

En la conclusión de su investigación Sauer afirma que "En líneas generales, los resultados de la investigación comprueban nuestra hipótesis básica, por lo cual podemos concluir que la actuación de la pastoral de la tierra en cierto modo se caracteriza por dicotomías, entre su actuación socio-política y sus formas de celebrar la fe. Esta forma parte del proceso histórico de la sociedad brasilera, donde la pastoral de la tierra creó contradicciones aunque no siempre fue capaz de lograr una síntesis entre su propuesta pastoral y su actuación política." (p 56).

Más adelante afirma: "La CPT, de modo no siempre consciente o planificado, ha sido el receptáculo de lo afectivo, de lo imaginario popular. Se ha conformado como el receptáculo del imaginario que quiere expresarse. Por su actuación en momentos de agudos conflictos, o caminando junto a lo cotidiano de las luchas populares, ella es la materialización de la presencia de lo trascendente, que se identifica con el sufrimiento del pueblo." (p 57).

Luego presenta once recomendaciones sugeridas a la CPT, como "Presupuestos teológicos para la acción pastoral." Allí, entre otras recomendaciones, al hablar de la religiosidad popular (rural) afirma: "La concepción de la religiosidad como el 'suspiro de la criatura oprimida', se afirma en cambio como una fuente de liberación, a través de la resistencia y de la negación simbólica de la alienación impuesta, pensando en cambio en el marco de un proyecto utópico para una sociedad que se encuentra reprimida. Por lo tanto, la religión del pueblo debe ser valorizada, respetada y problematizada en la acción pastoral, que busca apoyar el caminar hacia la liberación del pueblo que (en sus tomas de tierras) acampa, ocupa, o se asienta." (p 62).

13. Poletto, Ivo, *O Movimento dos Trabalhadores Sem Terra e a luta pella terra*. Cadernos de CEAS, Salvador, 97 Mayo-Junio (1985) 19-29.

El Movimiento de los Trabajadores sin Tierra realizó su Congreso Nacional en Curitiba en enero de 1985. I. Poletto, partiendo de lo vivido en este encuentro de bases campesinas se plantea preguntas de fondo que entrecruzan a los actores que intervienen en el tema: el protagonismo de las bases campesinas en un país extenso como variado y pobre, el rol del Estado y la nunca completada Reforma Agraria de Brasil, el papel de los partidos políticos y los sin tierra, su vinculación con, o como un movimiento sindical, la ubicación y sentido de la Iglesia -de la CPT- ante los campesinos sin tierra (en cifras generales cosa del 10% de la población brasilera, cuando la tierra productiva está en manos de menos del 1% de la población de ese país).

## Sobre "Filosofía intercultural"<sup>1</sup>

### Comentario a una obra de R. Fornet Betancourt

por Dina Picotti (Buenos Aires)

El autor, de origen cubano y residente en Aachen, Alemania, donde dirige *Concordia. Revista internacional de Filosofía* y participa de las actividades del *Instituto científico misionero Missio*, es ya ampliamente conocido por su trabajo intercultural en torno a la filosofía y teología latinoamericanas.

Este volumen, a manera de ensayo, tiene el valor de reunir reflexiones y resultados teórico-prácticos en el proceso ya iniciado de constitución de una filosofía desde el diálogo intercultural, que aparece como el desafío de nuestros tiempos y que puede hallar, según el autor, un modelo en una filosofía latinoamericana que corresponda a la diversidad de nuestra constitución histórica.

Teniendo en cuenta este carácter de proceso presenta su ensayo como una perspectiva de trabajo, que invita a participar en una dinámica de argumentación abierta a la pluralidad de voces, que por lo tanto reviste una índole no dogmática sino heurística, consciente no sólo de la contextualidad e historicidad de todo saber humano, sino como componente esencial de un estilo dialogante de pensamiento.

En un primer capítulo explora los problemas del diálogo filosófico intercultural. Tarea aún pionera dado que no existe un trasfondo teórico de orientación suficientemente elaborado. Menciona algunas cuestiones metodológicas y hermenéuticas, que pueden interesar a quienes buscan nuevas perspectivas filosóficas; considera de verdadera prioridad histórica la tarea de preguntarse por la posibilidad y condiciones de una "filosofía intercultural", dada la experiencia en este fin de siglo de autoconciencia y valoración de voces hasta ahora excluidas y de los desafíos históricos planetarios, que reclaman nuevos y más trascendentes replanteos e iniciativas. La filosofía pareciera exigir, afirma, una transformación más radical que las recientemente propuestas por el marxismo, la teoría de la comunidad comunicativa y aún la filosofía latinoamericana de la liberación, en tanto éstas no superan el

<sup>1</sup> Fornet Betancourt, Raúl, *Filosofía intercultural*. México, Universidad Pontificia, 1994, 127p.

horizonte de su propia cultura; requerir una nueva figura, "intercultural", a fin de corresponder a esa pluralidad de voces y recoger nuevos y debidos elementos para aquel desafío.

Tal filosofía no ha de ser confundida con una abstracción supercultural, que eluda diferencias concretas; antes bien, desde éstas se orienta al diálogo, que excluye el dominio de una sola forma de pensar y supone la polifonía de la razón (Habermas) como posibilidad fundante, trasfondo irreductible de diferentes mundos de vida cargados de contexto y de cultura, momentos centrales de condensación de una tradición particular de comprensión de mundo y de historia, autonomía, autoctonía intelectual, derecho de ver las cosas desde el propio contexto. Si la diferencia de racionalidades por una parte separa, por otra ofrece lo que tienen que comunicarse como objetos y como sujetos, en tanto hablan no sólo sobre sino desde y con su alteridad.

Cabe preguntarse entonces cómo obtener una explicitación comunicativa, problema tanto más agudo cuanto mayor la inculturación. El autor habla de ésta no en el sentido de enraizamiento de un núcleo filosófico canónico en una cultura, sino de proceso de articulación de un sujeto pensante desde la propia, por lo que considerando el término un relicto del pasado filosófico propone reemplazarlo por el de "intertransculturación", que aludiría más adecuadamente a un pensar interdiscursivo que se va fraguando en el diálogo. Ello da lugar a un replanteo de presupuestos epistemológicos y hermenéuticos historizando el problema, no en el sentido de la relativización posmoderna, sino de reubicación a la luz de los procesos históricos actuales, lo que implicaría entre otras cosas revisar la configuración racional vigente descubriendo unilateralidades, sin minar contenidos universalizables ni abdicar de la razón, sino transformándola a través del ingreso de otras voces hasta ahora afectadas pero excluidas de un tratamiento equitativo; no convirtiendo el propio modo de pensar en el ámbito del encuentro con otro sino, desde la situación histórica del mismo encuentro dejándose interpelar, sacudiendo las propias certezas; reformulando los propios medios de conocimiento no por la reconstrucción de teorías monoculturales sino desde el pleito o litigio, ya no de las facultades (Kant), sino de las diferentes voces de la razón a través de una comunicación abierta. El diálogo intercultural aparece, de este modo, como la alternativa histórica ante las formas de pensar vigentes.

Desde la experiencia latinoamericana se ofrecen algunos hilos conductores. América latina es un continente intercultural, pero sufre políticas conducidas por la idea de uniformidad. Se trata de crear condiciones para que los pueblos hablen con voz propia, la articulen desde sí sin presiones ni deformaciones impuestas; en este sentido no se

puede pasar por alto la crítica al colonialismo y sus renovaciones hasta la globalización actual, en cuya destrucción y deformación se asienta la hermenéutica del invasor y de las víctimas presas en las redes de la cultura dominante, y habrá que dar lugar a una hermenéutica liberadora, que implique deponer hábitos de pensar y actuar etnocéntricos bloqueadores de la percepción del otro, propiciar una apertura descentrada a la otredad; la interacción y convivencia de un espacio compartido producirá entonces una recíproca transformación, una armonía no reduccionista por apropiación, sino de interacción, intercomunicación solidaria; no se orientará hacia una totalidad sino hacia una totalización dialéctica, en la que la verdad no significará condición ni situación sino proceso, para el que ninguna cultura puede ser lugar definitivo, privilegiado, ni menos aún expresión absoluta, puesto que no garantiza la verdad sino sólo posibilidades de buscarla, una vía o tradición; se trata de un intercambio en igualdad de condiciones, de un recíproco aprendizaje como colaboradores singulares en la empresa de la verdad, que se contrastan, exponen, al proponer cada uno su aporte, a diferencia de un mero relativismo histórico. Habrá una respectividad (Zubiri) en el entender, que no cierra en un sistema, sino lo considera respuesta sentiente a la apertura fundacional que constituye toda realidad como algo "respectivo a", modo caracterizado por el estar con otros; una dinámica descentrada interrelacional, un horizonte de totalización a cuya luz nada es indiferente o relativo; pluriversión conexas, no aislada. Se imponen ciertas condiciones para comprender lo extraño, como el de considerarlo en un plano de intercambio cultural a fin de que no sea una aclaración "para nosotros"; sacarlo del exclusivo dominio conceptual abarcando además formas concretas del trato con la vida, desde el comercio hasta el culto; depurar los hábitos de subsunción y reducción filosófico-occidentales; sostener el "inter" como espacio abierto, sin juicios sobre el otro, dejándolo indefinido para que se configure sin bloqueos, no por indiferencia sino por autolimitación del propio modo de comprender, solidario respeto; consideraciones éstas inspiradas en nuestra experiencia de negación y marginación, que deben ser repensadas y maduradas para fomentar el hábito de este pensar.

En un segundo capítulo analiza una forma adecuada de pensamiento iberoamericano, en el sentido de que corresponda a nuestra constitución multicultural, como base para un modelo de filosofía intercultural. Se trata de un estilo no monológico, como de algún modo se da en la filosofía tradicional, que con frecuencia se concreta en un proceso de fundamentación orientada a justificar y definir el propio pensamiento, sin abrirse para crecer en relación con otros, sino más bien replegándose sobre sí misma, estructurándose y sistematizándose desde

sus propias posibilidades como pensamiento fuerte, sólo accesible con la clave correspondiente. Se trata de un discurso que se autopercebe como planteo que arriesga una propuesta en un proceso de mayor amplitud, en tanto contribución a la convocatoria de otras; no mera explicación defensiva de lo propio sino proposición expuesta a la crítica y al contraste, a la recíproca interpelación en una dinámica de intercambio, donde toda cultura determinada es tránsito y no punto final. Surge una filosofía no sólo crítica, ni de mera interpretación y comentario de textos, sin confrontarse con todos los factores que configuran el horizonte de vida de la época correspondiente; su núcleo formal metodológico es interdisciplinario e intercultural: lo primero como desafío de modos específicos de racionalidad, reconociendo sus límites y autonomía, llamados a constituir racionalidades consultantes o interdisciplinarias; lo segundo porque asistimos a la emergencia de tradiciones marginales que concurren a los foros internacionales ofreciendo sus aportes: la época de la filosofía monocultural está clausurada, se impone una interconexión solidaria entre culturas y sus tradiciones pensantes. Cabe entonces repensar la función histórica social de la filosofía intercultural como esperanza, transformación posible del mundo; un profundo antihegelianismo en tanto pretende seguir el ritmo de la historia, interviniendo, sin renunciar a la tarea de conceptualizar comprensivamente, en un mundo humano menos uniforme, más polifónico. En este sentido, el autor hace una autocrítica a anteriores posiciones, que al hablar de inculturación y contextualización lograban sólo una adaptación creativa del logos filosófico occidental a través de su inserción y arraigo en una cultura, historia y contextos propios, obteniendo no ser ya repetitivos ni imitadores sino afrontar problemas específicos, como momento integrante del proceso comprensivo general. En realidad no se daba una verdadera historización, quedaba intocado el núcleo de aquella racionalidad, que limita a priori las propias posibilidades, como un tronco común que se debiera plantar en otros suelos sin perder su identidad originaria aunque diera frutos propios, una universalidad abstracta que incorporaría las particularidades de otras culturas: la consecuencia ha sido la desestructuración y desarraigo de éstas. Se trata por el contrario de injertar el mundo en el tronco propio y entonces se rompe el dilema entre universalidad y particularidad, sólo habrá universalidades situadas que habrán de capacitarse para el encuentro solidario entre sí, sin un objetivo neutro o un punto de vista trascendental o ventajoso. Se impone de este modo una revisión autocrítica de nuestra relación con la filosofía occidental y una reinstalación teórica; litigio de filosofías en el sentido de contrastación dialogante de diferencias, replanteamiento de hábitos y recursos.

La cuestión es desde dónde y cómo hacer filosofía hoy, cómo abrirse a otras tradiciones. Todo desde dónde y cómo es contingente y respectivo de otras formas. Se pone de este modo en juego el orden del saber desde el que la filosofía comprende. La mencionada contingencia es la perspectiva de fondo. La dimensión intercultural es el campo abierto donde toda forma filosófica cultural determinada se reconoce necesitada de la contrastación con otras. Nuevo horizonte de horizontes en el que se relativiza nuestra instalación filosófica, con la que debemos relacionarnos no como un absoluto sino como una región.

Es necesario aprender a descubrir América: en este sentido "Nuestra América" de Martí, recuerda el autor, no es sólo la contraposición al hemisferio norte sino la utopía de un orden político social superador de cualquier hegemonía en tanto opresora y destructora de la diversidad, novedad histórica por la emancipación política, económica y cultural de sus pueblos, libre comunicación entre ellos, foco de riqueza temática. Aprender a hallar nuevos accesos a nuestra historia, descubrir las diferentes tradiciones no con lentes monoculturales, en este pensamiento iberoamericano a veces conflictivo. Se impone entonces una revisión crítica de nuestra historia de la filosofía y de las ideas, a pesar de que hayan trabajado nuestras mejores figuras, cuestionándolas en sus presupuestos historiográficos, viéndolas como historias regionales de una única tradición, que por lo tanto requiere ser complementada con la percepción de otras cual otras tantas formas de vida válidas; fueron historias de trasplante bajo el supuesto de que América Latina no es lugar de nacimiento de filosofía alguna sino prolongación del lugar filosófico griego. Habrá que descentrar la historia del pensamiento iberoamericano, si bien se pueda descubrir en aquellas momentos de integración con otras tradiciones, aunque por asimilación. Visto positivamente se tratará de una reconstrucción, un abrirse a otras tradiciones sin complejos eurocéntricos ni afectos antioccidentales, una radical ampliación de las fuentes, momento historiográfico importante: otras culturas, áreas, recursos como la oralidad, el mito, el símbolo, el rito, voces aún desconocidas para nuestra filosofía, fomentando el contraste solidario entre ellas, intensificando la investigación con un giro metodológico que considera al otro no como objeto sino sujeto, porque frecuentemente aquéllas, incluidos cronistas y misioneros, adolecieron de deficiencias por verlas con criterios occidentales como objeto, y alcanzan apenas a proponer un método comparativo en el que se ve al otro desde lo propio erigido en centro y no como a otro centro; aceptar a sus transmisores no filósofos como válidos, no queriendo entenderlos demasiado rápido sino estando atentos a su decir diferente. Se trata de reaprender a pensar. La polifonía cultural producirá una sacudida de

evidencias filosóficas, de modo semejante al que analizaba Sartre en el caso del europeo interpelado por el colonizado, en *Orphée Noir* y en el prólogo a la obra de F. Fanon *Les condamnés de la terre*. A partir de la experiencia de que Indoamérica y Afroamérica son voces vivas y fuentes propias de luz, debemos negar a la filosofía toda pretensión de fuente única, normativa, reduccionista, siendo que nuestra visión es vista por otros ojos que la interpelan.

Se trata también de un programa interdisciplinar que el autor analiza en un tercer capítulo. La interdisciplinariedad es una exigencia teórica interna, por lo que no pretende tratarlo como mera cuestión epistemológica, sino aproximarse desde las exigencias de una filosofía intercultural. Interdisciplinariedad de la filosofía con otras disciplinas sobre todo humanas, porque se trata de un material que pertenece también a otras; consulta sistemática y metódica de otras formas de saber, además de otras culturas, para aprender a leer lo potencialmente filosófico y a su vez aportar lo específico de su consideración. Exigencia constitutiva de un doble descentramiento filosófico: en el orden de sus referencias culturales propias y en el de sus referencias conceptuales específicas. No se trata de un añadido o complementación accidental, sino de otra dimensión necesaria al mismo proyecto intercultural en calidad mediadora: para informarse mejor acerca de la verdadera constitución de todo cuanto la interpela desde otras culturas, a fin de nutrir su saber con otros elementos en el doble sentido objetivo y subjetivo.

Escoge como ejemplo de apertura interdisciplinar el caso de la teología latinoamericana, debido a los avances alcanzados. Se entiende la teología hecha a partir de Medellín 1968 como reflexión teológica contextualizada con estilo propio, aunque con opciones teóricas y prácticas diversas. En el marco del movimiento de la teología de la liberación se observa una claridad metodológica y epistemológica difícilmente parangonable con otras disciplinas, por su proceso interno de autocorrección a partir de la apertura interdisciplinar; un ejemplo de quehacer científico enraizado en la realidad latinoamericana, superando la imitación y repetición estéril, para pensar a la luz de los problemas y desafíos históricos del subcontinente; su creatividad en los diferentes ámbitos teológicos, razón de su alta recepción mundial, al escribir su propio capítulo en el diálogo teológico; su trabajo pionero en la asunción de los sujetos plurales religiosos y culturales de América Latina y su diferenciación a partir de ello; su proceso de transformación a través del trabajo interdisciplinar y su autodiferenciación interna al asumir una perspectiva intercultural.

Se advierte que esta teología, en cada área concreta, tanto en su metodología como en su sistemática, en la estructura de su pensamiento o de su forma de racionalidad, es decisiva para la filosofía. Por el impacto de las ciencias sociales, se abre a la mediación socio-analítica transformando su racionalidad originaria, al darse una extensión del campo teórico, reajustando su instrumento de análisis y asumiendo la función crítica como dimensión fundamental, que a su vez se refleja sobre la realidad. Su atención a los diversos ámbitos culturales también operó transformadoramente, en cuanto no sólo las categorías lógicas o conceptuales analíticas tienen relevancia cognoscitiva y hermenéutica, sino que el mundo poético, mítico, ritual, simbólico interpela a traspasar esas fronteras y cooperar con otros recursos.

La apertura intercultural produjo una autodiferenciación en dos momentos principales:

1) A partir de las culturas indias se da una teología india con caracteres propios. Un giro radical hacia la pluralidad intercultural no puede sino expresarse en formas plurales, en un largo proceso de reajuste y revisión crítica en tanto se partía de una referencia exclusiva a la tradición cristiana; desde la dinámica de renovación alentada por el Concilio Vaticano II se da también una transformación de la Iglesia en América Latina, que toma conciencia de la problemática indígena y afroamericana sobre todo a partir de Medellín y Puebla, lo que inaugura una perspectiva a partir de sus valores, un real encuentro con cada cultura y la consecuente liberación del mensaje evangélico del monopolio occidental, la posibilidad de que cada una no sólo acoja a y sea potenciada por el Evangelio sino sea también fuente de enriquecimiento para su predicación desde un horizonte diferente, a cuya luz se podrán percibir nuevas perspectivas de la palabra de Dios. Ello significa reemplazar la actitud misionera colonizadora por un diálogo interreligioso, en tanto más allá del respeto por el otro en calidad de otras posibles semillas del Verbo cabe asumir las diferentes religiones como lugares originales e irreductibles de la revelación divina, potencial de diferentes formas de reflexión teológica, articulación en fin de las teologías cristiana y no cristianas. De este modo, se habla de "teología india", en sentido genérico porque debe diferenciarse entre una teología de inspiración indígena hecha por cristianos y una teología "india-india", como se ha llamado, hecha por indígenas a partir de su propia experiencia y al margen del cristianismo. El autor se detiene en esta última como lo que tiene particular interés para una teología y filosofía latinoamericanas en apertura intercultural, y pasa a caracterizarla como: una reflexión teológica desde la experiencia cultural india, para la que no es cuestión primera su conveniencia con o diversidad del cristianismo; que se niega

a someterse a la rectoría de otras teologías; que es consciente de su regionalidad, y por lo tanto también de la necesidad de comunicarse con otras teologías para una mejor aproximación al misterio de Dios; que sólo existen teologías regionales y no se ha de distinguir ya entre religiones universales y locales, siendo que un verdadero diálogo supone equidad de condiciones; que no se entrapa en la palabra "teología", porque tiene su propio modo de reflexión y articulación, no agotándose en el horizonte lógico racional de la tradición occidental sino abarcando otros modos como el mito, rito, símbolo, metáfora, etc.; no se despliega como exégesis de un libro, ni comentario de expertos sobre la palabra de Dios, sino como acompañamiento reflexivo de la vida de un pueblo a la luz de sus tradiciones, oralidad, ritos y símbolos, momento práctico-reflexivo. Además de estos rasgos negativos por comparación con la teología cristiana u otras, recoge sus rasgos positivos en tanto, formulándose o reformulándose desde la resistencia, surge de ser un centro cultural propio: no es el producto teórico de un sujeto individual sino articulación interdiscursiva de una comunidad, reflexión teológica compartida de un proceso y proyecto de vida común, inseparable de él; tiene por objeto toda la vida de la comunidad, no presentándose como reflexión acerca de Dios sino del pueblo y su proyecto de vida, en el que Dios está radicalmente comprometido; por su sujeto y objeto es praxis de liberación, desde su pueblo, sus valores y tradiciones, liberación de la vida cósmica, en una alianza solidaria entre el hombre y la naturaleza; por ello tiene un carácter eminentemente ecológico, desde una religiosidad comunitaria del hombre-comunidad con la tierra-naturaleza, una vida humana propiciada y sostenida por la madre tierra y que realizándose en dignidad y justicia no agrade ni disloca sino implica el sagrado equilibrio vital, centrada en la celebración de la vida, orientada hacia una modelación festivo-ritual de la historia y temporalizada como una historia que libera la vida y la tierra porque salva todas las formas vitales y particularmente humana.

2) Un segundo momento está constituido por la emergencia de la teología afroamericana. De modo semejante a la teología india, se distingue aquí la forma teológica que surge del mundo afroamericano evangelizado, el "cristianismo moreno" como se ha denominado, y la que se origina de las mismas religiones afroamericanas al margen del cristianismo. Es ésta, desde su alteridad, la que realmente interpela, la que mejor patentiza la guerra teológica contra el negro hecha en el continente, instalándose en la alteridad negada para declarar desde ella, como fuente de propia creatividad, a la que no se trata sólo de darle dignidad como un capítulo de la teología o como un momento de la religiosidad popular, sino de reconocer religiones que expresan algo

irreductible con voz propia, sin necesidad de abogados ni representantes. La teología latinoamericana requería un paso más radical, divorciándose de la perspectiva blanca opresora y adquiriendo desde el negro una nueva cosmovisión, una "teología afroamericana" hecha por afroamericanos desde sus propias culturas. Estas, que lograron preservar parte de sí a través de una obstinada resistencia y que en tanto humanas tienen virtudes y carencias como cualquier otra, han de ser consideradas como tales reivindicando la validez de sus aportes, en lugar de ser reducidas a elementos folklóricos de nuestra cultura, sutil forma de racismo. Teniendo en cuenta el fondo común o semejante, sin pretender nivelar las diferentes religiones y teologías afroamericanas, como en el caso de la teología india se puede destacar ciertas características: un discurso que se articula en y desde la praxis de resistencia social y religiosa, liberador de la palabra negra de y sobre Dios y como tal una suerte de desembozamiento teológico, forma histórico-concreta de racionalidad, revelación y actualización de los orígenes africanos y no dilución en un sincretismo; expresión de la experiencia religiosa de Africa en América. Teología de exilio y frontera, memoria de un destierro donde el negro es sistemáticamente asediado en su cultura y religión, recuperación de la historia de ese exilio como indispensable para comprender su identidad religiosa, discurso que lucha por su derecho a ser diferente en un medio extraño. Un Dios único cuyas cualidades no puede situar ni determinar, ser supremo, fuente absoluta de referencia de sentido pero no objeto de una referencia teológica, ritual, cültica directa y concreta; Dios incomprensible, exterior al sistema, fuente de vida que no requiere ofrendas ni sacrificios para ser mantenida, que desborda las posibilidades del decir teológico y se articula como experiencia religiosa. Ninguna teología puede pretender ser morada exclusiva de Dios, de allí la tolerancia religiosa y teológica; los espíritus protectores introducen al individuo en el mundo, la familia, la comunidad; Dios fuente de la libertad humana posibilita la diversidad de cultos. La idea de la presencia y distinción de Dios en el mundo otorga un sentido de espiritualización del mismo, una vivencia sacral del cosmos, el mundo como región en la que combaten fuerzas espirituales, por lo que no todo está en manos del hombre, habitante de un ámbito regido por la presencia de espíritus mediadores de Dios, que a su vez le permiten tener poder sobre sí y el mundo; el espacio y el tiempo son portadores de un sentido espiritual, moviéndose el hombre en ellos como en una geografía mística; es una teología que no entrega al hombre la clave del misterio de la identidad mundana. El espacio religioso se extiende a toda la vida humana y la vida en general. El cuerpo humano es entonces lugar religioso, no mero instrumento sino sujeto y morada de vivencia

y expresión religiosas, es en sí mismo sacral; un orixá rige su cabeza, es una de las dimensiones constitutivas de lo religioso y no un tema o problema. Por ello el discurso teológico africano no es sólo de la inteligencia sino también de la emotividad y afectividad, de las impresiones sensibles vehiculadas por el canto, la danza, la celebración; se centra en la liturgia de la vida como acontecimiento mayor, a festejar aun cuando parezca ser derrotada por la muerte, porque ésta no es concebida como término de la vida sino lazo o transición del mundo de los vivos al de los vivos-muertos, acceso a la dimensión social de los ancestros-antepasados; la muerte se inscribe así en la corriente vital que abarca el circuito de fuerzas humanas y cósmicas, salto por el que se descubre no sólo un momento de la vida sino de una vida más auténtica y rica. Es una teología de la salud y de la liberación de la vida humana en la tierra; en este contexto de estructura cultural-religiosa la magia es concebida como un medio para afrontar las adversidades. Teología comunitaria tanto en relación con el sujeto como con el objeto, reflejo de una comunión cósmica en la que el hombre se siente instalado desde siempre y para cuidar su equilibrio, un modo comunitario de vivir la vida y la religión; de allí el aspecto dialogal y comunitario de la religión en la música y la liturgia, donde no hay lugar para solistas y donde la comunidad grita su vida con la fuerza de la emoción, convirtiéndose el individualismo en sinónimo de muerte. Las tradiciones orales son su material básico; la palabra hablada tiene un sentido religioso, mientras la transcripción escrita es relativamente reciente y discutida; aquélla no sólo es fuente sino también medio de articulación y transmisión, por lo que la teología afroamericana sólo puede entenderse como desarrollo y continuación de una tradición teológica oral.

Concordando con el propósito y también con el despliegue de este planteo de una filosofía "intercultural", creemos que para ser plenamente consecuentes caben las siguientes observaciones: 1. Parece más adecuado hablar de "pensar" en lugar de "filosofía", dado que ésta en el sentido estricto del término surge y se desarrolla como un determinado "modo de pensamiento" en Occidente que se despliega en civilización planetaria, con la que siguen conviviendo otras culturas con sus correspondientes modos, los que a su vez no permanecen inmunes sino influyéndose recíprocamente. 2. Que en este planteo de un pensar intercultural que se constituye con el aporte de los diferentes horizontes de inteligibilidad y racionalidad, se ha de reconocer explícitamente la construcción histórica del logos humano como "interlogos".

## BOLETIN BIBLIOGRAFICO

Valoración de la Filosofía y de los estudios patrísticos en publicaciones recientes

por Francisco J. Weismann (Buenos Aires)

Erwin Schadel, *Musik als Trinitätssymbol. Einführung in die harmonikale Metaphysik* (Schriften zur Triadik und Ontodynamik herausgegeben von Heinrich Beck und Erwin Schadel. Band 8), Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main, 1995, 464p.

Mario Puelma, *Labor et Lima. Kleine Schriften und Nachträge*. Herausgegeben von Irène Fasel. Mit einem Geleitwort von Thomas Gelzer. Schwabe CO AG Verlag, Basel, 1995, 589p.

*Chrésis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. IV. Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De officiis* von Maria Becker (Westfälische Wilhelms-Universität Münster. Institut für Altertumskunde Christian Gnilk). Schwabe CO AG Verlag, Basel, 1994, 295p.

*Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Begründet von Friedrich Überweg. Völlig neubearbeitete Ausgabe. *Die hellenistische Philosophie*. Erster Halbband. Herausgegeben von Hellmut Flashar. Schwabe CO AG Verlag, Basel, 1994, X-490p.

*Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Begründet von Friedrich Überweg. Völlig meubearbeitete Ausgabe. *Die hellenistische Philosophie*. Zweiter Halbband. Herausgegeben von Hellmut Flashar. Schwabe CO AG Verlag, Basel 1994, 496-1272.

El objeto del presente artículo es ofrecer boletín bibliográfico sobre obras recientes, aparecidas en el ámbito de la lengua alemana, y que se ocupan de temas filosóficos y patrísticos (incluyendo también los estudios clásicos). De esta manera, podremos apreciar, hasta cierto