

## Multinaturalismo e interculturalidad en el horizonte del mundo de la vida

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

### §1. *El antagonismo cósmico del multiculturalismo y el multinaturalismo*

Diversas reflexiones filosóficas contemporáneas se abocan hoy a examinar las condiciones intersubjetivas que posibilitan los *encuentros* más allá de las diferencias culturales, la *verdad* más allá de las múltiples perspectivas, y la *reconciliación moral* más allá de antagonismos motivados ideológicamente. El presupuesto de estas reflexiones es que más allá del mundo *natural* común a la humanidad y a otras especies vivas, emerge la multiplicidad diferenciada de *culturas* y perspectivas, con sus distintos conflictos potenciales. Pero con dicha pluralidad se forja también el *telos* ideal de una humanidad enteramente reconciliada más allá de sus diferencias.

Ahora bien, en un estudio antropológico reciente, titulado “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena,”<sup>1</sup> su autor –Eduardo Viveiros de Castro– parece retar seriamente a la cosmovisión dominante y generalizada de Europa occidental en algunas de sus convicciones centrales. Pues la cosmovisión étnico amazónica que allí se describe *no concibe* a la naturaleza como el suelo común sobre el que se levantan la diversidad de las culturas y cosmovisiones, sino que ella –en el punto de partida – es concebida como el suelo de la diversidad y la multiplicidad. Se trata pues de un “multinaturalismo” de base, según el cual se afirma la unidad (“universalidad”) de un *espíritu* cósmico versus la diversidad (o “particularidad”) de los *cuerpos naturales*.<sup>2</sup> Aunque no es una visión simétricamente opuesta a la occidental, puesto que no tiene los mismos contenidos ni el mismo estatuto que aquélla, si le es muy heterogénea. Pues podría decirse que la visión occidental dualista afirma la unidad (“universalidad”, “objetividad”) de la naturaleza, y su carácter fundante, por un lado, y, por el otro, la particularidad y multiplicidad “subjetivo-relativa” del ámbito *psíquico* humano, y, *a fortiori*, del *producto*

---

1 Viveiros de Castro, Eduardo, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena,” en: Chaparro Amaya, Adolfo, Christian Schumacher (eds.), *Racionalidad y discurso mítico*, Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario, ICANH, 2003, pp. 191-243.

2 *Ibid.*, p. 192.

de dicho ámbito psíquico de cogniciones, voliciones, emociones e instintos, que es el ámbito *espiritual* de las efectuaciones *culturales* humanas.

Ahora bien, si uno examina superficialmente la estructura del segundo volumen de las *Ideas*<sup>3</sup> de Edmund Husserl, pareciera que su concepción comparte este punto de vista logoy euro-céntrico de occidente, pues la constitución de los *mundos espirituales* o culturales<sup>4</sup> se ve allí precedida por la constitución de la *naturaleza animal* y la realidad anímica,<sup>5</sup> a través del cuerpo<sup>6</sup> y en la empatía,<sup>7</sup> y ésta a su vez se ve precedida por aquélla de la *naturaleza física* y de las cosas corpóreas en general,<sup>8</sup> la cual aparece con un carácter “fundante” en relación a los distintos estratos de la constitución de sentido y validez. Hacia fines de los años veinte,<sup>9</sup> en sus manuscritos de investigación sobre el “mundo de la vida,” Husserl sigue planteando la tarea de sacar a la luz el “estrato *nuclear* abstracto ‘naturaleza’ a partir del mundo concreto de la experiencia”<sup>10</sup>, a través de una “deconstrucción abstractiva de todo lo subjetivo del mundo concreto de la experiencia en vistas de la obtención de la *mera naturaleza*”<sup>11</sup> o del “*núcleo natural* del mundo,”<sup>12</sup> que tiene precisamente, nos dice, un carácter “fundante.”<sup>13</sup>

---

3 *Hua IV* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México D.F.: UNAM, 1997, traducción de Antonio Zirión Q.; en adelante, *Ideas II*).

4 *Ideas II*, Sección tercera: La constitución del mundo espiritual, §§48-64.

5 *Ibid.*, Sección segunda: La constitución de la *naturaleza animal*, §§19-47.

6 *Ibid.*, §§ 35-42.

7 *Ibid.*, §§ 43-47.

8 *Ibid.*, Sección primera: La constitución de la *naturaleza material*, §§ 1-18.

9 Sowa, Rochus, “Introducción del editor”, en: *Hua XXXIX*, p. lxx.

10 *Hua XXXIX*, pp. 259 ss.

11 *Ibid.*, pp. 265 ss. El subrayado es nuestro.

12 *Ibid.*, pp. 275 ss. El subrayado es nuestro.

13 *Ibid.*, pp. 281 ss. El subrayado es nuestro.

Podría parecer, pues, que la concepción de Husserl se halla atrapada en una cosmovisión euro- y logo-céntrica que la arrastraría, junto con toda la cultura occidental, a un verdadero antagonismo con las cosmovisiones primitivas amerindias, viéndose así seriamente afectada en sus pretensiones fundacionales de convertirse en una filosofía primera y universal.

Antes de volver sobre esta cuestión, y de reexaminar elementos centrales de la fenomenología husserliana y ver si esto es del todo cierto, pasemos brevemente en revista ciertas concepciones de las cosmovisiones amerindias, según Viveiros de Castro.

### §2. La “relatividad de perspectiva” y el animismo amerindio

Una visión común compartida por mucha gente indígena del continente Americano es lo que varios autores denominan “relatividad de perspectiva.”<sup>14</sup> Este “perspectivismo” amazónico significa que consideran la *forma interna* de todos los seres cósmicos (tales como “la luna, la serpiente, el jaguar y la madre de la viruela”, así como también los espíritus, tales como los dioses, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos y los accidentes geográficos, entre otros) como “espiritualmente antropomórficos” –a saber, “humanos”–, conforme a lo cual sus hábitos y comportamiento pertenecen a una suerte de *cultura*. Ahora bien, aunque hay *una* forma antropomórfica interna, común a todos los seres, según su “perspectivismo” cada especie de ser cósmico *se ve a sí mismo* y *ve* a las demás especies y al mundo *de modo distinto* a cómo los demás seres cósmicos *se ven a sí mismos* y *ven* a los demás y al mundo.<sup>15</sup>

Sin embargo, de acuerdo a las narrativas míticas, originalmente hubo un estadio *indiferenciado* entre humanos, animales y demás seres cósmicos, donde la “diferencia de perspectivas es al mismo tiempo anulada y exacerbada.”<sup>16</sup> “El mito, punto de partida universal del perspectivismo, habla de un estado de ser en donde los cuerpos y los nombres, las almas y las acciones, el yo y el otro, se interpenetran mutuamente, sumergidos en un

---

14 Gray, Andrew, *The Arakmbut of Amazonian Peru*, vol. I: *Mythology, Spirituality, and History in an Amazonian Community*, Providence & Oxford: Berghahn Books, 1996.

15 En efecto, según los amazónicos, todos los seres cósmicos ven a los *demás* ya sea como *presas* o como *predadores*.

16 Viveiros de Castro, Eduardo, *op.cit.*, p. 197.

mismo *medio* pre-subjetivo y pre-objetivo.”<sup>17</sup> Sin embargo, esta condición *original* no es la de la *animalidad* a partir de la cual emerge la *humanidad*, sino todo lo contrario. La *naturaleza* se desprende de la *cultura*, y no al revés. Los animales, conforme a los mitos, tienden a perder los atributos heredados y mantenidos por los humanos. Los animales solían ser humanos, y no lo contrario, y todavía lo son, “aunque no de un modo evidente”: “La humanidad es primordialmente la materia del *plenum*, o la forma original de prácticamente todo, no sólo de los animales,”<sup>18</sup> tal como sostiene la mitología peruana de los Campas. Así, el “*animismo*”<sup>19</sup> amazónico propone una suerte de *continuidad ontológica* entre naturaleza y cultura, según la cual las disposiciones humanas se atribuyen a los seres naturales.

Pero “¿cuál es pues la diferencia entre humanos y animales?”<sup>20</sup> Para occidentales y amerindios lo que define el carácter de lo *humano* difiere sustancialmente. En efecto, un sujeto o una *persona* es aquél que posee un alma dotada de capacidades tales como la intencionalidad y la agencia consciente –siendo éste el caso de los animales y los espíritus. Los animales y otras entidades animadas no son sujetos porque sean humanos, sino que son humanos porque son *sujetos* (potenciales).<sup>21</sup> Ambos, humanos y lobos, se ven *a sí mismos* como *humanos*, sin embargo “si la condición común de los humanos y animales es la humanidad, no la animalidad, es porque la *humanidad* es el nombre de la forma general del sujeto.”<sup>22</sup> Y sin embargo esto no debería ser interpretado como un “antropocentrismo” típico de la visión occidental, que proyecta la conciencia y la intencionalidad sobre los seres no-humanos. Por el contrario, el animismo antropomórfico amazónico dice que cualquier animal puede ser humano. Ahora bien, según este perspectivismo animista cada

---

17 *Loc.cit.*

18 Weiss, Gerard, “Campa Cosmology,” en: *Ethnology*, vol. 9, N°2, 1972, pp. 169-170.

19 Este “animismo” deberá distinguirse del “totemismo” amazónico –una suerte de “objetivación de la naturaleza” según la cual la relación entre naturaleza y cultura es meramente metafórica–, aunque ambos frecuentemente se dan juntos.

20 Viveiros de Castro, Eduardo, *op.cit.*, p. 208.

21 *Ibid.*, p. 213.

22 *Loc.cit.*

especie aparece reflexivamente a sí misma como humana, pero –asimétricamente– no aparece como humana *a otras* especies.<sup>23</sup>

### §3. *Multinaturalismo amazónico: identidad epistemológica y pluralidad ontológica*

Esto nos conduce al “*multinaturalismo*” amazónico, fruto de su perspectivismo. Éste difiere del “relativismo” occidental,<sup>24</sup> pues no es que las diferentes especies tienen “*múltiples* representaciones” del “*mismo* mundo,” sino más bien que dichas especies representan *mundos distintos* de la *misma manera*.<sup>25</sup> De ese modo, argumenta Viveiros de Castro, aquí nos enfrentamos a una suerte de “identidad” o “mismidad epistemológica” *versus* una “pluralidad ontológica” o “diversidad” de mundos. En consecuencia, los animales ven *otras cosas* que las que nosotros vemos, aun cuando las ven del *mismo* “*modo*” que nosotros lo hacemos.

Ahora bien, las *cosas* que ven las diferentes especies son diferentes porque sus *cuerpos* son distintos. Sin embargo, por “cuerpos” la cosmología amazónica no entiende una fisiología distintiva, sino más bien “un conjunto de modos o maneras que constituyen un *habitus*.” Lo que marca la diferencia entre las especies o seres son pues sus *cuerpos*, no sus almas, que los animales también tienen.<sup>26</sup> Los indios americanos nunca dudaron que los europeos tenían almas; más bien se preguntaron si los europeos tenían el mismo tipo de cuerpo, por ejemplo, si sus cadáveres también sufrían putrefacción. Así, dice Viveiros de Castro, los indios americanos “*imaginan una continuidad metafísica y una discontinuidad física entre los seres cósmicos.*”<sup>27</sup> La primera da lugar al *animismo*; la segunda al *perspectivismo* amerindio.

---

23 *Ibid.*, pp. 215-216.

24 De acuerdo al relativismo occidental, todas las distintas perspectivas deberían ser válidas, mientras que para el *perspectivismo amazónico*, el punto de vista de una especie no debería ser atribuida o adoptada por otra especie –incluso sería erróneo que lo fuera. *Ibid.*, p. 216.

25 “Diferentes tipos de seres ven cosas distintas del mismo modo.” Así, “Lo que para nosotros es sangre, para el jaguar es cerveza de mandioca.” *Ibid.*, p. 218.

26 *Ibid.*, p. 220.

27 *Ibid.*, pp. 220-221.

El perspectivismo está íntimamente vinculado al intercambio y a la reciprocidad de perspectivas; es pues una “ontología relacional”<sup>28</sup> caracterizada por un “universalismo cultural” hermanado con un “relativismo natural.”<sup>29</sup> Éste es el significado del “multinaturalismo.” En este contexto, el cuerpo es el gran “diferenciador” para los indios americanos, haciendo un intenso uso semiótico de los lenguajes corporales y ornamentos en la definición de la identidad personal y de los valores sociales. El cuerpo es el lugar de confrontación entre la humanidad y la animalidad, así como el instrumento fundamental de la *expresión del sujeto*. Simultáneamente, es un *objeto* privilegiado para la visión del otro. Mientras que el arquetipo de los cuerpos es el *cuerpo animal* (y por ende su máxima objetivación social se da con plumas rituales, colores, máscaras y prótesis animales), el paradigma de los espíritus es el *espíritu humano*. Los animales nunca se visten como humanos, mientras que los humanos usan pieles animales y plumas como vestimentas.

#### §4. Cosmovisiones imposibles

Así, la cosmovisión amazónica no aceptaría que su diferencia con la cosmología occidental es una diferencia entre “culturas” y “personalidades de orden superior”, sino que es una diferencia producto de la naturaleza, del “multinaturalismo.” Viveiros de Castro observa que si ambas cosmovisiones se comparan a un compás de dos piernas, la cosmología occidental se apoya sobre la pierna de la *naturaleza* (como su estrato *estable* subyacente) para que la otra pierna (la de las *múltiples culturas* y cosmovisiones) pueda girar libremente. Por el contrario, la cosmología amazónica se apoya sobre la pierna de la *cultura* o el espíritu (como su estrato estable, subyacente), para que la naturaleza esté sujeta a inflexiones y variaciones continuas (como múltiples mundos de la naturaleza).<sup>30</sup> De allí Viveiros extrae dos conclusiones. En primer lugar, que ambos compases, el occidental y el amerindio, se hallan articulados en su *vértice* –esto es, en un punto original *previo* a la distinción entre naturaleza y cultura. Conforme a ello, según su opinión, el vértice occidental moderno se revelaría sólo como una “práctica extra-teórica,” mientras que en la

---

28 *Ibid.*, p. 223.

29 Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris: La Découverte, 1991, p. 144.

30 Viveiros de Castro, Eduardo, *op.cit.*, p. 234.

cosmología amazónica este vértice es el objeto de la *mitología* como el *origen* virtual de todas las perspectivas, según el cual el movimiento absoluto y la multiplicidad infinita de la forma externa del material de la naturaleza es indiscernible de la inmovilidad congelada y la unidad insondable de la forma espiritual interna.<sup>31</sup> En segundo lugar, que la diferencia entre las cosmologías occidental y amazónica no es una diferencia *cultural*, menos aún una mera diferencia de “mentalidades” o pensamientos, sino de *mundos*.<sup>32</sup>

Mi pregunta en este punto es si la fenomenología de Husserl finalmente fracasa en su intento de superar la aparente inconmensurabilidad y relatividad de perspectivas cosmológicas plurales, al sucumbir al universalismo euro- y logocéntrico occidental, o si aporta algo nuevo a este debate.

Sigamos brevemente el recorrido de las indagaciones fenomenológicas de Husserl. Ellas tienen su punto de partida en objetividades constituidas que se encuentran en los mundos circundantes pre-dados y que sirven de “hilos conductores” que llevan a las experiencias constitutivas de su sentido y validez. Ulteriormente, más allá de esta aproximación “estática”, una interrogación *genética* se propone “reconstruir” la formación de las *experiencias* constitutivas mismas. Dicha génesis se origina en la proto-afección instintiva y marca tanto el inicio de la subjetividad en la primera niñez, como de la “constitución <del sentido> del mundo.”<sup>33</sup>

Como ya hemos señalado, nuestra “adquisición” del mundo sigue según Husserl el orden de “tipos aperceptivos” partiendo de las “cosas inanimadas,” pasando por los “animales, objetos culturales,” hasta llegar a los “objetos-sujetos como portadores de significados culturales.”<sup>34</sup> Así, describe primero la “constitución de la naturaleza material” como el estrato básico, estable, de la experiencia sobre la cual son posibles la “constitución

31 Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, citado por Viveiros de Castro, *op.cit.*, p. 234.

32 “Quizás todavía descubramos algún día que tanto en el pensamiento mítico como en el científico opera la misma lógica, y que el hombre siempre ha pensado bien. Así, el progreso –si se nos permite aplicar el término en este caso– no tendría a la conciencia como su teatro, sino al mundo, donde una humanidad dotada con facultades constantes se hallaría ella misma confrontada, en el curso de su larga historia, con nuevos objetos (Lévi-Strauss, Claude, “La structure des mythes,” en: *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1955, p. 255),” citado por Viveiros de Castro, Eduardo, *op.cit.*, p. 235.

33 Cf. *Hua XXXIX*, pp. 409, 445 ss., 466-481.

34 *Ibid.*, p. 426 ss.

de la naturaleza animal” y la “constitución de la realidad psíquica a través del cuerpo.” Finalmente concluye que en la “constitución del mundo espiritual”—que presupone los estratos previos de experiencias constitutivas— la *persona* aparece como el centro de un mundo circundante práctico de fines e intereses finitos, tanto cognitivos como prácticos *sensu stricto*,<sup>35</sup> en el que a su vez se constituye la diversidad de las asociaciones personales comunales, y finalmente las diversas comunidades *culturales* históricas. Cada una de ellas constituye para sí un “mundo familiar” de tipicidades,<sup>36</sup> en el que se comparten las mismas costumbres y tradiciones, se persiguen las mismas metas,<sup>37</sup> y se pueden anticipar horizontalmente dentro de un marco de “normalidad” los comportamientos y el curso de las percepciones.<sup>38</sup> Este es el “mundo familiar *cercano*” que empieza con la “familia” y en círculos concéntricos se extiende cada vez más a la comunidad, la nación, el continente, etc.<sup>39</sup>

Cada comunidad cultural se identifica inicialmente con *la humanidad* en tanto tal y a *su propio* “mundo familiar” con *el mundo* mismo. Los mundos “extraños”, en cambio, aparecen como “*lejanos*”<sup>40</sup> porque no podemos anticipar en ellos análogamente sus costumbres, tradiciones ni comportamientos; incluso sus mundos *perceptivos* aparecen bajo otra coloración “espiritual” o “cultural”. La aparición del “mundo extraño” en el ámbito de experiencia del “mundo familiar,” constituye una primera amenaza a la concepción que tiene éste de sí mismo como supuestamente coincidente con *el mundo* y *la humanidad*.<sup>41</sup> Pero Husserl advierte que, como finalmente en el propio mundo “familiar” hay “anticipaciones” de lo “desconocido en el estilo de lo que nos es conocido”, la posibilidad de abrirse a mundos “extraños” ya está *en él*, como cuando un niño va creciendo y

---

35 *Ibid.*, pp. 307-408.

36 *Ibid.*, p. 157.

37 *Hua XV*, pp. 220 ff., 224ff., 430.

38 *Ibid.*, pp. 430-431. *Cf.* también *Hua XXXIX*, pp. 207 ss. y 215 ss.

39 *Hua XXXIX*, pp. 145ss, especialmente p. 154 ss.

40 *Ibid.*, , pp. 175-179.

41 *Ibid.*, pp. 339 ss.

aprendiendo dentro de su propia comunidad,<sup>42</sup> de modo que llega un momento en que el primer “mundo familiar” reconoce al “mundo extraño” como *otro* mundo familiar *con sus propias valideces* y convicciones.<sup>43</sup> Simultáneamente *se relativizan* las convicciones y valideces del primer mundo familiar, y aparece la posibilidad de *múltiples* “mundos” y “humanidades”<sup>44</sup> y de la “conexión inter-intencional de pueblos extraños.”<sup>45</sup>

Husserl piensa que en la antigua Grecia se dio un paso adicional, a la constitución de la “universalidad” y la idea de “*un mundo objetivo para todos,*”<sup>46</sup> *una* humanidad, *una* nación, *una* ética, *una* racionalidad y *una* ciencia “no atadas a un mundo familiar.”<sup>47</sup> Según Husserl, esto *no* aconteció con la mera imposición del “mundo familiar” griego sobre otras culturas del Mediterráneo, sino constituyendo la idea de una suerte de “supranacionalidad” mediante una “fusión de horizontes” con ocasión del comercio marítimo, que posibilitó un *encuentro, intercambio y mediación* personal de navegantes y mercaderes griegos con los representantes de otras culturas.<sup>48</sup> Sólo dicho *encuentro personal* “rompió la normalidad” del mundo familiar griego, relativizó los mitos nacionales y permitió la fundación *espiritual* de la filosofía.<sup>49</sup> Así se desarrolló según Husserl la idea espiritual de un punto de vista común *universal*, de *la humanidad* supra-nacional, y la idea de la *teoría* y la *ciencia* en un mundo común,<sup>50</sup> más allá de las *particularidades* y diversidad de perspectivas.

---

42 *Ibid.*, 158.

43 *Loc.cit.*, p. 170.

44 Lohmar, Dieter, “Zur Überwindung des heimweltlichen Ethos,” in: Mall, R.A. & D. Lohmar (eds.), *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität* (pp. 67-95), Amsterdam/Atlanta, GA: Editions Rodopi 1993; aquí *cf.*, pp. 74-75.

45 *Hua XXXIX*, pp. 345 ss.

46 *Ibid.*, p. 354 ss.

47 *Ibid.*, pp. 76-83. Lohmar pregunta si es posible una “ética no atada al mundo familiar”, y simultáneamente argumenta a favor de “fundamentos razonables para la preservación de una pluralidad de formas de *ethoi* mundano-familiares.” (*Ibid.*, pp. 83-91). Aunque su concepto es amplio, ya que también se refiere a él como *ethos*, nosotros extendemos deliberadamente el campo de su interrogación a la posibilidad de reconocer lo *universal* como tal en su relación a la preservación simultánea de la *particularidad* en general.

48 *Hua XXIX*, p. 338.

49 “Precisamente esta normalidad primero se resquebraja cuando los seres humanos entran desde su espacio vital nacional aquél de la nación extraña.” (*Ibid.*, p. 388).

50 *Hua XXXIX*, pp. 158, 677-680.

Pero, por ejemplo, con una mirada de sobrevuelo a la “Conferencia de Viena,” podría parecer que la visión husserliana de la aparición de la ideas de universalidad de la teoría y la ciencia en la antigua Grecia es una mera proyección logocéntrica de las convicciones de su “mundo familiar” europeo, fácticamente histórico. Según esto, pareciera que su concepción está seriamente sesgada y no deja de ser una propuesta unilateral, totalmente incompatible e imposible con visiones del mundo ajenas.

#### §5. *El mundo de la vida*

Pero Husserl mismo se plantea la “objeción de la relatividad histórica”, que él formula de este modo: “Este es tu modo de pensar europeo (y finalmente personal), él produce una verdad europea, una lógica europea, una cosmovisión europea, esto es, un mundo existente en el sentido de Europa, asimismo una teoría del conocimiento europeo, etc. Los primitivos tienen su propia lógica, su propia cosmovisión, y así ocurre con cada humanidad particular, que de modo efectivo o posible se aparta de la tuya completamente. Si así ocurre con el ser humano, ¿no ocurre así con su mundo, su ciencia, su arte, su Dios, etc.?”<sup>51</sup> A ello él responde: “¿No es más bien un sin sentido que el universo de mi verdad y de mi ser pueda estar en un conflicto insoluble con el universo de cualesquiera otros cognoscibles, como los primitivos?”<sup>52</sup> Husserl en efecto se pregunta si no tenemos acaso la posibilidad de *confrontar* nuestros respectivos “mundos familiares” y “efectuar una crítica,” mediante la cual *ni* mi mundo familiar hogareño *ni* el suyo se identifiquen sin más con *el* mundo, sino que ambos “mundos hogareños familiares” a su vez pertenezcan a la unidad de un hogar más amplio, de un mundo unitario –verdadero– que intencionalmente abarque a los diversos mundos y humanidades.<sup>53</sup> Por cierto él reconoce “que nuestra comprensión recíproca no se extiende precisamente lejos, y que las cosas, los hombres, etc., del mundo que todos experimentamos no significan para ellos lo mismo que para mí, (...) como es visible a partir de su comportamiento.”<sup>54</sup> A pesar de dichas dificultades, sostiene

---

51 *Ibid.*, pp. 170 ss.

52 *Ibid.*, p. 170.

53 *Ibid.*, p. 171.

54 *Loc.cit.*

que “*En el trato se amplía la comprensión*, aunque siempre sigue siendo algo precario. Gano terreno prácticamente con ellos sobre la base de mi comprender progresivo, efectivo y supuesto, y con ello alcanzo a la vez maneras de confirmación o de corrección de mi comprensión segunda.”<sup>55</sup> Es más, añade Husserl, en mi propio mundo circundante familiar constatamos que nuestras experiencias concordantes del mundo que nos rodea, y que anticipamos como desplegándose en un marco de “normalidad”, son experiencias *compartidas con-otros, nuestros congéneres*, con quienes nos hallamos en una “comunidad de pensamiento;” así, nuestras experiencias concordantes de nuestro *propio* mundo familiar *pasan* necesariamente *a-través-de-ellos (Miteinander und Durcheinander)*. Así, con la ayuda y mediación de nuestros propios congéneres se da paulatinamente la ampliación de nuestro conocimiento al conocimiento del extraño, del extranjero.<sup>56</sup>

Ahora bien, Husserl sostiene que todo esto se le revela a él como “científico” de una nueva índole. Propone, pues, una “ciencia descriptiva,” completamente ajena al paradigma de las ciencias “objetivas” propias del pensamiento occidental, cuya exposición metódica concreta consiste en atenerse a lo dado puramente en cuanto tal en la intuición sensible,<sup>57</sup> conforme al “principio de los principios” de la fenomenología.<sup>58</sup> El objeto de esta nueva ciencia es precisamente el “mundo-de-la-vida,” vale decir, el “vivir en el mundo <circundante> horizontal <pre-dado> de todos nosotros”, un objeto que esta ciencia puede describir determinándolo “de un modo cada vez más completo en su típica.” Se trata pues de una “ciencia de la *experiencia* del mundo,”<sup>59</sup> del “cómo de los *modos del darse subjetivos* del mundo de la vida” y de sus objetos.<sup>60</sup> No se trata de una ciencia de los

---

55 *Loc.cit.*

56 Afirma: “Nos ayudamos unos a otros a llegar a conocer su índole extraña”. *Ibid.*, p. 172.

57 *Hua VI*, pp. 159 ss (*Crisis*, pp. 198 ss)

58 *Hua III/1*, p. 51 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993 [segunda reimpresión], traducción de José Gaos, p. 58; en adelante, *Ideas I*; modificamos la traducción de Gaos, donde sea necesario, siguiendo la reciente versión todavía inédita de Antonio Ziri6n Q.).

59 *Hua XXXIX*, p. 172; nosotros subrayamos.

60 *Hua VI*, pp. 146 ss (*Crisis*, pp. 185 ss). Nosotros subrayamos.

distintos mundos circundantes familiares en la actitud natural, con sus respectivas objetividades, sentidos y valideces, portadores de diferencias y coloraciones culturales e ideológicas.

Por cierto, la “ciencia del mundo-de-la vida” abre el camino a una dimensión más profunda, llamada por Husserl *trascendental*, que no tiene nada que ver con la “inmanencia” tradicional del dualismo cartesiano, el ámbito psíquico que se opone a la trascendencia del mundo con sus objetividades reales o ideales. Se trata más bien de un dominio que no es ni *intra* ni *extra mentem*, sino el ámbito *trascendental* de la *correlación intencional* –el ámbito donde se constituye con carácter subjetivo-relativo el sentido y la validez de ser del mundo como un todo universal.<sup>61</sup> A este nivel, la respuesta de Husserl a la “objeción de relatividad histórica” que parte de una supuesta inconmensurabilidad o intraductibilidad absoluta de cosmovisiones, es que ella es producto de la actitud natural en la cual cada ser humano “aparece como un ser-fuera el uno respecto del otro.”<sup>62</sup> Sin embargo, con la ejecución de la *epojé* y la reducción trascendental, “se muestra que para las almas en su esencialidad-propia no hay en general ninguna separación entre ellas”, que dicha “localización de las almas en los cuerpos vividos, se transforma, en la *epojé*, en un uno-en-el-otro puro intencional,”<sup>63</sup> pues “Todas las almas configuran una unidad única, a ser desplegada sistemáticamente por la fenomenología, unidad de la intencionalidad en implicación recíproca de la corriente de la vida de los sujetos singulares; <y> lo que en la positividad ingenua o la objetividad se da como un uno-fuera-del-otro, es visto desde dentro como un uno-en-el-otro intencional.”<sup>64</sup>

Pues bien, resumiendo muy apretadamente lo que se descubre en la investigación del mundo de la vida como mundo puro de la experiencia, presuponiendo ya la estructura universal y *a priori* de la correlación, se puede decir que es el ámbito de “lo perceptible en el sentido más amplio”,<sup>65</sup> donde se nos dan “las cosas muertas, las plantas, los animales,

---

61 *Ibid.*, pp. 145, 154, 199 *passim* (*Ibid.*, pp. 183, 192, 199 *passim*).

62 *Ibid.*, p. 259 (*Ibid.*, p. 292).

63 *Loc.cit.*

64 *Ibid.*, p. 260 (*Ibid.*, p. 294).

65 *Hua XXXIX*, p. 41.

también los seres humanos, tal como son pre-dados precisamente de modo circun-mundano y apercebidos como objetos.”<sup>66</sup> Esta experiencia además tiene una *estructura horzónica*, que implica una multiplicidad de cosas. Por ejemplo, las cosas se nos pre-dan *destacándose* sobre trasfondos no atendidos, en una multiplicidad continuamente cambiante y fluyente de modos de dación, que no es meramente perceptiva, pues nuestras *afecciones* estimulan en ella la orientación de nuestra atención.<sup>67</sup> Dicha estructura horzónica implica además horizontes de *empatía*, pues el mundo circundante se nos da como un mundo compartido por todos nosotros en un presente intersubjetivo, pero también en horizontes espacio-temporales de cercanía y lejanía.<sup>68</sup> Se trata por cierto de una espacio-temporalidad originaria, totalmente distinta de su idealización geométrica y exacta por la física matemática moderna,<sup>69</sup> sino tal como ésta se constituye en la experiencia perceptiva que parte de la centralidad de nuestro cuerpo propio y su orientación, y la centralidad del yo al que pertenece el flujo de vivencias de la vida consciente con sus horizontes anticipados y rememorados. Asimismo, el mundo de la vida circundante exhibe una estructura de *orientación*, pues todo acceso a él implica una *praxis* intersubjetiva “orientada” tanto espacial como temporalmente.<sup>70</sup> Por otro lado, el mundo circundante se orienta alrededor de nuestro “ser humano-encarnado,” siendo la certeza apodíctica de nuestro cuerpo propio el eje central de la “certeza apodíctica” respecto del mundo que nos rodea a través de la experiencia concordante que corrobora su validez.<sup>71</sup> A él pertenecen los “fenómenos fundamentales subjetivos de las cinestesis” desde cuyos cursos –que tienen el carácter del “yo hago,” “yo me muevo” o “me detengo” etc.– se determinan los cambios de perspectiva de cercanía y lejanía. Dicho mundo circundante pre-dado tiene además, según Husserl, un “rostro axiológico”, valorativamente “coloreado”, según una “normalidad” de modos de

---

66 *Ibid.*, p. 172.

67 *Ibid.*, pp. 23 ss.

68 *Ibid.*, pp. 84 ss.

69 *Hua VI (Crisis)*, §9 *passim*.

70 *Hua XXXIX.*, Sección III, especialmente Nr. 19 y Nr. 16.

71 *Ibid.*, Sección IV.

aparición familiarmente anticipados, cuyo curso se “rompe” de cuando en vez destacando los elementos “anormales” y “extraños.”<sup>72</sup> Más allá pues del “núcleo natural” del mundo y su “estructura fundante ‘naturaleza’,”<sup>73</sup> como señala Husserl, el mundo de la vida pre-dado intersubjetivamente tiene pues un rostro *personal*, individual y comunal, y un rostro *cultural*, con sus *útiles y fines*, determinados en cada caso por necesidades básicas.

Resumiendo, el mundo de la vida subjetivo-relativo de las experiencias y modos de dación de los mundos circundantes familiares involucra la “conciencia de horizonte”, el carácter “comunitario de la experiencia”, y los “cambios de validez” cuando nuestras experiencias concordantes en un orden de “normalidad” se ven interrumpidas por acontecimientos inesperados, “anormales”, que nos obligan a “corregir retrospectivamente” nuestras convicciones.<sup>74</sup>

Esta descripción, para Husserl, es válida para todos los mundos de la vida circundantes y familiares, y constituye la base de experiencia común a partir de la cual paulatinamente, en secuencias escalonadas, y orientadamente, cada mundo familiar puede abrirse a la comprensión de los mundos familiares extraños, y a través de una conexión inter-intencional entre pueblos extraños, a una historicidad omni-comprensiva. Final y eventualmente, puede “despertar el interés en un mundo objetivo para todos.”<sup>75</sup>

#### §6. *Las perspectivas transcendental y mítica como la búsqueda de los orígenes*

Como ya hemos sugerido exponiendo a Husserl, el mundo de la vida es según él una “vía” hacia un reino más primitivo, *originario*, que trasciende definitivamente la oposición occidental entre los dominios *constituidos* de la naturaleza y la cultura, reino al que sólo se accede mediante una reducción fenomenológica universal.<sup>76</sup> Este dominio, en el que la

---

<sup>72</sup>*Ibid.*, Sección VI.

<sup>73</sup> *Ibid.*, Sección V.

<sup>74</sup> *Hua VI*, pp. 163 ss (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo libros, 2008, traducción de Julia V. Iribarne, pp. 201 ss; en adelante, *Crisis*).

<sup>75</sup> *Hua XXXIX*, Sección III, Nrs. 16 y 17; Sección VI, Nr. 36.

<sup>76</sup> *Hua VI*, pp. 247-260 (*Crisis*, pp. 281-294).

subjetividad funcionante se halla implicada recíproca e inter-intencionalmente en un uno-en-el-otro intencional con otros sujetos, es pues el de los *orígenes* del mundo, el de las proto-experiencias *constitutivas* del sentido y la validez de ser de todas las objetividades mundanas (naturales y culturales) y del mundo en general.

Ahora bien, similarmente según las cosmologías amazónicas, parece que es también posible retroceder hacia un vértice cosmológico común al que se accede a través de los *mitos*, un estadio *originario* que precede a la diferencia entre la unicidad de la forma espiritual interna del cosmos (la *cultura*) y la multiplicidad material y externa (la *naturaleza*). Por ende, aunque el mundo *constituido* de los grupos étnicos amazónicos es enteramente “otro” y divergente respecto del mundo occidental *constituido* al que pertenece Husserl (mundo primero natural y luego cultural), ambos apuntan a un estadio *originario* desde el cual todo emerge o se constituye. De un lado, los mitos de la cosmología amazónica hablan de un “estadio indiferenciado entre humanos y animales” –siendo a la vez el “punto de partida universal del perspectivismo”– donde la “diferencia de perspectivas se ve al mismo tiempo anulada y exacerbada,” en un medio original “pre-subjetivo y pre-objetivo,” en el cual “cuerpos y nombres, almas y acciones, el yo y el otro, se inter-penetran mutuamente.” Por el otro lado, Husserl decía respecto de la subjetividad trascendental que “valdrían para ella <las> palabras <de Heráclito, referidas a la psique>: ‘Por muchos caminos que andes, nunca encontrarás los límites del alma, tan profundo es su fondo.’”<sup>77</sup>

En conclusión, si para la cosmología amazónica, y concretamente la mitología Campa, en este estadio originalmente indiferenciado, prima “la humanidad <que> es (...) la forma original de prácticamente todo, no sólo de los animales,” sino también de la *naturaleza* corpórea, para la fenomenología trascendental, la intersubjetividad absoluta última, asequible a través de la reducción trascendental, que *no es naturaleza* ni física ni psíquica, es el *origen* último de todo sentido y validez, de todo ser y no-ser, de todo valor estético y ético, de toda norma, en suma, de todo “objeto” natural y cultural, en el “cómo” de sus modos de donación y modos de validez. Aquí, como observa Husserl:

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 173 (*Ibid.*, p. 211).

“(…) no nos movemos más sobre el suelo de mundo confiable desde antaño, sino que (…) nos hallamos en la puerta de ingreso a la tierra nunca hollada de la ‘madre del conocimiento’.”<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 155-156 (*Ibid.*, p. 194).