

Un modelo de un pensar intercultural: La reducción fenomenológica a la Vida en diálogo con el “nosotros estamos”

Matías, L. MATTALINI – Buenos Aires

La Vida, en la reflexión de Michel Henry, se sustrae a las apreciaciones del pensamiento que ve. El “ver” es propio del pensamiento occidental en tanto que éste es hijo del “ser” que la tradición filosófica pensó desde los griegos. Por otro lado, desde América latina se ha pensado en la categoría del “estar” como anterior y más originaria al mismo “ser”. Nuestra intención es poner en diálogo la fenomenología de la vida en Henry con la sabiduría popular y su característico “nosotros estamos”. Se trata, desde nuestro planteo, de mostrar convergencias y diferencias que a nuestro juicio posibilitan un enriquecimiento mutuo y que además conllevan un intento cabal de un pensar intercultural.

Para la realización del trabajo proponemos un itinerario posible:

Primero expondremos el punto de partida desde el cual Henry realiza su análisis y propuesta: nos referimos a la transformación del mundo sensible en el mundo científico, es decir a la reducción galileana. Esto es lo que Husserl llamó sometimiento del mundo de la vida al mundo interpretado científicamente. Para este primer momento nos valemos de la investigación de Husserl en el texto *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* y del §17 del texto de Michel Henry *Encarnación*.

En segundo lugar expondremos lo que Henry llama la contra-reducción cartesiana y los dos modos de fenomenología. Así, nos meteremos de lleno en la fenomenología de la vida y su caracterización desde el texto *Encarnación* y desde el capítulo primero del texto *La barbarie*. Aquí aparecerán las diferencias y coincidencias con Husserl y Heidegger como también su tendencia a recuperar el lugar de la interioridad en lo que él llama la auto-afección de la vida misma. De esta manera se explicitará el modo de entender la cultura y el modo de entender el saber en tanto saber-de-la-vida.

En tercer lugar, cambiando un poco el foco, vamos a hablar de la sabiduría popular y del “nosotros estamos” como categoría filosófica pensada situadamente desde América Latina. Para ello tomaremos a Rodolfo Kush en su diferenciación entre “ser” y “estar”, a Carlos Cullen en su interpretación de Pueblo como “nosotros estamos” y a Juan Carlos Scannone quien aborda al nosotros como sujeto de nuestro filosofar.

Finalmente, mirando el camino recorrido, ensayaremos un dialogo entre la “fenomenología de la vida” y la “sabiduría popular”. Trataremos de descubrir convergencias y diferencias entre la vida según Henry y el símbolo desde el pensamiento de Scannone; entre la vida, en tanto experimentarse a sí mismo, y el estar-en-la-tierra; entre la vida como lo más originario y el “estar” como anterior al “ser”; entre el saber-de-la-vida y el saber popular. Nuestra intención es establecer puentes y abrir sendas de dialogo teniendo presente que estos ensayos han de ser siempre reelaborados y modificados en pos de una dinámica que incluya y construya desde un pensar intercultural.

Nuestro método de trabajo será hermenéutico-fenomenológico-dialógico. Hermenéutico-fenomenológico, en tanto, interpretación que funda las bases en una comprensión previa (en sentido Heideggeriano) que esta abierta a las posibilidades que se van desplegando en el ser que se muestra y

se oculta. Y dialógico en tanto pone en diálogo nociones y conceptos respetando los contextos y la situación peculiar de quienes los han pensado.

1. Transformación del mundo sensible en mundo científico: reducción galileana

Con el fin de poder esclarecer mejor esta transformación a la cual nos referimos vamos a seguir un camino de interpretación. En primer lugar describiremos lo que Husserl llamó "mundo de la vida". Eso nos dará pie para ver de que manera se produce la idealización a través de la geometría, en primer término, y luego la aritmetización de la misma en la modernidad. Esto último lo veremos patentizado en la descripción fenomenológica que lleva adelante Henry acerca de la reducción galileana.

1.1 El sometimiento del mundo de la vida en el pensamiento de Husserl

El mundo de la vida es el fundamento para el descubrimiento del proceso de idealización, es decir, el proceso científico. Por un lado, hay una pertenencia de la ciencia al mundo de la vida en tanto operaciones orientadas por un interés común. A la vez, hay también, una imposibilidad de prescindir de la reflexión sensible en el manejo de los instrumentos. Por otro lado todas las operaciones de las ciencias están pre-delineadas en el mundo de la vida. El mundo de la vida posee una temporalidad viviente, una espacialidad orientada y un estilo causal que permite realizar inducciones inexactas.

Citemos ahora a Husserl para entender aún más las características del mundo de la vida y con ello la frase que deseamos explicitar:

En el mundo circundante intuitivo experimentamos "cuerpos", en la orientación abstractiva de la mirada sobre las formas meramente espacio-temporales, no cuerpos geométrico-ideales sino precisamente los cuerpos que efectivamente experimentamos y con el contenido que es el efectivo contenido de la experiencia. (...) Las cosas del mundo circundante intuitivo están en general y en todas sus propiedades en las oscilaciones de lo meramente típico; su identidad consigo mismas; su ser-igual-en-sí-mismas y su igualdad en la duración temporal es meramente aproximada; tanto como su ser igual a otro.[1]

Ahora bien es necesario desenmascarar el procedimiento de la idealización que ha comenzado en Grecia. De fondo se lleva adelante una investigación para indagar los presupuestos de la ciencia de estilo galileano.

El científico no deja de suponer este mundo, pues los aspectos subjetivos relativos no pueden ser eliminados porque el científico tiene que recurrir a ellos. Galileo toma lo que encuentra, pero ya en ese momento había una primera idealización que hacen los griegos de la geometría. Ésta, fue en principio un arte de medida, por lo cual requiere una técnica y admite grados de precisión. Todas las mejoras que se logren permanecen al servicio de propósitos prácticos. De allí pueden surgir nociones de límites ideales.

En lugar de la praxis real... tenemos ahora una *praxis ideal* de un "pensamiento puro" que se mantiene exclusivamente en el ámbito de las puras formas límite. Mediante el método de idealización y

construcción a ser aplicado en comunitarización intersubjetiva, estas formas—límite configuradas históricamente durante largo tiempo se han transformado en adquisiciones habitualmente disponibles con las que se puede elaborar siempre lo nuevo: un mundo infinito y sin embargo en-sí cerrado, de objetividades ideales como campo de trabajo.[2]

Con esta praxis ideal podemos alcanzar la exactitud, es decir verdades que poseen validez universal y se convierten en patrimonio de todos y que, por ello, tienen un carácter ideal. Ellas pueden ser reiteradas en forma idéntica por diversos sujetos y pueden convertirse en premisas para la construcción de otras verdades.

Ocurre que los griegos conservaban referencia al mundo de la percepción, pues, las figuras geométricas tenían suelo en el mundo dado. En la modernidad se pierde esta referencia y tenemos un sistema interno de medidas, es decir una formalización.

La percepción nos da los objetos en carne y hueso, o sea, en sus cualidades específicas. Luego se produce una transformación y estas percepciones son sustituidas por las figuras ideales, es decir la geometría pura. Ésta, proporciona un contenido exacto e intersubjetivamente válido. De aquí que para Galileo “la naturaleza es un libro y los caracteres con los que está escrito son la geometría”. A este proceso de geometrización le sigue la aritmetización de la geometría. Así se acrecienta la formalización. Ésta última, genera la previsión y la distancia se hace más grande. Lo que se produce es una matematización de las plenitudes. Las entidades espacio temporales de la geometría aplicada son reemplazadas por números y formas algebraicas. En lugar de construcciones intuitivamente representables, tenemos sistemas de símbolos y reglas para operaciones que deben realizarse con estos símbolos.

Por lo dicho hasta aquí, vale afirmar que a través de la matematización de la geometría y en la búsqueda de las verdades científico-objetivas se ahogó el mundo de la vida.

1.2 La reducción galileana en el pensamiento de Henry

Henry parte de esta reducción hecha por Galileo para luego desarrollar su camino hacia lo más originario, es decir, para desarrollar su fenomenología de la vida.

Para Galileo el cuerpo sensible, es decir el cuerpo que para nosotros tiene peso de realidad, no es más que una mera ilusión. Así, el universo real no puede ser conocido desde el conocimiento sensible. Por eso se toma de la fuente griega, a la geometría y se la concibe, no como mera ciencia de las figuras ideales, sino “como modo de conocimiento de la materia”. De esta manera se propone una nueva inteligibilidad: “Se trata de una ciencia que va a rechazar todos los saberes tradicionales de la humanidad para ocupar su lugar, comprendiéndose a sí misma como la única forma de todo saber posible”[3].

En este sentido se descubre que la reducción propuesta a partir del pensamiento de Galileo conlleva, no sólo la puesta entre paréntesis de las cualidades sensibles, de los cuerpos y del mundo sensible, sino que además quiere dar cuenta de las cosas materiales y de la forma en que las sentimos; y por ello, la ciencia geométrica se iguala a un saber universal y absoluto.

De la reducción galileana, dice Henry, se desprenden dos consecuencias a las que él mismo desea hacerles frente:

A) En primer lugar, lo cierto es que la vida, es decir, “nuestra vida ya no se pertenece”. Sus fundamentos y sus leyes le son ajenas a ella misma. Dicha realidad, inaugurada por esa no-pertenencia de la vida a sí misma, no siente nada y no «piensa». Se produce como una desencarnación: “El beso que intercambian los amantes no es más que un bombardeo de partículas microfísicas”[4].

B) En segundo lugar, este mundo en el que “se ha retirado la vida”, es el que define nuestra realidad y por tanto también nuestro destino. Se trata de concebir el mundo desde un lugar que escapa a nuestros sentidos.

Al finalizar su primer análisis de la reducción galileana, que luego irá explicitando más aún, Henry afirma, que para la nueva ciencia no hay “sonido posible” y que por eso se habla de un “silencio eterno” al que, además, se lo puede caracterizar, con Pascal, de “terrorífico” en el sentido de ser inhumano. El universo real, concebido a partir de la modernidad, “es tan ajeno al terror como al sonido, a la luz o al silencio”. Así, resulta muy lejano a nosotros y, por ello, cabe preguntarse cómo volver a establecer una relación con lo que aparentemente ya no tenemos. La reducción galileana responde a este cuestionamiento con el conocimiento de la nueva ciencia, es decir el conocimiento geométrico que es capaz de conocer la materia de forma clara y distinta a través de sus teoremas.

2. La fenomenología de la Vida: desarrollo y caracterización

Planteamos el desarrollo de este punto abordando en primer lugar lo que el mismo Henry llamó “contra-reducción cartesiana”; luego nos abriremos a la crítica de la fenomenología histórica y a la búsqueda de Henry de lo más radical, es decir a la vida en cuanto fenómeno mucho más original que la trascendencia. A partir de lo expuesto, confrontaremos el saber científico y el saber-de-la-vida descubriendo a la vida como un experimentarse a sí misma en la auto-afección, y a la cultura como una auto-transformación de la vida misma.

2.1 La contra-reducción que opera Descartes según la interpretación de Henry

Si bien es cierto que Descartes sigue a Galileo y confirma desde la matemática la aritmetización de la geometría, y con ello, cumple el acto “proto-fundador de la ciencia moderna”, sin embargo, no considera a la subjetividad como ilusión. Así Descartes se diferencia de Galileo y opera, en la interpretación de Henry, una contra-reducción:

...todo lo que la reducción galileana había descartado del conocimiento racional del universo real, a título de «apariencia» o «ilusión», de «nombre» o «convención», la contra-reducción lo recoge en sí para hacer de ello lo más cierto y esencial de la realidad del universo: las cogitaciones, cristales de certidumbre absoluta. Más aún: esas cogitaciones que la reducción galileana pretendía excluir del conocimiento del universo real devienen, en virtud de una inversión decisiva, la condición ineludible de este conocimiento y su fundamento.[5]

En las *Meditaciones* cartesianas, más específicamente en la segunda, cuando el autor analiza el pedazo de cera, lo que está en juego es la posibilidad de conocer y el modo de conocimiento. De ahí se

deduce que el análisis sea fenomenológico en cuanto que se pregunta por el modo de aparecer. Además, no se puede entender el desarrollo si no se lo sitúa en el plano de las *cogitationes*, las cuales, como ya hemos dicho, mantienen viva la subjetividad. Así, el ver del entendimiento que es capaz de conocer la *res extensa*, es un *cogitatio*. No se trata aquí del ver objetivo de la ciencia sino del ver que está dado al modo de cualquier pasión. Para Henry esta *cogitatio* “está dada a sí misma... en la auto-donación de la vida absoluta”. Está claro, según Henry, que el cuerpo, para Descartes, resulta cierto por el conocimiento que yo mismo tengo de él. Así, reafirma su interpretación de lo que él mismo llama contra-reducción cartesiana:

Tal es la significación de la contra-reducción practicada por Descartes en el mismo momento en que retoma por su cuenta la invención galileana: lejos de que la verdad del cuerpo descarte la de la impresión y la de la subjetividad en general, al contrario, es la certeza absoluta de la percepción subjetiva del cuerpo, en calidad de *cogitatio* cierta, lo que ha de ser capaz de fundar la certeza del universo y la de su conocimiento.[6]

2.2 Crítica de la fenomenología histórica

Henry habla de dos vías fenomenológicas: por un lado la vía histórica la cual está marcada fuertemente por Husserl y por Heidegger, y la vía de la vida misma como propuesta suya. En este punto nos interesa ver como concibe Henry la fenomenología histórica y cual es su crítica.

Hay dos frases que identifican a la fenomenología a partir de Husserl. Una es: *tanta apariencia tanto ser*, y otra: *a las cosas mismas*. Husserl habla de una reducción trascendental, donde se suspende la actitud natural, es decir se la pone entre paréntesis a fin de atender al sentido (noema) para la conciencia (noesis). No se trata tanto de los objetos sino de ellos en el “como” de su donación, es decir, como llegan a la conciencia. Esta reducción se mueve en la relación de intencionalidad sujeto-objeto. Por otro lado Heidegger – para quien la fenomenología es un dejar ver desde sí mismo, lo que se muestra, así como se muestra desde sí mismo – establece la diferencia ontológica en la que el ente participa del ser aunque no es el ser. Por lo tanto se trata de captar en los entes al ser. Eso, sólo lo puede hacer el hombre en tanto *Dasein*. En este sentido se puede hablar – aunque no lo hace Heidegger – de una reducción ontológica. Cabe decir también que para Heidegger el pensar del ser es la filosofía primera; y que, en su segunda etapa, posterior al giro, es el ser que se da al hombre.

Ahora bien, la fenomenología que propone Henry, tiene por objeto de su método el conducirnos al corazón del cristianismo. Esto no puede ser cumplido por la fenomenología histórica y entonces es necesaria una mirada más radical que vaya hacia lo más originario. Lo que le interesa a Henry es la donación en tanto aparecer puro. Por eso el objeto de la fenomenología no puede ser la manera en que se dan a nosotros las cosas sino la manera de la donación misma, es decir la manera en que se manifiesta, en que se revela la revelación pura. A la pregunta por cómo se da la donación no puede responder la fenomenología histórica, pues tanto en el caso de Husserl como en el de Heidegger, se da lo que el mismo Henry llama: monismo ontológico. Ocurre que el fundamento del aparecer no puede ser la condición de posibilidad de lo que aparece. En el caso de Husserl la intencionalidad es condición de posibilidad, y en el caso de Heidegger el ente es una realidad óptica que encuentra en la trascendencia su fundamento ontológico. Así, hay una asociación entre lo que se manifiesta y la condición de posibilidad de la manifestación. Para Henry, el acto intencional o el movimiento de trascendencia hacia el mundo debe ser justificado por una revelación que no debe nada a la trascendencia o a la intencionalidad. Esto nos da pie para hablar de la segunda vía fenomenológica: la de la vida.

2.3 La fenomenología de la vida: El *pathos* de la vida como auto-afección

El fenomenólogo francés habla del aparecer del acto de aparecer como un aparecer que se aparece a sí mismo. Es decir, que en la medida que se manifiesta a sí mismo, se afecta a sí mismo en una auto-afección. De esta manera el aparecer ha de ser considerado tal como aparece en lugar de ocultarlo como aparecer a través de la intencionalidad. Aparece, entonces, en una fenomenalidad propia distinta del mundo. Esto es lo que Henry llama “archi-revelación”. En este sentido, el aparecer del acto de aparecer o el aparecer puro, es misterioso a la vez que simple, pues, se trata de lo que todos sabemos: de la vida.

Husserl no ha logrado reconocer el modo de revelación propia de la vida. Se trata de un dominio que esta mucho más cerca de nosotros que lo que los mismos fenomenólogos proponen, porque no es sino nosotros mismos. Es un dominio que se sitúa más acá de lo visible y que por eso mismo presenta problemas metodológicos. Ocurre que la vida se sustrae a las apreciaciones del pensamiento que ve. O sea, no tenemos acceso a esta vida por el pensamiento sino que la vida se experimenta a sí misma en una actividad primordial: en el *pathos*. El *pathos* es independiente de la fenomenalidad del mundo ya que el hombre, antes de tener conciencia del mundo (antes de conocer) siente la auto-afección. Así, el yo esta siempre presente a sí mismo en una revelación originaria inmanente que no debe nada a la trascendencia sino que la precede. Esta revelación no le debe nada al tiempo y por ello no necesita de la historia porque es condición de posibilidad de ella. De esta forma, Henry recupera el valor de la vida interior, en el sentido agustiniano, a través de la radicalización del *pathos*. Se trata de una reducción a la vida la cual es condición de posibilidad de toda exterioridad.

Ahora bien, si bien es cierto que la vida se encarga de la revelación del cuerpo en tanto que ella es condición de posibilidad, también es cierto que:

La vida revela la carne al engendrarla, como aquello que nace en ella, que se forma y se edifica en ella, tomando su sustancia, su sustancia fenomenológica pura, de la sustancia misma de la vida. Una carne impresiva y afectiva cuya impresividad y afectividad no provienen nunca de algo distinto a la impresividad y a la afectividad de la vida misma.[7]

Así, Henry revela lo más profundo de la Encarnación y por ello hace que su propuesta fenomenológica nos conduzca al corazón del cristianismo, pues, para escuchar la Palabra de Vida no es necesario mirar hacia un fin sino sentir lo que está aconteciendo en la carne que nos fue dada y por la que somos. Así la carne se diferencia del cuerpo en cuanto que se padece. A veces se sufre y a veces se goza. Así, la vida es fenomenológica en cuanto que se experimenta en la realidad del hombre que ante todo es un viviente. Por ello, para Henry, el término que nos ayuda a descubrir lo que es necesario entender del cristianismo, es *Trascendencia*, comprendida ésta, como “la inmanencia de la vida en cada viviente”. Ocurre que ya no hay distancia entre vida y viviente. Esto es lo que, a juicio de Michel Henry, supieron comprender los Padres de la Iglesia, quienes a pesar de la dificultad de pensar como griegos y estar, en ese sentido, imbuidos de una tradición que hablaba de un dios lejano y reducido a un concepto vacío, supieron experimentar la vida como vivientes sabiendo que, ésta, venía hacia ellos sin su asentimiento, y que a pesar de no ser suya devenía como de ellos mismos. De esta forma podían rezar desde la interioridad “*pidiendo a Dios no ya amarse a sí mismos en él sino amarle a él en ellos*”.

Para explicitar más lo dicho hasta aquí acerca de la fenomenología de la vida citamos parte de una investigación de Ricardo Oscar Díez:

La vida no es una cosa, no puede ser objetivada como los entes del mundo. La palabra de la Vida es una auto-revelación donde lo que se revela y lo revelado son lo mismo. La vida habla de sí misma sin ninguna distancia con lo que aparece, el viviente. El ser vivo es el ámbito donde esa palabra se experimenta viviendo. El vivir es la donación irrecusable de la vida. Quien padece algo tiene experiencia de ello, lo prueba y aprende lo que significa. No se trata de hablar acerca de lo que no se padece como puede hacer el lenguaje humano, sino de la identificación entre el decir y lo dicho como sucede cuando el sufrimiento habla al sufriente. Hablar que se padece en las tonalidades afectivas de la vida que son su sustancia, afecciones de las que nadie puede librarse porque constituyen el poder con que se experimenta la auto-revelación de la Vida.[8]

2.4 Cultura y barbarie. Saber científico versus saber-de-la-vida

Hemos dicho ya que la vida, en el pensamiento de Henry, consiste en experimentarse a sí misma. Ahora bien, la cultura es la auto-transformación de la vida, en palabras del autor en cuestión, la cultura *“es una acción que la vida ejerce sobre sí misma y por la que se transforma a sí misma en cuanto que es ella misma la que transforma y lo que es transformado”*[9]. En el fondo la vida es la misma cultura si se la entiende como este dinamismo incesante. En este sentido la vida no se puede entender desde la biología, pues, la ciencia, con su saber objetivo, no puede alcanzar completamente lo que es la vida. De esta forma se comprende la cultura no ligada en sí misma a la ciencia. La vida, por tanto, no depende del saber científico, pues, es lo que ya todo el mundo sabe por el hecho de ser lo que uno es. Lo que esta vivo es lo que se siente a sí mismo. Este sentirse a sí mismo, o experimentarse a sí mismo es un saber más original que el saber científico, es de hecho, más profundo por ser un saber que sabe acerca de la vida misma, es decir acerca de la condición de posibilidad de todo darse.

El saber de la ciencia es objetivo en cuanto que, siendo racional, posee validez universal. Se opone a todo lo que es pura y exclusivamente subjetivo. En la ciencia galileana, dice Henry, al hacerse abstracción de las cualidades sensibles, se convalida la búsqueda del conocimiento del mundo como mundo en sí. Sin embargo esta búsqueda es válida sólo para las ciencias de la naturaleza, pues las ciencias del espíritu tendrán que ceder ante ellas e imitar su método. Aquí es donde cobra gran importancia la fenomenología Husserliana, la cual denuncia la reducción galileana y trata de recuperar el mundo oculto por las idealidades producidas, es decir recuperar el mundo de la vida. Así, Husserl descubre que la vida subjetiva crea las idealidades pero además da forma al mundo de la vida. Se trata de la subjetividad trascendental, pues, consiste en tener conciencia de nuestra conciencia de mundo. La conciencia es el sujeto, y este se entiende como condición del objeto. Por lo tanto, el saber científico prolonga este saber de la conciencia ya que el fin de la evidencia es el mismo para los dos. De esta forma, si queremos abordar el problema de la cultura es preciso que vayamos más allá tanto del saber de la conciencia como el de la ciencia. Es preciso que pongamos a la cultura en relación con la vida misma y descubramos que el saber sobre el que descansa la “cultura de la vida” (cultura que también como dijimos es auto-transformación de la vida misma), es constituido esencialmente por la vida en su auto-revelación. Preguntemonos ahora en concreto en qué consiste este saber original.

El saber-de-la-vida no es objetivo como sí lo es el saber científico. Ocurre que este saber se lo encuentra en los poderes del cuerpo propio. No es sólo la condición externa del saber científico sino también, y sobre todo, es el fondo desde donde uno puede tener un saber científico. La visión no se agota en el objeto visto, pues, revela lo más profundo de la visión misma en el experimentarse y en el sentirse.

Y es solamente penetrando en la vida, reconociendo en ella la esencia que excluye de sí toda exterioridad, porque excluye de sí toda relación con el objeto, toda intencionalidad y todo ek-stasis, como se disipa este enigma. En efecto la capacidad de unirse al poder de las manos y de identificarse con él, de ser lo que él es y hacer lo que él hace, sólo la posee *un saber que se confunde con ese poder porque no es sino la experiencia que éste hace constantemente de sí; porque no es sino su subjetividad radical.*[10]

En el marco de esta subjetividad radical se entiende que la vida no revela ninguna alteridad, ninguna objetividad. Por eso la visión viva es la que revela el saber-de-la-vida. En cambio la visión capaz de descubrir al objeto hace referencia al saber de la conciencia. En el segundo caso hay un cierto distanciamiento del horizonte, una diferenciación que permite hablar de una exterioridad, de un afuera. En el poder de la revelación viva, la vida, experimentándose a sí misma, no se distancia, sino que muy por el contrario se auto-revela en la afectividad trascendental (trascendental porque la hace posible como vida), es decir en el archi-cuerpo, el cual, siendo orgánico, viviente y subjetivo, se experimenta a sí mismo y coincide consigo mismo. La vida, es entonces, superpotencia originaria que reside en un archi-cuerpo y despliega su esencia como idéntico a él. Se trata de un cuerpo radicalmente inmanente y absolutamente subjetivo y viviente al cual Henry llama: carne.

El saber-de-la-vida es un saber de la interioridad, pues, sabe de su *pathos*, de su auto-afección, de su auto-sentirse. Este saber reconoce que en la relación de la vida consigo misma no existe una relación con ningún tipo de afuera. En cambio la ciencia se mueve en la relación con el mundo, el cual, carece de interioridad por ser él mismo exterioridad pura y devenir constante en nuevo planos a los cuales el conocimiento intenta adecuarse.

Volvamos ahora al tema de la cultura. El saber-de-la-vida es “praxis” y el saber que está en relación con el mundo es “teoría”. Así, la cultura, en tanto “cultura de la vida” es esencialmente práctica. En cuanto práctica, la cultura se auto-desarrolla y comienza por lo básico como es la producción de los bienes para satisfacer las necesidades alimentarias y de hábitat. Así cada cultura va configurando desde sí la propia fisonomía. Ahora bien, la organización social a la cual me puedo referir, desde la teoría, como representación exterior de una praxis originaria “encuentra en la vida de la subjetividad absoluta, y solamente en ella, el lugar de su realidad como principio de su desarrollo y de las “leyes” que la rigen”[11]. Estas leyes son prácticas y se proponen como necesidades, pues surgen desde la subjetividad. Así, las necesidades superiores de la subjetividad son las que posibilitan a la cultura una elaboración mayor en el arte, en la ética y en la religión. De esta forma, arte, ética y religión se arraigan en la vida misma.

Con todo, puede ser que el hombre quiera ignorar la donación y escapar a la vida construyendo mundos imaginarios como el de la técnica que promete la felicidad que no termina de cumplir, o como la sabiduría, entendida desde la ciencia, como la autosuficiencia del yo puedo. Esta actitud que aleja al hombre de la vida es la que el mismo Henry llama “barbarie”.

La manera como la barbarie contamina sucesivamente cada dominio de la actividad social; la desaparición progresiva en la totalidad orgánica de un “mundo” humano, de sus dimensiones estética, ética y religiosa, se entiende a partir de un proceso que afecta a la esencia del ser comprendido como el principio del que procede toda cultura, igual que de él proceden sus modalidades concretas de realización, principalmente las más altas: es una enfermedad de la vida misma.[12]

Hemos transitado un camino que nos posibilitó, al menos en líneas generales, comprender la fenomenología de la vida que propone Michel Henry. Ahora vamos a cambiar el foco para referirnos a lo que desde América latina se llamó “nosotros estamos”. Eso nos pondrá de cara al último punto de este trabajo que será, quizás, el más arriesgado: nos referimos al diálogo entre la sabiduría popular latinoamericana y la fenomenología de la vida. Pasemos, primero, a la dilucidación del “nosotros estamos”.

3. El “nosotros” considerado como sujeto histórico desde el horizonte del “estar”

En pos de una comprensión penetrante del sentido del “nosotros”, haremos hincapié, en un comienzo, en la diferenciación entre “ser” y “estar”, pues, ello constituye lo más propio de la “América profunda”. Luego, explicitaremos la noción de pueblo en tanto experiencia del “nosotros estamos”. Finalmente veremos de qué manera el nosotros se convierte en el sujeto histórico de nuestro filosofar.

3.1 El “estar” como horizonte de comprensión previo al “ser”

Rodolfo Kusch lleva a cabo una investigación que lo deposita ante lo que subyace en el subsuelo de América como lugar de su sentido más propio. Hablando de la cultura quechua y analizándola, afirma que toda ella responde a un “canon uniforme”, que gira en torno del estar “en el sentido de un *estar aquí*, aferrado a la parcela cultivada, a la comunidad y a las fuerzas hostiles de la naturaleza”[13]. Así planteado, dice Kusch, que el “estar” constituye una herejía filosófica ya que lo propio del pensamiento occidental es el pensar del “ser”. En este sentido, el autor, retoma el concepto heideggeriano de *Dasein* y dice que no sólo se puede traducir como “ser-ahí” sino también como un “dar-se”, y que por ello podría hablarse de un mero estar en este último sentido. Ocurre que el idioma alemán no posee la distinción entre el verbo estar y el verbo ser, y por eso Heidegger no habría podido desprenderse de la tradición, en cuanto que a través de su concepción de “vida auténtica”, continúa la línea de pensamiento del horizonte del ser[14].

Ahora bien, ¿en qué consiste, concretamente, la diferencia entre el “ser” y el “estar”? El mundo del ser, a diferencia del mundo del estar, es dinámico, pues, crea y traslada su acción confiándola a la teoría. En el caso del mundo del estar, se trata de un estatismo, es decir, de una inmovilización que se da en “el esquema mágico que se ha hecho de la realidad”. En este último caso no se busca una superación de la realidad a través de la ciencia, como en el caso del ser occidental. Más bien se trata de tener en frente a la realidad y de conjurarla, pues, “el mundo mágico supone una permanencia de fuerzas mágicas, que no se altera con el traslado”. Muy por el contrario el mundo del ser conlleva una teoría que es móvil y trasladable.

Además de lo señalado, para Kusch, el “estar” fagocita el “ser”:

...desde el punto de vista indígena es natural que se de la fagocitación, dado que ser alguien es transitorio y de ningún modo inmutable y eterno. (...) El *estar aquí* es previo a *ser alguien* porque supone un estado de recolección, de crecimiento o acumulación y, por lo tanto, de privación y de ayuno de objetos y de elementos.[15]

El ser es fagocitable, posee una cierta masculinidad al crear cosas y al ser capaz de agredir todo lo que no responde a su fin. El estar es femenino y pasivo, en él se da la vida en mayor proporción que en el ser.

Es el estar el que brinda al ser los elementos propios para su dinámica y en este sentido dice Kusch se establece una relación de madre (estar) y de hijo (ser). Aquí yace, quizás, el aporte más original del autor a lo que él mismo llamó “América Profunda”.

3.2 Pueblo: experiencia del “nosotros estamos”

En su libro *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Carlos Cullen, plantea la noción del “nosotros estamos” como la experiencia propia de la sabiduría de los pueblos. Así, contrapone esta experiencia a la experiencia de la conciencia expuesta por Hegel en su *Fenomenología del espíritu*. A partir de ello se pregunta qué sucedería si pensásemos desde el “nosotros” y no desde el “yo” como hace Hegel. En este sentido, teniendo presente la diferenciación que hace Kusch entre ser y estar, se trata de tomar como punto de partida lo elemental del pueblo, es decir el “nosotros estamos” considerado primero como arraigo en la tierra o estar-aquí, luego en tanto construcción de la casa o habitar y, por último, como el vivir en la patria o el estar-siendo- así.

En el primer caso, es decir en cuanto al arraigo en la tierra, habla Cullen, de una facticidad de una instalación y por tanto de un sentirse acogido por lo otro. Distingue, el autor, dos momentos del arraigo: en primer término, la tierra como lugar desde donde emerge la vida. Allí, en el devenir vida de la misma tierra se sustrae el estar-aquí-no-más. Así, la tierra es Madre divina. Es a la vez tierra y es a la vez vida. Hay una sabiduría vital de un pueblo que se sabe nosotros al comulgar con la vida común de la tierra: es el núcleo ético-religioso de la sabiduría popular. En segundo término, la tierra es también naturaleza, es decir, es como ese continuo estar aconteciendo desde sí misma. Entonces el nosotros se revela como estar y acontecer; el arraigo es también esfuerzo y en este sentido vuelve a sustraerse el mero estar-aquí. Hay en este segundo sentido del arraigo un acto de esperanza en el acontecer de la naturaleza. Cullen señala la importancia de esta ambigüedad del primer momento de la sabiduría popular: “Los pueblos se saben arraigados a la tierra, confiando en la vida y esperando en la naturaleza, exclamando un gozo vital y designando una tarea natural”[16].

En el segundo momento, es decir, en el de la construcción de la casa, la ambigüedad de la vida y la naturaleza transforman al “nosotros” en pareja, o sea, en varón y mujer que cultivan la tierra construyendo la casa. Así, “la praxis erótico-laboral de la pareja construye la casa para habitarla” y luego “el estar como dos acontece en el tres”, es decir en el hijo como fruto. Entonces la casa no sólo es casa, sino que también ahora es escuela y el habitar también es enseñar. En este segundo momento también yace la ambigüedad fundamental: “... es la ambigüedad de la praxis erótico-laboral que le viene de su fundación en lo ético religioso, es decir en lo político”[17].

Finalmente, el tercer momento se titula “el vivir en la patria o el estar-siendo-así”. La experiencia de la pareja y de la familia se abre, ahora, a la universalidad de la patria. El “nosotros” se comprende, en este tercer momento, como comunidad. Se trata de la dimensión política. Se abre la infinitud de un horizonte: va siendo desde un pasado y se proyecta a un futuro. “Es el sentido del vivir, no ya como dimensión de la tierra (vida) o del “nosotros” (eros vital), sino como modo fundamental de acontecer para el nosotros”[18]. Esto es, para Cullen, el estar-siendo. Así, el pueblo transforma la tierra en una “tradicción común”, es decir la transforma en el “así” del estar-siendo.

... lo que hace al nosotros comunidad y a la tierra tradición es lo que se sustraía continuamente en las experiencias anteriores, al par que las fundaba. Nos referimos a esa dimensión ético-religiosa que introduce la alteridad absolutamente en la misma inmediatez del nosotros. (...) el pueblo se sabe ahora patria, como comunidad de origen y destino. La patria es tierra regada con sangre y un nosotros alimentado con tradición. Es la memoria y el destino común. No hay

escisiones entre el nosotros y una alteridad. Es lo que expresamos como el estar-siendo-así, forma inmediata de la sabiduría de los pueblos, que es, en realidad, conciencia política, pero todavía no sabida como tal.[19]

En el pueblo, entendido como patria, la doble ambigüedad, es decir, la del arraigo y la del habitar, se hacen ambigüedad radical en el vivir y en el morir. A esto se lo llama "ethos trágico" del pueblo. Aquí yace "la infinidad misma de la vida" en tanto que conciencia política (ético-religiosa).

3.3 El "nosotros" como sujeto histórico de nuestro filosofar

Siguiendo a Juan Carlos Scannone, podemos decir que para caracterizar el filosofar que piensa el "nosotros estamos" es preciso comprender que detrás de él hay todo un bagaje de experiencias histórico-culturales del pueblo latinoamericano. La comprensión de "pueblo", dice Scannone, la heredamos, por un lado de la historia ibérica como también del "sentido comunitario indígena", pero sobre todo "de la tradición popular criolla y de su experiencia de *Resistencia popular* (religiosa, política, cultural)"[20].

A partir de lo dicho, el autor, caracteriza al "nosotros" como *sujeto comunitario* del pensar de la sabiduría popular y de su forma peculiar de simbolizar, la cual, articula el pensamiento. No se trata de un sujeto trascendental (Kant) ni de la universalización del "yo", pues en el "nosotros" están implicados también el "tú" y los "él" (incluso el Él). En un filosofar del "nosotros" prima la relación ética (hombre-hombre) y la relación religiosa (hombre-Dios). La expresión más cabal de esto que afirmamos se da en el estar arraigado en la tierra como lugar simbólico y comunitario. En este sentido, el pensar del "nosotros estamos" no ha de concebir ni un modo de filosofar similar al de los griegos (espíritu-materia) ni un modo de filosofar similar al de la modernidad (sujeto-objeto). Ocurre que la dimensión comunitario-simbólica del "nosotros" implica un pensar que parta, no de la relación hombre-naturaleza, sino de lo ético-religioso. En el caso del filosofar del "nosotros", el cual se mueve en el horizonte de comprensión del "estar", no vale tanto la metáfora de la intuición intelectual que "ve" (como en el horizonte del ser), ni tampoco la del "oír" creyente que escucha (como en el horizonte del acontecer), sino más bien la del "sentir", el cual es sapiencial y ético, o sea, un "sentir del corazón".

En cuanto a la noción de "pueblo" y en cuanto al conocimiento de la "verdad" (conoce la verdad quién obra la justicia), el "nosotros" muestra una convergencia con la concepción hebrea a la vez que se diferencia de alguna categorización filosófica de cuño hebraico (Levinas).

Para nosotros la eticidad no se reduce a la moralidad (interpersonalista), sino que implica una dimensión ético-política; y, sin prescindir de la dimensión trascendente y universal, no deja de lado la geo-cultural. Ambos aspectos están implicados en el concepto de "nosotros" como pueblo (comunidad orgánica).[21]

Scannone habla de un doble sentido en que la relación ética es al mismo tiempo religiosa. Por un lado, siguiendo a Ricoeur, habla de un "núcleo ético-mítico", el cual abre "la relación horizontal comunitaria e intercomunitaria, y la vertical con el Absoluto". Por otro lado, un segundo sentido de lo religioso que tiene a la *tierra* como símbolo en cuanto sagrada y en cuanto *pachamama*. En ella se arraiga y se acoge el "nosotros". La tierra es religante e implica realidad en cuanto que es el lugar en donde se desarrolla la cultura (lo ético-comunitario). Dice Scannone, que al ser la tierra, "símbolo de lo numinoso, sagrado, ctónico, materno" es también símbolo del "misterio de Dios". En este "estar en la tierra" el "nosotros" encuentra una cierta capacidad de *resistirse* ante las posibles alienaciones. En este sentido puede descubrirse, como momento lógico del núcleo ético-mítico antes descrito, un movimiento

analógico[22] (afirmación-negación-eminencia) que funda la “universalidad situada”[23] del “nosotros estamos”: “Pues el nosotros se autoafirma y resiste desde algo religante que le es previo y lo funda y que lo llama éticamente a trascender y trascenderse”[24].

Además de lo ya señalado, el autor, habla de una “pobreza ontológica del nosotros”. La sabiduría de los pueblos sabe del Absoluto pero no es, como en el caso de Hegel, un saber absoluto. No se trata de un saber que esta determinado a priori. La sabiduría popular necesita del diálogo ético y de la mediación simbólica. Por estar enraizado en el misterio, el nosotros, tiene una reserva de sentido y se abre a la *plurisemia* de los símbolos. La ambigüedad de este saber se determina a través de la mediación simbólica, la cual ha de ser “*poiética* (es decir, creación o apropiación recreadora de símbolos), *ético-dialógica* y *sapiencial*”[25]. Esta “pobreza ontológica” coloca al “nosotros estamos”, no ante la necesidad de una ciencia absoluta, sino ante la implicancia de una sabiduría del Absoluto que admita la determinación posible de la ambigüedad de los símbolos reconociendo ser “pobre y contingente”.

Para concluir con esta reflexión en torno al “nosotros” en tanto sujeto de nuestro filosofar, y aglutinando en este cierre lo que más arriba hemos desarrollado acerca del horizonte del “estar” y del “nosotros estamos” como experiencia del pueblo latinoamericano, nos parece oportuno la siguiente cita de Juan Carlos Scannone:

Puede ser que la categorización filosófica que hemos empleado al hablar del “nosotros” y del “estar” (...) sean intentos fallidos de decir lo universal que se enraíza en la situación de América Latina, o dejen de lado otros muchos aspectos esenciales. Sin embargo no dudamos que la experiencia del “nosotros” como pueblo, del arraigo en la madre tierra y del pensar simbólico, son momentos de lo humano universal que caracterizan la idiosincrasia cultural latinoamericana, y que la filosofía ha de pensar y articular en sus interrelaciones mutuas.[26]

4. Diálogo intercultural entre la fenomenología de la vida y la sabiduría popular latinoamericana: convergencias y diferencias.

Vamos a plantear tres relaciones de dialogo posibles. Nuestra intención es brindar la posibilidad de establecer puentes y de abrir nuevos horizontes que nos ayuden a incluir y construir compartiendo ideas e interpretando situadamente los pensamientos.

4.1 Vida y auto-afección. Símbolo y estar-en-la-tierra

Tanto la vida en la reflexión de Henry, como el símbolo en el pensamiento de Scannone se sustraen al pensamiento que “ve”. La vida, si realmente se la considera en su auto-donación, no puede ser reducida a un concepto, pues, dejaría de ser un experimentarse a sí mismo en la auto-afección, es decir, dejaría de ser subjetividad radical. Por otro lado para el caso del símbolo, entendido desde un “nosotros” que se mueve en el horizonte del “estar”, no basta la mera intuición intelectual del “ver”. Cabe mejor, según afirma Scannone, la metáfora del “sentir” sapiencial y ético. De esta forma, tanto en la fenomenología de Henry como en el pensar latinoamericano, que también es constituido por una fuerte herencia fenomenológica, parece haber una convergencia en la búsqueda de lo más originario, y, en este sentido, una fuerte crítica a la tradición filosófica que ha pretendido, desde la modernidad, erigirse como saber absoluto.

Ahora bien, en el caso de la vida no se trata de un “sentir” que incluya la eticidad en su seno, pues, la vida en si misma es auto-afección y, con ello, parece haber un fuerte movimiento hacia la interioridad como

más originaria que el “estar” latinoamericano. Este último, revela un carácter previo al “ser” pero sin embargo se piensa de movida desde la otredad. Ocurre que desde el mismo “nosotros” se reafirma el carácter alterativo. ¿Es incompatible, entonces, pensarla vida en diálogo con el estar-en-la-tierra? A nuestro juicio puede haber un enriquecimiento mutuo.

El estar-en-la-tierra nos abre, desde su eticidad e historicidad, a lo más profundo del ser del hombre desde América Latina. Con ello manifiesta su carácter de misterio en cuanto que es símbolo para un pueblo. El símbolo muestra el sentido aunque oculta lo más íntimo. Aquí es donde podría pensarse la vida, en los términos de Henry, como eso más íntimo que se sustrae al pensamiento. El pensar simbólico que propone Scannone, no va en contra de la vida en cuanto es ésta, un experimentarse a sí misma. Muy por el contrario, la puede asumir sin subsumirla, y le aporta una dimensión que ella, en su auto-revelación puede olvidar. Le aporta el sello de ser donación para una doble relación ético-histórica. Es cierto que la vida no necesita de la historia por ser donación pura, pero tampoco puede quedarse en la mera interioridad originaria. Así, nos animamos a establecer un puente para que ni la vida se cierre en la mera interioridad, ni el “nosotros” subsuma la vida en tanto experimentarse a sí misma.

4.2 Subjetividad que resiste y resistencia popular

El análisis de lo que Henry llama la contra-reducción cartesiana deja entrever que ante la formalización, es decir ante la matematización que nos aleja de la vida y acrecienta más la idealización, la subjetividad resiste. Es una resistencia a excluir el *pathos* originario. Ocurre que la ciencia moderna no puede hacer abstracción de la subjetividad, y, de hecho, la presupone. En el caso del “nosotros estamos”, también, como lo hemos señalado, existe una profunda resistencia. Se trata en este caso de una resistencia movida por una memoria colectiva que boga por la justicia. Ahora bien esa justicia tiene como telón de fondo lo más propio de la “América profunda”: el estar-en-la-tierra. En este sentido se puede hablar de una resistencia desde lo más originario y por eso también de una resistencia de la vida.

No intentamos reducir ambas consideraciones, es decir, la de la subjetividad que resiste y la de la resistencia popular, a una sola forma de resistencia. Muy por el contrario se trata de vincular y asumir ambas resistencia entendiéndolas como constitutivas a las dos de nuestra humanidad. No se subsumen mutuamente sino que, de nuevo, se enriquecen.

4.3 Saber científico, saber popular y saber-de-la-vida[27]

Tanto la fenomenología de la vida como la sabiduría popular perciben la violencia del saber científico que olvida lo más esencial y lo que todo el mundo sabe. Como hemos dicho el saber científico es objetivo y deja de lado la relación con lo más originario, es decir, con la vida. El saber-de-la-vida pone en consonancia el saber y el poder y con ello vuelve sobre la experiencia misma de la vida. Así, por ejemplo, Henry habla del “saber-mover-las-manos” como saber-de-la-vida. En el caso de la sabiduría popular también hay una relación entre saber y poder, pues, ser fiel a la sabiduría de los pueblos es poder-hacer-con-otros construyendo un imaginario social con justicia.

Ambas concepciones de la sabiduría intentan hablar de lo más simple y cercano como misterioso a la vez. Además se alejan profundamente de un saber que considere el progreso indefinido de la ciencia como medio de crecimiento humano. Para Henry eso sería caer en la Barbarie, para la sabiduría popular sería aceptar la irreligión.

Por último es cierto que la sabiduría popular no tiene el problema de tener que escaparle a la formalización de la misma manera que lo hace la fenomenología. Y que además la crítica de Henry a Husserl y Heidegger sobre su monismo ontológico no vale tanto para los que tienen el sello del estar-en-la-tierra. Sin embargo no hay que olvidar que los análisis del pueblo entendido como “nosotros estamos” conllevan una fuerte tendencia por la interpretación fenomenológica. Por tanto es lícito poner en dialogo el saber popular y el saber-de-la-vida con el fin de comprenderlos como incluyentes y constructivos.

CONCLUSIÓN

A lo largo de esta investigación hemos propuesto una explicitación, por un lado de lo que Henry llamó fenomenología de la vida, y por otro de lo que la sabiduría popular nombró como “nosotros estamos”. A partir de eso nos lanzamos a establecer un dialogo entre ambas reflexiones. Ciertamente es que cuando comenzamos el trabajo estaba ya en nosotros la idea del dialogo desde algunos puntos que nos parecían convergentes. Sin embargo hemos podido transitar un sendero que nos puso ante el compromiso de no ser improvisados en nuestra interpretación.

Al finalizar el estudio, nos damos cuenta de que sólo hemos podido descubrir algunas pistas de acceso y que además estamos llamados a indagar con más profundidad en la interpretación de Henry acerca de la vida. Con todo, queremos sostener fehacientemente nuestras conclusiones del diálogo intercultural.

La vida como lo más originario, como lo que todo el mundo sabe por el hecho de ser un experimentarse a sí misma, nos devuelve a la interioridad para aceptar la donación en su sentido más pleno. Sin embargo este análisis fenomenológico conlleva la dificultad de abordar la exterioridad y, con ello, la alteridad. Allí es donde la sabiduría popular, la cual se configura a partir de la experiencia comunitaria y en relación con la tierra, puede ser un aporte para el logos de la filosofía (entendida como fenomenología de la vida), en tanto que posibilita un “sentir” desde un “estar” para un “ser” que, aconteciendo, vaya hacia lo más originario sin subsumir la alteridad y la afectividad en la interioridad.

BIBLIOGRAFÍA

- Cullen Carlos, *Fenomenología de la crisis moral*, Buenos Aires, Ediciones Castañeda, 1978
- Díez Ricardo Oscar, Michel Henry, fundador de la fenomenología de la vida en: *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)* Círculo Latinoamericano de Fenomenología: Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo 2009 – pp. 233-245; http://www.clafen.org/AFL/V3/233-245_Ricardo-Diez.pdf
- Henry Michel, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme, 2001
- Henry Michel, *La barbarie*, Madrid, Caparrós editores, 1996
- Husserl Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008

- Kusch Rodolfo, *América profunda*, Buenos Aires, Biblos, 1999
- Scannone Juan Carlos, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990

Referencias

- [1] E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (Buenos Aires, 2008), p. 67
- [2] E. Husserl, *Op. cit.*, p. 68
- [3] M. Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, (Salamanca, 2001), p.132
- [4] M. Henry, *Op. cit.*, p.135
- [5][5] M. Henry, *Op. cit.*, p.138
- [6] M. Henry, *Op. cit.*, p.140
- [7] M. Henry, *Op. cit.*, p.159
- [8] Díez Ricardo Oscar, *Michel Henry, fundador de la fenomenología de la vida* en: http://www.clafen.org/AFL/V3/233-245_Ricardo-Diez.pdf
- [9] M. Henry, *La barbarie*, (Madrid, 1996), p.19
- [10] M. Henry, *Op. cit.*, p.27
- [11] M. Henry, *Op. cit.*, p.35
- [12] M. Henry, *Op. cit.*, p.36
- [13] R. Kusch, *América profunda*, (Buenos Aires, 1999), p.90
- [14] En este sentido hay que tener en cuenta que Kusch no realiza una lectura del Heidegger posterior a "Ser y Tiempo".
- [15] R. Kusch, *op. cit.*, p.149
- [16] C. Cullen, *Fenomenología de la crisis moral*, (Buenos Aires 1978), p.16
- [17] C. Cullen, *op. cit.*, p.18
- [18] C. Cullen, *op. cit.*, p.19
- [19] C. Cullen, *op. cit.*, pp.19-20

[20] J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, (Buenos Aires, 1990), p.24

[21] J. C. Scannone, *op. cit.*, p.26

[22] Buscando un pensar que responda a las exigencias y al ritmo de la sabiduría popular, Scannone, propone el pensamiento analógico, entendiendo la analogía “no sólo como un procedimiento de lenguaje para hablar de Dios, sino ante todo como un principio especulativo que tiene su propio desarrollo, es decir, implica su propia lógica (analéctica) y se concreta en todos los ámbitos de comprensión especulativa de la realidad, aún la de los misterios de la fe cristiana (es decir, tanto en la filosofía como en la teología)”.

Cfr. J. C. Scannone, *op. cit.*, Segunda parte: Sabiduría popular y racionalidad crítica. Y Cfr. J. C. Scannone, *Religión y nuevo pensamiento*, (Barcelona, 2005), cap. 7

[23] Esta expresión es utilizada por Mario Casalla. Volveremos en el segundo punto sobre este tema.

[24] J. C. Scannone, *op. cit.*, p.28

[25] J. C. Scannone, *op. cit.*, p.29

[26] J. C. Scannone, *op. cit.*, p.32

[27] A lo largo de todo el trabajo hemos colocado los guiones cuando hablamos del saber-de-la-vida. Nuestra intención es hacer más explícito que la relación con el estar-en-la-tierra es fenomenológica y que además es posible desde esta comprensión poner en diálogo ambas consideraciones.