

7. Referencias

- Bimbenet, É. (2015). La formule transcendante. Sur l'apport de la phénoménologie à l'anthropologie philosophique. *Alter*, (23), 206-225. <https://doi.org/10.4000/alter.388>
- Bimbenet, E. (2017) *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine*. Seuil.
- Blomberg, J. (2020). « Interpreting the concept of sedimentation in Husserl's Origin of Geometry » en *Public Journal of Semiotics*, 9(1), 78–94.

- Crowell, S. (1996) "The mythical and the meaningless: Husserl and the two faces of nature" en Nenon, T. & Embrée, L. (eds.) *Issues in Husserl's Ideas II*. Springer, 81-106
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura. Hua 3/I Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführungen die reine Phänomenologie*, 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck (Karl Schuhmann, Ed.). Martinus Nijhoff. (1977).
- Husserl, E. (1971). *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Hua 6 Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Walter Biemel, Ed.). Prometeo. Martinus Nijhoff. (1976).
- Husserl, E. (1992). *Hua 29 Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937* (Reinhold N. Smid, Ed.). Kluwer Academic.
- Husserl, E. (2002). *Hua Mat 4 Natur und Geist. Vorlesung Sommersemester 1919* (Michael Weiler, Ed.). Kluwer Academic.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Hua 4 Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Marly Biemel, Ed.). FCE. Martinus Nijhoff. (1952).
- Husserl, E. (2008). *Hua 39 Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)* (Rochus Sowa, Ed.). Springer.
- Husserl, E. (2014). *Hua 42 Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908–1937)* (Rochus Sowa & Thomas Vongehr, Eds.). Springer.
- Husserl, E. (2018). *Meditaciones cartesianas. Hua 1 Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Tecnos. Martinus Nijhoff. (1973).
- Larison, M. (2023) *Vers une nouvelle phénoménologie de l'institution. Avec et au-delà de Merleau-Ponty*. Zeta.
- Lee, Nam-In (1993). *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Springer.
- Luft, S. (1998). "Husserl's phenomenological discovery of the natural attitude" en *Continental philosophy review* 31 (2), 153-170
- Luft, S. (2002). "Husserl's notion of the natural attitude and the shift to transcendental phenomenology" en *Analecta Husserliana*, Vol. 80 (2002): 114-119



ISSN 2735-6353 Versión en línea

ISSN 0717-7801 Versión Impresa

<https://doi.org/10.21703/2735-6353.2025.24.2.3511>

REVISTA DE FILOSOFIA UCSC

Universidad Católica de la Santísima Concepción

Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía

Vol. 24, Nº 2, 2025, pp. 247 - 259

- Majolino, C. (2020). "Husserl and the reach of attitudes" in *Phänomenologische Forschungen*, nº 1, 85-108
- Merleau-Ponty, M. (1960) *Signes*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1967). *Phénoménologie de la Perception*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes des cours de Collège de France*. Éditions du Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *La institución. La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955) I. La institución en la historia personal y pública*. Anthropos.
- Rabanaque, L. (2011). "Actitud natural y actitud fenomenológica" *Sapientia* Vol. LXVII, Fasc. 229-230.
- Sakakibara, T. (1998). "The relationship between spirit and nature in Husserl's phenomenology revisited", in *Continental Philosophy Review* 31, 255–272
- Staiti, A. (2015). The melody unheard: Husserl on the natural attitude and its discontinuation: Section II, chapter 1, The thesis of the natural attitude and its suspension. In Andrea Sebastiano Staiti (ed.), *Commentary on Husserl's "Ideas I"*. Boston: De Gruyter. pp. 69-94.
- Walton, R. (2019). *Horizonticidad e historicidad*. Aula de humanidades.
- Weiss, G. (2016). "De-naturalizing the natural attitude: A Husserlian legacy to social phenomenology" en *Journal of phenomenological psychology* 47, 1-16.