

# Filosofía y ciencias humanas según Francisco Leocata

Resumen: Este artículo traza los grandes rasgos de la propuesta para el diálogo interdisciplinar entre la filosofía y las ciencias humanas en el pensamiento del filósofo argentino Francisco Leocata. El autor parte de la descripción y la crítica que realiza Leocata al programa positivista y neopositivista que intenta reducir las ciencias humanas a los cánones metodológicos de las ciencias naturales. Luego señala los problemas que ve Leocata en las propuestas de interdisciplinariedad de carácter ecléctico, post-estructuralista y utópico-crítico. Asimismo, el autor describe el punto de vista de Leocata acerca de las posibilidades positivas de la racionalidad hermenéutica señalando, al mismo tiempo, los riesgos que puede implicar una adopción desmesurada de este tipo de racionalidad. Finalmente, el autor argumenta que el camino adoptado por Leocata para hacer posible este diálogo interdisciplinar va principalmente en la línea de una visión renovada de la fenomenología de Husserl, de la Antropología filosófica y de la Psicología científica.

Palabras clave: interdisciplinariedad, ciencias sociales, hermenéutica, Ricœur, Husserl.

Abstract: This paper outlines the main features of the proposal for interdisciplinary dialogue between philosophy and the human sciences in the thought of the Argentine philosopher Francisco Leocata. The author begins with Leocata's description and critique of the positivist and neo-positivist program that attempts to reduce human sciences to the methodological canons of natural sciences. Then he points out the problems of eclectic, post-structuralist and critical-utopian interdisciplinary proposals. The author describes also the point of view of Leocata about the positive possibilities of hermeneutic rationality while noting the risks that may involve a disproportionate use of this type of rationality. Finally, the author argues that the path that takes Leocata to make this interdisciplinary dialogue is mainly in line with a renewed vision of Husserl's phenomenology, philosophical anthropology and scientific psychology.

Keywords: interdisciplinarity, social sciences, hermeneutics, Ricœur, Husserl.

## 1. En la corriente de la modernidad cristiana

El pensamiento de Francisco Leocata se inserta en la línea, corriente o tradición de la filosofía cristiana de la modernidad iniciada por pensadores como Nicolás Malebranche en el siglo XVII, Segismonde Gerdil en el XVIII, Antonio Rosmini en el XIX y continuada en el siglo XX por filósofos como Maurice Blondel, Louis Lavelle, Renée Le Senne o Michele Federico Sciacca<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Leocata viene estudiando hace años la cuestión de la modernidad cristiana especialmente en obras como *Del iluminismo a nuestros días*, Buenos Aires, Don Bosco, 1979 y,

Para los autores de esta tradición, la tarea de una filosofía cristiana no es la de convertir a la filosofía en un objeto eclesial, adaptando los problemas y las ideas del debate de su tiempo a los esquemas apologéticos *ad usum ecclesiae* como ocurre en otros pensadores cristianos. En tal sentido, al igual que los pensadores cristianos mencionados, Leocata corre el riesgo de salir a campo traviesa, alejándose de la protección de los esquemas escolásticos y eclesiásticos tradicionales para colocarse en el centro mismo de la discusión filosófica y científica contemporánea explorando de modo notablemente exhaustivo sus principales autores y corrientes e intentando encontrar, internándose en su propia lógica, salidas genuinas a los problemas que plantean.

Por otro lado, Leocata también se inscribe en lo que podríamos llamar la gran tradición platónica de la filosofía, entendida ésta no como la adscripción a pie juntillas a la filosofía de Platón o al platonismo-neoplatonismo, sino a una concepción que tiene al menos como idea-límite la no-renuncia a algunas grandes tesis de Platón<sup>2</sup>. Así, del mismo modo que una buena parte de los filósofos cristianos de la modernidad discuten alrededor de pensadores todavía fuertemente platónicos como Descartes, Hegel o Gentile<sup>3</sup>, Leocata por su parte, apelará fundamentalmente a Husserl, con el fin de orientar su difícil pero apasionante diálogo con el complejísimo pensamiento filosófico y científico contemporáneo.

Sin embargo, Leocata no es de ningún modo un pensador puramente platónico en el sentido metafísico de la expresión. Por el contrario, su punto de vista se nutre fuertemente también de lo que él mismo llama la "razón hermenéutica", la cual, junto con la perspectiva husserliana, le proporcionan probablemente lo principal de lo que aprecia de la filosofía del siglo XX. Basado primero en los hermeneutas del siglo XIX como Schleiermacher y Dilthey, y luego en los del siglo XX, como Gadamer, Ricoeur y, en menor medida, Hei-

---

últimamente en *La vertiente bifurcada*. La primera Modernidad y la Ilustración, Buenos Aires, Educa, 2013, que reúne algunos de sus principales estudios sobre el tema.

<sup>2</sup> Los grandes platónicos de la historia han ido heredando y transformando en la forma, pero no en el fondo, esta tradición, aún en el caso de quienes han ido mucho más allá e incluso en muchos puntos en contra de Platón mismo, empezando por el propio Aristóteles.

<sup>3</sup> Malebranche, Gerdil, y los neocartesianos cristianos franceses del siglo XX encaran los problemas de su tiempo teniendo todavía siempre como su principal referente el pensamiento platónico moderno de Descartes; Rosmini hace lo mismo con los todavía bastante platónicos Kant y Hegel, y Sciacca se apoya -aunque buscando corregirlo sustancialmente- en el platonismo ya completamente inmanente de Gentile.

degger, Leocata intentará ampliar el pensamiento de Husserl adaptándolo a sus preocupaciones prácticas, lingüísticas y epistemológicas contemporáneas<sup>4</sup>.

Finalmente, el pensamiento de Leocata está claramente inserto también en lo que podríamos llamar la tradición personalista, de la que se nutre fundamentalmente para darle a su planteo una espesura antropológica. Remontándose a la idea de persona de la tradición judeo-cristiana recogida por la filosofía cristiana medieval y moderna, Leocata simpatiza con las filosofías personalistas judías y cristianas del siglo XX, las cuales procura combinar con los otros aspectos mencionados de su programa renovador. Remitiéndose especialmente a la llamada filosofía del diálogo o del encuentro en autores como Buber o Levinas, a los personalistas, neo-cartesianos y existencialistas cristianos franceses y, sobre todo, al ya mencionado hermenauta y también neopersonalista contemporáneo Paul Ricoeur, Leocata incluye en su planteo una versión renovada del personalismo.

En tal sentido, el filósofo argentino viene desarrollando desde hace años un ambicioso proyecto que intenta colaborar en la tarea de relanzamiento en el siglo XXI de una modernidad filosófica y científica cristiana de tradición platónica y de impronta hermenéutica y personalista. Especialmente en la trilogía conformada por las obras *Persona, lenguaje, realidad*<sup>5</sup>, *Estudios sobre fenomenología de la praxis* y *Filosofía y ciencias humanas*<sup>6</sup>, Leocata se propone repensar la relación de la filosofía con las ciencias humanas y con los problemas cada vez más complejos que plantea la praxis política, económica y tecnológica contemporánea a la luz de un diálogo con los pensadores más importantes de la segunda parte del siglo XIX y del siglo XX. Por lo demás, aquí nos centraremos especialmente en la parte del proyecto mencionado referida a la situación de las ciencias humanas, desarrollada principalmente por Leocata en la tercera obra de la mencionada trilogía.

## 2. El programa positivista

De acuerdo a Leocata, actualmente el problema central de las ciencias que él llama humanas<sup>7</sup> –que prefiere designar así frente a la habitual denominación

---

<sup>4</sup> Cf. F. LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, Buenos Aires, Proyecto, 2007, pp. 338-339.

<sup>5</sup> F. LEOCATA, *Persona, lenguaje, realidad*, Buenos Aires, Educa, 2003.

<sup>6</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas. Hacia un nuevo diálogo interdisciplinario*, Buenos Aires, Educa, 2010.

<sup>7</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, pp. 50-52: “El lector se preguntará por qué no hemos empleado para indicar todos estos campos el antiguo término *humanidades*.”

de “ciencias sociales”<sup>8</sup> en las que incluye a la psicología, la sociología, la historiografía, la antropología, la lingüística, las ciencias de la educación, las ciencias de la comunicación, las ciencias políticas y, en menor medida, las ciencias económicas– es que se hallan sometidas a los estrechos límites de lo que él denomina “el programa positivista” en sus finalidades, metodologías y objetos de estudio. Dicho programa consistiría básicamente en considerar que los objetos y problemas de las ciencias humanas pueden ser estudiados apelando a la misma metodología empírica, inductiva y estadístico-matemática de las ciencias naturales.

Leocata ve los antecedentes de este programa en algunos autores iluministas del siglo XVIII como D’Holbach o Lamettrie –recordemos el célebre *Homme Machine*– puestas sus bases metodológicas en la célebre *Lógica* de John Stuart Mill<sup>9</sup> –avalada también por Auguste Comte<sup>10</sup> y desarrollada por distintas escuelas neopositivistas del siglo XX<sup>11</sup>–. La expansión generalizada de este programa puede verificarse hoy claramente en todas las ciencias humanas. En el caso de la psicología, presenciamos en los últimos años una fuerte ofensiva neopositivista, manifestada en el rechazo, por momentos violento, de corrientes en otro tiempo fuertes como el psicoanálisis, y en el intento de una reducción conductista, cognitivista o neuronal de la expe-

---

Consideramos que el empleo sistemático de esta categoría correría el riesgo de traer no pocas confusiones, especialmente por su origen eminentemente literario”.

<sup>8</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 7: “La preferencia por la primera de estas denominaciones se debe a que el término ‘humano’ es en sí mismo más amplio y no prejuzga sobre una determinada orientación particular de reforma o crítica social”.

<sup>9</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 43: “Los componentes básicos de tal metodología son las observaciones y experimentos empíricos y el cálculo estadístico [...]”.

<sup>10</sup> Leocata reconoce, sin embargo, importantes diferencias entre estos dos fundadores del “programa positivista”, quedando favorecido en su mirada especialmente John Stuart Mill. En efecto, si bien de acuerdo a Leocata Stuart Mill participa en gran medida del proyecto comteano de unas ciencias humanas basada en el modelo de las ciencias naturales, éste reconoce, sin embargo, el carácter específico de la psicología a la que Comte reducía a una simple ciencia-límite entre la biología y la sociología. Cf. F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 40. Por otra parte, Leocata aclara, también a favor de Stuart Mill, que a pesar de haber sido “un tiempo simpatizante de la orientación científicista de Comte”, se mantuvo “siempre distante de su concepción sociopolítica, adversa al liberalismo clásico de la filosofía británica”. F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 43. Al respecto, es interesante consultar el epistolario entre ambos pensadores que muestra la evolución de su relación intelectual. Cf. O. A. HAAC (ed.), *The Correspondence of John Stuart Mill and Auguste Comte*, New Jersey, Transaction Publishers, 1995.

<sup>11</sup> Leocata hace una excepción entre los neopositivistas, especialmente en relación a Ludwig Wittgenstein, a quien ve, sobre todo en su segundo período, como un representante de una suerte de realismo práctico para nada afín con los postulados del programa positivista mencionado.

riencia humana. En la sociología, se diluyen los grandes horizontes teóricos para ser reemplazados por investigaciones empíricas y estadísticas cada vez más puntuales. En la historia, se estrechan también los marcos teóricos y se reduce la investigación al mero análisis documental. En las ciencias de la educación, se va hacia un predominio creciente de los enfoques sociológicos puramente empíricos. En economía, sigue predominando la teoría neoclásica basada en una serie de supuestos axiomáticos, modelos teóricos cada vez más matematizados y corroboración exclusivamente econométrica y estadística<sup>12</sup>. Por otro lado, esta situación se acentúa aún más debido a la creciente especialización, la cual, en el marco de un programa de investigación positivista de este estilo en el cual faltan puntos de referencia que trasciendan la pura medición cuantitativa, lleva a una fragmentación e incomunicación cada vez mayores no sólo ya entre las ciencias, sino incluso entre las diversas líneas de investigación, grupos e investigadores individuales.

Ciertamente, Leocata no niega la dimensión empírica de las ciencias humanas ni pretende reducirlas a su antigua dependencia de la filosofía o de las humanidades. Por el contrario, en su opinión,

“las ciencias humanas son caminos de investigación empírico-positiva (no meras deducciones de premisas filosóficas o teológicas) que llevan al hombre a conocerse mejor en cuanto ser viviente que se experimenta a sí mismo aún en sus relaciones con el entorno mundano y material que lo rodea, y su emancipación respecto de la filosofía (especialmente de la antropología y de la ética) obedece a la necesidad de buscar métodos más analíticos, descriptivos e interpretativos según los casos [...] en lugar de los esquemas prevalentemente deductivos de las anteriores ciencias filosóficas”<sup>13</sup>.

No obstante el valor indudable de la metodología empírica e incluso cuantitativa y estadística en las ciencias humanas, esto no justifica su homogenización con la metodología de las ciencias naturales, que supondría una unificación indebida de dos campos de estudio bien diferentes. Por lo demás, esta unificación no sólo lleva a un empobrecimiento de las primeras, sino a falsas soluciones y recomendaciones en el plano práctico, con consecuencias terriblemente negativas tanto a nivel individual como social.

---

<sup>12</sup> Cf. F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 225.

<sup>13</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 15.

### 3. *Chemins qui ne mènent nulle part*

Frente a esta situación, Leocata cree que se han ensayado varios caminos, algunos de los cuales considera parcialmente adecuados mientras que otros no llevarían a ninguna parte. Identifica entre los segundos los distintos proyectos de superar el univocismo positivista por una especie de diletantismo interdisciplinar, por el cual, dejando de lado los límites y métodos propios de las distintas ciencias, se ensaya su unión en una suerte de nueva gran ciencia ensayística de tintes esteticistas o literarios. Esto es, en su opinión, una falsa salida que destruye todo lo válido que contienen las ciencias en cuanto a hallazgos y métodos bien probados por la experiencia y el contacto con los objetos de estudio, cayendo en un género de irracionalidad que pasa por encima de la lógica intrínseca de los problemas. En tal sentido, según Leocata, si bien el diálogo interdisciplinario es hoy muy necesario, “no puede consistir en vagas intuiciones emocionales y menos en la vanidad que sienten algunos de poder relacionar con superficialidad temas de diversas áreas del saber queriendo mostrar una polifacética apariencia ‘renacentista’”<sup>14</sup>:

“Ha de evitarse –afirma Leocata– borrar las fronteras entre las diversas ciencias, y en especial entre ciencias humanas y filosofía, bajo el pretexto de una visión más ‘holística’ del panorama humano. Por lo tanto, debe ser mantenida la autonomía epistemológica de cada ciencia y aun diría, cuando es el caso, de cada escuela o vertiente dentro de una ciencia”<sup>15</sup>.

Otra falsa salida, aunque de mayor nivel, es para él la que proviene del último Heidegger y que siguen muchos autores post-estructuralistas y post-modernos. De acuerdo a esta visión, la ciencia, sea ésta natural o humana “no piensa”, es decir, está irremediabilmente sometida a lo que Max Weber llamó la racionalidad instrumental, por lo que se encuentra atrapada en la mera disposición eficaz de medios a fines sin ser ya capaz de emitir juicio alguno sobre esos fines<sup>16</sup>. En términos heideggerianos, en la época de

---

<sup>14</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, pp. 23-24.

<sup>15</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 78.

<sup>16</sup> En efecto, de acuerdo con Heidegger, “la ciencia por su parte no piensa, ni puede pensar, y, para su propio bien, o sea, para asegurar la propia marcha que ella se ha fijado” (M. HEIDEGGER, *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2005).

la ciencia el Ser permanece oculto y no hay ya modo de acceder a él más que apelando a otras dimensiones no objetivables como la poesía.

“Diluyendo la centralidad del sujeto moderno y colocando como protagonista el evento del ser (*‘Seyn’*) mediante la palabra (poética) que es, según Heidegger, ‘la casa de la verdad del ser’, se debilitan, a pesar de las apariencias, los fundamentos del humanismo moderno y se opera una neta separación entre el pensar (*Denken*) de la filosofía y las ciencias, desinteresándose por consiguiente de la problemática de las relaciones entre ciencias naturales y ciencias humanas, las cuales son involucradas en el conjunto de la técnica o *Gestell*, que está asociada al oscurecimiento del horizonte del ser. Si el hombre quiere ser ‘pastor del ser’, por lo tanto, debe dirigirse a la escucha de la palabra filosófico-poética más que al universo científico”<sup>17</sup>.

Esta situación de fragmentación e imposibilidad de salir de la racionalidad instrumental y positivista en las ciencias humanas se ve agravada, en opinión de Leocata, por el “antihumanismo” estructuralista primero y post-estructuralista después –foucaultiano, deleuziano o derridiano–, los cuales, en consonancia no sólo con las posturas del último Heidegger, sino también como consecuencia del derrumbe general de la filosofía moderna, consideran como obsoleta cualquier vuelta al sujeto humano y así eliminan por completo el último punto de referencia que podía dar una cierta unidad a los fenómenos estudiados por las ciencias, ahora denominadas “sociales” y no ya humanas. Esta eliminación del sujeto es acompañada por una correlativa eliminación del objeto y por la desaparición de la distinción entre ambos, la cual, de acuerdo a Leocata, sería la condición fundamental para establecer al mismo tiempo la unidad de las ciencias humanas entre sí y su distinción de las ciencias naturales<sup>18</sup>. De este modo, una posición filosófica antihumanista como la mencionada, “abandonando la distinción entre sujeto y objeto o intentando superarla con vagas intuiciones, se ve obligada a transformarse en un lenguaje que tiene mucho de poético,

---

<sup>17</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 20.

<sup>18</sup> En efecto –escribe Leocata en *Filosofía y ciencias humanas*, pp. 20-21–, “la identidad de las ciencias que giran en torno al ser humano depende del reconocimiento de la distinción entre sujeto y objeto, y al mismo tiempo de la posibilidad de abordar los hechos de la conducta humana con modos concretos de objetivación en las que está implicada una cierta marca de subjetividad, lo cual indica la diferencia con las ciencias exactas y naturales”.

dejando a otras disciplinas menores (las ciencias experimentales) el dominio completo del avance implacable de la técnica, del mismo modo las ciencias, tanto las naturales como las humanas, al no tener criterios claros y precisos de discernimiento entre sus objetivos, perderían también los fundamentos para mantener la peculiaridad y la autonomía de las ciencias positivas humanas<sup>19</sup>.

Por lo demás, si bien Leocata ve diferencias entre este planteo anti-humanista y, por ejemplo, el de la Escuela de Frankfurt, le parece que existe en ésta última un excesivo énfasis en la dimensión de conflicto en la vida social que le impide convertirse en un camino transitable para el diálogo interdisciplinar.

“Consiguientemente –sostiene– también la concepción general de las ciencias humanas y sociales es cuestionada como sistema construido a modo de un edificio, y vista como un camino destinado a la *denuncia* de las contradicciones y alienaciones sociales, de la invasión más o menos subrepticia del poder o, al máximo, como una señal tendida hacia la denominada ‘utopía negativa’, o sea a una posible liberación de todas las nuevas opresiones futuras”<sup>20</sup>.

En tal sentido, de acuerdo a Leocata, esta postura termina también renunciando a la reforma de las ciencias humanas y aislando a la filosofía de las ciencias en una actitud puramente crítica que resulta finalmente funcional a la continuidad sin tropiezos del programa positivista.

#### 4. La salida hermenéutica: posibilidades y problemas

Leocata ve una excepción a estas falsas alternativas al programa positivista especialmente en la filosofía hermenéutica. Remontándose a autores tan importantes como Schleiermacher, Dilthey y algún tramo de la filosofía de Heidegger, Leocata rescata algunos aspectos de la obra de Gadamer pero sobre todo de la de Paul Ricoeur, a quien se podría decir que en cierto sentido sigue, pero que al mismo tiempo critica en varios aspectos de su programa de investigación<sup>21</sup>. De acuerdo a Leocata, la hermenéutica es así un méto-

---

<sup>19</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 21.

<sup>20</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 121. Para una caracterización más amplia de la Escuela de Frankfurt por parte del autor, cf. F. LEOCATA, *La vertiente bifurcada*, pp. 401-421.

<sup>21</sup> Cf. F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 205: “El fenómeno de la eclosión de la temática hermenéutica en la última parte del siglo XX filosófico debe gran parte de su



do central para comenzar a superar el planteo positivista desde el momento en que se aparta de una concepción unívoca de la experiencia humana y da lugar a su tratamiento no como un mero objeto de medición cuantitativa, sino como una realidad dotada de múltiples facetas y susceptible, por tanto, no sólo de observación o medición, sino sobre todo de interpretación.

Leocata sostiene la inevitabilidad del llamado círculo hermenéutico como punto de partida fundamental para cualquier investigador en ciencias humanas que se precie de tal. Este círculo implica, por un lado, la ineludible influencia de la subjetividad del investigador en lo investigado al mismo tiempo que la influencia de lo investigado en el investigador, cuya subjetividad se va modificando a medida que progresa su estudio. Por otro lado, este círculo también supone la implicación permanente del estudio de cada parte de un tema a un cierto todo, siempre ampliable, y de ese todo hacia las partes, proceso que impide detenerse estáticamente en un fragmento considerado “objetivo”, sino que obliga a remitirse a un contexto interpretativo siempre más ancho. En tercer lugar, existe un círculo interpretativo entre la teoría y la praxis por el cual, la teoría siempre tiene detrás alguna motivación pero, a su vez, las motivaciones van siendo modificadas por la teoría. De este modo, Leocata considera que la filosofía hermenéutica es la llave de salida del univocismo objetivista del programa positivista en ciencias humanas, ya que permite descubrir que siempre está la subjetividad detrás del objeto o el todo detrás de las partes y por tanto, puede proporcionar elementos antropológicos y epistemológicos para encarar un verdadero diálogo interdisciplinario.

No obstante, Leocata considera que la hermenéutica ha tenido también una “difusión masiva y abusiva” que provocó un “debilitamiento de las certezas” llevando en muchos casos a un “perspectivismo rayano con el relativismo” así como a un excesivo acento en los aspectos estéticos de la realidad en autores como Gadamer o Vattimo. Considera así que quienes más lejos llegaron en este proyecto no han logrado completamente su cometido<sup>22</sup>, con la excepción de Paul Ricoeur, quien, según Leocata, ha sido el que mejor lidió con estos problemas. En efecto, Ricoeur está presente a lo largo de todo el planteo de Leocata como modelo a imitar. Admira su fabuloso trabajo de inmersión

---

repercusión a la obra de Hans Georg Gadamer, antiguo discípulo de Heidegger, aparecida en 1961, pero conocida mundialmente por sucesivas traducciones a otras lenguas y por los ecos de los escritos de otros autores, como Vattimo y Ricoeur, aunque los conocedores de este último autor declaran que Ricoeur llegó al tema de la hermenéutica por una vía propia, ‘paralela’ a la de Gadamer”.

<sup>22</sup> Cf. F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, pp. 211-212.

en las distintas ciencias humanas y, sobre todo, el modo en que encara el método hermenéutico que le permite abrir no sólo entre las ciencias, sino entre distintas escuelas de pensamiento un interesantísimo diálogo interdisciplinar<sup>23</sup>. De acuerdo a Leocata, Ricoeur logra en cierto sentido romper las mallas aparentemente indestructibles del objetivismo estructuralista para ponerlo en diálogo con una dimensión subjetiva y reflexiva<sup>24</sup>. También consigue mostrar con gran eficacia, en su opinión, los aspectos hermenéuticos del psicoanálisis, que van más allá del proyecto original en cierto modo biologicista de Freud<sup>25</sup>.

En tal sentido, escribe Leocata,

“la tesis que adoptamos [...] se acerca en buena medida a la posición de Paul Ricoeur al menos en dos puntos: el primero es haber adoptado el tema de la interpretación como instrumento metodológico para el diálogo entre ciencias humanas y filosofía [...] un diálogo que no es mera inserción de temas filosóficos en esas ciencias, sino también un aprender por parte de la filosofía de los resultados más importantes de esas disciplinas. El segundo es haber conservado, aun con modalidades que no compartimos del todo, la centralidad de la persona humana en estos enfoques dialogantes, y haber evitado una metamorfosis ontológica excesiva del tema de la hermenéutica que la llevaría al borde del relativismo casi total, o a una radicalización del nihilismo, como sugieren algunas páginas de Vattimo”<sup>26</sup>.

No obstante, si bien Leocata ve en el proyecto hermenéutico de Ricoeur un camino metodológico ejemplar, no le parece suficiente. Considera que, a pesar de sus grandes virtudes, el gran pensador francés da un peso excesivo a la dimensión hermenéutica por sobre la dimensión reflexiva. Este factor lo haría caer en una suerte de “perspectivismo interpretativo” reforzado por una “vena

---

<sup>23</sup> Leocata (*Filosofía y ciencias humanas*, p. 209) considera así a Ricoeur como “el autor que más acercó el tema de la hermenéutica a la teoría de las ciencias humanas en general”.

<sup>24</sup> Probablemente, el punto que más aprecia Leocata de la obra de Ricoeur es el de su reconocimiento de la “vigencia de lo que llama ‘principio reflexivo,’ esto es, la referencia al yo, a un sujeto en el sentido moderno, implícita tanto en los actos noéticos como morales y valorativos” (F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 216).

<sup>25</sup> Habría que agregar, tal vez, a estos diálogos interdisciplinarios en Ricoeur que enumera Leocata, el acercamiento que realiza el primero a la economía siguiendo la teoría, en cierto modo hermenéutica, de las capacidades de Amartya Sen. Cf. P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2004, pp. 225-236.

<sup>26</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 218.

de relativismo si se quiere humanista” vinculado a la tesis de la llamada “poli-semia del ser” que tomaría de Pierre Aubenque<sup>27</sup>. Este equivocismo, carente de un centro ontológico y antropológico definido, llevaría a Ricoeur, según Leocata, a encarar no pocas veces el diálogo interdisciplinar entre la filosofía y las ciencias humanas por medio de un artificioso eclecticismo que intenta compatibilizar disciplinas y corrientes de pensamiento contradictorias entre sí<sup>28</sup>.

Por lo demás, el origen último de los problemas del enfoque hermenéutico ricoeuriano debería ser buscado, de acuerdo a Leocata, todavía más allá: “lo que se echa de menos en la labor de Ricoeur, por demás impresionante por su extensión es un planteo más adecuado del tema del ser y del destino de la metafísica”<sup>29</sup>. De un modo análogo al mismo Heidegger y a autores como Merleau-Ponty, Henry y otros fenomenólogos posteriores, el problema de fondo en Ricoeur estaría, en la visión de Leocata, en haber roto con la raíz originaria de la fenomenología de Husserl, dejando de lado tesis fundamentales como la intuición de esencias, los horizontes de significación y la distinción sujeto-objeto las cuales Husserl nunca abandonó. Si bien dentro de esta serie de autores hermeneutas y fenomenólogos Ricoeur sería uno de los que conserva más elementos de Husserl –ya que no abandona completamente, como Heidegger y los estructuralistas, el principio reflexivo–, éste no estaría suficientemente fundamentado desde el punto de vista antropológico y ontológico. De hecho, en el planteo de Ricoeur, el yo nunca puede llegar a una suerte de auto-intuición o de luminosidad trascendental –como ocurría en toda la tradición filosófica del platonismo moderno de Descartes hasta el mismo Husserl–, sino que sólo puede lograr una autointerpretación mediada por el lenguaje. De este modo, la postura ricoeuriana corre el riesgo de caer, según Leocata, en un primado ontológico de la hermenéutica, lo cual no está lejos de posiciones relativistas o subjetivistas erigidas como principios supremos<sup>30</sup>.

## 5. La filosofía de Husserl

De acuerdo con Leocata, si bien la hermenéutica es el primer paso para la salida del programa positivista, la primera resulta, sin embargo, insufi-

---

<sup>27</sup> Cf. F. LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, pp. 338-339.

<sup>28</sup> Leocata cita, entre otros, como ejemplo de este eclecticismo, el intento de Ricoeur de compatibilizar la idea del inconsciente de Freud con una teleología inspirada en Hegel. Cf. F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 216.

<sup>29</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 218.

<sup>30</sup> Cf. F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, pp. 229-230.

ciente. Leocata cree que un auténtico diálogo interdisciplinar exige un principio intrínseco de unidad entre las ciencias<sup>31</sup>. Pero este principio requeriría, a su vez, la vuelta al programa original de la fenomenología de Husserl, aunque tomando en cuenta las exigencias y problemas de la filosofía y las ciencias humanas contemporáneas.

El filósofo argentino considera que Husserl realiza dos aportes esenciales al diálogo interdisciplinar tanto en relación a la postura positivista como a la postura hermenéutica. Con respecto a la primera, el aporte de la concepción fenomenológica husserliana consistiría fundamentalmente en “la no asimilación de los hechos humanos a objetos o relaciones entre objetos tales como se dan en la naturaleza física”. Citando a Charles Taylor, Leocata sostiene que éste,

“refiriéndose a las ciencias sociales, ha afirmado que éstas deben respetar la descripción de los hechos sin olvidar que ellos surgen de motivaciones, característica que los constituye como humanos, y por lo tanto no totalmente objetivables ni matematizables como los datos de las ciencias naturales”<sup>32</sup>.

En Husserl, los fenómenos humanos percibidos en un primer momento naturalista como objetos matematizables, son reintegrados al “mundo de la vida” en que son re-conocidos como transidos por las intencionalidades de los sujetos personales y de su comunicación intersubjetiva que abre en ellos “horizontes” de comprensión, que van mucho más allá de la mera explicación o descripción naturalista. Así, de acuerdo a Leocata, los diversos fenómenos observados en la investigación científica de cada especialidad son sometidos a lo que Husserl llama la “reducción trascendental” por la cual, por un lado, son liberados de la creencia naturalista y, por el otro, son reintegrados al sujeto personal en el cual dichos fenómenos son constituidos como objetos intencionales<sup>33</sup>.

Por otro lado, agrega Leocata, la diferencia esencial de la fenomenología husserliana con los modelos que exageran el tema de la hermenéutica y de la interpretación, consiste en “la afirmación de verdades dotadas de una

---

<sup>31</sup> Cf. F. LEOCATA, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, p. 339: “Hay dos maneras diferentes de entender la temática de la hermenéutica: una es la de acentuar la pluralidad de las perspectivas y de las interpretaciones; otra es la de reconocer esta pluralidad convocándola a una convergencia”.

<sup>32</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 143. Cf. Ch. TAYLOR, *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 77-96.

<sup>33</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 122. Cf. *asimismo*, p. 131.

objetividad en el sentido de un ser en sí, que no es distinto de un *darse* como fenómenos dotados de significación no meramente relativa o subjetiva y ni siquiera algo reducido a la mera interpretación”<sup>34</sup>. Así, la reflexividad fenomenológica husserliana reduce los fenómenos a sus siempre abiertos horizontes esenciales interno y externo, pero impide su caída en una deriva interpretativa potencialmente infinita como la que se produce, de acuerdo con Leocata, en muchos de los hermeneutas y fenomenólogos contemporáneos. De todos modos, Leocata también es consciente del riesgo de un reduccionismo idealista existente en la fenomenología de Husserl, que obturaría la salida al “exterior” –utilizando la metáfora espacial de Levinas– que, en el ámbito del diálogo interdisciplinario, llevaría a una subsunción excesiva de las ciencias particulares por medio de una violenta unificación *apriorística* que fue, en definitiva, la que provocó en buena medida la ruptura ya mencionada de muchos de los fenomenólogos posteriores con las tesis originales del maestro.

En tal sentido, Leocata plantea la existencia de un dilema difícil de resolver: o lograr la unidad de las ciencias mediante la aplicación de la reducción trascendental husserliana, lo cual podría llevar a una unificación despótica y violentamente racionalista de las mismas, o abandonar definitivamente dicha reducción apuntando a un amplio pluralismo epistemológico, pero con el riesgo de caer en un relativismo que encierre a las ciencias en mundos completamente aislados e incommunicables entre sí<sup>35</sup>. Leocata propone una solución a este dilema con una tercera opción consistente en un enriquecimiento de la reducción husserliana con lo que él llama la “reducción vital”, por la que podría darse un proceso de unificación de los distintos fenómenos humanos estudiados por las distintas ciencias ya no sólo en el plano eidético sino también en el plano vital<sup>36</sup>:

“La reducción vital es en realidad un modo análogo de aplicación de la reducción eidética (no trascendental). Mientras la reducción eidética tiende a intuir las esencias de las cosas sin pronunciarse

---

<sup>34</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 143.

<sup>35</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, pp. 162-163.

<sup>36</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 164: “Para facilitar la idea de unión entre las ciencias humanas en el respeto de las autonomías proponemos distinguir, además de la reducción eidética cuya aplicación a las ciencias humanas ya hemos presentado, entre una reducción ‘trascendental’ entendida a la manera de Husserl, que este autor coloca generalmente hacia el final de sus principales obras, y una ‘reducción’ que llamaremos vital, que consideramos condición indispensable para una justificación de las ciencias humanas como una rama de las ciencias distinta de las ciencias naturales”.

sobre su facticidad, lo que denominamos 'reducción vital' es un dejar que aparezcan o se muestren las vivencias de lo humano en cualquiera de sus dimensiones, de acuerdo a la perspectiva y el método de cada una de las ciencias humanas. Mientras las intuición de la esencia (y su correspondiente reducción eidética) ejercen una epojé sobre los hechos, nuestra propuesta –desde el ángulo de una epistemología de las ciencias humanas en cuanto ciencias positivas– exige en cambio tener en cuenta los hechos, recopilarlos e interpretarlos, comparar los datos descubiertos con diferentes métodos, con la sola condición de que se los vea como manifestaciones (o sea fenómenos) significativas de la vida humana, sea individual, sea comunitaria, sea social”<sup>37</sup>.

El proyecto de Leocata coincidiría así con los proyectos interdisciplinarios de fenomenólogos como Merleau-Ponty y Michel Henry basados en una interrelación de los fenómenos y hechos estudiados por distintas disciplinas a través de la experiencia corpóreo-vital que les es común. No obstante, Leocata agrega a este planteo la dimensión “personal” (que incluye tanto lo subjetivo-individual como lo intersubjetivo social-institucional) de ese polo vital unificador que, en su opinión, no contemplan los fenomenólogos mencionados<sup>38</sup> y que sí estaría, según nuestro autor, presente potencialmente en Husserl<sup>39</sup>, a pesar de no haberla desarrollado con suficiente extensión: “La solución no reside en eliminar todas estas orientaciones como inválidas, sino en corregir su desconexión con respecto al valor y a la primacía de la persona”<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 164.

<sup>38</sup> Cf. F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 165: “Es sabido que Michel Henry ha presentado un tipo de reducción que con razón podría llamarse vital, en obras como *C'est moi la vérité*. Sin embargo, su postura es diferente de la aquí planteada. Para Henry el sentimiento vital profundo originario sería la clave de interpretación de todos los fenómenos y por así decirlo el núcleo ontológico más esencial. Mi propuesta en cambio no elimina ni sustituye la reducción trascendental –entendiéndola en el sentido del encuentro de un núcleo ontológico de la persona– en otras palabras, no elimina la distinción entre conciencia del yo personas y sentimiento vital”. Cf. asimismo, M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

<sup>39</sup> Cf. F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 155: “La importancia de la diferencia y correlación establecidas por Husserl entre psicología y fenomenología pura que conduce a una reducción trascendental (la cual en la interpretación que he justificado en otros trabajos da sentido pleno a la concepción personalista del yo), cumple con dichos requisitos, sin constituirse por ello en una escuela psicológica con pretensiones hegemónicas”.

<sup>40</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 146.

## 6. Antropología filosófica y psicología como ciencias mediadoras

Finalmente, según Leocata, debería volver a tomar importancia el rol de una antropología filosófica como mediadora entre la instancia puramente esencial y ontológica y la instancia de las distintas ciencias humanas particulares. Superando el giro anti-humanístico de Heidegger<sup>41</sup> y de las posturas estructuralistas y post-estructuralistas, Leocata propone una vuelta a la mediación de una antropología filosófica, al modo de las desarrolladas entre los años 20 y 50 del siglo XX por autores como Scheler, Cassirer o Gehlen y valorada fuertemente por Husserl:

“Tanto Husserl como los autores citados anteriormente que defendían el sentido de una antropología filosófica encontraron en la pregunta por el hombre la ocasión de investigaciones antropológico-filosóficas importantes, como el tema del cuerpo, el símbolo, la condición del ser personal, la intersubjetividad, la constitución de la cultura y de la sociedad, entre otros aspectos esenciales. El dinamismo del desarrollo del sujeto humano no era para ellos obstáculo para que se afirmara que este posee una constitución estable en su devenir que lo distingue de otros animales y le da un lugar específico en el mundo”<sup>42</sup>.

De hecho, según Leocata, la negación de la antropología filosófica termina por disgregar las ciencias humanas en una multiplicidad que intenta paliarse con un diálogo basado en una vaga racionalidad transversal sin un punto de apoyo concreto en la subjetividad de la persona humana. Por otra parte, otras veces se busca subsumir la dimensión intersubjetiva de dichas ciencias a un tipo de neo-estructuralismo con ribetes kantianos<sup>43</sup>. Ahora bien, un papel fundamental para lograr una adecuada mediación entre una antropología filosófica renovada y las ciencias humanas lo tiene, de acuerdo a Leocata, la psicología científica:

---

<sup>41</sup> Cf. F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 337: “Es sabido que después de la Introducción a la metafísica de Heidegger y su de-construcción de la ‘metafísica tradicional’ se fue también debilitando el sentido de una antropología filosófica”.

<sup>42</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 338.

<sup>43</sup> Cf. F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 339, nota 40: “El ejemplo más acabado de esta tendencia, notable además por su agudeza y rica en perspectivas nuevas, es la tetralogía de Niklas Luhmann”.

“Partamos de un hecho fácilmente comprobable –propone Leocata–. Mientras no todas las ciencias humanas tienen relación con las demás, las tocan y las influyen, la psicología penetra en todos los recintos de esas otras ciencias: no puede hacerse sociología sin el concurso de elementos básicos asumidos desde la psicología; otro tanto podría decirse de la historia y de las disciplinas concernientes a la educación”<sup>44</sup>.

Ciertamente, Leocata admite que hay otras ciencias, como la lingüística, que podrían tener una función análoga. No obstante, en su opinión,

“la psicología tiene de todos modos un nexo más estrecho con la experiencia de la vida, y específicamente de la vida tal como es vivida por el hombre, sea con su doble faz objetivo-cósica (*Körperlich*), o bien subjetivo-corpórea (*Leiblich*) con la cual hemos relacionado lo que denominamos un tanto libremente ‘reducción vital’”<sup>45</sup>.

Este rol mediador de la psicología en el diálogo interdisciplinar no debería entenderse, sin embargo, de un modo rígido ni jerárquico o excesivamente apriorístico como ocurre todavía en Husserl<sup>46</sup>, sino dinámico y horizontal, de modo que proporcione a las ciencias humanas la posibilidad de enriquecer y complementar sus respectivos enfoques disciplinarios sin abandonarlos.

De todos modos, la función mediadora de la psicología requiere aun una cosa más: el que esta ciencia logre al mismo tiempo un acuerdo interno entre sus distintas escuelas y tendencias. Ahora bien, se pregunta Leocata, “¿cómo lograr un cierto acuerdo o convergencia esenciales en una metodología psicológica cuando cada escuela, cada fundador, cada innovador, ha ‘inventado’ diversas vías metodológicas proporcionales a su enfoque?”<sup>47</sup>. De acuerdo a Leocata, ciertamente, “la psicología no puede resignarse a ser un conjunto de ideas y recetas cognitivas dispersas a los fines de necesida-

---

<sup>44</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 271.

<sup>45</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, pp. 271-272.

<sup>46</sup> Cf. F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 146: “Una vez más, la mera búsqueda de una ‘psicología fenomenológica’ entendida como una escuela más entre otras, no soluciona estos problemas, ni es suficiente entenderla, como sugieren no pocas páginas de Husserl, como puente entre las ‘ciencias del espíritu’ y la fenomenología pura que culmina en la reducción trascendental”.

<sup>47</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 274.



des de diverso tipo”, sino que “es preciso que logre mantener una identidad y una unidad esenciales como ciencia que no se encuadra en los cánones biológicos o sociológicos”. No obstante, “la manera de lograr esto no puede ser la de reordenar una suerte de jerarquía de saberes unificados por una vaga psicología general en la que hipotéticamente estuvieran de acuerdo todos los investigadores”. En tal sentido, la psicología debería buscar alejarse de dos extremos muy negativos como son el univocismo abstracto y el anarquismo metodológico. Para lograrlo, Leocata propone que sus diversas orientaciones internas se centren en estudiar, desde sus distintos enfoques y metodologías, “la correlación de todos los fenómenos estudiados en una ‘experiencia integral de la vida humana’ en su manifestación fenoménica, empírica, es decir, no subordinada a imperativos filosóficos”<sup>48</sup>.

En tal sentido, tanto por mediación de la antropología filosófica como de la psicología podría desarrollarse una racionalidad fenomenológica, hermenéutica e intersubjetiva –o, como diría Habermas, comunicativa– que permita una fecunda integración y diálogo interdisciplinar entre las ciencias humanas. Así,

“una fenomenología suficientemente amplia [...] no puede ya rechazar los enfoques y los métodos de las diversas escuelas de las ciencias humanas; debería más bien intentar verlos y comprenderlos en sus motivaciones, corregirlos en algunos aspectos de acuerdo a los objetivos y a las influencias filosóficas subyacentes aprovechando a su vez sus lecciones: es decir, el modo peculiar en que su enfoque de un perfil determinado de la vida humana debe ser estudiado, evitando una infundada univocidad”<sup>49</sup>.

## 7. Algunos comentarios finales

El proyecto de Leocata para lograr un diálogo más fructífero entre la filosofía y las ciencias humanas es ciertamente ambicioso. De hecho, le exigió al autor adentrarse en la densa espesura del pensamiento contemporáneo, pero no para perderse en un sinfín de polémicas y cuestiones de difícil resolución, sino para despejar un camino que hoy muchos han dejado ya de considerar

---

<sup>48</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 279. Esta experiencia tiene así una dimensión tanto “individual como comunitaria, tanto en su interioridad vivencial como en su manifestación externa controlable y verificable empíricamente” (p. 281).

<sup>49</sup> F. LEOCATA, *Filosofía y ciencias humanas*, p. 141.

practicable. Está claro que para Leocata la primera tarea radicaría en superar de modo eficaz el supuesto subyacente a la actual praxis de las ciencias sociales que es el de considerar insuperable el modelo que proponen las ciencias naturales. Leocata rechaza también los sentimientos de derrota de las ciencias humanas frente al predominio epistemológico de las llamadas ciencias duras que muchos humanistas vienen desde hace bastante tiempo manifestando<sup>50</sup>. Leocata tampoco se une al coro que desde varios lugares declara obsoleta la vieja distinción entre dos series de fenómenos en el ser humano –la natural-determinista y la libre-espiritual– que sirvió en algún momento de base para la vieja distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Por el contrario, el pensador argentino apuesta por una renovación de la posibilidad de las ciencias humanas aún en medio de un clima triunfalista o derrotista según los casos –muy favorecido por el auge de los constantes descubrimientos e innovaciones– que anunciaría un futuro hegemónico para las ciencias naturales.

Por otro lado, Leocata no cae tampoco en el recurso fácil de apelar a la interdisciplinariedad como un modo de diluir el problema de la supuesta superioridad metodológica de las ciencias naturales. Si bien su propuesta es claramente interdisciplinar, se trata de una interdisciplinariedad respetuosa de los objetos y métodos de las distintas ciencias y cuidadosa de evitar convergencias puramente pragmáticas o extrínsecas entre ellas. En tal sentido, traza con claridad los límites dentro de los cuales se mueve en su búsqueda sin violentar o pasar por alto nunca con arbitrariedad los problemas complejos tanto de las ciencias humanas como de las distintas corrientes de pensamiento filosófico relacionadas con ellas.

La posición de Leocata respecto de la influencia del pensamiento de Heidegger en relación al diálogo interdisciplinar es en general crítica. Dicha postura no parece infundada, ya que el mismo Heidegger obtuvo en buena medida el camino para el diálogo entre las ciencias y la filosofía con su famosa aserción acerca de la imposibilidad de la existencia de pensamiento en las primeras. Si las ciencias carecen de toda capacidad reflexiva intrínseca y están inevitablemente encerradas en una racionalidad instrumental que poco se distingue de la mera técnica, es casi inevitable la conclusión a la que arriba Leocata sobre la fecundidad del pensamiento de Heidegger en este campo. Leocata no comparte en principio la tesis pesimista del célebre pensador alemán, aunque no deja

---

<sup>50</sup> Probablemente una de las figuras más emblemáticas al respecto es la de George Steiner, quien desde hace tiempo declara su admiración y en cierto sentido también su resignación con respeto al futuro poco promisorio de las ciencias humanas en relación a las ciencias naturales.

de reconocer también en éste el haber dado un fuerte impulso a la perspectiva hermenéutica que otros autores aprovecharon, en su opinión, mejor que él, encarando con mayores frutos la difícil tarea del diálogo interdisciplinar.

En cuanto al juicio de Leocata con respecto a la primera Escuela de Frankfurt, la considera en general, como hemos visto, como una corriente de pensamiento excesivamente crítica y utópica con pocas posibilidades de convertirse en un camino viable para el diálogo interdisciplinar. En tal sentido, quizás se podría objetar que en el caso de Adorno existe también un camino de diálogo entre la filosofía y las ciencias sociales en sus riquísimos escritos epistemológicos, en especial sobre sociología, dotados de perspectivas metodológicas muy concretas y con propuestas interdisciplinares originales con respecto a la filosofía<sup>51</sup>.

Leocata rescata con acierto a buena parte del pensamiento hermenéutico contemporáneo como un enfoque apto para la interdisciplinariedad. Comparándola con el estructuralismo y el post-estructuralismo y buena parte del pensamiento de Heidegger –que Leocata sitúa en el campo del post-humanismo y de la deconstrucción–, una parte de la filosofía hermenéutica de las últimas décadas tiene en su opinión la virtud de superar el planteo naturalista del positivismo sin necesariamente caer en una postura subjetivista o perspectivista. No obstante, los juicios más bien críticos de Leocata sobre algunos de los principales impulsores de la hermenéutica contemporánea como Gadamer o Vattimo, muestran también un cierto escepticismo acerca de la posibilidad de esta parte de la corriente hermenéutica de superar el horizonte de ideas planteado especialmente por el último Heidegger.

La excepción en este sentido sería Ricoeur, a quien Leocata sigue al menos en lo que respecta a su estilo metodológico de diálogo respetuoso con las distintas ciencias y corrientes de pensamiento. Sin embargo, la confianza de Leocata en Ricoeur parece detenerse cuando llega al núcleo de su planteo filosófico al que juzga de modo crítico, especialmente al confrontarlo con el pensamiento de Husserl. Leocata da en el blanco especialmente en relación al eclecticismo de Ricoeur, que tendría su origen en la ausencia de un punto de vista metafísico-antropológico más definido en la obra de dicho autor.

---

<sup>51</sup> Cf. T. W. ADORNO, *Introducción a la sociología*, Barcelona, Gedisa, 1996; T. W. ADORNO, *Escritos sociológicos I*, Básica de Bolsillo, Volumen de Obra completa, trad. Agustín González Ruiz, Madrid, AKAL, 2004; T. W. ADORNO, *Epistemología y ciencias sociales*, Madrid, Cátedra, 2001; T. W. Adorno, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Madrid, Grijalbo, 1973; M. BENZER, *The Sociology of Theodor Adorno*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Leocata realiza con gran destreza la difícil operación de reinsertar una buena parte de lo que considera valioso de la hermenéutica y la fenomenología contemporáneas en su fuente original husserliana, al mismo tiempo que intenta ampliar los planteos epistemológicos del último Husserl contenidos especialmente en su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*<sup>52</sup>. En cuanto a las críticas y modificaciones radicales de la fenomenología de Husserl realizadas por sus propios discípulos y seguidores –desde Heidegger o Merleau-Ponty hasta Levinas y Ricoeur–, Leocata las comparte sólo de manera parcial, siendo precisamente un aspecto fundamental de su proyecto un regreso a ciertos aspectos potencialmente “personalistas” de la obra husserliana, aunque reconociendo y asumiendo al mismo tiempo una parte de las críticas de estos fenomenólogos contemporáneos.

Finalmente, cabe destacar el papel que Leocata busca asignar en el diálogo interdisciplinar a la Antropología filosófica y a la Psicología científica. En este punto, Leocata propone una suerte de actualización de la brillante serie de antropologías filosóficas desarrolladas en el período de entreguerras, confrontando así las actuales tendencias fuertemente post-humanistas. De modo análogo, busca también darle un papel mediador a una Psicología científica “reconciliada” que logre superar la diáspora de corrientes y escuelas –especialmente con el derrumbe del predominio epistemológico del psicoanálisis– y ofrezca así resistencia a la actual ola colonizadora proveniente del campo de las ciencias naturales bajo la forma de un neoevolucionismo y un neoconductismo. En tal sentido, Leocata propone una racionalidad transversal iluminada desde un foco antropológico-psicológico basado en las experiencias fundamentales de la existencia humana, que vuelva a hacer posible un fructífero diálogo interdisciplinar entre la filosofía y las ciencias humanas.

Carlos HOEVEL

Recibido: julio de 2014/ Aceptado: octubre de 2014

---

<sup>52</sup> E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.