

RAMÓN, L., *Queremos el pan y las rosas. Emancipación de las mujeres y cristianismo*, Madrid, HOAC, 2011, 229 pp. La situación de las mujeres y la emergencia del feminismo como movimiento de liberación son grandes signos de los tiempos. Desde una perspectiva sociológica, la irrupción de las teologías feministas y de los grupos sociales que se inspiran en ellas constituye hoy una de las principales innovaciones en el mundo cristiano. Esta inspiración constituye la contribución valiosa de esta obra. Su autora es filósofa y teóloga laica, profesora de Ecumenismo en la Facultad de Teología de Valencia y de Teología Feminista en "Efeta". A lo largo de la obra muestra un profundo conocimiento del feminismo, desde un punto de vista filosófico y político, y de las diversas teologías feministas. En un extenso y profundo prólogo, González Faus destaca el enfoque del libro expresado en su título. Más allá de la "justicia del pan" está la "justicia de las rosas", pues el Evangelio de Jesús no se reduce a la distribución fraterna de los bienes. Anuncia felicidad y vida bienaventurada, amor y no sólo justicia. El libro se divide en dos partes. La primera se titula "Violencia de género e insurgencia de las mujeres". Desde un análisis de la violencia doméstica, estudia la lógica de la dominación patriarcal. Posteriormente aborda la relación entre el cristianismo, las Iglesias y la violencia de género. También realiza una reflexión sobre los feminismos y las contribuciones culturales y sociales de las teologías feministas y de los movimientos españoles de mujeres cristianas. La segunda parte se titula "La emancipación de las mujeres y el cristianismo". En ella aborda las dimensiones de una "existencia cristiana en clave feminista", presenta la actualidad del hilo feminista existente en la Biblia y propone una sugestiva "espiritualidad cristiana ecofeminista para otro mundo posible".

Nancy V. Raimondo

## Recensiones bibliográficas

BINGEMER, María Clara. *Simone Weil. Una mística en los límites*. Ciudad Nueva, 2011, 190 pp.

La teóloga brasileña María Clara Lucchetti Bingemer nos ofrece, a través de este libro, una visión renovada de una mujer excepcional y desconcertante: la filósofa y mística judeo-francesa Simone Weil. La autora ya había reflexionado sobre la figura y el pensamiento de Weil en obras anteriores, entre las que destacamos las tituladas *Simone Weil. La debolezza dell'amore nell'impero della forza* (Arezzo, Zona, 2007), *Simone Weil: action et contemplation* (Paris, L'Harmattan, 2009) *Simone Weil: la fuerza y la debilidad del amor* (Madrid, Verbo Divino, 2009) o su contribución al libro colectivo (Emilia Bea, ed.) *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza* (Madrid, Trotta, 2011).

La novedad del presente libro viene marcada por las coordenadas de la colección en que se edita, y que inaugura, "Testigos y maestros", que, como señala José María Poirier en la Introducción, parte de una sugerente afirmación de Pablo VI: "El hombre contemporáneo escucha más a gusto a los testigos que a los maestros, o si escucha a los maestros, lo hace porque son testigos" (*Evangelii Nuntiandi*). Se trata, pues, de rescatar del olvido o profundizar en el conocimiento de hombres y mujeres del siglo XX que "fueron verdaderos testigos de coherencia y santidad, capaces de proponer pensamientos e ideales admirables. En ellos hay profundas señales de esperanza para el futuro". Entre estos testigos del llamado "siglo sin Dios" se encuentra Simone Weil, ya que, en palabras de Bingemer: "Toda su vida fue un intento doloroso y, al mismo tiempo, subversivo, por salvar la dialéctica entre cultura y santidad, encaminándola hacia una dialógica y encontrando en la *santa locura* un camino de pulsión de vida para el mundo". Como se indica en la contracubierta del libro: "Curiosa e insaciable, quiere probar en carne propia el sufrimiento de los últimos y las verdades de otras religiones. Implacable con su propia tradición judía, vive enamorada de Jesucristo y, sin embargo, lejos de la vida sacramental que añora".

Con las palabras citadas podemos intuir el tono del libro y las cuestiones que inquietan a su autora desde la perspectiva de una teología atenta al Evangelio de la justicia y de la liberación. Cuestiones que pivotan alrededor de un núcleo central: la búsqueda del "punto de intersección entre el compromiso político y la experiencia mística", que Simone Weil simboliza de forma muy original a través de su obra y de su vida y que será su principal legado a la posteridad. María Clara Bingemer recorre los diferentes momentos de este pensamiento e itinerario personal que caracteriza como "un testimonio paradójico", ya que no casa con ningún modelo habitual y se coloca en la frontera de los sistemas y a la vanguardia de las inquietudes de nuestro tiempo. Parado-

jas del testimonio de una judía auto-exiliada, una intelectual herida por la praxis, una mística sin institución y una pionera del diálogo interreligioso.

Tras profundizar en estos aspectos de manera libre aunque muy documentada, la autora se pregunta “¿En qué medida, además de activista política, brillante intelectual, filósofa, pensadora y mística ardiente, es también y no en menor grado una testigo?”. La búsqueda de respuesta a este interrogante nos invita a leer esta obra con apertura de miras, abandonando todo prejuicio y tratando de entrar en el peculiar mundo de una mujer, frágil físicamente pero de un pensamiento extraordinariamente sólido y potente, que nos proporciona una pista de lectura al dirigirse a sí misma con esta afirmación: “No podrías haber nacido en una época mejor, cuando todo está perdido”.

El interés de este libro, al que sólo se puede objetar la ausencia de una bibliografía de Simone Weil en castellano, se completa con cuatro anexos en los que se proporciona al lector tres de sus textos más emblemáticos y una bella traducción del poema *Love* de George Herbert (1593-1633), que resultó crucial en lo que María Clara Bingemer concibe como su “encuentro profundo y definitivo con Cristo”, que se le reveló con su rostro crucificado, y en una vivencia mística que “puede resultar extremadamente iluminadora para los hombres y las mujeres de nuestro tiempo, así como para la reflexión teológica en el ámbito académico”.

Un ámbito que conoce muy bien la autora del presente libro ya que fue la fundadora del Centro Loyola “fe y cultura”, Decana del Centro de Teología y Ciencias Humanas y profesora de la Universidad Católica de Río de Janeiro, además de coordinadora latinoamericana de la *Ecumenical Association of third world theologians* y miembro del comité editorial de varias revistas de teología.

BEA Emilia  
Universitat de Valencia

GREISCH, Jean. *Qui sommes nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme* (Novembre 2006), Louvain-Paris, Éd. de l'Institut de Philosophie - Éd. Peeters, 2009.

Greisch, eminente especialista en hermenéutica y filosofía de la religión, nos ofrece una importante obra sobre el hombre, fruto -sobre todo- de sus clases en la Cátedra Cardenal Mercier (2006), en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina (Louvain-la-Neuve). Tanto el título como el subtítulo de la obra nos orientan hacia su comprensión. Pues este último señala que se trata de varios caminos, fundamentalmente fenomenológicos, hacia la respuesta a la pregunta que sirve de título: ¿quién somos nosotros, los hombres? Pues, a partir de Heidegger no se trata en primer lugar de la última de las cuatro preguntas de Kant, que sintetiza las tres anteriores: “¿qué es el hombre?”, sino de la pregunta por el ¿quién somos, quién soy?, y de los distintos caminos que la fenomenología emprende para responderla, instituyendo así distintas hermenéuticas del sí-mismo. Ese giro percutió luego también en las ciencias humanas.

El libro se divide en seis meditaciones. La primera trata precisamente de dicho cambio de paradigma, que fue antes precedido por el giro antropológico dado por la filosofía alemana en los años 30 del siglo XX, con Max Scheler,

Helmuth Plessner y Arnold Gehlen. A dicho giro se contraponen la contrarrevolución fenomenológica, con el talante anti-psicologista (y, por ende, anti-antropológico) de Husserl y, sobre todo, con “la desconstrucción heideggeriana de la antropología filosófica”, al pasar -con Heidegger- de la dimensión óptica a la ontológica y al concebimos como pastores del ser, y aguardando el paso del último dios. Esa primera meditación se completa con otros dos puntos: 1º) el recurso a tres voces francesas que ponen en crisis al humanismo: a) Michel Foucault y la “muerte del hombre”, b) Jacques Derrida y los “fines del hombre” y c) Emmanuel Lévinas y su “humanismo del otro hombre”; y, 2º) la posibilidad de un “new deal” en antropología filosófica pues, por un lado, se ha ido de la diferencia animal-hombre a la dialéctica ipseidad-alteridad y, por otro, se da la amenaza de nuevas formas del “naturalismo” reduccionista que replantea entonces como respuesta la cuestión de una cierta “antropologización” de los caminos fenomenológicos hacia el hombre.

La segunda meditación está dedicada a una relectura fenomenológica de las diferentes definiciones aristotélicas del hombre, que no sólo enriquece lo dicho sobre la ipseidad en la primera, sino que ayuda a la mejor comprensión de las meditaciones siguientes.

La tercera contraponen y relaciona las antropologías pragmáticas de Kant y de Heidegger, quienes, respectivamente, habían formulado las preguntas sobre el qué y el quién somos los hombres. Entremedio Greisch relaciona a Kant con Herder preguntándose si la antropología filosófica y la filosofía de la historia son disciplinas concurrentes.

Como es sabido, nuestro autor tiene entre sus obras una especialmente consagrada a Paul Ricoeur (*L'itinéraire du sens. La philosophie herméneutique de Paul Ricoeur*, 2001). Así es como aprovecha sus profundos conocimientos de ese autor para dedicarle la cuarta meditación, que en su título describe el itinerario ricoeuriano: “Del hombre falible al hombre capaz”. Pues, mientras que *L'Homme faillible* (1960) se mueve todavía según pautas kantianas, la fenomenología del “hombre capaz” (poder de actuar, poder de hacer), que presenta Sí mismo como otro (1990) y la problemática del reconocimiento planteada en *Parcours de la reconnaissance* (2004) ya no corresponden a la pregunta por el qué sino por el quién (ipse, soi, self, Selbst, sí mismo). Aún más, anclando el acceso ontológico a la ipseidad y su poder actuar en la relación con la pasividad-alteridad (del cuerpo propio, del otro, de la conciencia moral), Ricoeur no sólo muestra otra manera, distinta de la de Heidegger, de plantear la segunda pregunta, sino que también supera la mera antropología de la finitud.

La quinta meditación prosigue con el planteo ipseidad-alteridad según se dio y se está dando en la fenomenología francesa contemporánea, aunque cada autor sigue un “camino fenomenológico” distinto: el sí como “rehén del otro” (Lévinas), la autoafección del ipse en el seno de la vida (Michel Henry), el “adonné” o “interloque” -donatario, desconcertado, de la donación- (Jean-Luc Marion), el “adveniente” del acaecimiento (Claude Romano). Greisch se pregunta entonces si tales figuras son irreducibles entre sí o si cada una de ellas contribuye a elucidar una dimensión humana del que Charles Taylor denomina “self interpreting animal”. (De rebote recordamos las relecturas de las definiciones aristotélicas del hombre). Uno de los medios de los que Greisch se sirve para una eventual respuesta positiva es la aplicación de los casos latinos al quis e ipse que responde a la pregunta: ¿quién somos?, según el fenomenólogo del que se trate, y según sea el archi-fenómeno que cada uno

de ellos privilegia. El genitivo caracterizaría la perspectiva de Heidegger (ahí del ser, pastor del ser); Lévinas recurre explícitamente al acusativo ("me voici!": heme aquí!, ante el rostro interpelante del otro) y Marion, al dativo (del donatario de la donación); el nominativo y su prolongación (en ciertas lenguas) en el vocativo, podría ser adjudicado a Henry: se trataría de "un sí-mismo que, como en el Maestro Eckhart, se comprende como simple adverbio del Verbo de vida"; finalmente, el ablativo del lugar de origen o proveniencia, correspondería a Claude Romano, dado el puesto clave que ocupa el fenómeno del nacimiento en su fenomenología del acontecimiento.

Por fin, la sexta meditación recurre a varias obras del filósofo alemán Hans Blumenberg. Pues, siguiendo el lema que da nombre a uno de sus libros: "A las cosas y de vuelta" (2002), le plantea a la fenomenología y al "ir a la cosa misma" del sí-mismo ("¿quién somos?") un regreso -al menos parcial- a la antropología filosófica, ante concepciones naturalistas y reduccionistas como la del "hombre neuronal" (J. P. Changeaux). Así se podrán reconocer los presupuestos antropológicos de la fenomenología, en especial, los de la hermenéutica del sí mismo, superando las reticencias tanto husserlianas como heideggerianas a su respecto.

Esta última voluminosa obra de Greisch contribuye tanto a recoger mucho de lo que la filosofía contemporánea -especialmente la fenomenología y la hermenéutica- aporta sobre el hombre, como también a esbozar líneas sistemáticas para responder a la pregunta que le da título: ¿quién somos nosotros, los hombres?

Juan Carlos Scannone

Grüner, Eduardo. *LA OSCURIDAD Y LAS LUCES - capitalismo, cultura y revolución*, Edhasa, Buenos Aires, 2010.

Cabe sin duda alguna celebrar la aparición en el ámbito académico de esta obra, que conforme aclara el autor fue antes defendida como tesis doctoral en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, pero se remonta sobre todo a una laudable continuidad de trabajos e intereses previos como la publicación en 2002 de *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico* y la reinscripción en las tres experiencias fundacionales de lo social-histórico, de lo político y de lo poético, ligada a los debates en el Grupo de Trabajo de Clacso en torno al 'Pensamiento Histórico-Crítico sobre América Latina y el Caribe' que coordina, al interés desde la adolescencia por el jazz moderno y las culturas africanas, así como por la historia social y política de ese continente, todo lo cual se impone luego como una deuda latinoamericana y consigo mismo.

Esta obra se propuso estudiar el rol de la esclavitud afroamericana y específicamente caribeña en la conformación del sistema mundo moderno, incluyendo sus componentes ideológico-culturales y filosófico-políticos y con ese marco teórico-histórico llevar a cabo el estudio del caso de la revolución haitiana desde un punto de vista socio-histórico, etno-cultural y filosófico-político; mostrar que la esclavitud afroamericana cumplió un papel decisivo en el proceso de acumulación de capital a escala mundial, y por consiguiente en la emergencia y consolidación del modo de producción capitalista como tal en sentido amplio, que incluye aspectos socioeconómicos y político-culturales, por lo que la así llamada modernidad en su conjunto, y en particular la modernidad perifé-

rica latinoamericana y caribeña se evidencia impensable sin este documento de barbarie representado por la esclavitud. En este contexto, reconoce que la revolución haitiana, la primera y más radical de las revoluciones independentistas americanas, con un fuerte componente social y etnocultural, produce objetivamente el primer gran discurso de lo que podríamos llamar una contramodernidad a escala global, que tiene como efecto ser sometida a una consecuente renegación ideológica por parte del pensamiento dominante.

La esclavitud afroamericana y la revolución haitiana produjeron un importante impacto sobre el pensamiento contractualista, iluminista y crítico en la filosofía y la teoría política de los países centrales, rol que fue sistemáticamente negado y conciente o inconcientemente excluido, por lo que debería ser interpretado sintomáticamente desde la teoría crítica. Aunque las huellas de este impacto perduran largamente, a veces de modo subterráneo, otras entre líneas o intertextualmente, con frecuencia también de forma explícita, en el pensamiento crítico, la literatura y la ensayística latinoamericana, especialmente en el Caribe, hasta nuestros días. Grüner se atreve incluso a decir que la Constitución haitiana de 1805 y particularmente su artículo 14, es el primer ensayo crítico de reflexión sobre la modernidad americana.

El autor caracteriza su trabajo como investigación de orden teórico y bibliográfico, que abarca el contexto de las ciencias humanas, rehusándose a definirlo como inter, multi- o transdisciplinario, porque pretende oscilar entre la más estricta disciplina, para no escapar al rigor ni a lo que la especialización aporta, pero asumiendo su entrecruzamiento, conflictos internos y límites, porque se trataría de producir el objeto en lugar de querer confirmarlo desde el propio ángulo. Confiesa que la estrategia de lectura de las fuentes secundarias es la que ha dado en llamarse interpretación sintomática, que asumiendo lo enunciado en los textos intenta discernir la enunciación entre líneas, que permita captar lo más acabadamente posible el conflicto entre las pretensiones de universalidad del pensamiento eurocéntrico y las particularidades histórico concretas que no pueden ser plenamente subsumidas en esa conceptualización universal-abstracta. Parte de un horizonte filosófico frankfurtiano -sobre todo Adorno, Horkheimer y Benjamin<sup>1</sup>- y sus señalamientos a propósito de la dialéctica negativa, que impide la conformación ideológica de una falsa totalidad, incorporando también el método de análisis hermenéutico que J.P. Sartre había definido en su *Crítica de la razón dialéctica* como progresivo-regresivo entre hipótesis globalizadoras y determinaciones concretas, y teniendo en cuenta que se está analizando la problemática desde y para Latinoamérica asume teorizaciones de pensadores latinoamericanos para dar cuenta de esa posición particular concreta que representa una lectura sintomática de la historia y la cultura universales, hecha en el contexto de nuestra historia colonial y postcolonial, como entre otras las nociones de colonialidad del poder/saber de Aníbal Quijano, la hegemonía epistémica de Walter Dignolo,

<sup>1</sup> ADORNO T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1980. Horkheimer M. y Adorno T., *Dialéctica del iluminismo*, Madrid, Trotta, 1991. Benjamin W., *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus, 1980.

la negatividad-antihegemónica de Enrique Dussel, la etnofagia de Héctor Díaz Polanco o la transculturación de Fernando Ortiz<sup>2</sup>.

Es así como una primera sección de la obra pretende analizar lo que llama 'La cara oscura de la modernidad', en cuatro capítulos que se refieren a 1. La parte y los todos: sobre algunas cuestiones preliminares, 2. La categoría esclavitud y el racismo moderno, 3. El sistema mundo, América colonial y la esclavitud afroamericana, 4. El sistema-mundo y Latinoamérica. Economía atlántica, modernidad y racismo. Una segunda parte se refiere a 'Haití o la oscura (contra) modernidad' en otros tres capítulos: 5. La rebelión de las masas esclavas y la revolución haitiana, 6. La revolución filosófica renegada. Del pensamiento ilustrado a la crisis del universalismo abstracto, 7. La literatura dice lo suyo, y por fin, 'A manera de (in)conclusión: La historia continúa'. Una tercera parte presenta en dos 'Apéndices', a. Una Cronología fáctica de la revolución haitiana, de 1789 a 1805, que anota la sucesión de acontecimientos en que la lucha se despliega durante 13 años y b. La Constitución imperial de Haití de 1805.

Si bien al autor considera que se ha referido tan sólo a algunos aspectos de esta revolución, a saber "la primera y por muy lejos más radical, más popular y más profundamente social y cultural (y no solamente política en el sentido estrecho) de las revoluciones independentistas y anticoloniales de América Latina", para concentrarse más bien en lo que ella puede hacernos pensar sobre cuestiones como la modernidad, el sistema-mundo capitalista, la historia en general, aspectos que sin embargo son suficientemente representativos para hacer entender por qué se la ha negado, por qué el olvido del olvido, y el hecho no azaroso de que las dos jóvenes naciones que en su momento y de modo diferente ocuparon un lugar de vanguardia en la historia de la siempre frustrada emancipación americana, Haití y Paraguay, son hoy las sociedades más destruidas y degradadas del continente; la venganza de sistema-mundo contra ellas ha sido despiadada y contra el continente africano, del que tal vez provenga sin embargo la humanidad como tal. Lo cual convoca, agregamos, a que estos dos continentes sepan unir sus propias fuerzas y proyectos para posibilitar con éxito su auténtico despliegue en el actual contexto internacional.

La revolución haitiana pone críticamente sobre el tapete el conflicto, dicho hegelianamente, entre el universal abstracto de una revolución francesa cuyos derechos 'universales' no alcanzaban a los esclavos negros, y un particular concreto, una parte que hay que descontar del todo para que exista, contra lo cual se proclama un todo en el art. 14 y último de su Constitución -"Todas las distinciones de color desaparecerán necesariamente entre los hijos de una y la misma familia de la cual el Jefe de Estado es el padre. Los haitianos serán

<sup>2</sup> QUIJANO A., "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en E.Lander compil., *Colonialidad del saber y eurocentrismo*, Unesco/FLACSO, Buenos Aires, 1998. MIGNOLO W., "La colonialidad a lo largo y a lo ancho", en E. Lander compil., idem. DUSSEL E., *Política de la liberación-Historia mundial y crítica*, Trotta, 2007. DÍAZ POLANCO H., *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia Siglo XXI*, México, 2006. Ortiz F., *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Jesús Montero, La Habana, 1940.

conocidos de ahora en más por la denominación genérica de negros"- y un particular concreto, la pretensión universalista de un pensamiento eurocéntrico, un particularismo como dice Samir Amin<sup>3</sup> que por haberse transformado en históricamente dominante se presenta a sí mismo y frecuentemente lo cree como el único posible. Con él se pone en crisis una concepción tributaria de la historia, evolucionista y lineal del progreso, el de los vencedores, como entre otros había expresado W. Benjamin, que pese a los cuestionamientos sufridos en las últimas décadas sigue prevaleciendo aún entre nosotros, a pesar de ser históricamente, y a menudo étnicamente, herederos de los vencidos, en nuestros programas de estudio, instituciones e incluso en el lenguaje cotidiano, obsecuentes a la colonialidad del poder/saber.

Los americanos son los así llamados pueblos originarios. Los afroamericanos, con la experiencia de exilio masivo forzado bajo las cadenas de una esclavitud multiseccular, de la que todos ellos guardan al menos una memoria difusa inscrita en mitos, relatos, rituales, cánticos, iconografías, y condensan experiencias compartidas con los primeros, por ej. al escoger el nombre 'Hayti', a diferencia de los indígenas conservan además la memoria de un horror anterior a la llegada de los blancos a América, en el que emprendieron el así llamado 'middle passage'. La explotación de la fuerza de trabajo esclava, junto con otras formas de explotación del trabajo semi-forzado indígena, constituyó un factor decisivo en el proceso de acumulación del capital a escala mundial, produciendo la división interna entre zonas centrales, periféricas y semi-periféricas, una dialéctica de la explotación que determina una fractura al interior mismo del sistema, integrado por partes desigualmente incorporadas, que corrige la distinción entre zonas desarrolladas y subdesarrolladas. La esclavitud afroamericana y la revolución haitiana alteran la imagen vigente de la modernidad, poniendo en crisis la pretensión universalista del pensamiento eurocéntrico incluido el mismo Hegel; una concepción de la historia que no fue capaz de reconocer que había podido surgir por ese sistema-mundo productor de la moderna división de centros y periferias; asimismo la moderna concepción de sujeto histórico al desmentir que la única opción fuera el abstracto sujeto cartesiano, el metafísico del 'buen salvaje' (en el mejor de los casos), el posmetafísico no-sujeto, recordando que el sujeto moderno se originó de un trágico conflicto histórico entre sociedades, culturas, civilizaciones enteras; una concepción individualista-liberal de los derechos humanos, al mostrar que ese concepto no puede ser un universal abstracto sino que su pretensión universalista se ve permanentemente confrontada e interpelada por el particular concreto al cual debe ser aplicada, poniendo al descubierto esa tensión constitutiva de unos derechos humanos que requieren su permanente redefinición.; la revolución haitiana obligó a la francesa a ser consecuente consigo misma forzándola a realizar sus enunciados de emancipación universal, contra la colonialidad del poder/saber, contra las visiones eurocéntricas de la modernidad, ubicándose no como una mera consecuencia de la francesa sino como parte inseparablemente constitutiva, o más bien, dos denominaciones de la misma revolución con todos sus conflictos internos que no son sólo los clasistas france-

<sup>3</sup> SAMIR Amin, *El eurocentrismo*, Siglo XXI, México, 1979. *Los desafíos de la mundialización*, México, Siglo XXI, 1997.

ses sino también entre amos y esclavos, negros, blancos, mulatos, etc.; todo lo cual la distingue de otros movimientos independentistas del continente, trasponiendo el ideario de la revolución francesa o norteamericana y el carácter burgués, en tanto su base social articulaba complejamente la clase más económicamente expoliada con la raza más ideológicamente excluida, sin poder remitirse a otro modelo de sociedad entonces inexistente en el sistema-mundo.

La revolución haitiana, afirma el autor, a más de doscientos años de su triunfo político militar, todavía deja abierta infinidad de interrogantes; en este sentido, es un proceso abierto como tantos otros en Latinoamérica. Se puede decir que fracasó en comparación con las espectaculares esperanzas emancipatorias que en su momento despertó entre las comunidades afroamericanas del sistema-mundo, puso en el orden del día tantas cuestiones que hoy seguimos debatiendo, a pesar de ser actualmente la haitiana una de las sociedades más degradadas y explotadas del planeta, como si el sistema-mundo se hubiera cobrado de ella una venganza gigantesca y sangrienta, así como del continente africano, además de las dificultades con que ha tenido que procesar culturalmente, incluso psicológicamente su propia revolución. Su verdadero triunfo es la tremenda lección que nos deja, de que la historia es una lucha permanente, uno de cuyos aspectos sustantivos es la permanente interrogación crítica a la que debemos someter las concepciones de la historia; una enorme herencia histórica para el pensamiento crítico en general y el latinoamericano en particular, herencia en primer lugar filosófica, no sólo en el sentido marxista de transformación de la realidad, de la dialéctica negativa adorniana, del pensamiento sartriano en situación y por lo tanto necesariamente político, teoría crítica, sino un pensar que se construye atravesando esta realidad histórica, por las propias sendas que ella misma abre. Grüner alude al 'mestizaje' del que habla Serge Gruzinski<sup>4</sup> y a que la reflexión acerca del mismo debería ser completada por otras dos inflexiones: 1) que la creatividad y productividad de las culturas son por cierto celebrables pero también producto forzoso y forzado de una dominación violenta, lo que las hizo nacer ya bastardas en su propia concepción, como el vodu haitiano, que si al principio fue una respuesta a la crisis de la presencia de la sociedad afroamericana, y en un segundo momento —como el créole y el cimarronaje— desempeñó un rol aglutinante para el movimiento revolucionario, en la historia haitiana posterior y especialmente a lo largo del s. XX hasta culminar la dictadura de la familia Duvalier pudo asimismo cumplir el rol inverso de instrumento de opresión. 2) Por otra parte, este mestizaje conflictivo es también el del propio occidente europeo, quien a partir de la mundialización de la ley del valor del capital se vuelve impensable como cultura autónoma, como totalidad cerrada en sí misma y autoconsistente, porque es una síntesis de múltiples determinaciones, tensa, violenta y conflictiva, que incluye a América y África y el resto de las colonias, pero siendo con América y África su tensión interna originaria de esa modernidad que el pensamiento dominante determina como europea; es su

<sup>4</sup> GRUZINSKI S., *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del renacimiento*, Barcelona, Paidós, 2000. *La colonización de lo imaginario*, México, FCE, 1991.

posición hegemónica la que le ha facilitado renegar de esa desgarradura en su propio centro, que confrontado con la contradicción insoluble entre sus premisas de libertad individual y su necesidad de fuerza de trabajo esclava para el proceso de acumulación, tuvo que inventar el racismo moderno para justificar lo que el autor denomina psicoanalíticamente la forclusión. La ausencia de ese síntoma entre las propias poblaciones que fueron su principal víctima —los debates interminables sobre la negritud o la indigenidad son otro signo sintomático de ello—, forman parte de la enorme violencia simbólica que la esclavitud y semi-esclavitud ha infligido a esas poblaciones, socavando sus autodefensas contra un racismo reactivo frente al color blanco, incluido el racismo mutuo entre negros e indígenas puros, mulatos y mestizos; incomparablemente mayores son además las catástrofes que el racismo occidental europeo, por ser consecuencia directa y ofensiva de su posición dominante, ha producido en el último milenio de su historia y sigue produciendo hoy, manifestándose como otro gigantesco síntoma entre los retornos de lo reprimido el racismo laboral, como denunciaron Wallerstein y Balibar<sup>5</sup>, que se ha transformado en las últimas décadas en un lento pero sistemático genocidio.

Todo ello conduce a pensar y aspirar un orden de mundo superador, que pudiera finalmente constituirse a través de un libre, auténtico diálogo de pueblos, ser capaz de discernir entre todas vías satisfactorias, que correspondan auténticamente a las experiencias históricas.

Dina Picotti

LEOCATA, Francisco. *Filosofía y ciencias humanas: hacia un nuevo diálogo interdisciplinario*. Buenos Aires: Educa, 2010, 372 p. ISBN 978-987-620-161-2.

En su último libro, *Filosofía y ciencias humanas: Hacia un nuevo diálogo interdisciplinario*, el Dr. Francisco Leocata aborda una de las tareas más acuciantes y complejas de estos tiempos que corren: la de apuntar hacia una integración del saber y la de restablecer una visión del mundo que respete la centralidad y la dignidad del hombre. Dentro de una línea personalista, que se nutre de la sabiduría clásica —sistematizada y encarnada en grado eminente en la obra de Tomás de Aquino— y de una de las corrientes filosóficas más ricas y fructíferas de estos últimos siglos, la fenomenología —sobre todo en su vertiente husserliana—, el Dr. Leocata propone un nuevo marco filosófico para el diálogo interdisciplinario.

El libro que presentamos consta de diez capítulos, en los cuales el autor estudia la historia genética de las ciencias humanas y su gradual separación respecto de la filosofía, las cuestiones metodológicas que permiten, a la vez, distinguir y poner en relación las ciencias naturales con las ciencias humanas, así como también la complejidad en la que hoy se encuentran las ciencias humanas, no solo por su diversificación y fragmentación, sino también por la pluralidad de escuelas dentro de cada una de ellas. De aquí la

<sup>5</sup> WALLERSTEIN I. y BALIBAR E., *Race/Nation/Classe. Les identités ambiguës*, Paris, De la découverte, 1988.

necesidad de una puesta en diálogo entre las escuelas en el marco, podríamos decir, *intra-disciplinar*, así como también entre las distintas ciencias entre sí en el marco *inter-disciplinar*. El Dr. Leocata señala esta urgencia dada la singularidad y unicidad del fenómeno humano, el cual no puede abordarse desde la parcialidad de una sola disciplina o escuela, sino que convoca a una multiplicidad de miradas y de abordajes. En el cumplimiento de esta ardua consigna, la psicología cumple un rol esencial: sin querer jerarquizar las ciencias humanas a partir de ella, el autor propone colocar a la psicología en una posición clave y pivotante que permita una fluencia de los diversos estudios respecto al hombre, y ello porque la psicología es la “ciencia de la experiencia de la vida humana”, y toda otra ciencia humana supone esta experiencia personal y fenoménica de la vida misma. Es por esto, también, que la psicología representa una pieza irremplazable para la articulación de las ciencias humanas y la filosofía a partir de la antropología filosófica, la cual debe buscar la comprensión cabal del hombre a partir de sus estructuras esenciales, como son su ser corpóreo, su ser en el mundo natural y cultural, su ser intersubjetivo (el autor recomienda, en este sentido, seguir los lineamientos generales del segundo tomo de las *Ideas...* de Husserl), pero sobre todo su ser ontológico y personal, en el que el hombre encuentra el *actus essendi* (del que hablaba Santo Tomás) como el fundamento de su dignidad y ubicación central en el mundo. A pesar del desprestigio que ha sufrido la antropología filosófica después de Heidegger, el Dr. Leocata exhorta a la constitución de una ciencia radical y filosófica del hombre que permita, a la vez, orquestrar la diversidad de abordajes científicos en torno al hombre y, sobre todo, responder al llamado teleológico al que están llamadas todas las ciencias: la de la realización plena del hombre.

La pura fragmentación de las ciencias hace tanta violencia como la pura unicidad de un sistema científico: el dinamismo del conocimiento humano lleva en su centro las dos fuerzas de fragmentación y síntesis. El gran problema en la actualidad es la impugnación y el rechazo a cualquier intento de conformar una *visión del mundo* que sea integradora y que represente una síntesis de lo plural. Sin embargo, sin proponer una visión del mundo como si fuera un sistema estático y cerrado, el autor señala que es necesario que haya una “razón transversal” que permita llevar hacia una visión de conjunto, hacia una visión sinóptica, que puede entenderse mejor desde la noción de *horizonte* (noción que encontramos sobre todo en la fenomenología de Husserl) que de *sistema*. En la noción de horizonte encontramos, a la vez, la aspiración a la unidad –inscripta en el ser mismo de la racionalidad– y el respeto a lo plural por su esencial apertura. El mundo sería, pues, una unidad siempre abierta. Pero la importancia de una visión de mundo no estriba solo en el marco de un diálogo interdisciplinario, sino ante todo en cuanto que concierne a la ubicación del hombre mismo en el mundo, el cual justamente articula y constituye esta totalidad abierta. La fragmentación del mundo, pues, provoca la fragmentación del hombre y el riesgo de que se pierda en el flujo temporal y natural. De aquí que la reflexión de Husserl sobre el *mundo de la vida* y la crisis de las ciencias europeas siga siendo, para Leocata, tan actual como lo fue en su momento. En efecto, la defensa de Husserl de la unicidad del mundo es también

la defensa de la centralidad de la subjetividad humana. Sin embargo, y aquí aparece el mayor aporte de Leocata (aporte que se encuentra ya explicitado en sus dos últimas obras, *Persona, Lenguaje, Realidad y Estudios sobre fenomenología de la praxis*), la reducción trascendental de Husserl –que tantas disidencias ha provocado en la escuela fenomenológica– debe entenderse como reducción a la persona (o *reducción personalista*).

Mi punto de vista, que he expresado en trabajos anteriores, propone no la eliminación de la reducción husserliana, sino su reformulación en una reducción por la que el sujeto descubre el propio ser participado que como *actus essendi* lo constituye. Ahora bien, el ser participado como acto, ligado a la idea de participación por el develamiento de un acto de ser donado también a los demás entes y cuya irradiación proyecta el mundo como horizonte siempre ampliable y abierto, sin ser él mismo objeto en sentido propio posibilita la visión objetiva de los entes dotados de una esencia, y en tal sentido abre la vía a una “visión del mundo” en la que “mundo” no es sino la conjunción y correlación de los horizontes interno y externo de los entes y como tal no puede dejar de llamar a la unidad, sin la cual, como bien viera la tradición platónica, cualquier evocación del ser pierde consistencia en el devenir temporal. (pp. 333-334).

El aporte propio, empero, de la presente obra de Leocata es la propuesta de una “reducción vital”, por la cual la reducción personalista adquiere consistencia objetiva y mundanal, separándose así de cualquier interpretación trascendentalista de la subjetividad. La reducción vital es correlativa al “sentimiento corpóreo fundamental” inherente a nuestra condición encarnada, por la cual somos un cuerpo a la vez objetivo-mundano (*Körper*) y sentido-vivido (*Leib*), y gracias al cual estamos en comercio permanente con un mundo natural, cultural e intersubjetivo, que posibilita un estudio objetivo del fenómeno humano, legitimando así el objeto propio de las ciencias humanas. Claro que no se pueden pensar separadamente la reducción vital y la reducción personalista, sino que por el contrario son reducciones complementarias que permiten comprender al hombre en su ser persona (inmanente y trascendente a la vez al mundo que habita). Se entiende, pues, la importancia de una antropología filosófica que respete y clarifique esta doble dimensión humana.

La búsqueda de una *convergencia de las ciencias humanas hacia una antropología filosófica*, la cual no ha de entenderse como el establecimiento de un ente estático poseedor de una gran jerarquía de facultades, sino al modo de una persona dinámicamente abierta a su propia “realización”: es decir, del ente cuya característica fundamental es la *apertura constitutiva al ser por mediación del mundo de la vida*. En esta búsqueda de una unidad dinámica estructural cumple un papel esencial la psicología entre las ciencias humanas, pues es la más cercana a la temática fontal de la experiencia de la vida. En conclusión, puede enunciarse, con las salvedades a que hemos aludido anteriormente, la siguiente tesis: *la “recuperación” del sentido de una visión del mundo es correlativa a la recuperación de un sentido nuevo de la antropología filosófica*. (p. 336).

El Dr. Leocata nos invita, una vez más, a pensar lo humano sin descuidar ninguno de sus perfiles, apreciando debidamente los enfoques científicos y filosóficos en torno al hombre. En sus páginas volvemos a encontrar esa

vocación profunda de dialogar con las más diversas posiciones filosóficas, así como también con las diversas ciencias humanas, pues lo anima la certeza de que solo en el diálogo y en la colaboración podemos comprender mejor nuestra propia existencia para llegar así a una realización plena, de tinte ético, político y religioso. En este camino hacia la persona, todas las voces son convocadas y puestas en concierto. No quiero dejar de subrayar, también, la atención al lector que se deja entrever en los textos del autor: la claridad y el ritmo pedagógico del texto hace de esta obra una nueva muestra del carácter genial, profundo y magistral de un verdadero pensador y educador. Por último, cabe señalar lo oportuno de la aparición del presente texto, a cien años de la muerte de uno de los grandes pensadores de la vida y de las ciencias humanas, como es Dilthey. Recibimos con alegría, y con la promesa implícita de otros futuros aportes, esta última obra del Dr. Leocata.

Martín Grassi

WELTE Bernhard, *Gesammelte Schriften*, Freiburg – Basel – Wien, Herder: I/1: Person, 2006; I/2: Mensch und Geschichte, 2006; I/3: Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit, 2006; II/2: Denken in Begegnung mit den Denkern II: Hegel – Nietzsche – Heidegger, 2007; II/3: Denken in Begegnung mit den Denkern III: Jaspers, 2008; III/2: Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion, 2008; IV/1: Hermeneutik des Christlichen, 2006; IV/2: Wege in die Geheimnisse des Glaubens, 2007.

Entre los filósofos alemanes de la religión más importantes del siglo XX que emplearon el método fenomenológico se encuentra sin duda Bernhard Welte, quien, sin dejar de hacer estricta filosofía, supo ponerla al servicio de la teología cristiana. El actual “giro teológico” de la fenomenología francesa ya se había dado con él dentro de la alemana, pues –según su discípulo y sucesor Klaus Hemmerle– Welte practicó fenomenología hacia y desde la fe, una phaenomenologia fidei, comprendiendo este genitivo al mismo tiempo como objetivo y subjetivo.

Para tener reunidas las obras de Welte, muchas ya agotadas y algunas inéditas, Bernhard Casper, otro relevante discípulo y también sucesor suyo en la cátedra de Filosofía cristiana de la religión en la Facultad de Teología de la Universidad de Freiburg i.Br., ha editado, por encargo de la Sociedad Bernhard Welte, en colaboración con dicha cátedra, Escritos coleccionados de su maestro, en 15 tomos, a los que se añadirá en 2011 un tomo 16 con la bibliografía completa del autor e índices temáticos, de autores y de citas bíblicas correspondientes a todos los volúmenes anteriores. Estimo que tal publicación presta un servicio invaluable tanto a la fenomenología en general como especialmente a la filosofía de la religión y a la teología, no sólo fundamental, sino también dogmática.

Con acierto el editor, en el Prólogo a toda la colección, se sirve –para caracterizar la interrelación entre la fenomenología filosófica de la religión de Welte y su hermenéutica del acto de fe– tanto de la fórmula de Calcedonia: “inconfusa e indivisa” como de la máxima de Franz Rosenzweig: “los problemas teológicos quieren ser traducidos a lo humano, y los humanos ser conducidos hasta lo teológico”.

Con respecto a la filosofía weltiana, el mismo Casper, al introducir la obra *Comprensión de Salvación* (Heilsvverständnis) señala cuál fue la intención fundamental del maestro de Friburgo, a saber, preparar el terreno para el acaecer de la fe cristiana en el hombre, mediante un pensar fenomenológico sobre lo esencial humano. Se trata, por tanto, de una fenomenología estrictamente filosófica que así abre el camino para el don gratuito de la fe.

En cuanto a sus aportaciones filosóficas a la teología, otro de sus más insignes discípulos, Peter Hünermann, enumera tres: a) la discusión de cuestiones filosóficas fundamentales indispensables para la comprensión actual de la fe cristiana; b) el análisis crítico de conceptualizaciones y argumentaciones teológicas, replanteándolas en su contexto dentro de la historia del pensamiento; y, finalmente, c) propuestas hechas por Welte a la teología contemporánea para una interpretación actualizada de la fe en un nuevo lenguaje y con conceptos nuevos que tengan en cuenta los análisis y planteos de la filosofía moderna. Si ambos objetivos –el filosófico y el teológico– eran sumamente necesarios ya en el siglo XX, juzgo que lo son aún más en este siglo XXI.

Por otro lado, Welte filosofaba en diálogo con la historia del pensamiento, sobre todo, occidental, de modo que un nivel semejante de consideración merecen sus contribuciones a la comprensión crítica de grandes autores que, a su vez, le ayudan a pensar creativamente y en continuidad con la gran tradición. Entre los clásicos se destacan Tomás de Aquino y el Maestro Eckhart; entre sus contemporáneos, Karl Jaspers y, sobre todo, Martin Heidegger.

Lo hasta ahora dicho ilumina por qué los editores no publicaron los escritos de Welte según su orden histórico, sino que siguieron una distribución temática de los mismos. Así es como el plan de la edición se divide en cinco ejes temáticos: I) Cuestiones fundamentales del ser humano; II) Pensar en encuentro con otros pensadores; (III) Escritos de Filosofía de la religión; IV) Escritos teológicos; V) Escritos sobre espiritualidad y prédicas. En esta reseña presentaré brevemente varios de los tomos aparecidos en 2006, 2007 y 2008, dejando el resto para otra recensión.

La primera sección (I), centrada en lo antropológico, consta de cuatro tomos, a saber: I/1: Persona; I/2: Hombre e historia; I/3: Corporalidad, finitud e infinitud; I/4: Cuestiones acerca de la formación y la educación y de un nuevo humanismo. Diré ahora una palabra sobre los tres primeros. El tomo Persona es introducido y fue trabajado por Stephanie Bohlen. Comienza con el escrito “Determinación y libertad” (1966), complementado por el curso (hasta ahora inédito) de ese mismo año: “La persona como lo in-concebible”. Ambos trabajos orientan la estructuración del volumen y la inserción en el mismo de otros menores, dedicados a aspectos particulares de la misma problemática.

El tomo I/2 fue introducido y trabajado por Ingeborg Feide. Da un nuevo paso relacionando la persona humana con otro tema clave para Welte, a saber, el del tiempo, la historia y la historicidad. Primero presenta estudios que abordan esa problemática filosóficamente, tanto en sí misma como en relación con las cuestiones de la verdad, la experiencia y el lenguaje; luego, otros que la relacionan con la religión y revelación cristianas. Gran parte del volumen lo ocupa un

curso del semestre de invierno 1949/50, hasta ahora inédito, titulado: "La historicidad como determinación fundamental del Cristianismo".

El tomo I/3 -introducido y trabajado por Elke Kirsten- completa y complementa los dos anteriores, pues principalmente reproduce el estudio de 1967: "En el campo de juego de finitud e infinitud. Pensamientos sobre el significado del existir humano". Aquí también ese escrito, presentado en primer lugar, ayuda a ubicar los otros, más cortos, sobre la "Corporalidad como señal hacia la salvación en Cristo" o sobre fenómenos relacionados con finitud e infinitud, como son -por un lado- el envejecimiento, el sufrimiento, la muerte o, -por otro- la vida, la salud, la esperanza, el arte o la experiencia integral de los sentidos.

El segundo eje temático se centra en el diálogo pensante de Welte con otros pensadores. El volumen II/1, con El Maestro Eckhard - Tomás de Aquino - Buenaventura, el II/2, con Hegel - Nietzsche - Heidegger, y el II/3 con Jaspers. Esos tres tomos muestran a Welte tanto como historiador crítico que sabe escuchar las voces de otros filósofos, como también en cuanto sistemático, que crea compensando. Holger Zaborowski introdujo y trabajó el tomo II/2. Éste privilegia, en el diálogo con esos tres autores, las cuestiones de Dios, el ateísmo y la historicidad. Aporta dos estudios sobre Hegel -su concepto de religión y su proyecto teológico como impulso nuevo para la teología- y dos sobre Nietzsche, a saber: sobre su ateísmo y su idea del super-hombre. Todo el resto del volumen está dedicado a Heidegger, entre otros asuntos, a su comprensión del ser y de Dios.

Por fin, el volumen II/3, introducido y trabajado por Klaus Kienzler, reproduce la habilitación de Welte (1949): La fe filosófica en Karl Jaspers y la posibilidad de su interpretación por la filosofía tomista, a la que se agregan tanto el curso dado en el semestre de verano 1956: "Libertad del espíritu y fe cristiana", en el cual nuestro autor se confronta con Jaspers, como también el denso artículo sobre éste escrito para el diccionario de autores editado por Karl-Heinz Weger: Crítica de la religión desde la Ilustración hasta el presente (1979).

Tres son los volúmenes que componen la tercera sección, que contiene obras sobre filosofía de la religión, a saber: III/1: el libro principal de Welte: Filosofía de la religión; III/2: otros Escritos más breves sobre filosofía de la religión; y III/3: Acerca de la cuestión de Dios. En cuanto al segundo de esos tomos -introducido y trabajado por Markus Enders-, aunque presenta contribuciones más breves que la obra maestra de Welte sobre el tema, con todo contiene algunas de indudable valor, por ejemplo: "La prueba filosófica de Dios y la fenomenología de la religión" (1954), "Acerca de la esencia y el abuso de la religión" (1952) o "El Cristianismo y las religiones del mundo" (1980), etc. Constituyen un importante complemento a la citada obra cumbre.

Por último me referiré a dos de los tomos del cuarto eje temático, el teológico, es decir, a: IV/1: Hermenéutica de lo cristiano y IV/2: Caminos hacia los misterios de la fe; a los que sigue IV/3: Sobre el modo de proceder de la teología y su historia reciente. El primero de ellos, introducido y trabajado por Bernhard Casper, contiene la que puede ser considerada como la segunda gran obra de Welte: Comprensión de salvación. Investigaciones filosóficas de algunos presupuestos para la comprensión del Cristianismo (1966), libro que, por un lado puede considerarse filosófico, pero que, por otro, implica un planteo teológico-fundamental, en cuanto constituye una hermenéutica que "hace accesible" la comprensión de la fe

al presentar filosóficamente la comprensión de salvación. En cambio el tomo IV/2 -introducido y trabajado por Peter Hünemann- lleva a cabo un servicio filosófico interior a la misma teología dogmática, recogiendo escritos de Welte sobre la fe, la Cristología y cuestiones de Eclesiología. Así es como ese volumen presenta el escrito: ¿Qué es creer? Pensamientos sobre filosofía de la religión (1982), sobre la estructura del acto de fe -pregunta que acompañó a Welte toda su vida, desde su primera confrontación con Jaspers-, al que se le añade también otro artículo sobre el mismo tema. Varios otros escritos se refieren a la cuestión de Cristo, no en último lugar: "La Cristología de Calcedonia" (1954/1965). Por fin, otros tratan de la Iglesia como comunidad o de sus tareas en el mundo mundano actual, o bien de temas conexos, como son la Eucaristía, la veneración de María y la de los santos.

La nueva publicación de los Escritos de Welte muestra de nuevo la profundidad y amplitud de su pensamiento filosófico y creyente, así como, al mismo tiempo, la sencillez y claridad de su exposición y estilo, evidenciándolo como uno de los maestros actuales en filosofía fenomenológica de la religión y en el servicio que ésta puede prestar a la actualización de la teología cristiana en estos tiempos.

Juan Carlos Scannone