

Leocata, F.: Estudios sobre fenomenología de la praxis; Proyecto, Buenos Aires, 2007.

La aparición del último libro del P. Francisco Leocata es un acontecimiento filosófico de primera línea que merece toda la atención de los especialistas. Sobre todo, porque está en total continuidad con su libro del 2003 sobre persona, lenguaje y realidad<sup>1</sup>, que marca los detalles de un programa de investigación donde el agustinismo, Santo Tomás de Aquino y la fenomenología de Husserl se integran en una sola síntesis original y sin el más mínimo rastro de sincretismo.

Los temas abarcados por este denso y agudo libro son tantos, son tantas las líneas colaterales y temas conexos de este planteo, que es sencillamente imposible en este comentario tratarlos todos. Lo que intentaremos será delinear y sintetizar sus tesis centrales, de tal modo que el lector quede invitado a comprobar por sí mismo la fecundidad del planteo e incorporar la riqueza de contenidos que quedarán ocultas bajo estas humildes líneas. El autor de esta reseña es claramente conciente de que él será un “eslabón participativo de sentido”<sup>2</sup> en el pensamiento de Francisco Leocata pero con la esperanza, justamente, de que la cadena de sentido profundice y no desdibuje su pensamiento.

El libro tiene un primer capítulo (insertado en la primera parte) donde se realiza el diagnóstico principal que permite entender la tesis central. Después de la dicotomía kantiana entre razón pura y razón práctica, hubo dos intentos de rehabilitar la unión entre teoría y praxis en el ámbito filosófico. Uno fue Hegel, que desemboca en cierta inmanencia –tema central del último capítulo- y en un primado de la praxis que hace peligrar a la misma teoría que se quiso rehabilitar. El segundo intento fue Husserl, pero no como una síntesis del todo lograda, sino que, bien planteada, hay que sin embargo terminar de desarrollar, lo cual sería el objeto de una actual fenomenología de la praxis. Las “ciencias del espíritu”, la ética y el mundo de la vida (con sus implicaciones ontológicas) quedan como los caminos abiertos de una actitud teórica sobre la acción que hunda sus raíces en una reducción trascendental entendida –y he aquí uno de los aportes más originales y fecundos de Leocata- como una conciencia teórica del acto de ser que da origen al “yo soy”. El autor volverá a este fundamental tema más adelante. Del capítulo dos al capítulo cinco el autor desarrolla aquellos temas de la fenomenología de la acción que requerían un mayor desarrollo, no sólo frente a los esbozos del mismo Husserl, sino frente a las circunstancias filosóficas actuales. Así, en este capítulo dos, sobre vida y acción, se destacan dos temas. Primero, la captación del acto de ser a través del yo, una síntesis metafísico-antropológica que permite entender una línea directriz que recorre el pensamiento de San Agustín y que puede re-ubicar metafísicamente al *cogito* de la reducción trascendental husserliana. Es muy importante aclarar que cuando el autor dice estas cosas, está hablando como filósofo, no sólo como historiador de la filosofía (que lo es plenamente, además): hay que recordar al “*hoc quod dico ens*” de Santo Tomás para entender la síntesis que hay en el pensamiento de Leocata entre la metafísica de Santo Tomás y el “polo del yo” de Husserl, una síntesis que supera, en nuestra opinión, al solo tomismo del s. XX y al mismo Husserl y que permite re-estructurar, precisamente, toda una serie de temas –desde la intersubjetividad, el diálogo, la hermenéutica, el lenguaje, las ciencias- que el autor va recorriendo a lo largo de su libro como un *paneo curativo* de varios estancamientos que han tenido valiosos aspectos de la filosofía contemporánea en el s. XX.

---

<sup>1</sup> Ver Persona, Lenguaje, Realidad, Educa, Buenos Aires, 2003

<sup>2</sup> Expresión de Gadamer, en “La hermenéutica y la escuela de Dilthey” [1991], en El giro hermenéutico, Cátedra, 1995.

El segundo tema de este capítulo es la relación entre lo más vital e instintivo de la acción una primera racionalidad que “calcula” de medios a fines, siendo ello un aspecto primario y positivo de la racionalidad. Si a esto agregamos el dinamismo de las pasiones desarrollado tan fecundamente por la tradición medieval, dinamismo en plena armonía con una acción racional, tenemos una instancia superadora de la dialéctica entre una razón contemplativa, por un lado, y una razón instrumental/técnica por el otro. Comienza por parte del autor un planteo superador de las instancias optimistas y apocalípticas de la técnica, y, a la vez, un planteo superador de la dicotomía –tan típica después del s. XVIII- entre lo racional por un lado y lo “vital” por el otro. Lo vital no “agrega” a lo racional, sino que es un mismo despliegue: lo vital *humano* es siempre “algo” de *ratio*, desde los primeros despliegues instintivos de la acción.

La importancia de este planteo, para la epistemología de las ciencias sociales, es fundamental, y tiene sanas consecuencias no intentadas por el autor. La epistemología de las ciencias sociales en general y de la economía en particular se encuentra hace décadas estancada en la dicotomía entre una racionalidad algorítmica-matemática (*rational choice theory*, teoría de los juegos, etc.) a la cual se le trata de agregar como “aditamento” un conjunto de hipótesis *ad hoc* de la acción “no racional”, pasando ello desde neurociencias evolutivas hasta los aspectos “intuitivos” y psicológicos de un “*lateral thinking*” no “racional”: todo ello víctima de la aludida dicotomía. Esperemos que este libro sea leído por los que se dedican a epistemología de las ciencias sociales como un descubrimiento de un paradigma superador de dicotomías interminables.

En el capítulo tercero, la acción sigue su despliegue hacia la acción voluntaria. El aporte de la fenomenología radica allí en cuanto más profunda la intelección, más profundo el acto voluntario: el horizonte interno del sujeto se encuentra ante el horizonte externo de la realidad misma cuyos diversos pliegues y manifestaciones –típico de la *pluralidad unificadora de sentidos* de objeto en Husserl- y aumenta de ese modo sus posibilidades de opción ante un “mundo” circundante del sujeto. De igual modo que todo lo universal, en Santo Tomás de Aquino, requiere una “*conversio*” hacia lo singular, de igual modo la acción humana, cuanto más profundiza la universalidad de sus posibilidades, mayores son sus posibilidades de concreción en la acción. Todo ello, en armonía con la recta *ratio* y la consiguiente *phronesis* que aparece en el despliegue del acto voluntario de la acción en Santo Tomás de Aquino, riqueza de la cual carece la razón práctica kantiana, que tiene la virtud de acentuar la universalidad de la acción pero al precio de una especie de olvido de su conexión con la acción concreta y singular. Por ello la racionalidad se concentra luego en Max Weber en la acción instrumental, a la cual hay que colocarle por una especie de “aditamento” (“sobre” una realidad neutra de valores, la famosa realidad “libre de juicios de valor”) los valores y la acción emocional. Esa herencia, en opinión del autor, la sufre Habermas, quien quiere corregir el instrumentalismo de la sola acción racional con la acción dialógica pero sacrificando una dimensión “metafísico/sapiencial” de la razón humana, cercenamiento que no se hubiera dado si la acción humana se hubiera visto siempre como el despliegue analógico de una racionalidad que tiene una unidad de sentido. Este problema, volvemos a decir, atraviesa toda la filosofía de las ciencias sociales del s. XX y aún estamos pagando esos precios. Es típico de Leocata que, al hacer estos diagnósticos, su mirada de los autores nunca es apocalíptica sino curadora de planteos en sí mismos valiosos que deben entenderse adecuadamente en el contexto histórico/filosófico en el que se dieron. Es aquí donde vive la unidad entre el Leocata filósofo y el Leocata historiador de la filosofía, que es además sumamente enriquecedora para el lector como *estilo de filosofar*.

Es en ese punto –en el diagnóstico sobre el tema de la razón instrumental- donde Leocata propone volver al papel práctico que la racionalidad tiene en Husserl, sobre todo en su libro sobre la Crisis de las ciencias europeas, como un papel “curativo” de lo anterior. Esa “terapia” se despliega en tres ámbitos: el mundo de la vida y lo cultural, los valores y la razón comunicativa.

Llegamos así al capítulo cuarto. El autor nos recuerda allí que la crítica de Husserl al positivismo (naturalismo, en términos de Husserl) consiste sobre todo en el olvido de una razón que actúa primariamente en el mundo de la vida, intersubjetivo, antes que en las hipótesis matematizadas de las ciencias naturales. No son estas últimas “lo primero conocido”, sino al revés, es el darse de la realidad en el mundo de la vida lo primero conocido. Una realidad intersubjetiva, en la cual “se dan” los sentidos originarios –las famosas “esencias” como unidades plurales de sentido- en las cuales “habitan” las hipótesis de las ciencias. Es el mundo de la vida el suelo primario de las experiencias humanas más profundas, y no los supuestos hechos de la ciencia. Y es en ese suelo de experiencias del mundo de la vida donde se asienta el lenguaje –tema que Leocata desarrolló en su libro anterior-<sup>3</sup>, la historicidad, no como opuesta al conocimiento universal, sino como despliegue análogo de los diversos mundos de la vida, y la hermenéutica, tema al cual volverá el autor al final del presente libro.

El capítulo cinco nos presenta un análisis clave en este contexto. Si hay un lugar privilegiado de una fenomenología de la praxis, en el s. XX, ese es seguro el encuentro intersubjetivo con el “otro”. La intersubjetividad ha implicado, en el s. XX, un cambio de sensibilidad, un cambio positivo de enfoque. Esto es algo clave en todo el libro: la filosofía “social” tiene ahora un tono ético decididamente marcado por las exigencias primarias que el yo tiene respecto del “tú”: el otro, el otro cuya desatención implica el no mirar el rostro del otro. Pero este cambio positivo –y he aquí el aporte del autor- tiene un fundamento *ontológico* que ya hemos nombrado en el capítulo dos: *el acto de ser de la persona*. Para Leocata esto permite superar el enfoque excesivamente gnoseológico del ser en Husserl, pero sobre todo los enfoques dialécticos de la Escuela de Frankfurt, univocistas en Hegel o, salvando las distancias, excesivamente teológicos en Levinas. El *yo soy* como ser en acto permite la captación de un acto de ser cuyo modo de ser está co-significado a la donación, a la participación, y por ende la relación recíproca de donación entre el yo y el tú está necesariamente implicada en una fenomenología de la persona. Y eso, a su vez, es fundamental para otro paso importantísimo de la filosofía de la persona del s. XX: el reconocimiento del otro como persona, como un tú, éticamente irreductible a una mera relación instrumental, es el valor primario, fundamental, de toda la vida moral. La relación con el prójimo *no es un ámbito más de la vida moral*, sino el ámbito originario, que da sentido de unidad a toda la pluralidad posterior de los diversos valores. Este es el reconocimiento del “otro en tanto otro”, expresión tan cara a la filosofía del diálogo contemporánea y, sin embargo, vacía expresión si no fuera porque el otro es la primera exigencia moral radicada en la naturaleza de la persona, cuyo acto de ser donado se plenifica a su vez en la donación al otro.

De allí el error de toda “primacía de la praxis” que olvide o niegue un ámbito primario de contemplación del propio ser como aspecto originario de la acción, y, a su vez, del lenguaje, que, aunque reconocido definitivamente en su ámbito como juego de

---

<sup>3</sup> Op. cit.

lenguaje<sup>4</sup>, no se reduce al lenguaje mismo, sino que tiene su origen en este círculo virtuoso –que ya viene de San Agustín- entre conocer, querer y obrar.

En este sentido, Leocata re-elabora la famosa *epoche* husserliana, no como un mero idealismo, como a veces ha sido malinterpretada, sino como una cierta distancia entre un yo contemplativo y el consiguiente ramillete de posibilidades de acción, que posibilita el espacio ideal de los valores, el libre albedrío, y el consiguiente paso a la responsabilidad de la acción.

Las relaciones intersubjetivas donde todo esto se lleva a cabo tienen, para el autor, un margen de “objetividad” que a veces ha sido mal vista como una despersonalización: son los roles, las relaciones que las personas tienen unas con las otras vistas desde una tercera persona. Estos roles son ámbitos estables y previsibles del mundo de la vida, son distintos al flujo de las relaciones interpersonales más íntimas, pero no las contraponen. Esta cuestión, que el autor aclara más de una vez en este libro, es nuevamente fundamental para la epistemología de las ciencias sociales, pues, agregamos nosotros, son precisamente los roles objetivos de la acción racional en A. Schutz, sociólogo, discípulo de Husserl y Mises. Tema fundamental para desarrollar un conocimiento y consiguiente comprensión hermenéutica de las relaciones sociales de tal modo que el alma de las ciencias sociales no es primariamente un medir, sino un comprender qué son tales o cuales roles compartidos por terceros: productor, intermediario (para usar ejemplos de Leocata); “conductor de locomotora”, “el que expende los boletos” (para usar famosos ejemplos de Schutz); comprador, vendedor, empresario, autoridad, educador (para que veamos todo el ámbito de ciencias sociales que se despliega a partir de esto. Veremos que el autor no desconoce el peligro de la “racionalización del mundo de la vida” que pueden sufrir algunas de estas instancias pero, nuevamente, a partir de esta fenomenología de la praxis, estos ámbitos de la acción humana no son vistos de modo apocalíptico sino como aspectos analógicos del mundo de la vida que los origina. En ese sentido, el mundo de la vida es visto a su vez como una última etapa, hasta ahora, de los modos de enfocar “lo social” en la historia de la filosofía occidental. Un primer enfoque fue el de Aristóteles –con sus derivados- y la naturaleza social del hombre. Vienen luego dos tipos de dialéctica: la hobbesiana –con autores que se oponen a sus tesis de antagonismo, diversos entre sí, como Locke, los neoescolásticos o Hume- y la hegeliana. La nueva etapa sería la intersubjetividad del mundo de la vida. No se niegan en esta instancia los conflictos potenciales entre los seres humanos pero, de vuelta, en la medida en que haya en el mundo de la vida aspectos más “sistémicos”, roles objetivos como los referidos anteriormente, ello no tiene por qué llevar a la negación de los aspectos más dialógicos e íntimos de la relación interpersonal, en la medida que se asuma el desafío de no olvidar el primado de la persona y el consiguiente primado moral de la relación yo-tú.

En el capítulo sexto el autor retoma un tema fundamental que ya había delineado en el capítulo dos: la reducción trascendental. Después de repasar el tema en Husserl, expone dos objeciones básicas que ha recibido –Heidegger y Merleau Ponty- pasa a afirmar que a pesar de que Husserl mismo había llamado a lo suyo idealismo trascendental, es posible tomar la noción de persona que en Husserl aparece en *Ideas II*<sup>5</sup> para plantear un nuevo enfoque. Este enfoque consiste, primero, en rechazar la crítica habitual a Husserl como un idealista psicológico, pues su reducción trascendental no tiene la intención de

---

<sup>4</sup> Leocata ha demostrado una lectura plausible de los juegos de lenguaje de Wittgenstein sobre la base de los mundos de vida de Husserl; ver op.cit.

<sup>5</sup> Leocata ya había demostrado el personalismo de la filosofía de Husserl en “Idealismo y personalismo en Husserl”, *Sapientia*, (2000) Vol LV, fasc. 207

negar o neutralizar al mundo sino la creencia naturalista, según la cual un mundo físico sería primario a un mundo personal. El “mundo” es ante todo un horizonte de mundo que se constituye a partir de la persona misma, cuya auto-conciencia en relación a su esencial intersubjetividad es fundamental en la reducción trascendental. Pero no sólo esto, sino lo más importante: la conexión que el autor realiza con el acto de ser. Como dijimos, es esto tan importante, y tan propio de Leocata, que será la primera vez que lo transcribiremos literalmente: “...para que la reducción no caiga en una reiteración del idealismo y por la coherencia intrínseca del enfoque fenomenológico<sup>6</sup>, es preciso *radicalizar su apuesta* y dejar que se manifieste un *acto de ser* constitutivo del yo y por lo tanto *anterior* a él<sup>\*</sup>. Este *acto de ser* sería pre-comprendido –como aquello de lo que surge la intencionalidad intelectual- como condición de toda otra comprensión o intelección de los entes. A su vez *el acto de ser* que me constituye en cuanto yo, es distinto pero está íntimamente unido al sentimiento vital corpóreo<sup>7</sup>. Creemos que el párrafo es suficientemente ilustrativo de la síntesis San Agustín/Santo Tomás/Husserl que ha logrado el autor, superadora de eternos y estériles debates entre la tradición escolástica y su realismo y el supuesto idealismo de la tradición fenomenológica. Pero, además, superadora de una “impostación” filosófica donde el realismo y el acto de ser quedaban relegados a un ámbito ontológico/teológico pero muy poco resaltado, u olvidado, como fundamental de las instancias antropológicas/éticas. *La persona, en esta superación, queda como el lugar privilegiado, ontológicamente hablando, del acto de ser, con lo cual todas las implicaciones antropológicas del tema y las existencias éticas de la persona son parte de un planteo ontológico de base y no un aditamento posterior.* Con lo cual, el tema de la praxis y de la libertad quedan también re-elaborados. Hay una dimensión espontánea de la praxis (que había sido explicada en el capítulo dos y tenía importantísimas implicaciones para la filosofía de la técnica y el tema de la razón instrumental) y una praxis posterior a la toma de conciencia del propio ser, directamente conducente a una acción humanizante, educadora de la existencia, como parece indicar la última fase del pensamiento husserliano. La libertad queda situada en un aspecto directamente ontológico: como el autor había explicado antes, las posibilidades de acción a las cuales abre la auto-conciencia implican que existir, para el hombre, es ser libre, estar en la encrucijada de impedir o, al contrario, dejar manifestarse a ese acto de ser *en cuanto bien*<sup>8</sup>. Concluye este capítulo con dos observaciones muy importantes: una, reconociéndole a Habermas el valor de su racionalidad dialógica, se pregunta sin embargo el autor hasta qué punto puede hablarse de una intersubjetividad comunicativa sin el fundamento de filosofía primera establecido por Husserl (y, agregamos nosotros, enriquecido por Leocata). La respuesta es negativa, por supuesto, y el autor aclara que el encuentro con el otro requiere modificaciones importantes a la propuesta huseerliana: ampliar el tema de la intersubjetividad, de un tema gnoseológico, al enfoque ontológico, al acto de ser, analizado en este capítulo. La segunda es un reconocimiento de que cuando se pasa el encuentro del “Otro” en tanto Dios, puede ser insuficiente una “onto-teología” demasiado racionalista en tanto trata a Dios como un “objeto” supremo, y que es necesaria una sabia teología negativa como la entendieron (citas del autor)

---

<sup>6</sup> Pág. 158.

<sup>\*</sup> Aquí el autor cita su ya citado libro Persona, Lenguaje, Realidad, p. 296-98.

<sup>7</sup> Las itálicas son del autor.

<sup>8</sup> Ver al respecto Leocata, F.: La vida humana como experiencia del valor, un diálogo con Louis Lavelle, Centro Salesiano de Estudios, Buenos Aires, 1991

“...muchos padres, y en especial Dionisio y toda una larga tradición que comprende a Agustín, Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa entre otros”<sup>9</sup>.

Podríamos decir que con este capítulo seis, el autor termina de delinear los aspectos centrales de su síntesis metafísico-antropológica entre la tradición escolástica y Husserl, para poder ahora con comodidad analizar temas que habían quedado planteados pero pendientes: un análisis más pormenorizado de los diversos ámbitos de la praxis, en lo técnico, lo político y lo moral, y una tercera parte donde se vuelven a tratar temas más específicamente ontológicos pero en respuesta a cierta sensibilidad contemporánea, sobre todo Heidegger.

Abre la segunda parte con un capítulo siete donde lo fundamental radica en la distinción entre tres lecturas de la técnica: una fatalista, alimentada por la obra de Heidegger; otra triunfalista, como un resabio del iluminismo que (en nuestra opinión) se retroalimenta con la anterior, y otra, la fenomenológica, que tiene mucho que ver con la impronta que da Husserl al tema en su libro sobre las ciencias europeas. Por un lado, el rechazo y la crítica (ya explicados) al naturalismo, esto es al positivismo, con lo cual se podrían hermanar las visiones apocalípticas de la escuela de Frankfurt y la visión heideggeriana de la técnica como un olvido del ser. Pero, por el otro lado, y en contraposición con estas visiones apocalípticas, una re-inserción de la técnica en el *logos*, en la contemplación que le es subyacente, y que la convierte en un ámbito legítimo de la praxis humana. Es importante que este capítulo concluya reafirmando un diagnóstico sobre el “problema” de la tecno-ciencia muy diferente al de Heidegger: no se trata de un descarrío en la historia del ser, sino de un peligro inherente de la técnica, de olvidarse de su fundamento ontológico, de quedar “suelta”, pero eso es corregible precisamente con la crítica husserliana al naturalismo. O sea que para Leocata es Husserl, y no Heidegger, quien diagnosticó correctamente el problema de la tecno-ciencia. Las contra-propuestas heideggerianas, al abandonar el *logos*, y “dejárselo” a la técnica en su versión reduccionista, no hacen más que enardecerla en esa posición. El autor volverá a este punto más adelante, pero para nosotros es fundamental.

¿Cuáles son las implicaciones de todo este planteo en el tema moral? ¿Cuál es la *novedad específica* de un enfoque fenomenológico, así enriquecido, en la acción moral? Tenemos la respuesta en el capítulo ocho. La fenomenología del yo, el ego, tenía una dimensión inter-subjetiva y ontológica intrínseca. Lo cual tiene, a su vez, una implicación ética que supera, obviamente, a lo meramente útil en la relación con el otro, pero también a una ética de las virtudes donde éstas son un capítulo adicional a lo metafísico y antropológico. El planteo moral comienza decididamente en el encuentro con el otro, en las exigencias que el “rostro del otro” tiene frente al yo, en el deber que tenemos siempre de tratar al otro como fin y no como medio (reconoce aquí el autor a Kant como un paso importante en esta dirección). Que la persona sea el centro del mundo de la vida la convierte en el centro de la vida moral, y la intersubjetividad no es por ende, solamente (que también lo es) un tema gnoseológico, sociológico (roles, cultura, etc.) sino primariamente ético. Y la capacidad de universalización implicada en la auto-conciencia del yo, en relación al otro, abre a una universalidad de valores compartidos con el otro, lo cual daría al famoso imperativo categórico kantiano (en su primer formulación) un fundamento ontológico en la línea que viene tratando el autor. Luego de un paneo crítico de varias formulaciones éticas contemporáneas, desde neokantianas hasta neoaristotélicas, hay una interesante advertencia: que si desde una tradición escolástica nos hemos acostumbrado a plantear a Dios como el fin último, y la vida moral como conducente a Aquél, que no caigamos en la tentación de considerar el

---

<sup>9</sup> pag. 177.

valor moral como un mero medio: al contrario, recordemos siempre que el encuentro con el otro implica la exigencia del reconocimiento de su dignidad, y tratar consiguientemente al otro como un fin en sí mismo, nunca como un “medio para” (agregamos nosotros: esta advertencia es muy importante sobre todo para visiones “aparentemente nobles” de la utilidad del otro: es algo que “me sirve para” evangelizar, santificar-“me”, etc., tentaciones muy devastadoras sobre todo en ámbitos religiosos).

En el capítulo nueve, que trata sobre la acción sociopolítica, el autor se adelanta a decir que no hay una fenomenología de la política en el sentido de una propuesta política derivada directamente de esas premisas. Pero sí pueden realizarse algunas consideraciones generales y ciertas advertencias.

Sobre la base del capítulo anterior, la clave de los derechos personales se encuentra precisamente en ese reconocimiento de la dignidad del otro, reconocimiento que fundamenta una acción comunicativa que supera las dificultades de un “pensar post-metafísico” habermasiano, que precisamente por post-metafísico se queda sin el mejor fundamento para la acción comunicativa que tiene como base, a su vez, el reconocimiento del otro en tanto otro. A su vez, aclara el autor que esa acción comunicativa no siempre se da en el plano social, y ello no es malo, por lo ya explicado sobre los planos objetivos de la intersubjetividad y sus “roles” más anónimos, que estructuran todo un plano político-jurídico en el cual no puede darse, obviamente, con plenitud, el imperativo de considerar al otro siempre como fin. Ese plano no es negativo, en tanto –de modo analógico a la técnica- no se “suelte” de su fundamento ético, que es precisamente el encuentro con el otro. Por eso el estado no puede ser nunca fuente de moralidad ni de derechos, pero sus estructuras no son negativas cuando se encuentra subordinado a *la persona, que es gozne entre lo jurídico y lo moral*. Esta última –y esto es muy interesante- no puede pretender ser “lo arquitectónico” de lo político, que llevaría a una excesiva moralización de lo político que quitaría una legítima libertad de las personas en cuanto individuos. El juego entre moral y vida sociopolítica no pasa por allí sino por ese punto de unión entre lo político y lo moral, que es la persona considerada en su condición intersubjetiva. Las consecuencias de todo este planteo –para los debates actuales entre Rawls, Habermas, los comunitaristas y las reacciones fundamentalistas, todas reseñadas por el autor- son tan importantes que me eximen de todo comentario.

En la tercera parte, como el autor mismo lo había anunciado en su “nota previa”, se intenta “dar una respuesta a la cuestión en torno a la metafísica después del cuestionamiento de Heidegger acerca de la denominada onto-teología tradicional”. Después de un capítulo diez donde se afirma la unidad, un sano círculo virtuoso entre teoría y praxis (sobre la base de la personal síntesis Santo Tomás / Husserl del autor) el autor pasa, en el capítulo once, al anunciado y, en cierto modo, ya comenzado, diálogo con Heidegger. Se reconoce, en primer lugar, el valor de su planteo. *El ser no es objeto, es donación*. Densa y precisa afirmación de Leocata cuyo valor espero que sepan apreciar los partidarios del planteo heideggeriano. Pero, inmediatamente, se le hace la crítica principal: haber escindido *logos* y *ser*, anulando así el valor de la teoría, de la contemplación, punto tan importante en esa reducción trascendental realista e intersubjetiva que ha planeado a través de todo este libro. El planteo de Heidegger conduce, para el autor, a un misticismo secularizado, que se expresa poéticamente una permanente dialéctica con todo lo que puede llegar a ser un “theos” sobre el ser. Ahora bien: ¿cuál es la consecuencia de todo ello para la fenomenología de la praxis? Justamente, desde esta última, y el diagnóstico de Husserl sobre las ciencias europeas, el autor había logrado rescatar y volver a poner en su lugar humano y teórico a lo vital/instintivo, al aspecto instrumental de la razón, a la técnica en sus diversas fases y a

la tecno-ciencia, liberando a todo ello de estar necesariamente ubicadas en apocalípticos e inevitables disvalores. Pero la palabra poética, despojada del *logos*, deja un espacio vacío que es llenado precisamente por esa tecno-ciencia que ha quedado “suelta”. No se la puede “agarrar” con ese misticismo poético, y de ese modo la supuesta superación heideggeriana de la ontoteología se da la mano y se alimenta mutuamente con una tecno-ciencia positivista despojada también del *logos* contemplativo. Es muy interesante –agreguemos nosotros– que heideggerianos y neopositivistas tengan en autores como Santo Tomás y Husserl respetadísimos adversarios comunes a ambos. Ellos representan precisamente la posibilidad concreta de una metafísica racional, humanamente contemplativa, que no racionaliza a Dios como objeto ni desprecia tampoco a la ciencia y a la técnica. Se observa ello en muchos autores secundarios, de orientación cristiano-heideggeriana, que además de su vano intento de imitación de la prosa poética de Heidegger, de Santo Tomás no tienen más que un llamativo y evidente silencio, y para Husserl, como mucho, respetuosas palabras de olvido, precisamente porque desde Heidegger han incurrido en una incomunicabilidad de paradigmas con el rescate del *logos* que hace Husserl en toda su obra y, además, como *finalidad moral de la filosofía occidental*. Pero dejemos nuestro comentario de lado y citemos nuevamente al autor: “...El “humanismo” heideggeriano, supuesto que sea real al menos en algún sentido, despojado del sentido teórico de la fenomenología de Husserl y distanciado de una auténtica racionalidad de la praxis, se transforma en un espacio perfectamente compatible con el avance constante y trágicamente concebido de la *Gestell* o técnica globalizada”<sup>10</sup>.

Pero hay una segunda y grave dificultad. Citando a Edith Stein –y no es la primera vez– el autor reconstituye la relación entre ser y tiempo. Es a partir de la autoconciencia intelectual y volitiva, en medio de un mundo, del propio ser (la interioridad) que se puede asumir, en el dinamismo del yo, en la analogía de sus modos de ser, el propio tiempo. Es a partir del *logos* del yo, de la captación de su esencial unidad, abierta al despliegue analógico de sus aspectos, que el tiempo puede asumirse como esencial en cuanto un devenir, una conciencia del pasado de nuestro propio ser y nuestro proyecto de futuro que nos devela nuestra esencial finitud. Este camino, recorrido por Edith Stein en El ser finito y eterno<sup>11</sup>, le parece al autor más definitivo y coherente que el de Heidegger. Este último, por el desvanecimiento del *logos*, no hace más que diluir la conciencia del yo. La conciencia del yo –agregamos nosotros– no es un olvido del ser: es el ser primariamente conocido abierto al mundo. Pretender que el hombre se olvide de su yo, so pena de olvidarse del ser, es apostar por un ser humanamente incognoscible en detrimento de lo humanamente primario, ontológica y gnoseológicamente hablando, que es *la persona*. Excepto que se esté apostando por el dios de la teología negativa, interpretación de Heidegger que algunos han intentado pero que los propios textos de Heidegger se encargan de dificultar.

Finalmente, el capítulo doce toca un tema abarcador de toda la filosofía de Leocata: el tema de la voluntad de inmanencia. Designa esta expresión la explícita negación de toda apertura a la revelación, típica del iluminismo racionalista, *que el autor se ha encargado de distinguir de la modernidad en todos sus escritos*<sup>12</sup>. Para el caso de Husserl, Leocata

---

<sup>10</sup> Pág. 305.

<sup>11</sup> Edición del FCE, 1996.

<sup>12</sup> Ver al respecto: Del iluminismo a nuestros días, Ediciones Don Bosco, Buenos Aires, 1979; Las ideas filosóficas en Argentina, II, Centro Salesiano de Estudios, Buenos Aires, 1993; La vida humana como experiencia del valor, un diálogo con Louis Lavelle, Centro Salesiano de Estudios, Buenos Aires, 1991; Persona, Lenguaje,



se encarga con toda precisión de mostrar que la expresión “trascendencia desde la inmanencia” utilizada por Husserl nada tiene que ver con ello, sino con la conciencia inmanente de la reducción trascendental, que menos aún tiene que ver con el iluminismo racionalista si tenemos en cuenta que, a) en el propio Husserl ya se trasciende al mundo, en cuanto que el mundo es la intersubjetividad y el consiguiente horizonte de mundo al cual el “polo del yo” está siempre abierto. Eso ya convierte al “idealismo personalista” de Husserl en un idealismo incompatible con el idealismo psicológico clásico y con el idealismo absoluto alemán. Y, b), el enriquecimiento que Leocata ha dado al tema del yo, al colocarlo directamente como la interioridad personal, intersubjetiva, que descubre el propio acto de ser y se abre al acto de ser del otro, ha convertido a la fenomenología del yo en una opción totalmente realista y totalmente compatible, además, con un dinamismo que descubra la propia finitud en la interioridad y nos abra al ser, no como objeto, sino como donación, tanto en el propio acto de ser, como en el ser infinito que en una sana teología negativa es lo totalmente otro precisamente por no-finito.

Todo esto lleva al autor a otro diagnóstico cultural y filosófico muy importante: seguimos en un iluminismo, sobre todo por la emergencia de nuevos paradigmas naturalistas y fisicalistas. De algún modo, hay una interpretación inmanentista de temas muy valiosos de la filosofía contemporánea, tales como la racionalidad dialógica en Habermas, el tema del lenguaje en Wittgenstein, y muchas de las aristas de los debates de filosofía de la ciencia sobre todo desde Popper a Kuhn. No porque esos desarrollos fueran en sí mismos ligados al neopositivismo, sino porque falta en ellos una fundamentación ontológica-metafísica, típica de la fobia a los fundamentos (la expresión es de Leocata), característica de la gran reacción anti-cartesiana (el “anti-fundacionismo”) de la filosofía actual (con la cual coinciden demasiado –volvemos a decir: demasiado- ciertas corrientes tomistas y mucho más cuando entran en entusiasta diálogo con Heidegger). Todo ello no sólo porque no se ve el valor racional y contemplativo de una metafísica del acto de ser, *sino porque tampoco se ve el valor de la propia interioridad, del propio yo, para el descubrimiento contemplativo del acto de ser*. Allí es donde esta síntesis que Leocata ha realizado entre Santo Tomás y Husserl es importantísima en la filosofía actual, como camino de re-descubrimiento a los fundamentos metafísicos *que entonces den pleno sentido y sostén a los grandes giros de la filosofía actual: la hermenéutica, la acción comunicativa, el lenguaje, la ciencia*. De lo contrario, sin estos fundamentos metafísicos, se enardecen actitudes fideístas de diversos credos religiosos, como salida ante el inmanentismo *pero sin diálogo con la razón*. En términos de Leocata: “...Y en la perspectiva de un futuro no demasiado lejano se perfila una suerte de choque entre la vertiente iluminista de orientación naturalista y fisicalista, y las grandes religiones con sus credos y convicciones éticas propias. El camino de un posible diálogo requiere la mediación de un espacio

---

Realidad, Educa, Buenos Aires, 2003; El problema moral en el siglo de las Luces, El itinerario filosófico de G.S.Gerdil, Educa, Buenos Aires, 1995; Los caminos de la filosofía en la Argentina, Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004; “Sciaccia, pensador de un tiempo indigente”, Estrato de Michele Federico Sciacca e la filosofía Oggi, Atti del Congreso Internazionale, Roma, 5-8 aprile 1995; “Idealismo y personalismo en Husserl”, Sapientia, (2000) Vol LV, fasc. 207; “El hombre en Husserl”, Sapientia (1987), Vol. XLII; “Pasión e instinto en B. Pascal”, Sapientia (1984), Vol. XXXIX; “Modernidad e Ilustración en Jurgen Habermas”, en Sapientia (2002), Vol. LVII.

ontológico y metafísico de expresión no meramente poética sino también intelectual<sup>13</sup>. Dejar que avance la dimensión teórica, la axiológica y la práctica hasta sus consecuencias últimas sin el *corset* de la voluntad de inmanencia es uno de los grandes desafíos que el giro cultural requiere, incluso trascendiendo el espacio de lo occidental o de lo europeo”<sup>14</sup>.

Desde aquí, le es fácil realizar al autor una aclaración que estuvo pre-anunciada en toda su obra: la famosa hermenéutica post-heideggeriana, sobre todo en Gadamer, parece colocarla en una especie de superación del énfasis teórico de la fenomenología de Husserl. Pero en la lectura de Leocata, la hermenéutica de Gadamer no es una superación de la fenomenología sino una parte interna de la fenomenología, sin que ello le quite méritos, sino al contrario: leer los horizontes de Gadamer como aspectos de los mundos de vida de Husserl tiene la ventaja de no diseminar la analogía de significados de los mundos de la vida en una “polisemia” cultural e histórica que los conduzca a la equivocidad y consiguiente relativismo. Esas son precisamente las dos maneras de leer la hermenéutica: una es acentuar las interpretaciones diversas hasta el punto de perder entre ellas toda unidad; otra es leerla como una consecuencia directa de la analogía y pluralidad de sentidos que siempre tiene “el objeto” en la fenomenología de Husserl. Ello concilia nuevamente verdad con hermenéutica, conciliación que se hace difícil después de Heidegger pero obvia desde la fenomenología de Husserl. La importancia de esto último, para el actual debate sobre la universalidad o no de los valores, del diálogo político y del diálogo entre diversas culturas, no se le escapa al autor y lo señala expresamente.

Nuestra conclusión final es que estamos ante un libro de una importancia fundamental, y es nuestra esperanza que su mensaje no quede inadvertido. Continuando la labor ya iniciada en su anterior libro sobre lenguaje, realidad y persona<sup>15</sup>, pero de modo aún más abarcador, *el autor hace un paneo curativo sobre las grandes corrientes de la filosofía actual, sobre la base de su propia síntesis Santo Tomás/Husserl. Prácticamente, reconstruye y da fundamentos metafísicos a los grandes giros de la filosofía contemporánea (el lingüístico, el dialógico, el científico y el hermenéutico) sin quitar a esos temas y autores su valor intrínseco*. No absorbe ni anula su valor (como a veces se escucha cuando se dice que, de lo nuevo, lo verdadero ya lo había dicho..... Y lo original es falso....), sino que, de la mano de un autor clave en el pensamiento *moderno* (Husserl) puede hacer ese trabajo de reconstrucción. Como dije en la reseña anterior<sup>16</sup>, si algún lector piensa que es demasiado para un solo libro, ahí tiene, “tome y lea”, y que este humilde comentario sea sólo un estímulo a su lectura y consiguiente difusión de una obra que vale la pena ser estudiada con detenimiento.

Gabriel Zanotti,  
Marzo de 2008.

---

<sup>13</sup> Obsérvese allí la obvia referencia a Heidegger.

<sup>14</sup> Pág. 337.

<sup>15</sup> Op.cit.

<sup>16</sup> Zanotti, G.: “Persona, lenguaje, realidad”, de Francisco Leocata, en *Studium* (2004), Tomo VII, Fasc. XIV, pp. 403-410.

