

DE LA REDUCCIÓN A LA DONACIÓN DE LA DONACIÓN AL *LEBENSWELT*

Mauro N. Guerrero

Proyecto 65 (2014) 97-111

I. INTRODUCCIÓN

La segunda edición (2012) del para entonces agotado *Del iluminismo a nuestros días* (1979) contó con una suerte de autobiografía intelectual escrita por Francisco Leocata a pedido del editor de la obra. Estas pocas páginas narran en primera persona el itinerario filosófico del maestro y constituyen una poderosa clave hermenéutica de cuantos libros y artículos han procedido desde aquella primera publicación de 1979. Para lo que nos interesa ahora podemos ubicar entre el año 1967 y 1971 uno de los primeros acercamientos al pensamiento de René Descartes, quien fuera leído, entre otros autores, “sin abandonar del todo el núcleo neo-tomista”¹ que lo había atraído años anteriores. Sin embargo, ya para el año 1974 la preparación de una de las tesinas de licenciatura posibilitó una aproximación determinante: “La lectura de *La recherche de la verité* de Malebranche me deslumbró y me obligó a releer a nueva luz la filosofía de Descartes, cuya interpretación tradicional (escolástica sobre todo) no me satisfacía”². Las influencias de Del Noce y de Gouhier colaboraron con esta nueva asimilación, pero fue, sobre todo en este punto donde el autor se previno de la actitud anti-moderna de raigambre escolástica, y a partir de ese momento prevalecerá siempre en su camino una búsqueda de diálogo “entre lo mejor de la tradición filosófica cristiana y la modernidad”³. Testimonio de ello han sido numerosos artículos dedicados a Suárez, Pascal, Malebranche, Gerdil, Kant, Hegel y Rosmini, entre otros; aunque sin embargo, llamaba la atención que el autor no se hubiera detenido nunca a explicitar una posición formal respecto del tan discutido *cogito* cartesiano y su influencia

¹ F. LEOCATA, *Del iluminismo a nuestros días. Síntesis de las ideas filosóficas en relación con el cristianismo*, Buenos Aires 2012, XIII.

² LEOCATA, *Del iluminismo a nuestros días*, XVI.

³ LEOCATA, *Del iluminismo a nuestros días*, XVI.

para la posteridad. Los que hemos participado de sus clases pudimos advertir un agregado personal en la exposición del filósofo francés, pero no fue sino hasta el año 2013 con la publicación de su último libro, *La Vertiente Bifurcada*, que dichas ideas terminaron de gestarse y se plasmaron finalmente en uno de sus capítulos. Considero que esta *lectura cartesiana* constituye otra de las claves de interpretación, no ya en un sentido histórico sino en lo que respecta a su pensamiento más original; y, por ende, no sólo para este libro, sino también para los tres escritos de la última década, referidos al lenguaje, la praxis y las ciencias humanas⁴. Por este motivo el siguiente trabajo se propone pensar a partir de la novedad del *cogito* una relación con la reducción trascendental husserliana, pero interpretada en el sentido personalista que el autor le ha fijado. Quien se adentre a su lectura podrá notar fácilmente que los tres libros mencionados abordan sus respectivas temáticas desde la fenomenología de Husserl. Quizás sea oportuno señalar el motivo:

Mis reflexiones anteriores y mis lecturas de las obras de Husserl me habían convencido desde hacía algún tiempo que la fenomenología en su forma originaria tenía mayor fecundidad para dar una respuesta a los problemas de nuestro tiempo que la filosofía de Heidegger o de los otros fenomenólogos posteriores. No pretendía ser un expositor literal de Husserl, pero vi en él una vía de continuidad entre la tradición clásica y la modernidad que venía buscando.⁵

Podría decirse que fueron los problemas acarreados por la reducción trascendental y su giro pretendidamente idealista, que ya desde la publicación de *Ideas* (1913) había desencantado a varios de los primeros discípulos de Husserl, aquello que lo llevó a marcar un nuevo rumbo que, por sobre todo, enarbolaba el sentido de la persona y su integración intersubjetiva. En lo que sigue presentaremos una mirada perentoria del *cogito* cartesiano precedida de otros atisbos más o menos aceptados. Estos aportes serán abordados sobre la base del mencionado ensayo titulado “Una lectura cartesiana”⁶. En un segundo momento, nos adentraremos brevemente hacia algunos de los tantos aspectos del

⁴ F. LEOCATA, *Persona, lenguaje, realidad*, Buenos Aires 2003; *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, Buenos Aires 2007; *Filosofía y ciencias humanas: hacia un nuevo diálogo interdisciplinario*, Buenos Aires 2010.

⁵ LEOCATA, *Del iluminismo a nuestros días*, XXIII.

⁶ F. LEOCATA, *La vertiente bifurcada: La primera modernidad y la ilustración*, Buenos Aires 2013, 63-87.

pensamiento de Husserl que desarrolla Leocata en sus *Estudios sobre fenomenología de la praxis* y buscaremos puntos de contacto entre el *cogito* cartesiano y la reducción trascendental husserliana interpretada como una *reducción personalista*, ya que, como se verá, ambos caminos conducen hacia las puertas de la metafísica tomista del *esse* con el develamiento del *actus essendi* interior a la persona.

II. DESCARTES Y EL DESCUBRIMIENTO DEL ESSE

Es bien sabido que el pensamiento de Descartes ha dado mucho que hablar y muchas han sido las maneras de interpretar la famosa sentencia *cogito ergo sum*. En uno de sus artículos sobre Husserl Leocata decía: “Así como hay varias resoluciones del *cogito* cartesiano, así también puede haberlas de la reducción trascendental husserliana, aunque esta se halle —en el estado en que la dejó Husserl— en los tramos finales del sistema”⁷. En efecto, trece años más tarde se referirá a dos de estas resoluciones como “lecturas infieles”⁸ al texto y al espíritu del autor. La primera es bien conocida y sostiene que la realidad fáctica se reduce a una mera proyección del pensamiento. Una tesis que fue presentada por el idealismo, en varias de sus formas, y que además fue compartida por sus adversarios realistas, quienes aprovecharon el calificativo de “principio de inmanencia”⁹ para rechazar genéricamente la modernidad y explicar sin más la contemporaneidad atea implícita en dicha fórmula. Contra

⁷ F. LEOCATA, “Idealismo y personalismo en Husserl”: *Sapientia* 55 (2000), 398.

⁸ LEOCATA, *La vertiente bifurcada*, 64.

⁹ Término acuñado por Cornelio Fabro y atribuido al *cogito* cartesiano: “Quien, por tanto, acepta la posición de Parménides de que el ser fundamenta el pensar, se encamina positivamente hacia la posición final del Absoluto, con tal de que no se quede por el camino o se desvíe por un mal paso del método. Quien en cambio parte del pensamiento como fundamento del ser, se cierra *a priori* a una auténtica afirmación de la trascendencia, cualquiera sea la determinación: empirista, racionalista, fenomenista, materialista, intuicionista, etc., que pueda darse al ser de conciencia. Por tanto es un principio reflejo, o sea, la aceptación del *cogito* lo que cierra el camino de la inclinación natural al Absoluto, a su origen, moviendo la conciencia a una dirección totalmente opuesta; la convicción que es una certeza de conclusión, que no hay Dios como principio trascendente”. C. FABRO, *Introduzione all’ateismo moderno*, t. I, Roma 1969, 37 citado por LEOCATA, *Del iluminismo a nuestros días*, 282-283.

esto, debiera entenderse que los elementos implicados en la génesis del ateísmo moderno son muy variados y complejos¹⁰, e incluso la posibilidad de reinterpretar el *cogito* de manera contraria al giro inmanentista nos lanzaría a la búsqueda de un nuevo principio que lo ha subordinado a sus intereses¹¹. Como veremos más adelante, la explicitación de una nueva resolución alternativa y anti-inmanentista será la apropiada para recuperar el diálogo entre la modernidad y la tradición anterior desplazando una “tesis muy tentadora, pero demasiado simple para ser cierta”¹². Por otro lado, la segunda derivación desacertada es atribuida a Sartre, aunque en última instancia procedería de Hegel; la misma afirma que la toma de conciencia del yo implica una “negación” de lo real en cuanto objeto¹³. Esta última no ha tenido tanta difusión como la primera, siendo éste uno de los motivos del especial énfasis en la crítica.

Ahora bien, desde otro ángulo, los estudios realizados por Henri Gouhier sobre el siglo XVII francés¹⁴ favorecen otro tipo de interpretación con respecto al *cogito* y a la figura del filósofo francés que están más cerca de la postura de Leocata; a lo cual nos referiremos luego. Muchos fueron los contemporáneos de Descartes que se acercaron a él para señalarle la concordancia de sus tesis centrales con el pensamiento filosófico de San Agustín¹⁵, baste recordar la similitud del *cogito* con el famoso argumento del *Contra academicos*. Asimismo, lo que Gouhier llamó “cartesianismo agustinizado”, representado en las figuras de Arnauld, Mersenne o Fenelon, tendió a subrayar temas como la espiritualidad del alma y la existencia de Dios; pero llegada la muerte del francés, este fenómeno derivó en un “agustinismo cartesianizado” que buscó de alguna manera remodelar la esencia del pensamiento agustinista con las características propias del giro cartesiano. Su figura emblemática la encontra-

¹⁰ Y se explican en gran medida por la tesis nuclear de la *no identidad entre la modernidad filosófica y la ilustración* cuya presencia central en *Del iluminismo a nuestros días* termina por consumarse en *La vertiente bifurcada*. Véase especialmente el capítulo V de esta última obra donde se describe a los *libertinos eruditos* bajo la óptica de Malebranche. Se trata de un movimiento heterogéneo que desemboca directamente en el pensamiento iluminista del siglo XVIII. Cf. También el capítulo II.

¹¹ LEOCATA, *Del iluminismo a nuestros días*, 433.

¹² LEOCATA, *Del iluminismo a nuestros días*, 432.

¹³ LEOCATA, *La vertiente bifurcada*, 64.

¹⁴ H. GOUHIER, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, 2^a ed., París 1978.

¹⁵ F. LEOCATA, “San Agustín y la modernidad”: *Persona y cultura* 6 (2006), 82.

mos en Malebranche¹⁶. Al parecer, los agustinistas de la época vieron a Descartes como el iniciador de una nueva filosofía espiritualista y, por tanto, abierta al tema de Dios, a pesar de que el autor haya señalado la autonomía de la Filosofía con respecto a la Teología¹⁷. En varios de sus estudios Leocata se ha esforzado por explicitar una línea de interpretación poco estudiada que va desde Malebranche, pasando por Bossuet y Rosmini, hasta los espiritualistas franceses del siglo XX. Esta vasta corriente de pensamiento entendió el giro cartesiano como “una invitación a la interioridad y una apertura al ser objetivo y a la verdad primera, que se dona a la evidencia del espíritu atento y sincero. Habría, según ellos, en la intuición cartesiana de la idea de infinito, un lazo indestructible, a la vez definitivo y unitivo, con el ‘Otro’ trascendente”¹⁸. Podrían añadirse otras consideraciones que enfatizarían aun más la contraposición en la mirada retrospectiva hacia los albores de la modernidad y lo que ha significado Descartes para la historia del occidente filosófico. Baste con ello para señalar que el *cogito* resultó ser un misterioso principio que por su claridad ha dado lugar a diversas y hasta contradictorias interpretaciones, transformándose en “una manzana de la discordia de la filosofía cristiana de nuestro siglo”¹⁹.

Pasando este preludio nos adentraremos directamente en la lectura de Leocata sobre las *Meditaciones metafísicas*. En primer lugar, la duda cartesiana podría definirse como “la vivencia de la posibilidad del no ser, correlativa a la imposibilidad (al menos transitoria) de hallar alguna verdad, ejercida por un ser pensante *contingente*”²⁰. Es, en esta descripción, un “espacio necesario” que se abre para que pueda apreciarse la “novedad del ser”; es como una “nada” que permite agudizar la evidencia del *sum*. La parada fundamental de este camino que se nos invita a recorrer se alcanza en la famosa fórmula *ego cogito, ergo sum*. Al llegar a este momento se descubre la confluencia de ambos: el pensar encuentra su verdad en la conciencia de ser, es decir, el *actus cogitandi* encuentra su fundamento en el *actus essendi*; siendo que, por otro

¹⁶ LEOCATA, *La vertiente bifurcada*, 65; GOUHIER, *Cartésianisme et augustinisme au XVII siècle*, 81-122.

¹⁷ LEOCATA, *La vertiente bifurcada*, 65; GOUHIER, *Cartésianisme et augustinisme au XVII siècle*, 81-122.

¹⁸ LEOCATA, *Del iluminismo a nuestros días*, 430.

¹⁹ LEOCATA, *Del iluminismo a nuestros días*, 432.

²⁰ LEOCATA, *La vertiente bifurcada*, 64.

lado, el ser se manifiesta en el pensar. Que exista una precedencia temporal del pensar por sobre el ser no quiere decir que éste lo anteceda esencialmente²¹, porque según Leocata, en última instancia, toda la búsqueda está fundada en el ser y debe ser vista como un “camino hacia”. Llegado este punto, parece conveniente hacer eco de alguna de sus clases donde afirmaba que “el ser se transparenta por el pensar”. Esta metáfora revela el verdadero perfil parmenideo del *cogito*, pues lo que legitima esta *intuición simultánea* nos permite re-traducir aquel viejo poema en donde el ser y el pensar no son ya *lo mismo* (*tó autó estí*), sino “el uno para el otro”²².

Ahora bien, no debemos olvidar que quien ejerce la duda es un “ser pensante *contingente*” y que el mismo *sum*, a pesar de su actualidad, carece *in se* de una *ratio essendi* definitiva. Son estos elementos los que abren el juego al tema de Dios en las *Meditaciones* que, como es sabido, ofrece tres argumentos para demostrar su existencia. Nosotros simplemente diremos que, para Leocata, el ser intuido en el pensar se revela como un *acto de ser participado* que como tal no se basta a sí mismo como fundamento finito y, por lo tanto, su misma actualidad es la que “pide” o “exige” una actualidad plena y sustentadora, es decir, un fundamento absoluto²³. Esta interpretación implicaría así una cierta “dialéctica”: “El pensar se descubre simultáneamente como fundado en un ser actual que lo constituye, y remite a una idea, la cual a su vez es superada por el origen de la idea-fuente (*Idée-Source*, como llamaría Lavelle) que es el Ser infinito real”²⁴. Por el momento, éste es tan solo un aspecto más —el tema de Dios— que supera las intenciones de este trabajo, aunque creímos oportuno mencionarlo porque se contrapone a la interpretación inmanentista que ve en el autor una cerrazón a la trascendencia, y porque concluye el camino de la argumentación en las *Meditaciones metafísicas*. En suma, la postura en torno a Descartes podría ilustrarse en unas pocas palabras:

La novedad histórica del planteo cartesiano, más allá de las intenciones reales condicionadas por su circunstancia de ser uno de los iniciadores del lanzamiento de la ciencia moderna, estriba en haber intuido la coincidencia del pensar con el ser al mismo tiempo que el carácter fundante de este último y la

²¹ LEOCATA, *La vertiente bifurcada*, 70.

²² LEOCATA, *La vertiente bifurcada*, 69.

²³ LEOCATA, *La vertiente bifurcada*, 70.

²⁴ LEOCATA, *La vertiente bifurcada*, 71.

necesidad de ascender a un ser infinito trascendente y creador. Y esto desde la interioridad de la reflexión.²⁵

Cuando Leocata pone de relieve la importancia de Descartes para la historia de la filosofía prefiere optar por una interpretación que marque la *continuidad en la novedad*²⁶ sin caer en extremos. Quizás sea ésta una manera de mirar la filosofía propia de su aspecto de historiador²⁷, pero también creemos notar que varios elementos agregados sólo se entienden si advertimos el público al que van dirigidos. No es casualidad que él mismo mencione que ha sido lector de Tomás y que comparte el momento interpretativo que va de Gilson a Fabro sobre el *actus essendi*. Asimismo tampoco lo es la referencia a la actualidad que fundamenta el intelecto agente, ni sus menciones a San Agustín y Aristóteles²⁸. Leocata les habla a los que, como él, han sido formados en el tomismo y les ofrece un nuevo camino de diálogo que, en el mejor de los casos, pueda llegar a una *asimilación* de lo mejor del pensamiento moderno. Adviértase la importancia de este punto de inflexión para la historia de la filosofía: “Suponemos por lo tanto que el hallazgo de la relación entre el *nous* y el *ser* es un punto de llegada y de inicio irrenunciable aunque puedan darse de él diversas interpretaciones”²⁹.

Con todo, esta “experiencia”, por así decirlo, del acto de ser constituyente de la persona se descubre como la raíz del dinamismo hacia el ser de los entes y hacia el ser trascendente. El autor asume que esto se trata de una “pre-comprensión del ser” dotado de una cierta “trascendentalidad”³⁰, aunque no en el sentido kantiano, pero sí susceptible de relacionarse con la fenomenología de Husserl interpretada en sentido personalista, y de la cual hablaremos a continuación. Una lectura como ésta exige desplazar la llamada “centralidad del sujeto” moderno por una “centralidad de la persona”, aquella que alcanza

²⁵ LEOCATA, *La vertiente bifurcada*, 73.

²⁶ LEOCATA, *La vertiente bifurcada*, 66.

²⁷ “La lectura de los grandes maestros de todas las épocas no es una mera sucesión de destrucciones o des-construcciones, sino la oportunidad para un enriquecimiento constante del cuestionar filosófico, y la vía obligada para enfrentar los problemas filosóficos y culturales de la actualidad”. LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 7. F. LEOCATA, *La vertiente bifurcada*, 14.

²⁸ LEOCATA, *La vertiente bifurcada*, 66-68.

²⁹ LEOCATA, *La vertiente bifurcada*, 14.

³⁰ LEOCATA, *La vertiente bifurcada*, 68.

mediante el camino de la autorreflexión un ser intensivo y participado que por su actualidad la constituye³¹.

III. APERTURA, CONVERSIÓN Y RE-APERTURA DE MUNDO

Lo que nos queda ahora es presentar la reducción trascendental husserliana como una *reducción personalista* la cual, con unas pocas modificaciones, pasará a ser, no ya el fin que busca la fenomenología, sino una *conversión* que dé paso a una nueva apertura al mundo por parte de la persona. Además veremos algunas implicancias de este giro en el ámbito de la praxis.

Leocata se preocupa por presentar los distintos pasos del método fenomenológico en el capítulo VI de sus *Estudios sobre fenomenología de la praxis*. En primer lugar distingue la *epojé* de la reducción, siendo esta última una radicalización de la primera. Vale aclarar que la *epojé* supone una suspensión o neutralización de lo que Husserl llama *tesis de la actitud natural*³² en donde el yo está entregado al mundo y sus experiencias tienen vigencia y validez sin más. La *epojé* es el medio que posibilita el manifestarse del sentido de las cosas en el marco de la conciencia del sujeto y, de este modo, el yo reflexionante deja que se manifieste el yo trascendental: “La reducción supone la previa *epoché* pero radicaliza aun más la teoría para descubrir el darse apodíctico y apofántico del yo (*Ich-Pol*) en su pura actualidad y en su valor-de-ser (*Seinsgeltung*) respecto del mundo que se le abre como horizonte”³³. Según Leocata, resulta comprensible que los grandes discípulos de Husserl, como Heidegger y Merleau-Ponty —para nombrar a sus más grandes críticos—, hayan rechazado la reducción trascendental y, con ella, la primacía del *ego cogito*. Es evidente que, si se considera a la reducción trascendental como el punto final de la fenomenología, difícilmente se podría pensar en una salida airosa de los escollos del idealismo, más aun teniendo en cuenta que Husserl se ha auto-

³¹ “La persona es en efecto el ente que tiene una plenitud más intensiva de ser, y alcanza a tener, por ello, conciencia de él”: LEOCATA, *Persona, lenguaje, realidad*, 298.

³² E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziriñ Quijano, México 2013, 27-30.

³³ LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 155.

proclamado idealista en las *Meditaciones Cartesianas*³⁴. Tampoco nuestro autor está dispuesto a compartir esta salida tan cara al pensamiento husserliano y, por este motivo, propone un nuevo enfoque:

Si en cambio se ve en ella (la reducción trascendental) un punto de llegada para un nuevo lanzamiento o apertura del yo al mundo natural y al mundo intersubjetivo, la interpretación idealista absoluta debería ser substituida por una interpretación que, para evitar equívocos, sería preferible denominar *personalista*.³⁵

En nuestra opinión, la propuesta de Leocata puede considerarse una filosofía personalista en tanto que la *persona* es el presupuesto indeclinable de una fenomenología purificada de idealismo, para lo cual, señala con insistencia que su nuevo camino se apoya en algunos de los libros de Husserl, especialmente *Ideas II*. Asimismo, en reiteradas ocasiones, aclara que sus derivaciones se siguen consecuentemente de las premisas husserlianas, aunque también se remarque la tensión entre un aspecto idealista y otro personalista, tomando partida por este último. Sin embargo, en rigor, no sucedería lo mismo con el pensamiento de Merleau-Ponty a quien considera hacedor de una “filosofía distinta” y alejado, por tanto, de los propósitos fundamentales de la fenomenología originaria³⁶. Y vale la pena remarcar esto porque no se trata de eliminar la reducción —con todo lo que ello implicaría³⁷— para enfatizar la centralidad del *Leib*, o bien sustituir la autoconciencia reflexiva por una *hermenéutica* de la historia existencial³⁸; más bien será necesario radicalizar su apuesta aún más

³⁴ E. HUSSERL, *Meditaciones Cartesianas*, Madrid 1979, 138-145.

³⁵ LEOCATA, “Idealismo y personalismo en Husserl”, 420.

³⁶ F. LEOCATA, “La racionalidad moderna y la fenomenología de Husserl”: *Sapientia* 58 (2003), 300.

³⁷ “Muchos intérpretes han abandonado aquí a Husserl temiendo que su reducción apodíctica fuera una simple repetición del ya superado idealismo, o bien un recinto de aislamiento contradictorio con la innovación fenomenológica del ser-en-el-mundo. Sin embargo, la insistencia con que la ha remarcado Husserl, hace pensar que toda la fenomenología carecería de sentido sin la reducción trascendental apodíctica”: F. LEOCATA, “El hombre en Husserl”: *Sapientia* 42 (1987), 361. Cf. J. SAN MARTIN SALA, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid 1986, 185.

³⁸ Cf. LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 156.

para alcanzar un fundamento *cis-subjetivo*³⁹, como un ser “más acá” del sujeto que por su actualidad constituye la subjetividad misma. En otras palabras, así como Husserl replicaba a Descartes una radicalización de su camino para alcanzar el carácter trascendental del *ego*, nuestro autor pretende exigir hasta las últimas consecuencias el método fenomenológico y alcanzar de esta manera “un *acto de ser* constitutivo del yo y por lo tanto *anterior* a él”⁴⁰.

Ahora bien, tanto la vía cartesiana como la vía husserliana parecen ser capaces de lograr hacer pie en un mismo fundamento de carácter metafísico. Esto se debe, y claro está, al *aire de familia* que ambas presentan. Pero Leocata prefiere en cualquiera de los casos hablar de un *camino de la interioridad*, como insuflando sus escritos de un agustinismo que, aunque más presente en Descartes por lo ya señalado; se entrevé también en la obra de Husserl, con su concepción del tiempo “subjetivo” y la mención especial al final de las *Meditaciones cartesianas*⁴¹. Habría en el hombre una interioridad que supera y constituye no sólo la vida psíquica sino también la mundaneidad corpórea en su estricta contingencia⁴², y que se alcanza por la aplicación de la reducción trascendental. En realidad, la estrecha relación entre el ser y la evidencia, el *sein* y el *schein*, debiera entenderse, según Leocata, como la convicción que tiene el autor de la inseparabilidad entre el *ser* y la *verdad*⁴³, entre otras cosas. Pues, *in interior e homine* se da la plena manifestación del ser, es decir, la interioridad es el lugar donde se alcanza la experiencia trascendental del yo mismo. A todo esto, debe tenerse bien presente que cuando Husserl habla de *ser* o *modos de ser* no hace referencia al ser considerado como *actus essendi* sino a una esencia suprema que permita erigir una ontología general: “Sin embargo, el ser como tal nunca es visto como algo que trascienda la simple intuibilidad de la esencia. El ser es fagocitado en la objetividad de la esencia y ésta a su vez es reconducida a su constitución por parte del suje-

³⁹ LEOCATA, “Idealismo y personalismo en Husserl”, 421.

⁴⁰ LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 158.

⁴¹ “Hay que perder primero el mundo por medio de la *èpokhé* para recuperarlo luego en la meditación universal sobre sí mismo. *Noli foras ire*, dice Agustín, *in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*”. HUSSERL, *Meditaciones Cartesianas*, 234.

⁴² Cf. LEOCATA, “El hombre en Husserl”, 362.

⁴³ Cf. F. LEOCATA, “El hombre en Husserl”, 346.

to”⁴⁴. El aspecto *esencialista* es quizás uno de los motivos más importantes de la ambivalencia entre el idealismo y el personalismo que presentan los textos de Husserl. Muestra, si se quiere, “el olvido del ser” o la carencia de un principio actual que esta nueva interpretación pretende equiparar.

Pero volviendo a lo dicho anteriormente, el *acto de ser* que se alcanza por la radicalización del método fenomenológico es la pieza fundamental para dejar atrás el idealismo propio de la reducción. Pues, hasta el momento, no encontrábamos una instancia superadora del pensar que impidiera una derivación constituyente total por parte del “polo yo” (*Ich-Pol*). He aquí uno de los problemas más importantes del idealismo husserliano: “Si la reducción terminara en el yo o la autoconciencia no habría motivo para justificar la unión entre él o ella y el sentimiento vital corpóreo fundamental: el cuerpo, aun como cuerpo viviente (*Leib*) sería algo constituido por el ‘polo yo’”⁴⁵. De esta manera el *acto de ser*, también aquí pre-comprendido en razón de la plenitud esencial del hombre, se caracteriza por ser la fuente de la orientación intencional –tanto teórica, como práctica y axiológica–, y se encuentra fuertemente unido al sentimiento vital corpóreo (*Leib*)⁴⁶. La posibilidad de una actualidad constitutiva del pensar justifica la apertura intencional a todo ente y a un mundo, “fenomenológicamente” hablando. De allí que el *actus essendi* se manifieste como *don* y no producido por un acto intencional autosuficiente del yo, permitiendo, de este modo, que la intencionalidad en todas sus formas se vuelque hacia el mundo por mediación de la corporalidad⁴⁷.

Por todo esto debe verse a la reducción trascendental como la cima de una reflexión filosófica efectuada por un yo personal y humano en el recinto más profundo de su interioridad⁴⁸. La reducción manifiesta su carácter de *conversión* en tanto la persona auto-devela su propio ser y posteriormente se lanza hacia el mundo en una nueva apertura en la que prima el carácter educativo y, sobre todo, ético de la fenomenología⁴⁹. Desde otro ángulo, Husserl compara-

⁴⁴ LEOCATA, “Idealismo y personalismo en Husserl”, 420.

⁴⁵ LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 158.

⁴⁶ Cf. LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 158.

⁴⁷ LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 158-159.

⁴⁸ Cf. LEOCATA, “Idealismo y personalismo en Husserl”, 415.

⁴⁹ Ya desde 1987 Leocata afirmaba que la reducción trascendental no tiene sólo un significado intelectual, sino también moral y ontológico: “Yo puedo ejercer una crítica universal a

ba el salto de la actitud natural a la actitud fenomenológica con una *conversión religiosa*, cuyo camino debería realizarse, como diría Descartes, al menos “una vez en la vida” para convertirse propiamente en filósofo⁵⁰. En suma:

La reducción en el sentido personalista (es decir propia de un humanismo encarnado no idealista ni meramente vitalista) es un acto filosófico que a diferencia de lo que parecen sugerir las páginas de Husserl *no representa la meta final del saber o del pensar* que anhela la fenomenología, sino un punto de inflexión, una mostración apofántica de la dignidad y del “valor de ser” (*Seinsgeltung*) de la persona para luego retornar a la actividad en el horizonte de mundo que abarca también un horizonte intersubjetivo.⁵¹

Es, pues, necesario distinguir tres momentos fundamentales que se relacionan con la finalidad propia de la reducción y que, en este caso, atienden a una temática en particular que bien podría ser otra. Veamos la ubicación de la reducción a partir de los estudios de Leocata sobre la *praxis*. En primer lugar se da en el hombre desde el comienzo una *apertura natural al mundo* que se caracteriza por una *praxis* “espontánea”, previa a la reducción, y sin embargo preparadora de la autoconciencia. El momento de hacer filosofía es un momento posterior, es allí donde se obra el giro de la *reducción personalista*; ya no vista como la meta final de la fenomenología, sino como un punto de inflexión que da pleno sentido a las vivencias anteriores y pone de manifiesto el valor de ser (*Seinsgeltung*) de la persona en cuanto tal. De aquí que el último paso consista en una *nueva apertura al mundo* donde la persona sea partícipe de una acción humanizante de carácter ético y educativo⁵². Así también podría compatibilizarse con una *praxis* que guarde el propósito de poner fin a la crisis de las ciencias, tal como se sugiere en la última obra de Husserl.

Finalmente, podría decirse que al descubrimiento del *acto de ser* como “anterior” a la conciencia y a toda otra actividad se sigue el viraje de la totali-

propósito de mi vida pasada en su totalidad, queriendo en un instante orientar el curso integral de mi vida futura; ya sea desde el punto de vista del valor universal que vale para mí inconscientemente, como el poder, el éxito, etc., ya como una crítica en el sentido más elevado del término, es decir, de una toma de conciencia de sí, de una autocrítica y una autodeterminación morales”: E. HUSSERL, *Erste Philosophie*, II, 154, citado por LEOCATA, “El hombre en Husserl”, 363.

⁵⁰ L. RABANAQUE, “Actitud natural y actitud fenomenológica”: *Sapientia* 67(2011) 162-163.

⁵¹ LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 160.

⁵² Cf. LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis* 159-160.

dad de la persona hacia un nuevo modo de orientarse al mundo ahora visto como *Lebenswelt*. Esta praxis posterior implica que la *libertad* se constituya como algo más que una propiedad de la voluntad, más bien como “el pro-tenderse de la intencionalidad en su conjunto hacia el mundo como hacia un horizonte inagotable que ofrece más allá de los entes el acceso al ser”⁵³. La posibilidad de acceder a este nuevo modo de praxis depende enteramente de la conversión fenomenológica, y a pesar de que ésta tenga distintos aspectos, la que concierne a la vida ética puede considerarse la fundamental. Vale decir, que la tarea preanunciada por Husserl de humanizar el mundo de la vida mediante la toma de conciencia del *telos* inmanente a la humanidad europea “pide rehacer constantemente *el camino que va de la reducción a la donación*”⁵⁴.

IV. OBSERVACIONES CONCLUSIVAS

Para finalizar este artículo solo pretendemos señalar algunas cosas puntuales: en primer lugar, adviértase en Leocata, desde el comienzo de su itinerario, una actitud de apertura al diálogo con otros autores, siempre dispuesto a enriquecer su postura con el fin de atender las demandas filosóficas actuales, y conservando su centro de unidad, hacia el cual ha re-conducido las más diversas problemáticas; estamos hablando de la metafísica del ser. A ella se arriba por un puente inédito que ha tendido el autor desde la fenomenología husserliana, y que hemos intentado esbozar. Ahora bien, observamos que el reciente estudio sobre el *cogito* cartesiano se ajusta de buena manera a la reducción personalista desarrollada previamente, y puede incluso llegar a iluminarla. Si pensamos que el método fenomenológico es, según su autor, una radicalización del método de la duda, y arriba de la misma manera al clásico *ego cogito*, por más que para uno sea el punto de llegada y para el otro el punto de partida, el develamiento del ser constitutivo de la persona es el mismo. De más está decir que, a pesar de este mismo fin, cada sendero tiene sus inconvenientes y Leocata parece mostrarnos cómo la filosofía avanza con esa oportunidad de enriquecimiento constante a la que hacíamos alusión *ut supra*. Sin embargo, el

⁵³ LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 167.

⁵⁴ LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 167.

tema de Dios mencionado al pasar parece tener en Descartes una apertura más satisfactoria con los análisis de Leocata y quedaría por ver el encauzamiento de la fenomenología que simplemente ha quedado a la puerta de su sostén metafísico. Auguramos, entonces, junto con sus discípulos, una *metafísica de la persona*⁵⁵ que reúna los distintos esbozos dispersos entre sus libros y artículos para demostrar sistemáticamente que puede lograrse una *trascendencia desde la inmanencia*.

En segundo lugar, me gustaría señalar que Leocata, a pesar de las duras críticas a la interpretación histórica de la modernidad y, con ella, la demonización del *cogito*, reconoce y toma de Cornelio Fabro lo mejor de sus famosos estudios sobre el *actus essendi* y la participación. La tesis de que el ser participa de manera más intensiva en la persona por ser más rica su esencia es lo que posibilita en nuestro autor la pre-comprensión del mismo.

En tercer lugar, queremos volver a remarcar estos tres momentos que dan el título a la segunda parte de nuestro desarrollo. En palabras del propio Husserl podríamos decir que la apertura es un estar dirigidos al mundo como sujetos-yo de modo incidental, distraídamamente⁵⁶. Es preparadora de la reducción en tanto es su base y en tanto no se busca otra cosa que clarificar su sentido. En la reducción personalista, la persona reflexiona sobre su respectiva actividad, sobre sí misma, aunque no sea sólo en sentido estricto, ya que puede darse en varios niveles⁵⁷; en última instancia estamos hablando de un acto filosófico, también preparador, pero ahora de un relanzamiento al mundo visto como un horizonte de posibles actos humanizantes⁵⁸.

Con todo, me gustaría agregar lo siguiente: el momento de realizar un estudio sobre un autor cuya bibliografía podría considerarse prácticamente nula apenas deja vislumbrar las ventajas y las dificultades bien conocidas que despuntan aquellas interpretaciones que saturan las bibliotecas de los autores clá-

⁵⁵ Cf. M. GRASSI, reseña crítica a *Estudios sobre Fenomenología de la praxis* (franciscoleocata.com.ar/docs/reseniaestudiosgrassi.pdf).

⁵⁶ Cf. E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona 1991, 113.

⁵⁷ LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 160.

⁵⁸ “[...] este mundo circundante solo tiene el sentido de ser que en cada caso le han dado nuestras experiencias, nuestros pensamientos, nuestras valoraciones, etc.” E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 109.

sicos. Leocata diría que a tal punto puede suceder esto que, quizás, la verdadera *epojé* sea la de cuantas cosas se han dicho sobre un gran autor, las cuales más que favorecer una lectura unificada, la multiplican laberínticamente, nublando el verdadero sentido de su mensaje⁵⁹. Por otro lado, también existen aquellos pensadores que necesitan, casi como requisito indispensable, lo que suele llamarse una *interpretación canónica*; por más que deba optarse entre una o dos de ellas, siempre resultan ser la mejor opción frente al desamparo de las fuentes al comienzo de la investigación. No es este el caso de Francisco Leocata, un escritor cuyo estilo suave y didáctico disimula sutilmente el rigor metodológico y una erudición poco común. Queda la intención de ver multiplicados los estudios sobre su obra, esperando que esta contribución llegue a ser una de tantas otras. Finalmente agradezco a quienes me han dado la posibilidad de homenajear al maestro.

⁵⁹ Cf. LEOCATA, “El hombre en Husserl”, 345.