

AMÉRICA FUERA DEL CENTRO: DEL PRIVILEGIO Y DE LA CULPA

(Agustín T. De la Riega)

En el presente artículo el autor retoma de su libro *Conocimiento, violencia y culpa* la noción del *haber*. El haber señala ontológicamente la facticidad sin hacer de lo humano su centro puro y originario por ello es el modo liberador de señalar la realidad. Es liberador porque no obliga al hombre a cargar con toda la realidad como si fuera su elegido. *Haber* tiene como núcleo el “hay” ontológico y lo extiende a todas las dimensiones temporales. Es decir, el haber no puede ser temporalizado a priori sino que el tiempo sólo puede ser considerado a partir del haber. De la Riega considera que a partir del haber se deja de buscar el fundamento en el llegar a ser (causal o trascendental) para encontrarlo en lo originariamente propio. Aquí marca una diferencia crítica respecto al ser-ahí heideggeriano que sólo se da en relación al Centro (que es su mundo, desde donde se distribuye lo verdadero) pero no alcanza para todo aquello que se mantiene oculto (que en este caso sería nuestro mundo, es decir, América Latina).

I.- LO HUMANO DESDE AMÉRICA. *América y el ahí del ser*

En ningún caso la naturaleza de lo humano autoriza a sentirse el centro ontológico del ser y a cargar con la enorme culpa que eso significa. Europa se ha sentido ese Centro: “ahí” donde “el ser” ha ido cobrando sentido y desde donde éste se ha expandido. Por eso es que la conciencia europea ha llegado al concepto del ahí-del-ser al ser la gran colonizadora de nuestro mundo y toda su estructura mental tiende a no reconocer otra historia que la suya. Pero, dice de la Riega, nuestra reacción viene desde América, desde donde es obvio que ni el hombre ni América son el ahí del ser. América aunque rica no se siente elegida, no se siente ni privilegiada ni culposa. No debe cargar el mundo por lo que América está para la creación desde la libertad.

2.- LA DIGNIDAD DEL SER

Es Latinoamérica desde donde más fácilmente se capta el ser del hombre como dignidad. América sabe que la dignidad del ser, la soberanía del ser no puede resultar definida ni por la conquista, ni por la dependencia económica. Sabe que el ser es justamente lo que está más allá del dominio y lo que le debe ser reconocido como derecho soberano. La filosofía del Centro nos confunde cuando se pregunta por el ser como la Primera Causa que fundamenta el resto del ser. Detrás de la “Luz” gnoseológica se oculta el verdadero haber de lo humano-habiente en su auténtica dignidad. La dignidad no se fundamenta en lo otro sino que es lo propio. Y el ser del hombre debe ser considerado como dignidad.

3.- DESDE EL TERCER MUNDO

Al señalar el haber de lo humano-habiente como dignidad no nos estamos situando en una perspectiva indigenista sino tercermundista. Es desde el Tercer Mundo que la idea de la “conciencia-centro” resulta naturalmente negada en su pretensión de verdad y combatida en su pretensión de dominio.

II FACTICIDAD Y UNIVERSALIDAD

1.- Más allá del apriorismo

Cuando hablamos desde América, no pretendemos hacerlo sólo para América. El vicio de la universalidad tradicional es el apriorismo, del lenguaje que se cierra en sí mismo. Sólo se puede salir de este vicio a partir de la dimensión que trasciende al decir, que es la del haber. Es la dimensión de lo que simplemente hay, sin tolerar apriorismo alguno. El haber no se subordina ni a las leyes del discurso, ni a la “intencionalidad” del sentido. El haber no es legalidad racional sino que es facticidad. Esta dimensión permite comprender la dignidad de lo humano al sacarlo del centro sin por ello nihilizarlo.

2.- Lo verdadero y lo universal.

A partir del haber desde dos puntos de vista se supera el universalismo:

- 1) El haber es anterior a todo tener que ser y a toda ley, haciendo de su facticidad el sustento último de toda verdad.
- 2) La universalidad real viene de que algo es verdadero. El haber es irreductible. En el caso de lo humano-habiente, su dignidad no viene de que ocupe el centro, sino que, aun en un lugar secundario, su ser es propio e irreductible. En este sentido aun lo “particular”, si es auténtico y verdadero, tiene una cierta universalidad. En su circunstancia y en su tiempo lo verdadero no puede ser negado, aunque no en todas partes acontezca.

La filosofía del haber es revolucionariamente liberadora porque su fundamento no pasa por el centro. El haber es irreductible, no central. Su justicia es la de la simplicidad: allí donde hay, es eso que hay. Eso que hay en su propia dignidad. En su propia verdad. Así América es en su dignidad sin ser el Centro ni tener que pasar por él.

BASES METODOLÓGICAS PARA EL TRATAMIENTO DE LAS IDEOLOGÍAS

(Arturo Andrés Roig)

1.- Sobre el tratamiento de Filosofías e Ideologías dentro de una Historia del Pensamiento Latinoamericano.

Los grandes “filósofos de la denuncia” (o la sospecha): Nietzsche, Marx y Freud que han provocado la crisis de la “filosofía del sujeto” o del “concepto”, o bien, una crisis de la conciencia, que ha llevado a la elaboración de la “filosofía del objeto” o de la “representación” dentro de la cual el problema de la libertad alcanza una formulación revolucionaria. A partir de que entra en crisis la “filosofía del sujeto” en la que la esencia había tenido prioridad sobre la existencia, el sujeto sobre el objeto y el concepto sobre la representación, se produce el abandono de la filosofía como “teoría de la libertad” y surge con fuerza algo distinto, la “filosofía como liberación”. El paso de la una a la otra implica un cambio metodológico, este cambio puede ser entendido como un intento de reestructuración de la historia de las ideas a partir de una ampliación *metodológica* que tenga en cuenta el *sistema de conexiones* dentro de la cual la filosofía es sólo un momento. Para comprender la naturaleza de la filosofía dentro del *sistema de conexiones* se ha de partir de una noción de estructura histórica y de la determinación de la función de la filosofía dentro de la misma.

Para Hegel el pensar filosófico no tuvo sus inicios en Oriente en cuanto a que allí el sujeto se encontraba sumergido en la naturaleza y su conciencia no había superado el nivel

sensible y se movía en el horizonte de la representación. Para Roig esta tesis se ha quebrado y el comienzo de la filosofía para Oriente debe ser buscado ahí mismo, en el Tercer Mundo. La posibilidad de la filosofía latinoamericana, como la de la ampliación metodológica que exige su constitución, podría ser entendida como una especie de anti modelo contrapuesto al modelo de la filosofía del sujeto instaurada por Hegel. Esta ampliación metodológica es posible a partir de una denuncia del concepto, mediante el estudio de sus funciones intrínsecas: la integración y la ruptura.

Las filosofías de denuncia, de representación o del objeto ponen en crisis la noción de totalidad con las que se manejaban las filosofías del concepto. En las filosofías de denuncia, por el contrario, rechazado el concepto y colocado en su lugar la representación como verdadera forma del concepto, éste aparece cumpliendo una función de integración y a la vez de ruptura. Ahora la conciencia misma es objeto de duda. La ruptura ya no es algo exterior que se interpone entre ella y su objeto sino que es causada por la conciencia misma. Esto da lugar a autocrítica de la conciencia que descubra los modos de “ocultar-manifestar”. Así se torna ello en un problema moral a partir del despertar de la conciencia, y no sólo gnoseológico. La conciencia de alteridad es la raíz toda filosofía de la liberación, es un estado no “originario” en sentido heideggeriano sino en cuanto surge espontáneamente como modo de la conciencia condicionada por las contradicciones que impiden su desarrollo. Es causada por hechos históricos y por las estructuras sociales que la oprimen o la liberan. La “conciencia de alteridad” es una respuesta a la opresión, a la marginación, al dolor, al hambre, al desprecio que tiene en su origen un sentido negativo con toda su fuerza en cuanto motor dialéctico. No basta, por tanto, para construir un saber de liberación, con descubrir el fundamento de posibilidad de toda alteridad en el Ser, en cuanto que estas teorías puedan ser consideradas como una “fundamentación ontológica” sino como una justificación vía del discurso filosófico de una “conciencia de alteridad” ya en acto y que no surgiría jamás de la mera enunciación ontológica del problema.

Roig pretende determinar el verdadero sentido de las ideologías considerando cómo en ellas funcionan las categorías de integración y ruptura: si son integradoras en la medida que exigen un reconocimiento de la alteridad que lleve a una real participación dentro de una estructura social más justa o sólo afirman su reconocimiento como lo hace el esclavo respecto del señor, para sobrevivir. Es así que para el opresor la “razón” es lo que ordena y jerarquiza, para el otro es lo que desordena en relación con él, es un sin-razón. Todo oprimido se siente fuera del sistema y parte de que él es lo extraño, lo que debe quebrar el sistema o aceptarlo, en el peor de los casos, para sobrevivir. Las ideologías de los oprimidos y las filosofías de la liberación se ocupan por ello del futuro, entienden la historia como un proceso permanente de irrupción de lo nuevo, son proféticas, como lo pretendía Nietzsche.

TRASCENDENCIA, PRAXIS LIBERADORA Y LENGUAJE

(Juan Carlos Scannone)

Scannone comienza por aseverar que la trascendencia se verifica (es decir, se experimenta como verdadera y se hace verdad histórica) por mediación de la praxis histórica, que, en nuestra situación actual latinoamericana, es praxis de liberación.

Por trascendencia entiende trascendencia religiosa, es decir Dios. Y plantea que su tema lo centrará de forma histórica en la trascendencia religiosa.

Primera parte: Problemática planteada desde la postmodernidad europea.

1) El lenguaje premoderno de la trascendencia.

La comprensión y lenguaje de la trascendencia en el Medioevo fue resultado del encuentro de la concepción histórica y práctica de Dios propia del judeocristianismo con las categorías ahistóricas y contemplativas del pensamiento griego en la que fue volcada. Así se pasa progresivamente del Dios manifestado y experimentado en la historia y por la historia a un Dios visto exclusivamente en la perspectiva de elevación por encima del cosmos. Dios se vuelve no ya el camino y el fin sino un ente supremo, se vuelve cada vez más un objeto.

2) Crítica del lenguaje premoderno de la trascendencia por la modernidad.

La crítica al lenguaje de la trascendencia toma primero en la modernidad, el cariz de una desustanciación y desobjetivación de la imagen de Dios. Luego esa crítica se radicaliza en la postmodernidad hasta hacerse una des-subjetivación y desabsolutización del pensar y decir a Dios hasta llegar a la negación del dios absoluto sujeto.

La primera fase de ese proceso histórico corresponde al pensamiento hegeliano de que el absoluto no sólo es sustancia sino también sujeto. En esta fase la subjetividad humana se libera de una trascendencia que experimenta como opresora (hasta llegar a declarar la muerte de Dios). Y la segunda fase corresponde a la superación heideggeriana de la metafísica de la sustancia y el sujeto y se abre con el giro o *Kehre*. Aquí la trascendencia es la que es liberada de su sujeción y negación por la subjetividad humana en su voluntad de poderío y al ser liberada va a ser experimentada como liberadora de la subjetividad misma. En ambas etapas va a ser clave el rol de la historia y la praxis histórica. En la primera el pensamiento moderno va a criticar una trascendencia ahistórica que servía de instrumento ideológico para impedir la creación de lo nuevo en la historia. En la posmodernidad va a volver a abrirse a la trascendencia reencontrada en el movimiento mismo de la praxis y la historia.

Para Scannone la praxis histórica queda en Marx también a medio camino ya que la practica e interpreta desde el espíritu de la modernidad. Para Marx, a la verdad hay que hacerla, verificarla por la praxis, pero todavía la piensa como adecuación, desde una comprensión que, aunque dialéctica, está practicada y entendida dentro de una lógica de la identidad y de la totalidad.

3) Segunda fase: Superación de la metafísica del sujeto.

Así es que el camino de la negación crítica, propio de la modernidad, llega hasta el pleno secularismo e inmanentismo ateos. Para no quedarse en la mera negación vacía, propia del ateísmo, se trata de liberar el movimiento mismo de la trascendencia más allá de todo ente, o mejor dicho, el movimiento de la trascendencia que, superando a la totalidad del ente, da sentido a todo ente. Habrá que seguir el camino de la praxis y la historia retomándolo a un nivel más radical que la relación sujeto-objeto y las dicotomías teoría-praxis, acción-pasión, idealismo-materialismo, propias de la filosofía moderna. La superación de ésta, es condición del dejarse encontrar del Dios de la historia y la praxis histórica.

Scannone se apoya en Heidegger, Blondel y Levinas para mostrar la historización y practización del lenguaje de la trascendencia. El rol del primero es claro en la historia de la

superación de la metafísica con el “paso hacia atrás”. Blondel y Levinas representan su superación “hacia adelante” en la línea del cuestionamiento ético y práctico.

a) Heidegger y el “paso hacia atrás”.

La *Kehre* o giro heideggeriano, es decir, el “paso hacia atrás”, aconteció desde la metafísica a la superación no sólo de la metafísica de la sustancia, sino también del sujeto. Pero sólo por la renuncia a la voluntad absoluta de poderío, esencia de la modernidad, es posible abrirse al acontecer de la verdad del ser, la cual funda al pensamiento. Para el segundo Heidegger, es sólo desde esa verdad desde donde podrá cobrar sentido hablar de Dios, del Dios divino. Pero también que ese acontecer de la verdad no es absoluto, sino gratuito y fácticamente histórico. Heidegger comprendió que el cuestionar crítico, que es la esencia del pensar, para ser verdaderamente radical, debe dejarse cuestionar.

Heidegger no termina de superar el ámbito ontológico de la mismidad del ser y del pensar: no se abre a la alteridad del otro por la praxis. Ciertamente supera la circularidad dialéctica del pensamiento hegeliano pero continúa moviéndose en la circularidad hermenéutica.

b) La “filosofía practicante” de Blondel.

Blondel es el filósofo de la acción. Sin embargo, no hace en la *Acción* una analítica de la existencia, como Heidegger, sino una fenomenología de la acción. Su método lo lleva a reinterpretar, desde una superación de la metafísica moderna, no sólo al pensamiento, sino aquello que luego él va a denominar “lo neumático”, es decir la persona, la praxis y la historia. Y es justamente en la dialéctica entre pensar y acción, donde redescubrirá la trascendencia, irreductible a toda dialectización. De ahí que el filosofar blondeliano no sea sólo una filosofía de la acción, sino una “filosofía practicante”, pues el lenguaje que lo expresa no es sólo hermenéutica de la acción, sino también acción. De ahí que el nuevo lenguaje de trascendencia que nace, sea en Blondel traducción de una verificación y experiencia práctica de la Presencia trascendente que está en la acción y como acción, pero no es producto de la acción humana, sino don gratuito y fáctico que escapa a su dominio. Para Blondel, su dialéctica histórica no tiende a cerrarse en la totalidad dialéctica de las “leyes objetivas de la historia”, sino que está abierta a la novedad impredecible de lo nuevo, e intenta articularlo en praxis y lenguaje. Y por ello está abierta a la trascendencia.

c) Levinas y el “rostro del pobre”.

Es Emmanuel Levinas quien historiza aún más radicalmente la trascendencia porque piensa desde el punto de intersección entre el pensamiento posmoderno y la experiencia bíblica del pobre. Descubre la epifanía de la trascendencia en el rostro del otro., Levinas dice que la esencia crítica del saber se realiza como ética, es decir, como cuestionamiento de lo Mismo por el Otro, como cuestionamiento de la subjetividad moderna por el rostro del pobre. Al revertirse en cuestionamiento ético, paz y justicia, no se inactiviza sino que se actualiza en auténtica praxis de liberación y lucha por la justicia, que no nacen entonces de la moderna voluntad de poderío, sino de la experiencia de la verdadera libertad, que porque es tal, deja y hace ser ellos mismos, es decir, libera a los otros y a las cosas.

La verdad que “se hace” no es ante todo comprendida como adecuación, ni siquiera como desvelamiento, sino como el acontecer de la revelación del Otro, del Trascendente, en la

obra de justicia (aquí justicia no significa dar a uno lo propio sino el cuestionamiento de lo Mismo y Propio por el rostro del Otro y Pobre). Así Dios “se hace” presencia en la historia sin dejar de trascenderla. El decir que de ahí surja será un decir practicante de justicia. Es respuesta a la palabra que epifaniza la trascendencia en el rostro del pobre, del que sufre injusticia: palabra que interpela éticamente y cuestiona a un mundo totalizado en su mismidad ahistórica, y que al cuestionarla reabre un nuevo lenguaje histórico de la trascendencia.

En esta primera parte, Scannone a través de la revisión de Heidegger, Blondel y Levinas, considera que la auténtica trascendencia comienza por establecer las relaciones éticas entre los hombres, el respeto de sus derechos y la transformación de la sociedad más justa. La trascendencia no puede ser ahistórica. A ello llega partiendo de la superación posmoderna de la metafísica de la sustancia y del sujeto como condición y signo de una experiencia más radical del ser, del *logos* y de Dios. Esta primera parte podría decirse que tiene como preguntas principales ¿Cómo la radicalización moderna de historicidad y praxis se quedó a medio camino, por qué se llegó a negar del todo el lenguaje de la trascendencia?

Segunda parte: Hacia un replanteo desde la situación latinoamericana.

1) Nuestra situación histórica y el lenguaje de la trascendencia.

Quisiera comenzar por problematizar lo siguiente ¿Cómo, según Scannone, se puede nombrar la verdadera trascendencia, qué características la constituyen como tal?

Aquí voy a desarrollar las características que tiene el nuevo lenguaje de la trascendencia desde nuestra situación latinoamericana de dependencia. Scannone plantea dos propuestas: a) una trascendencia mediada por la historia y la praxis comunitaria de un pueblo; b) otra como ruptura epistemológica, es decir, como crítica a la racionalidad imperante (como instrumento de dominación y no de servicio).

No se trata de un filosofar particularista acerca de la trascendencia, sino del intento de un pensar de la trascendencia que esté histórica y prácticamente situado, y que no por ello renuncia a su valor universal y lógico, sino que comprende a la universalidad como situada y al *logos* como mediado por la praxis.

La nuestra es una situación de posmodernidad y postcristiandad dependiente en proceso de liberación. Se da en América Latina un triple hecho, que es: primero, la toma de conciencia cada vez más radical y extendida de nuestra situación de subdesarrollo y dependencia. Segundo, de esa toma de conciencia nace en grupos cada vez mayores una opción radical de ruptura con la independencia y por la liberación y surge en distintos niveles una praxis de liberación. Tercero, también a nivel religioso se da una nueva experiencia y se insinúa un nuevo lenguaje que es mediado por la toma de conciencia.

2) El punto de partida del nuevo lenguaje de la trascendencia.

Señalaremos dos caracteres propios del nuevo lenguaje de la trascendencia religiosa que nace en América Latina. Primero señalaremos cuál es el punto de partida de ese nuevo lenguaje. Segundo, señalaremos la ruptura epistemológica que de ahí se deriva para una reformulación filosófica de la pregunta por la trascendencia y su correspondiente respuesta. Los pobres cuestionan éticamente con su pobreza y opresión al mundo de dominación y lucro del que son excresencia marginal y marginada. El punto de partida del nuevo lenguaje está dado por la interpelación absoluta, aunque histórica y estructuralmente determinada,

que surge del clamor de los pobres. Dicho punto de partida es éticamente absoluto y sin embargo determinadamente histórico y éticamente trascendente. Por ello abierto a la novedad histórica, determinado y abierto a la trascendencia.

Se trata de un imperativo categórico (no kantiano), sino histórica y prácticamente mediado, aunque no reductible. Dicho imperativo está determinado por la historia concreta y la praxis social, pero es signo real de la trascendente gratuidad de lo nuevo ad-veniente y apela por tanto eficazmente a la creatividad de la libertad. Se comprende primariamente desde la relación ético-política hombre-hombre.

En segundo lugar, latinoamericanamente no nos movemos meramente en la relación cara a cara sino que hablamos de los muchos, de los pobres y oprimidos en plural.

En tercer lugar, en América Latina, ese clamor de los pobres y oprimidos es interpretado socioanalítica y sociohistóricamente, es decir, en su encarnación y mediación estructural, tanto en sus causas como en la posibilidad real de superación, que aporta una verdadera novedad histórica que sólo se la puede decir analécticamente. No se comprende a los pobres sólo en forma individual, sino también estructuralmente como pueblo dependiente y como grupos sociales explotados por un sistema injusto. De ahí que el lenguaje será un lenguaje practicante, pero ético-político, incluso militante, abierto a la trascendencia.

El cuestionamiento ético del que hablamos es urgente y radical porque es humano, y cuestiona a todo un mundo-de-la-vida y a la voluntad de poderío y lucro que lo anima. Por ello la *praxis* histórica que a ese cuestionamiento responde no sólo es ética y política, sino también revolucionaria, porque tiende a la transformación radical, global y urgente de la estructuración injusta del mundo latinoamericano, e intenta romper radicalmente con el proyecto histórico de dependencia en todas sus dimensiones.

Así la trascendencia, sin dejar de serlo, se verifica en palabra cuestionadora y en fuerza ética de liberación. Por lo tanto de la *praxis* de liberación puede surgir un nuevo lenguaje de la trascendencia.

3) Ruptura epistemológica y giro o con-versión al pueblo.

El cuestionamiento ético desde los pobres y oprimidos pone en jaque a la totalidad del mundo-de-la-vida latinoamericano en cuanto modernidad dependiente y por ello cuestiona también a la racionalidad moderna que es el logos o sentido de ese mundo.

La ruptura epistemológica se da en cuanto el lenguaje reflexivo y crítico, es decir, filosófico, de la trascendencia, pasa por la mediación histórica. Dicho lenguaje de la trascendencia no se hace verdad sino en y por la praxis histórica de liberación. No es extraño que el lenguaje filosófico-religioso asuma categorías históricas y políticas como las de “dependencia”, “subdesarrollo”, “revolución”, “capitalismo”, “socialismo”, etcétera. descubriendo reflexivamente el valor de trascendencia ética y aun religiosa que ellas encierran al ser asumidas por una *praxis* que es respuesta a una interpelación trascendente.

Así es que esas categorías se liberan de su eventual absolutización y fijación ideológicas, sin perder por ello su determinación histórica y su fuerza práctica.

El logos de la trascendencia surge como interpelación ética desde el pueblo latinoamericano en cuanto pobre y oprimido. La respuesta como praxis histórica y el logos que de ella resulta surgen también del mismo pueblo como sujeto de su historia. Por ello la articulación reflexiva y crítica que el filósofo haga de esa sabiduría popular será un servicio científico de pensamiento a ese mismo pueblo, y debe hacerse desde la radicalidad crítica de historia y praxis, es decir, no mirando al pueblo representativamente desde fuera, para manejarlo o

idealizarlo, sino practicando su historia desde dentro, en la humildad del discernimiento histórico de esa misma praxis. La actitud del pensador, de renunciar a la voluntad de poderío, para ponerse a la escucha de la sabiduría del pueblo del que forma parte, mediando el pensamiento por su praxis, corresponde a una radicalización del “salto”, giro o ruptura que supera la modernidad.

Esa cultura popular estigmatizada como “barbarie” por la “civilización” ilustrada posee en sus creencias, mitos, fiestas y símbolos, dimensiones de apertura a la trascendencia que la razón ilustrada tendía a desconocer, dimensiones de gratuidad, de misticidad y afectividad profundas, dimensiones explícitamente religiosas. Si dichos símbolos son desideologizados de todo escapismo ahistórico, producto de la dependencia y alienación, y conservan sus valores propios, darán a la praxis histórica de liberación que los asuma, una dimensión de gratuidad, de humanidad y de apertura a la trascendencia, que la hará auténticamente humanizadora y liberadora sin dejar de ser eficaz. Así el lenguaje reflexivo que de ahí nazca será expresión de un logos distinto del de la modernidad, pues habrá rescatado la dimensión del símbolo. Así será más fácil verificar histórica y prácticamente a la trascendencia en una praxis de liberación y de creación de cultura e historia, nombrándola en un lenguaje analógico y simbólico. Sólo un tal lenguaje será capaz de articular la esperanza y aspiraciones del pueblo latinoamericano – su utopía.

4) Hacia un nuevo lenguaje analógico.

Estamos en una situación histórica de liberación, es decir, en situación de criticar radicalmente y prácticamente a un mundo, y de trascenderlo a él, a su logos y a su praxis. Por ello el lenguaje de la trascendencia en nuestra situación redescubre aquello que le es más propio y lo hace auténtico. Estas características son las propias del lenguaje analógico. Para verificar realmente a la trascendencia, es decir, para experimentarla prácticamente como verdad y hacerla verdad eficaz en la historia, es necesario el paso ético-práctico-político “hacia adelante”. Dicho “paso hacia adelante” es la praxis de liberación en que está embarcado el pueblo latinoamericano. Desde ella va ya surgiendo un nuevo lenguaje religioso que nombra a la trascendencia en forma histórica, práctica y comunitaria. De ahí que la tarea de una filosofía de la religión actual y latinoamericanamente situada sea la de pensar y articular reflexiva y críticamente ese lenguaje. Para hacerlo debe pasar por el triple giro, ruptura o conversión que la abre a la radicalidad de la historia, de la praxis y del pueblo a cuyo servicio está. Sólo desde allí puede nombrar con una palabra propia y nueva a la trascendencia.

Para concluir esta exposición, quisiera poner a discusión las siguientes problemáticas: a) ¿Es plausible la manera en que Scannone relaciona la religión y la filosofía, dado que la trascendencia tiene que ver con una y otra? b) ¿Por qué sería relevante plantearse la pregunta por la trascendencia hoy en día? o mejor dicho ¿qué finalidad pudiera tener reapropiarse de un lenguaje trascendente o religioso que busque modificar la concepción que se tiene de la misma? c) ¿La propuesta del nuevo lenguaje de la trascendencia no cae en un reduccionismo epistémico cuando pretende entender una parte de la realidad que es muy basta como la de la trascendencia?