

hierofánica en fenómenos saturados. Así como -según Ladrière- el lenguaje religioso dice la experiencia religiosa, pero a su vez forma parte de ella, articulándola, de un modo semejante, la hermenéutica analógica, sin agotar la teofanía, es su repercusión en el orden del pensamiento. Más arriba dije que la distanciaci3n de la reflexi3n especulativa se da *dentro* del acontecimiento mismo que quiere pensar, y adem1s puse el ejemplo de Arist3teles, para quien el pensamiento no se opone a la experiencia, sino que la culmina.

Sin embargo, a diferencia de Arist3teles, y -aun m1s- del saber absoluto hegeliano, que se pretende la verdad de la religi3n, en este trabajo se afirma que el pensamiento (especulativo) anal3gico est1 *al servicio* de la religi3n. Est1 a su servicio, tanto si la entendemos "descendentemente" como *autocomunicaci3n epif1nica del Misterio santo*, cuanto si la concebimos como el *ordo ad Sanctum* que le responde ascendentemente.

Por otro lado, la filosofa de la religi3n, aunque est3 en continuidad con el planteo fenomenol3gico y, aun m1s, se alimente y deba continuamente realimentarse (sem1nticamente) de la riqueza hermenéutica y (pragm1ticamente) de la actitud de apertura propias de la religi3n -descritas segun el m3todo fenomenol3gico-, sin embargo, no se reduce al uso de 3ste, sino que emplea tambi3n la *analogia* (y *anal3ctica*⁷⁰) como m3todo metafisico especulativo.

Asi es como se entrelazan, sin confundirse, la fenomenologia (aun comprendida filos3ficamente) y una filosofa de la religi3n, que no se reduzca a usar solamente el m3todo fenomenol3gico, pero que necesariamente pase por 3l.

⁷⁰ Tanto Enrique Dussel como yo venimos denominando asi desde 1971 la dialéctica propia de la analogia como contrapuesta a la hegeliana y referida a la historia; la expresi3n la hemos tomado del t3tulo de la obra de Bernhard Lakebrink: *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik*, Ratingen, 1968.

Inculturaci3n de la vida religiosa

Perspectiva hist3rica y pautas metodol3gicas

por Gerardo Daniel Ramos SCJ

Universidad Cat3lica de Santiago del Estero

En estos 3ltimos a1os se ha venido hablando mucho de inculturaci3n a diferentes niveles y por variados sujetos de la vida eclesial¹. Este fen3meno cobra una vitalidad y perspectiva nueva a partir del todav1a reciente Concilio Vaticano II. En este lapso de tiempo, la Iglesia ha ido tomando conciencia m1s clara de que la evangelizaci3n, para arraigar en el coraz3n del destinatario pastoral -ya sea persona, grupo humano, pueblo o cultura-, debe realizarse no s3lo 'para' el otro, sino tambi3n y sobre todo 'con' el otro y 'desde' el otro.

1. Inculturaci3n: hacia una elaboraci3n teol3gico-conceptual

Si bien el neologismo *inculturaci3n* surge oficialmente en el magisterio de la Iglesia con Juan Pablo II², no puede desconocerse el aporte postconciliar -notable y profundo- de su predecesor Pablo VI³:

¹ Roest Crolius, A., *What is so New about Inculturation. A Concept and its Implications*, en: *Gregorianum* 59 (1978), 721ss; L3pez-Gay, J., *Pensiero attuale della Chiesa sull'inculturazione - Concetti - Problemi - Orientamenti*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis (CIS), Roma, 1979, 9-35; Amaladoss, M., *Inculturation: Theological Perspectives*, en: *Jeevadhara* 5 (1976), 293ss; Nkeraminigo, T., *A propos de l'Inculturation du Christianisme*, en: *Telema* 3 (1977), 19ss.; Amalorpavadass, D., *New Theological Approaches in Asia*, en: *Verbum SVD* 21 (1980), 279ss.; Carrier, H., *Evangile et Cultures. De L3on XIII a Jean Paul II*, Libreria Editrice Vaticana - Mediaspaul, Paris, 1987; Dhavamony, M., *Problematica dell'inculturazione del vangelo oggi*, en: *Evangelizaci3n de la cultura e inculturaci3n del Evangelio*, Guadalupe, Buenos Aires, 1988, 107ss.; Metz, J., *Hacia una Iglesia universal culturalmente polic3ntrica*, en: *Selecciones de Teologia* 117 (1991), 65ss.; Panikkar, R., *Sobre el di1logo intercultural*, en: *Estudios Filos3ficos* 39 (1990), 271ss.

² Cf. *Catechesi tradendae*, 53; *Familiaris Consortio*, 10; *Slavorum Apostoli*, 21-24; *Redemptoris Missio* (=RM), 52-54; *Discurso Inaugural a la Conferencia de Santo Domingo* (=DSD), 22-24; *Ecclesia in Africa*, 55-71; *Vita consecrata*, 79-80; *Caminos del Evangelio*, 9 y 29.

³ Cf., por ejemplo, *Evangelii Nuntiandi* (=EN), 18-20.

quien consagró la expresión 'evangelización de la cultura' para referirse al esfuerzo que el Pueblo de Dios debe hacer en su misión evangelizadora por transformar los criterios de pensamiento y las motivaciones fundamentales que animan el *ethos* de un determinado pueblo.

En la línea de una mayor conciencia histórica, y más sensible al desafío que el pluralismo cultural contemporáneo presenta a la Iglesia, se han ido haciendo palpables diferentes experiencias misionales que han buscado asumir, purificar y elevar (cf. LG 17) los valores culturales y religiosos presentes especialmente en los nuevos pueblos cristianos; por ejemplo, África y Asia⁴. También en América Latina se ha percibido la necesidad de una "inculturación continua"⁵ del Evangelio; la cual, a partir del evento *Santo Domingo*, quedará ligada al desafío de una "nueva evangelización"⁶.

Se percibe entonces cómo el desafío de la inculturación se va haciendo coextensible a la vocación y misión misma de la Iglesia; la cual, cuando se hace presente en una determinada región o pueblo, está llamada a encarnarse en él (cf. EN 62). De este modo, el Pueblo de Dios prolonga la Encarnación del Hijo de Dios (cf. GS 22), y se hace apto para establecer con sus destinatarios pastorales un rico y fecundo "intercambio de dones" (cf. LG 13; AG 22)⁷. En este intercambio, el Pueblo de Dios por un lado se enriquece, al asumir todo lo que de noble tiene una determinada cultura: las "semillas del Verbo", que son

⁴ Cf. Rwomukulwe, S., *Inculturation in Africa, with Special Reference to the Kiga of Uganda*, Pontificia Università Gregoriana (=PUG), Roma, 1995; Tamba, E., *Inculturating the Gospel in Africa. From Adaptation to Incarnation*, PUG, Roma, 1996.

⁵ Cf. DSD 24. Bibliografía general sobre inculturación en y desde América Latina: Azevedo, M., *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da Fé*, Loyola, São Paulo, 1986; Cheuiche, A. do C., *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio. Proceso y praxis*, en: Sociedad Argentina de Teología, *Teología y praxis pastoral*, San Pablo, Buenos Aires, 1988, 126ss.; Cansi, B., *La inculturación, un reto a la evangelización*, CELAM / SEPAC, 1994; Scannone, J.C., *Sabiduría popular y teología inculturada*, en: *Stromata* 35 (1979), 3ss.

⁶ "La inculturación es el centro, objetivo y medio de la Nueva Evangelización" (Juan Pablo II, *Discurso al Consejo Mundial de Catequesis*, 26/9/92).

⁷ El tema del "intercambio de dones" es un *leit motiv* en la tesis doctoral (inédita) de C.M.Galli, *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1993.

expresión de lo 'humano profundo' y que dan a la Iglesia nuevas posibilidades de manifestarse como tal; enriqueciendo así su misma universalidad. Por otro lado, el Pueblo de Dios comunica la novedad trascendente del Evangelio, junto con otros valores culturales acrisolados en su devenir histórico a lo largo de siglos, y que indirectamente también comunica.

En este discernimiento y diálogo, las Iglesias particulares o regionales fueron descubriendo una responsabilidad y competencia específicas, la cual no hay por qué oponer al ministerio de unidad de la Sede romana (cf. RM 53). De hecho, los procesos de inculturación los realiza la Iglesia universal fundamentalmente a partir de las Iglesias particulares: 'en' ellas y 'desde' ellas.

2. Inculturación de la vida religiosa

Nos referimos ahora de un modo particular a los Institutos de vida consagrada, que como carismas del pueblo de Dios y partícipes de su misión, son sujetos pastorales concretos que están llamados a manifestar su novedad carismática en los siempre nuevos momentos histórico-culturales de los pueblos del mundo⁸. Así establecemos una

⁸ Bibliografía específica del Sínodo sobre la Vida Consagrada (1994) que puede dar una idea general sobre sus desafíos más significativos a nivel universal: Zago, M., *La inculturación en el Sínodo sobre la Vida Consagrada*, en: *Vida Religiosa* 74 (1995) 4, 100ss.; Danneels, G., *A propos du prochain synode sur la vie consacrée*, en: *Vie Consacrée* 66 (1994), 5ss.; Marchesi, G., *Il sinodo dei vescovi sulla vita consacrata*, en: *Civiltà Cattolica* 4 (1994), 590ss. Sobre la vida religiosa en América Latina: Antoncich, R., *¿Qué fue adquiriendo la Vida Religiosa latinoamericana en su caminar con el pueblo?*, en: *Testimonio (=Test)* 123-4 (1991), 77ss.; CLAR, *Hacia una vida religiosa latinoamericana. Selección de textos teológicos*, Bogotá, 1984; Codina, V., *La Vida Religiosa: Signo de comunión en la Iglesia y en el pueblo*, en: *Test* 160 (1997), 13ss.; Freitas, C., *La reflexión teológica al servicio de la vida religiosa en América Latina*, en: *Caminos* 23 (1999), 58ss.; Guerrero, J., *Configurar nuestro futuro y alentar nuestra esperanza*, en: *Test* 144 (1994), 5ss.; Idígoras, J.L., *¿Progreso en la vida religiosa?*, en: *Revista Teológica Limense* 24 (1990), 331ss.; Ribeiro, E., *Algumas reflexões sobre a vida consagrada. Confronto entre o ideal que nos propomos e a realidade vital*, en: *Convergência (=Conv)* 300 (1997), 107ss.; Riquelme, J., *¿Cómo puede evaluar la vida religiosa la situación cultural de América Latina?*, en: *Test* 123-4 (1991), 30ss.; Sobrino, J., *La vida religiosa a partir de la Congregación General XXXII de la*

primera acotación metodológica al presente trabajo, que consiste en circunscribirlo a sujetos pastorales concretos, animados por un carisma fundacional que en muchos casos tiene una proyección universal. Por eso, lo que diremos sobre la Vida consagrada podría aplicarse sustancialmente a las Sociedades de vida apostólica, a los Institutos seculares, y a las demás formas y movimientos eclesiales.

En muchos casos los Institutos de vida consagrada -particularmente las órdenes y las congregaciones- suelen tener una larga historia; la cual han ido recorriendo con la Iglesia de su tiempo⁹. Ellos mismos están generalmente marcados de una forma especial por el momento histórico-cultural en que surgieron. Las tendencias de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares en las que se fueron haciendo presentes dejaron en ellos una impronta casi 'indeleble'; enriqueciéndolos con los dones de gracia propios de cada *kairós* epocal, pero limitándolos también en su expresión carismática a las coordinadas histórico-eclesiales de los mismos. Hasta poco antes del Concilio Vaticano II esto dio lugar a una praxis que se denominó de *fidelidad lineal*, que tenía como notas específicas su carácter monocultural y monoepocal. Sin una suficiente conciencia del dinamismo de la historia, la 'tradición', entendida en sentido estrecho, acabó por 'uniformar' a la gran mayoría de los Institutos; convirtiéndolos en muchos casos en expresiones anacrónicas del Evangelio, y en otros, llevándolos a asumir estilos de vida casi opuestos a la intención de sus fundadores.

A partir del citado concilio, comienza a tomarse más conciencia de la dimensión 'peregrinante' del pueblo de Dios, y de su llamado a hacer presente el Reino de Dios en el mundo¹⁰. Se incorporan al léxico eclesial las categorías diálogo y discernimiento; comunión y misión;

Compañía de Jesús, CICA, Panamá, 1978. Sobre vida religiosa e inculturación en América Latina: Almeida Cunha, R., *É possível haver verdadeira inserção sem inculturação?*, en: Conv 390 (1996), 360ss.; Codina, V., *La vida religiosa ante las culturas de América Latina*, en: Test 123-4 (1991), 13ss.; Freitas, M., *Nova evangelização, vida religiosa e cultura*, en: *Nova Evangelização e Vida Religiosa no Brasil*, Publicações CRB, XV Ago. 1989; Libânio, J., *Dimensión profética de la vida religiosa en la sociedad moderna*, en: Test 123-4 (1994), 52ss.; Mesters, C., *A vida religiosa inserida no meio dos pobres, à luz da palavra de Deus*, en: Conv 294 (1996), 383ss.; Silva, S., *El servicio de la Vida Religiosa a la evangelización de las culturas*, en: Test 123-4 (1991), 41ss.

⁹ Seguiremos aquí a Azevedo, M. do C., *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da Fé*, São Paulo, Loyola, 1986, cap. V, 288ss.

¹⁰ Cf. LG, Cap. VII.

historia y encarnación. La misma iglesia se autocomprende como misterio de comunión misionera (cf. CL 32). Desde esta eclesiología de 'comunión'¹¹, la vida consagrada va redefiniendo -o incluso redescubriendo- su identidad eclesial *ad intra* y *ad extra*, y los carismas fundacionales se van leyendo en "fidelidad creativa" a los nuevos tiempos. Se va procurando tener presente, cada vez más, las características de las Iglesias particulares y los desafíos socio-culturales del entorno en el que cada comunidad religiosa concreta se va haciendo presente.

En este proceso no han estado ajenas las tensiones e incomprendiones, particularmente entre quienes buscaban una mayor fidelidad "a los hombres y mujeres de nuestro tiempo" (cf. VC 80b) -generalmente los más jóvenes-, y los que defendían los rasgos esenciales del carisma fundacional -generalmente aquellos con más 'rodaje'. Esta tensión en parte se fue resolviendo llevando el planteo no tanto a una solución en clave de supresión de la dialéctica, sino más bien de reexpresión o *refundación*¹²: el carisma y la vida misma de cada comunidad debía plantearse a partir del destinatario pastoral; no sólo desde la Iglesia particular, sino incluso y sobre todo desde la realidad y cultura del pueblo. (No obstante, muchos Institutos fueron o van quedando rezagados en este proceso de renovación; principalmente debido a: 1) el peso de su historia, que se refleja en concreciones institucionales de las

¹¹ Cf. CL 18-20; PDV 12; VC 41. Bibliografía específica sobre vida religiosa e Iglesia particular: Ara, S., *La inserción de los religiosos en las iglesias locales*, en: Estudios franciscanos 95 (1994), 259ss.; Beyer, J., *Religiosi e Chiesa locale, de 'Mutuae Relationes' al nuovo Código*, en: Vita Consacrata 21 (1985), 840ss.; Codina, V., *La Vida Religiosa: signo de comunión en la Iglesia y en el pueblo*, en: Test 160 (1997), 13ss.; De Paolis, V., *Ecclesialità della Vita consacrata*, en: Periodica 88 (1993), 567ss.; Guerrero, J., *Caminos de comunión eclesial*, en: Test 160 (1997), 37ss.; Martini, C., *La Vita Religiosa nel presbiterio e nella chiesa diocesana*, Centro Ambrosiano, Milano, 1989; Scampini, J., *Iglesia Comunión y Vida Religiosa*, en: Caminos de CAR-CONFER 5 (1995), 5ss.; Viganò, A., *La Vita Consacrata e la Chiesa locale*, en: AAVV, *Il Sinodo dei Vescovi sulla Vita consacrata*, Rogati, Roma, 1994, 179ss.

¹² Sobre refundación de la vida religiosa: Arnold, S., *Caminos de refundación*, en: Caminos 25 (2000), 13ss.; Comblin, J., *O Espírito Santo e a Refundação da vida Religiosa*, en: Conv 296 (1996), 478ss.; Valle, E., *Rumo a un novo modelo de vida consagrada*, en: Conv 275 (1994), 393ss.; *Novas tendências da Vida Religiosa nos anos 80. Visão desde a CRB*, en: Conv 288 (1995), 630ss.

que les es difícil deshacerse; 2) la carencia de vocaciones y el envejecimiento de sus miembros, que les resta 'energía' para hacerlo; 3) la falta de 'internalización significativa' de las implicancias de la renovación conciliar en gran parte de sus miembros).

Ligado a este proceso de refundación surgieron las experiencias de *inserción*, que en su expresión cultural podríamos llamar 'comunidades en vías de inculturarse'. Desde una comunidad de vida consagrada con estas características, se experimenta una cierta inversión en la concepción tradicional de la universalidad del Instituto y de la misma catolicidad de la Iglesia. Ya no se tratará del carisma fundacional unido indefectiblemente al momento de su surgimiento y proyectado desde allí hacia diversas realidades, sino de éste en cuanto ilumina las concretas vivencias de la gente; especialmente las del pueblo pobre y creyente y 'desde' éste; en comunión con la vida y misión de las Iglesias particulares. Una comunión que a su vez tiene talante ecuménico porque se pone al servicio "de quienes tienen la vida y la fe amenazada"¹³.

3. En ámbitos socio-culturales nuevos y precisos

Esta inversión eclesiológica, que pone en primer plano al destinatario, tiene su principal justificación en el hecho evidente de que las profundas y constantes transformaciones socio-culturales obligan a la Iglesia en general y a la vida consagrada en particular a querer hablar el mismo lenguaje de la gente, y a procurar responder teologalmente a sus justas aspiraciones 'con' ellos y 'desde' ellos. En una sociedad tradicional esta preocupación no era tan acuciante porque el destinatario pastoral era siempre más o menos el mismo. El influjo de la modernidad-postmodernidad que desemboca en una cultura o civilización universal globalizada, mediatizada y profundamente interdependiente en lo socio-económico y político¹⁴, suscita formas emergentes de culturas

¹³ Cf. Diócesis de Santiago del Estero, *Objetivo diocesano*.

¹⁴ Sobre los desafíos de la actual situación cultural y coyuntural respecto a la evangelización: Azevedo, M. do C., *América Latina. Perfil complejo de un universo religioso*, en: Medellín 87 (1996), 5ss.; CELAM, *¿Adveniente cultura?*, Documentos CELAM, Bogotá, 1987; Galbraith, J., *The Culture of Contentment*, 1992; Galli, C.M., *Religión y razón al final del milenio*, en: Criterio 2175 (1996), 225.; Gera, L., *Desafíos de una Nueva evangelización en las vísperas del tercer milenio*, en: Boletín OSAR 4 (1996), 15ss.; Gitlin, N., *La vida en el mundo postmoderno*, en: Facetas 90 (1990), 12ss.; Harvey, D., *The Condition of Postmodernity*, Basil Blackwell, Oxford and Cambridge, 1989;

partir de los 'moldes autóctonos' de cada rincón del mundo. En muchos casos, y con la irrupción del nuevo modelo económico-neoliberal¹⁵ que parece incidir en todos los ámbitos de la vida de los pueblos de hoy, los 'moldes' tradicionales llegan incluso 'a quebrarse'. Y a la vez que un cada vez más pequeño grupo va participando de los beneficios del 'mercado', una franja cada vez mayor de la población va experimentando una progresiva y cada vez más asfixiante exclusión y postergación socio-económico-cultural.

Una comunidad inserta que tienda a una cada vez más lograda inculturación de su estilo de vida debe necesariamente captar este fenómeno en sus precisas expresiones locales. Esta es la segunda notación metodológica -de cuño 'geográfico-ambiental'- que debemos establecer en nuestra reflexión y en nuestra praxis, y que deberá coincidir con una actitud de *encarnación kenótica*¹⁶ en el lugar donde estamos: vivir, experimentar, reflexionar y actuar desde una experiencia concreta de encarnación socio-cultural. Desde allí, la comunidad debe 'refundar', 'recrear' o 'reexpresar' su carisma fundacional en sus aspectos substanciales; tal vez en un momento histórico-cultural muy diferentes de aquel que dio origen a su Instituto.

Haring, B., *Está todo en juego. Giro en la teología moral y restauración*, PCC, Madrid, 1995; Izquierda Etulain, J., *Solidaridad e insolidaridad: tensiones y paradojas de nuestra cultura*, en: Razón y Fe 222 (1990), 325ss.; López Rosas, E., *Un discernimiento de la Nueva Evangelización*, en: Cias 435 (1994), 309ss.; Moyano, J.L., *Evangelización inculturada en el mundo urbano*, en: Test 144 (1994), 21ss.; Scannone, J.C., *El papel del catolicismo popular en la sociedad latinoamericana*, en: Stromata 44 (1988), 475ss.; *Los desafíos actuales de la evangelización en América Latina*, en: Cias 417 (1992), 459; *La religión en América Latina del Tercer Milenio*, en: Stromata 51 (1995), 75ss.; Valadier, P., *Catolicismo e sociedade moderna*, Loyola, São Paulo, 1991.

¹⁵ Cf. Casaretto, J., *El desafío de la exclusión*, en: Criterio 2223 (1998), 450ss.; Casas, J., *Nuevos políticos y nuevas políticas en América Latina*, Atlántida, Buenos Aires, 1991; Escobar, G., *Liberalismo, neo-liberalismo y economía de mercado en América Latina*, en: Medellín 85 (1996), 5ss.; Scannone, J.C., *Economía de mercado y Doctrina social de la iglesia. Aporte teológico desde y para América Latina*, en: Medellín 85 (1996), 57ss.; Sung, M., *Deus numa economia sem coração*, Paulinas, São Paulo.

¹⁶ Cf. Taborda, F., *Da inserção a inculturação. Considerações teológicas sobre a força evangelizadora da Vida Religiosa inserida no meio do povo*, CRB, Rio de Janeiro, 55.

4. Pautas metodológicas

Este proceso lo hará cada comunidad religiosa desde una experiencia de arraigo rica en intercambios (cf. VC 80; 98)¹⁷. En primer lugar, intercambio con la gente del lugar, que vive la cotidianidad de la vida, con sus "gozos y esperanzas, tristezas y angustias" (cf. GS 1). En segundo lugar con los laicos de las comunidades eclesiales (cf. VC 55) -coincidentes en muchos casos con el *partner* anterior-, con otros Institutos presentes en la región (cf. VC 32-33), y por fin con los presbíteros (cf. VC 16; 31) y el Padre Obispo de la Iglesia diocesana local (cf. VC 48; CE 25). Una comunidad inculturada en estas condiciones de todos se enriquece y a todos enriquece, a partir de un estilo profético novedoso y actual (cf. VC 79b). A su vez, su propio enriquecimiento es enriquecimiento para el patrimonio y tradición de su Instituto (cf. VC 80b), y a través de él y de la Iglesia diocesana en la cual vive y trabaja, para la misma experiencia católica de todo el Pueblo de Dios.

Sin renegar de su eclesialidad, la vive desde una cierta secularidad; sin secularismo evita el anacronismo; y siendo profundamente humana, vive en una dimensión teológica. Y entonces he aquí la tercera acotación: desde esa experiencia, los miembros de una determinada comunidad deberán pensar qué significa vivir testimonial y proféticamente su vocación y misión, su consagración y sus votos, su vida de oración y su dimensión comunitaria, su ser y quehacer; y realizar opciones de vida acordes a esas nuevas 'significancias'. Cada aspecto de su vida se 'teñirá', así, de un talante particular e irreplicable; y en ese particular e irreplicable estilo de vida se manifestará -una vez más, e inculturadamente- el ser católico (universal) del pueblo de Dios.

¹⁷ Sobre intercambio entre vida religiosa y cultura/s en América Latina: Antoncich, R., *¿Qué fue adquiriendo la Vida Religiosa latinoamericana en su caminar con el pueblo?*, en: Test 123-4 (1991), 77ss; Azevedo, M. do C., *Inculturación del religioso ante la realidad actual*, en: Test 103 (1987), 38ss.; CLAR, *Mensaje de la XIIª Asamblea de la CLAR a las religiosas y religiosos de América Latina y el Caribe*, en: Test 144 (1994), 88ss.; Codina, V., *La Vida Religiosa ante las culturas de América Latina*, en: Test 123-4 (1991), 13ss. Cf., también, nota 8bc.

El *Peri phonês* de Diógenes de Babilonia y sus fuentes aristotélicas

por Eduardo Sinnott

Universidad Nacional de Lomas de Zamora

En el período helenístico la consideración filosófica del lenguaje recibió un notable impulso por obra de los filósofos estoicos. Las nuevas condiciones generales del pensamiento durante ese período y la orientación peculiar de la filosofía estoica le confirieron a la teoría filosófica del lenguaje un sesgo propio que difiere en muchos aspectos del que había exhibido en la fase anterior. Con todo, las raíces de la visión estoica del lenguaje se hallan en autores del período clásico: en Platón y, sobre todo, en Aristóteles. La incidencia platónica es visible en una de las principales tesis generales del estoicismo acerca del lenguaje, a saber, la de su carácter *physei*; esa tesis se inspira en el *Cratilo*, lo mismo que la metodología etimológica correspondiente.¹ La presencia de ideas aristotélicas es más difusa; se las puede reconocer con nitidez en el trasfondo de la concepción estoica general de la dialéctica y en varios aspectos de detalle del análisis del lenguaje. Por cierto, la apropiación estoica de elementos de la tradición filosófica no es mecánica; por el contrario, un rasgo saliente del tratamiento que los filósofos estoicos hacen de sus fuentes es la reelaboración a la que las someten a fin de incluirlas en un marco nuevo. Procuraré justificar e ilustrar esa apreciación con un rápido repaso de la concepción estoica de la dialéctica y un examen de las ideas sostenidas por Diógenes de Babilonia, un filósofo estoico del siglo III a.C., en su tratado *Peri phonês*.²

1. Lógica, dialéctica y retórica

En los albores del estoicismo, a fines del s. IV a.C., Zenón de

¹ Cf. Steinthal (1971 : 319-355).

² Esta obra, que ejerció una influencia significativa en filósofos y en gramáticos posteriores, nos es conocida de manera muy incompleta (como casi todos los demás textos del estoicismo), sobre todo a través del resumen incluido en Diógenes Laercio (VIII 55-58). Al final de este artículo se agrega como anexo una traducción de esos capítulos.