

MARISA MOSTO

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

CONSENTIMIENTO Y REDUPLICACIÓN

APUNTES SOBRE EL SENTIDO DE LA LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE FRANCISCO LEOCATA

CONSENT AND REDUPLICATION.
NOTES ON THE MEANING OF FREEDOM IN THE THOUGHT OF FRANCISCO
LEOCATA

marisamosto@gmail.com

Recepción: 22/12/2022
Aceptación: 03/10/2023

RESUMEN

El artículo intenta realizar una síntesis de la cuestión de la libertad y los valores, su sentido ético y su anclaje onto-antropológico con el fin de señalar el contexto amplio en que éstos se sitúan en el pensamiento de Francisco Leocata. Uno de los objetivos principales de la obra de Leocata ha sido fortalecer el concepto de persona, su racionalidad y sus raíces metafísicas en respuesta a corrientes filosóficas contemporáneas que ponen en peligro la consistencia y el destino de la existencia humana.

PALABRAS CLAVES

Reducción personalista, libertad, consentimiento, reduplicación.

ABSTRACT

The article tries to make a synthesis of the question of freedom and values, its ethical sense and its onto-anthropological anchoring in order to point out the broad context in which it is located in the thought of Francisco Leocata. One of the main objectives of Leocata's work has been to strengthen the concept of person, its rationality and its metaphysical roots in response to contemporary philosophical currents that endanger the consistency and destiny of human existence.

KEYWORDS

Personalist reduction, Freedom, Consent, Reduplication.

«Mi Padre trabaja siempre, y yo también trabajo»
Jn 5, 17

Francisco Leocata fue un trabajador incansable y generoso de la cultura. A él le debemos una inmensa cantidad de artículos, comunicaciones, conferencias, libros en los que siempre nos regala sinopsis críticas, balances sabios, consistentes, nutridos de distintas tradiciones y sobre diversos temas. Escritos ineludibles para quien se disponga a adentrarse en algunas de las cuestiones cuyo terreno haya sido arado previa y minuciosamente por el Padre Francisco.

El lenguaje, la praxis, las ciencias humanas, la técnica, el pensamiento moderno, contemporáneo –occidental en general, argentino en particular–, la educación, la ética, la metafísica son algunos de los objetos de estudio que han atraído su interés y absorbido su tenaz y vigorosa dedicación. Me animo a afirmar que en todos sus trabajos combina sus inquietudes personales con la necesidad de la época de esclarecer determinadas cuestiones. Y creo que esta última razón es la que en mayor medida ha pesado a la hora de la elección de los problemas a estudiar y los escritos a publicar. Porque Leocata comprendió su colosal y fecundo trabajo intelectual esencialmente como un servicio de orientación para su medio cultural sobre las tendencias especulativas que ejercen en él su influencia y a dónde lo conducen.¹ Fue un hombre profundamente comprometido con su país y su tiempo.² Lo mueve una decidida y entusiasta vocación sapiencial y a la vez pedagógica que aúna el espíritu socrático (¡y platónico-aristotélico!) con el salesiano.

“¡Oíd, mortales, el grito sagrado!”

Hacia el final de su monumental estudio en dos tomos sobre *Las ideas filosóficas en la Argentina*, señala como rasgo característico de las últimas manifestaciones del pensamiento local la tendencia al desarrollo del vitalismo y la cuestión de los valores dentro de un contexto marcadamente anti racionalista (1992,

¹ “Todo estudio filosófico, aun cuando sea la reflexión crítica sobre el pensamiento de un autor, debe tener en cuenta la realidad circundante, y sin subordinarse a lo meramente circunstancial, debe significar una respuesta a la situación vital. No hay verdadero interés filosófico cuando se prescinde de la pregunta que surge de nuestra existencia personal y comunitaria” (Leocata, 1991, p. 16).

² Esta característica es algo que echaba de menos en uno de sus filósofos predilectos, Louis Lavelle: “a Lavelle le falta ese poderoso aliento por unir el pensar filosófico con el devenir histórico del mundo. No por casualidad su tetralogía lleva el nombre de «dialéctica del eterno presente»” (1991, p. 16).

p. 475 y ss.). Por otra parte, unos años más tarde en su siguiente obra sobre el pensamiento argentino sostiene que “el tema de la libertad recorre de una punta a la otra toda nuestra historia filosófica” a menudo vinculado con la cuestión de los valores (2004, p. 541). Los valores y la libertad han sido para él una provincia importante de la realidad por esclarecer y cultivar (1993, p. 369 y ss.) a la que le ha dedicado un tratamiento especial que atraviesa casi la totalidad de sus trabajos desde su temprano escrito sobre Louis Lavelle (1991), pasando por *Estudios sobre fenomenología de la praxis* (2007), hasta su último libro publicado, *Situación y perspectivas de la filosofía moral* (2017), por señalar sólo los picos más destacados en los que se dedica a ese tema dentro de la abigarrada cordillera que representa su obra.

La integración de racionalidad, afectividad y libertad dentro de una concepción antropológica que echa raíces en la metafísica, son elementos esenciales para la génesis y desarrollo de algo que juzgaba imprescindible: “un cierto retorno, desde luego reelaborado y modificado, al ideal de *paideia* clásica, ampliada de acuerdo con el horizonte no ya de la propia nación o sociedad política sino del mundo humano en general” (2017, pp. 255-256), para así evitar la caída “en una nueva forma de barbarie” (2017, p. 47).

La mirada que nos brinda Leocata sobre el sentido a que puede acceder la existencia humana, don y tarea a la vez, se alimenta de distintas fuentes. Cuando Leocata emprende el discernimiento de un tema tiene la delicadeza de escuchar cuidadosamente lo que se ha dicho hasta el momento, presta mucha atención a las principales tradiciones, autores, a su grado de influencia. De modo que sus escritos son un permanente diagnóstico del estado de la cuestión, sobre el que luego despliega su perspectiva crítica, realiza un balance sesudo, discriminando las cuestiones profundas que se hallan en juego, los diversos aspectos, intenciones e intuiciones fundamentales, las formulaciones acertadas a conservar, aunque más no fuera en un sentido analógico. La historia de la filosofía es para él como un arcón de tesoros a los que no desea maltratar ni desperdiciar de entre ellos nada que pudiera servir para acrecentar la comprensión del hombre y el mundo, del ser humano y su destino.

Leocata se ha reconocido en autores a los que lo une una mayor afinidad especulativa y en los que «se para» por así decir, para contemplar otras orillas: Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Husserl son algunos de sus principales nombres (2007, p. 11). Por otro lado, también señala pensadores muy influyentes con quienes juzga imprescindible dialogar y a quienes es preciso responder para entender e iluminar el mundo contemporáneo, entre ellos, Hegel, Nietzsche, Heidegger (2007; 2017).

Nos detendremos especialmente en la cuestión de la libertad, su sentido ético y su anclaje onto-antropológico con el fin de rescatar el contexto amplio en que se sitúa su temática vinculada al problema de los valores que Francisco Leocata juzgaba

importante fortalecer en respuesta a las corrientes que debilitan la racionalidad, el sentido metafísico y ponen en peligro la consistencia y el sentido de la existencia humana en la cultura contemporánea (Leocata, 2003a, 2007, 2017)

Pedimos anticipadamente disculpas al lector si considera insuficiente nuestro aporte. La obra de Leocata es inmensa y mis límites también lo son, al igual que mi deuda de gratitud con el Padre Francisco que es el principal motivo que me impulsa y anima a escribir estas líneas.

1. ADÓNDE CONDUCEN LAS ALAS DEL ALMA

“Ojalá el lector continúe este diálogo dentro de sí:
la vida está esperando” Francisco Leocata (1991, p. 12)

1.1. EL IMPULSO VITAL, LA INTENCIONALIDAD Y EL ACTO DE SER

La opción explícita por el método fenomenológico caracteriza gran parte de la obra de Leocata (2007, p. 11), de modo que el lector de este escrito escuchará casi en todo momento los acordes provenientes de la musicalidad típica de la gramática del lenguaje adoptado por el método y la tradición elegidos.³

Sostiene Leocata que la vida humana, en menor o mayor medida consciente y a veces libre se abre paso desde un peculiar modo de ser ontológico que la hace posible, a partir de una “estructura fundamental o naturaleza” (2017, p. 122),⁴ en la que habita, que no controla y de la que depende: “la vida es *sentida* antes de la formulación de cualquier lógica: es la experiencia ordinaria en la que somos y comprendemos” (2017, p. 209). El sentimiento vital del que emerge la experiencia humana se reviste a menudo de un rasgo de menesterosidad que no puede sino traducirse en un impulso de búsqueda, de salida de sí, un “*conatus* tendiente a afirmarse como viviente” mediante la consecución de algo externo con lo cual “mantenerse, protegerse” (2017, p. 41). De modo que la vida es naturalmente intencional (*in tendere*). El deseo, el aprecio del valor, la praxis son consecuencias

³ Evidentemente la opción no se refiere sólo al método sino también al fundamento filosófico que justifica el método: “Retornando a Husserl, debemos entender la fenomenología como una filosofía del primado del sujeto en cuanto persona, constituida por una más intensa participación en el ser. En este sentido ella es ya por sí misma una filosofía orientada a la humanización de la cultura en cuanto toma de conciencia del valor de ser de la persona y del sentido de su presencia en el mundo” (2007, p. 168).

⁴ “Lo que nos interesa es volver a una suerte de esencia dinámica de la persona humana, sin la cual no es posible responder al desafío de la vida moral” (2017, p. 74); “es urgente buscar una renovada base de la antropología no sólo cultural sino específicamente filosófica” (2017, p. 75).

implicadas en esta situación vital. La vida no puede ser ella misma sin una salida al mundo, sin un contacto con el espectro de valores que la mantiene y hacen posible su desarrollo (1991, p. 181).

La dimensión consciente y libre del ser personal que nos ocupa es parte entonces de un orden que la envuelve, de “un conjunto de fuerzas que conjugan lo material con lo «mental» por estar unida a una estructura anímico-somática-espiritual” (2017, p. 133); “el *ser personal es una modalidad más intensa de la vida*” (2017, p. 212).⁵

¿En que consiste y a dónde apunta esa modalidad más intensa de la vida? Esa es una de las grandes preguntas que deseamos responder.

La mayor intensidad se vincula en parte a “la presencia de la capacidad de pensar, de interrogarse, lo que potencia la amplitud de su horizonte. La apertura al mundo de la vida es por lo tanto la simbiosis entre la condición de viviente y la de pensante” (2017, p. 210). Pero el conocimiento es sólo *una* de las tres formas de vida intencional características del ser humano, Leocata señala además otras dimensiones que le son concomitantes: la afectividad y los valores y la praxis.⁶

Ahora bien, estos variados elementos esenciales que conforman la condición humana proceden de una raíz ontológica común. Un aspecto clave que los reúne y que es fundante del personalismo en que insiste Leocata y al que subraya con reiterado énfasis, es el «acto de ser». Toda la vida intencional, anímico, somática, espiritual emerge de un núcleo que la constituye al que le da el nombre de «acto de ser»:

El sentimiento corpóreo vital, sello de la encarnación que caracteriza la condición humana es algo que jaquea las pretensiones de un idealismo radical, pero se halla a su vez subordinado al acto de ser. De él promanan todos los actos intencionales derivados los que en este sentido son *actus secundi*, que se abren en la triple dimensión de la vida intencional: el conocimiento, la afectividad y los valores, y la praxis. (2007, p. 46)

Leocata repiensa lo esencial de la reducción trascendental de Husserl y sostiene que la reducción “hace más bien referencia a una *re-conducción* a un centro de unidad” (2007, p. 155) que a su modo de ver sólo puede entenderse desde la doctrina del acto de ser tan cara a la filosofía de Tomás de Aquino:

⁵ Las cursivas que aparecen en los textos citados son de Leocata.

⁶ Leocata recurre analógicamente a la expresión agustiniana *circuminessio* para referirse a la mutua implicancia de las distintas esferas intencionales (2007, p. 218; pp. 272-273).

Lo hondo sin embargo de la intencionalidad total del yo que Husserl buscaba con tanta insistencia en la unidad del ser humano mediante la reducción trascendental, no puede comprenderse sino como una *actualidad del ser* que lo constituye, y es la condición para que el yo pueda constituir cualquier objetividad. [...] Cuando desde una óptica inspirada en Tomás de Aquino digo que el *acto de ser* que me constituye me abre a la participación de un mundo de fronteras potencialmente infinitas, no estoy hablando de un acto práctico ni vital particular, sino de la raíz o el fundamento de la que ellos emanan. (2007, p. 43)

El yo alcanza del acto de ser una “precomprensión intelectual [que] es distinta del sentimiento vital fundamental, pero le acompaña.” Esta conquista se hace posible mediante la “autorreflexión, o dicho en términos de la fenomenología de Husserl, por la «reducción trascendental», que equivale en nuestra perspectiva a una intuición del ser-acto que hay en mí como base o fundamento tanto de mi sentimiento vital como de mi *cogito*” (2007, p. 44).

A partir de la integración de la reducción al acto de ser, del descubrimiento del ser en nosotros y fuera de nosotros se hace posible responder para Leocata “al giro anti-racionalista del siglo XX”. Pues, de ese núcleo íntimo surgen las intencionalidades cognoscitivas, afectivas y prácticas. “Como decía Tomás de Aquino en su Comentario al Pseudo Dionisio: *viventibus vita est esse*. Lo intelectual se abre a un mundo *a través* del cuerpo propio y del sentimiento vital, pero a condición de que lo vital a su vez pueda ser comprendido por un acto noético y re-conducido al acto de ser” (2007, p. 44). El sentimiento vital, la afectividad, la razón no pueden entenderse de manera aislada, sino que son congregados por el acto de ser del que nacen. “*No hay sentido sin ser*, tanto en el orden cognoscitivo como en el afectivo y en el práctico” (2007, p. 44).⁷

En la reflexión el ser humano capta la presencia del ser en sí y fuera de sí “como un don” constituyente de su unidad originaria y a la vez en tanto *esse commune*,⁸ que comparte con la totalidad de los entes. Es algo que no produce, sino que recibe, “y en ese sentido es constitutivamente (no cronológicamente) *anterior* a su

⁷ Ha sido quizás este aspecto metafísico y hasta en cierto modo *místico* de la constatación de la *presencia del ser*, lo que el lector de la obra que Leocata le ha dedicado a Louis Lavelle experimenta le ha deslumbrado del pensador francés (1991, p. 41 y ss.).

⁸ “La actualización de los entes a su vez configura una conexión que abarca todos los entes finitos colocándolos en un horizonte de mundo. Es la dimensión que Tomás de Aquino denominaba *esse commune* y que en Tomás Campanella toca la no indiferente expresión de *esse fluens*, en cuanto comunica los entes entre sí, crea continuos espacios de novedad y los constituye en una totalidad *siempre abierta*” (2007, p. 310).

autoconciencia y a su obrar. Es en el fondo ese nexo lo que permite que la intencionalidad en todas sus formas y dimensiones sea correlativa a un mundo por mediación de la corporeidad” (2007, p. 159).

Además de interpretar la reducción de Husserl desde el acto de ser que constituye y fundamenta la posibilidad y efectividad de la intencionalidad, Leocata, añade que la toma de conciencia de esta situación significa un verdadero gesto de conversión.

Como dicha reducción es un acto filosófico posterior a la apertura natural a un mundo y supone también los sucesivos actos intencionales de praxis, instintivos y voluntarios operados por el sujeto, posee un carácter de *giro*, de una suerte de despertar a más plena conciencia y de *con-vertirse* no precisamente en un sentido ético o religioso sino propiamente teórico destinado a dar pleno sentido a todas las vivencias anteriores y a poner de manifiesto el valor de ser de la persona en cuanto tal. Pero dicha conversión no es un fin último, sino más bien el inicio de un nuevo itinerario, de una nueva apertura hacia el mundo y la trascendencia con modalidades intencionales diferentes. (2007, p. 166)

Leocata prefiere denominar a esta reducción, reducción personalista porque en su viraje se subraya la consistencia del ser personal y su acceso a una nueva forma de relación con el mundo en la que la libertad se halla en mayor medida radicalizada.⁹

1.2. INTENCIONALIDAD NOÉTICA AFECTIVA, LO POSIBLE Y LA PRAXIS

La acción humana, aspecto de la intencionalidad vital, como toda modulación de la vida se inserta dentro de “un compromiso de crecimiento” en el que el desarrollo de lo humano “es el *telos* de la praxis racionalmente orientada”, “un polo orientador al que ha de tenderse continuamente mientras haya vida humana en el mundo” (2007, p. 171). El movimiento de autosuperación hacia la plenitud de lo humano es/debería ser el motor genuino de la praxis.

⁹ “La conversión, por lo tanto, ocasionada por la reducción trascendental que yo prefiero denominar *reducción personalista*, es un viraje de la totalidad de la persona la cual, al manifestársele su valor de ser, emprende un nuevo modo de orientarse en el mundo. Esto concuerda al menos en parte con el criterio de Patočka que se niega a aislar el yo en la reducción, de su apertura al mundo. [...] *En tal sentido la reducción es una radicalización de la libertad que accede así de modo renovado a las objetividades y significaciones del horizonte de mundo.* Se impide de este modo el riesgo de descolocar la centralidad del sujeto para hacer de su historia un acontecer supeditado al tiempo y pendiente del ser (*Seyn*) que se manifiesta en el habla (poética), la casa del ser” (2007, pp. 167-168).

La eficiencia de la intencionalidad práctica se encuentra íntimamente ligada a la intencionalidad noética y si se prescinde de esta relación la praxis se torna destructiva y autodestructiva (2007, p. 132 y ss.). Un elemento clave de la vinculación entre ambas es la capacidad de la intencionalidad noética de reconocer, percibir, captar relaciones, entre las cuales son de especial importancia las relaciones de perfección: “el intelecto no intuye sólo esencias, sino también relaciones. Y por lo que se refiere a la praxis y a la valoración, estas *relaciones* son, para adaptar un vocabulario de Malebranche «*de perfección*»” (2007, p. 73). Captamos no solo esencias aisladas sino figuras, constelaciones: “el nexo de una situación que une dos individuos, dos objetos, una realidad cualquiera con su entorno; el contraste o la armonía entre formas y colores, la bondad de una acción (que implica siempre una determinada relación) entre dos sujetos” (2007, p. 73).

A tales relaciones de perfección Leocata las denomina *valores*. Los valores “no son susceptibles de ser encerrados en una cosa, sino que son aperturas de nexos reales o posibles entre objetos diferentes. Esta percepción da sin duda a la acción humana posibilidades nuevas” (2007, p. 72).

Los valores se descubren también dentro del espectro del ser como don. El valor “es la manifestación participativa del Bien en el mundo de la creación. De allí que sea algo «distinto» de lo real y sin embargo perteneciente al ser. Es la automanifestación del ser en cuanto *perfectivo* para el acto participado” (1991, p. 57).

Tal es el espacio en el que se despliega la intencionalidad afectiva que se traduce en la atracción que ejerce sobre el yo el ser como perfectible: “toda realidad está ubicada en un horizonte de comunión de perfecciones apreciables que la relacionan con otras realidades, no personales y personales” (1991, p. 182).

La unidad del yo a partir del acto de ser en el que se revela la existencia como un don y que permite la apertura a la triple intencionalidad personal, es correlativa a la bondad, verdad e integridad del ser objetivo que también se percibe como donación. La relectura de la reducción trascendental es completada y esto es un aspecto importante del pensamiento de Leocata, con una relectura de los trascendentales del ser (2007, p. 315).

Por otro lado, la capacidad de percepción que se despliega en la intencionalidad noético-afectiva se combina con la apertura a un horizonte de anticipación de las distintas modulaciones que el yo reconoce generará su acción en la red de relaciones concretas, representa la apertura al ámbito de lo posible. La intencionalidad práctica, libre y responsable del yo depende de esa capacidad de apertura al ámbito de lo posible.

Lo posible es calificado en *El concepto de la angustia de Kierkegaard* como la «categoría más pesada» pues en ella se apoya la libertad del existente. En la esfera de la libertad, “la acción no es ya la respuesta a un estímulo o anhelo de un deseo pulsional, sino elección y decisión. Y este nivel tampoco puede comprenderse sin la modalidad intencional de la posibilidad. Ella, por así decirlo, está relacionada con una *epoché* práctica o ejercida en vista de la acción, y por lo tanto también con una reducción al sujeto libre” (2007, p. 74).

Este es un tercer aspecto de la relectura de la reducción trascendental operada por Leocata, pues en la vida moral la reducción significa “la toma de conciencia de sí que acompaña la toma de distancia del objeto y la decisión que le sigue” (2007, p. 165 en nota).

La praxis personal lúcida es percibida con anterioridad como posibilidad. Como una promesa a realizarse gracias a la intervención *kairológica* del yo. “El espacio ideal de los valores no es otra cosa que el conjunto de propiedades apreciativas y perfectivas vistas en perspectiva de posibilidad-para-la-acción. Todo lo que se presenta con un trasfondo de idealidad, lo es o lo hace en cuanto conjunto de posibilidades nuevas entrevistas desde lo actual” (2007, p. 137).

Por otro lado, la *epoché práctica* que permite que lo posible se manifieste entre una constelación de relaciones, es una pausa necesaria para que la simple motivación se transfigure en una causalidad personal consentida. Eso es lo que añade la intelección a la experiencia intencional de un mundo de valores que solicitan una reacción por parte del yo, el “transformar la simple reacción, acomodación o respuesta instintiva en un *querer* propiamente dicho” (2007, p. 71); “lo específico de la acción humana es la capacidad de *convertir la motivación en la causalidad*, esto es en la posibilidad real de cambiar estados de cosas, pasar del mero querer al obrar y al hacer” (2007, p. 29).

Tres niveles de intencionalidad diferentes, aunque mutuamente implicados: el noético, el afectivo y la praxis. La diferenciación es un signo claro de la posibilidad de la libertad, de la capacidad del yo de no caer en un obrar impulsivo.

Cuando media el intelecto o la intencionalidad propiamente noética, la esfera del valor queda más fácilmente discernible de la acción propiamente dicha vista en su plenitud humana. Entre la atracción afectiva que un valor despierta y una decisión puede insertarse un espacio de distancia, de no necesidad: la *motivación*, para expresarlo en términos husserlianos, se despega de la *causalidad* (en el sentido de los cambios que la acción voluntaria puede operar en el mundo). Todo esto, desde luego varía de acuerdo con la formación del sujeto personal y a los hábitos que en su vida va construyendo o encarnando. Nada impide en principio que un individuo, por la fuerza de una pasión todavía

no plasmada o disciplinada, *reazione* inmediatamente ante un estímulo que se presenta ante su vitalidade. (2007, pp. 69-70)

De ahí la importancia del ejercicio de la intelección no solo como razón teórica que visualiza con claridad los fines sino también práctica-deontológica, y no sólo en el ámbito de apertura a lo posible en general, sino como razón instrumental en su capacidad de captar concretamente la relación medio-fin (2007, pp. 81-82), y de alcanzar una lúcida y efectiva inserción de la acción causal del yo personal en el mundo de la vida.

El plano de la *acción* moral es tal no sólo porque tiene preferencias por tales o cuales valores que suponen más elevados, sino porque pasa también al mundo externo mediante la actualización de un valor que tiene que ver con la relación con el otro. No basta tener el sentimiento de que es mejor ayudar a un discapacitado, sino que es preciso hacer algo por él. Por lo cual no podemos dejar de *insertar en el acto moral tres elementos esenciales*: el primero de ellos es la referencia a la persona (la propia y la del otro); el segundo es el juego entre la posibilidad y la actualidad; el tercero la relación medios-fines. (2007, p. 83)

Lo intelectual, por lo tanto, corre paralelamente a la dimensión axiológica-afectiva y a la práctica “tiene una *fase intuitiva* en la que se halla comprendida la intuición de esencias y la ideación, y una *fase discursiva* en la que se delibera, se compara, se disciernen medios adecuados a un determinado fin” (2007, p. 76).

El ámbito afectivo axiológico al igual que el práctico entonces, esta grávido de racionalidad. “Desde el momento en que las vivencias de los valores se expresan lingüísticamente, entra en juego también un elemento «intelectivo» o más genéricamente cognoscitivo, que puede ser más o menos adecuado a la realidad o la comunicación interpersonal que esté implicada” (2003b, p. 335). Podemos comprender, dialogar, argumentar, sobre la cualidad de los valores que movilizan nuestras acciones. Los valores gozan de objetividad y universalidad: “es evidente que *una básica jerarquía objetiva y universal*, respetuosa de las particularidades de las culturas, es *una exigencia que brota de la estructura misma de la persona humana*” (2003b, p. 336).

Así como el acto de ser es reivindicado con énfasis por Leocata en su reducción personalista, lo mismo ocurre con la reducción como conversión del yo al ejercicio de la racionalidad cuyo debilitamiento vincula a tendencias vitalistas antirracionalistas en parte procedentes de la influencia de la filosofía de Nietzsche (2017, primera parte). Leocata intenta recuperar entonces varias instancias antropológicas: la consistencia del ser personal a partir del acto de ser, la racionalidad especulativo-práctica, la dimensión deontológica, la eficacia de la relación medio-fin. Frente a un ambiente

cultural en el que el yo, la razón y el deber se desdibujan, Leocata insiste en afirmar esos elementos como pilares esenciales de su modo de entender la vida humana.

Levanta el guante desafiante de una cultura en la que advierte que la noción de lo humano comienza a perder sus contornos por el relativismo moral dependiente de la ausencia de una voluntad de verdad alentada por una suerte de sofisticada contemporánea, por el estado de dispersión al que es expuesta la vida que exacerba la tendencia a abdicar de compromisos y que la precipita al vacío existencial, (2017, p. 41 y ss.). Nos estamos transformando en “pequeños consumidores de placeres vendibles y en el fondo decadentes” en seres “ingenuos y manipulables” (2017, p. 49). Sumergidos en un ambiente de sobrevaloración de la libertad de coacción que favorece la violencia “de los instintos falsamente liberados” (2017, pp. 57-64), ejerciendo “decisiones esporádicas de una falsa libertad (que es en realidad una suerte de espontaneidad «vital»)” (2017, p. 117). Seres carentes de nobles ambiciones, dejamos de lado el impulso al crecimiento de lo humano, rehusamos habitar en una modalidad mas intensa de la vida.

El giro de la reducción personalista apunta a despertar al hombre en el hombre. El fortalecimiento de la intencionalidad noética amplía el espacio de la vida personal no solo intelectual sino también afectiva y práctica, ayudando a la vida humana a acceder a su propio peso. Es en este contexto donde se impone una reconsideración de la importancia de la racionalidad humana, su “puesta en ejercicio para comprender relaciones, comparar, establecer analogías, descender de lo universal a lo particular y viceversa, para preparar inmediatamente la acción voluntaria”, “para producir cambios en el mundo circundante” (2007, p. 76).

La revalorización de la intencionalidad noética teórica y práctica es un elemento impostergable en la construcción de una nueva *paideia*:

la racionalidad práctica puede y debe ser educada para orientar mejor su rectitud, su condición de *orthós lógos*, finalidad que es propia de la prudencia o *phrónesis*. Visto esto en perspectiva de la situación actual surge todo un mundo de compromiso comunitario por formar un camino cultural y educativo más plenamente logrado. De este modo el mundo de la vida es enriquecido por el retorno que el sujeto y los sujetos humanos hacen a él con el producto de sus acciones. (2007, p. 117)

Si bien entonces las tres formas de intencionalidad tienen su cualidad vital propia y su lugar en el dinamismo humano, la dimensión noética las atraviesa, configura y le devuelve al yo las herramientas para el ejercicio de la libertad.

1.3. EL PARA QUÉ DE LA LIBERTAD. ¿MÁS ALLÁ DE LA EUDAIMONÍA?

“Para salvar al hombre hay que afianzar
el valor de la vida y de la libertad”
(Leocata, 1991, p. 15)

La libertad es el nudo en que convergen las distintas intencionalidades que hacen al ser personal. Es el nombre que en mayor medida evoca la vida personal. “Libertad, acto de participación y [...] persona, pueden considerarse casi como términos equivalentes” (1991, p. 44).

La indeterminación que supone la libertad coloca a la existencia humana en una dramática encrucijada de lo posible: la realización del sentido de la vida o su disolución en el polvo de la vanidad y el vacío. “La existencia es, por su misma condición fronteriza, algo que abre a dos posibilidades radicales, en las que enmarcan las restantes posibilidades: la del acrecentamiento y la unidad interior (lo que Kierkegaard llamaría el «hacerse individuo») o bien la dispersión” (1991, p. 47).

La dispersión es quizás uno de los mayores peligros que conducen a la mutilación de las capacidades del ser personal en la actualidad. Un silencioso factor de la paulatina desintegración de lo humano en el insensible abandono de la libertad. Nos convierte en inconscientes esclavos del sistema, seres manipulables, movidos por anhelos pobres impuestos por la cultura del ambiente (2017, p. 21 y ss.).

Desde esta perspectiva la vida humana pierde su gravedad y encanto. La aventura a la que está llamado el hombre se revela en la otra alternativa de la encrucijada. No entonces en el movimiento de dispersión que en el fondo siempre se trata de una huida sino justamente en su opuesto, en la capacidad de presencia. Retoma aquí Leocata los motivos lavellianos que supieron deslumbrarlo. *El verdadero sentido de la libertad es la presencia y el consentimiento al ser*. Propone “una moral de fidelidad al ser, que es en el fondo el verdadero mensaje del realismo” (2017, p. 151).

La clave de la realización del sentido de la libertad se encuentra en aquel reconocimiento del ser como don y de la dimensión de lo posible latente en el don. De modo que, parafraseando a Jaime Bofill y Bofill podríamos afirmar que para Leocata, mediante la experiencia del don, el ser libre es llamado a responder “sacando de lo real su superior dinamismo” (1967, p. 249). Transformando de modo consciente gracias a su acto de presencia la motivación en causalidad. El yo es demiurgo de sí y del mundo dentro del espectro de lo posible que ponen en escena las relaciones de perfección. El tiempo es la oportunidad con que contamos para la “realización gradual de la propia esencia”. “Cada uno de nosotros vuelve de nuevo a su propio centro, agrandando sin cesar el círculo que describe en la totalidad misma del ser” (1991, p. 133).

El aspecto deontológico de la vida moral surge naturalmente de esta toma de conciencia. “La obligación moral es en realidad *responsabilidad frente a lo real*” (2017, p. 219).

El piso, el sustrato, desde el que se levanta entonces la acción moral genuina y perfectiva es un profundo consentimiento al ser, a lo existente. Un volver a decir sí –Leocata habla en términos de reduplicación– a lo que ya de hecho es, aunque de forma inacabada.

La reduplicación operada por la persona se escribe no solo en el mundo, en lo otro y en los otros, sino en el ser mismo del hombre. Un lugar especial en el proceso de humanización lo ocupan esas cualidades perfectivas que son los hábitos. “La vida moral puede interpretarse de ese modo como una *reduplicación del ser personal*. La virtualidad brotada nacida y animada desde el ser en acto inicial logra su propia intensificación por iniciativa y decisión de la libertad, siendo los hábitos los mediadores de ese crecimiento” (2007, p. 219). En coincidencia con Tomás de Aquino, Leocata propone entender a los hábitos como disposiciones que permiten “que no solamente se adquiera una facilidad y predisposición al cumplimiento del bien honesto en diversos ámbitos de vida, sino que el conjunto tenga una unidad y un sentido convergente en el amor al bien, lo que implica una coherencia esencial con el orden de los valores que encamina la vida humana hacia su fin que es la reiteración del propio ser como don por mediación de la libertad” (2007, p. 221).

Leocata radicaliza el *telos* de la libertad, lo piensa desde un estrato ontológico más profundo que el que comúnmente se le otorga cuando se la reduce al libre albedrío y que es el que le da sentido y cumplimiento al libre albedrío.

No se trata ya tan sólo de afirmar que el ser humano tiene la posibilidad concreta de elegir entre dos cosas o dos o más valores, sino de relacionar la libertad con el ser y verla como la facultad destinada a la autorrealización de la persona humana, y a mediar consiguientemente el consentimiento al ser. En este sentido puede hablarse de un *movimiento circular de la libertad*, en cuanto retorno al propio ser-acto personal, y retorno al origen de todo ser. El *actus essendi* de la persona no sólo está en el origen como donado y participado (o sea como don de la existencia), sino que es aceptado y «elegido» concretamente por la libertad a través de sus opciones y de su obrar. (2007, pp. 221-222)

El dinamismo esencial de la vida humana en libertad, su ida y vuelta en sus relaciones con el mundo se resuelve en un juego de donación, reconocimiento, aceptación y fidelidad que se traduce a su vez en una nueva donación. Tal circularidad es manifiesta en las distintas instancias intencionales, su integración en el yo y su vinculación con el mundo de la vida.

El sentido de la libertad es ser capaz de “retornar a sí mismo para aceptarse y reiterar el don de sí al ser, en la misma medida en que el ser trans-objetivo ofrece una posibilidad de realizar una *Sinngebung* (donación de sentido) al intelecto, a la razón y a la libertad” (2007, p. 222). La intencionalidad noética entonces es posible por la donación del ser personal y la donación del ser objetivo y hace posible la lucidez de la aceptación en el consentimiento.

Algo similar ocurre en el proceso de la mediación de la intencionalidad afectivo-axiológica que recibe los valores: “que revelan el ser como bien «a través de las pequeñeces, igualdades, grandezas, todas las medidas, las proporciones y armonías y complexiones de los entes» [al decir de Dionisio] o como añade Santo Tomás «a través de las diferencias de todas las cosas» (*circa differentias omnium rerum*). La vida moral es así mediadora de la aceptación de la vida *simpliciter* [...]” (2007, p. 222).

El consentimiento al ser y a lo posible latente en el ser, la libertad como respuesta al don del sentido, del valor, de la revelación de lo posible convergen en un nombre concreto de la intencionalidad práctica que es a su vez otro nombre del don: el servicio para la renovación de la vida.

La reiteración de la voluntad de servir no es sino el ejercicio de una libertad orientada a los valores y a la vivencia de la intersubjetividad en su nivel más profundo. Reconocer al otro, podría decirse, es el inicio de la vida moral; el camino es la práctica de las virtudes y la encarnación de los valores, pero en una esencial coherencia de dinámica teleológica; el término es la disponibilidad para el amor personal. La libertad así, filtrada por el sentido del deber, y unificada por el conjunto de los valores, se descubre como promesa de un mundo nuevo. (2007, p. 237)

Leocata se distancia un tanto de la concepción de la ética que desde Aristóteles comprende su finalidad dentro de la búsqueda de la *eudaimonía*. O quizás pretende completarla con la iluminación de algunos matices. Su propuesta consiste principalmente en una invitación a “estar despiertos en la lucha constante por reconquistar el espacio humano en el mundo de la vida. Si bien no renunciamos al ideal de la *eudaimonía*, lo entendemos no como una inercia final, sino como una continuidad de acción que nos permite recuperar en nuestro horizonte de mundo el espacio para una acción verdaderamente humana y por una dignidad de la vida humana” (2007, p. 154).¹⁰

¹⁰ “No negamos por lo tanto que la llamada vida buena, *eudaimonía* o felicidad esté constituida por la posesión o el alcance de bienes determinados y graduados (salud, bienes materiales, amistad, vida

Plantea un más allá de la eudaimonía que acentúa el trabajo por la realización de lo humano en la intersubjetividad. Denomina a esta modalidad de la ética en su última obra, la ética del encuentro intersubjetivo que constituye “un poderoso llamado de atención sobre la esencia misma de la vida moral que en el fondo no es otra cosa que el crecimiento conjunto de la condición humana en mí y en el otro” (2017, p. 200).

Con la intención de continuar estas ideas de Leocata y sin ánimo de contradecirlas o traicionarlas propongo aunar íntimamente *eudaimonía* y servicio. Robert Spaemann identifica la *eudaimonía* justamente con ese tipo de praxis que asocia a la actuación del amor de benevolencia (1991, p. 161). Reconozco en ambos filósofos un espíritu común en su perspectiva de análisis del sentido de la existencia humana. De modo similar a Leocata parte Spaemann de una exigencia de presencia a lo real para abrirnos a lo que él llama la experiencia del fundamento, esto es a la experiencia del sentido y valor en sí de la existencia que impulsa al ser humano a un agradecido consentir con lo real. “La auténtica aceptación de lo real no es revocable: no se puede separar de la fidelidad” (1991, p. 157). La fidelidad al ser real pide nuestra atención, en ella se nos revela su carácter tendencial, abierto al ámbito de lo posible, de lo inacabado, que nos convoca a ponernos reverencialmente a su servicio (1991, p. 158). Bajo otros nombres el lector interesado puede reconocer elementos comunes en las propuestas de Spaemann y Leocata: el consentimiento, la reivindicación de la racionalidad y la afectividad lúcida, la motivación, la iluminación de lo posible, el sentido del deber como responsabilidad frente al ser. Lo interesante es que Spaemann identifica la experiencia de esa constelación de elementos con la felicidad o *eudaimonía*.

En el amor el otro deviene para mí tan real como yo lo soy. [...] Ser es algo que sólo se revela a la benevolencia. Esta revelación de sí precede a todo deber: es la facultad sobre la que se asienta todo posible deber. La benevolencia es para el propio benevolente un regalo. Es la *eudaimonía*, la vida lograda, que, desde el punto de vista de la mera vida y desde el del instinto, se nos presenta como enredada en antinomias insolubles. Sólo la vida que despierta a la razón es capaz de la consumación referida. La vida está despierta cuando la razón deja de ser un instrumento al servicio del instinto y se convierte en forma de la vida. Entonces cesa de hallarse abstractamente frente a la vida, deviene concreta, se llena de fuerza viva –como fantasía creadora y como querer resuelto o benevolencia. (1991, p. 161)

social, etc.); pero afirmamos que esa pluralidad analógica debe ser integrada y correlacionada a modo de *horizonte de bien*” (2007, pp. 215-216).

Reencontramos aquí el juego del don. El amor de benevolencia es percibido como un don que nos lleva a donarnos a la vida que a su vez es recibida como un don. La benevolencia nos motiva al servicio y en el servicio a la vida experimentamos la alegría de ser partes de una armonía mayor que nos es dada, nos envuelve y trasciende.

También podríamos interpretar ese sentimiento de pertenencia y donación con Edith Stein como la tonalidad afectiva que procede de la conquista de la unidad de la vida. “Hay momentos en los que nuestra vida espiritual entera se despierta a la vida plena y esta vida parece ensamblada en una unión perfecta: conocimiento, amor y acción no forman más que una sola y misma cosa indivisible” (1996, pp. 409-410). O para decirlo con palabras de Leocata accedemos a una “modalidad más intensa de la vida” (2017, p. 212).

2. LA RECUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA, LA RECUPERACIÓN DE LA VIDA

“Quien piensa lo más hondo, ama lo más vivo”
(Hölderlin)

En esta apretada descripción del ser humano y los motivos esenciales de su dinamismo que presentamos no podemos omitir volver sobre una última idea. Leocata da una especial importancia al papel protagónico del carácter de donación del ser, de los trascendentales, de las raíces metafísicas que sustentan la vida y la vida personal.

En coherencia con su propuesta insiste en la necesidad de revitalizar la metafísica, horizonte amplio que pone en contexto la posibilidad de una nueva *paideia* cuya efectiva realización es una “cuestión de vida o muerte, si por muerte se entiende no solo la destrucción del hombre sino también la pérdida del sentido de lo real” (1991, p. 189).

El análisis y la discusión que hemos venido haciendo de ese presupuesto nos convence todavía más de que es preciso no abandonar (en el plano filosófico) el primado del ser, y hemos visto además que el estudio de la relación entre teoría y praxis lleva a revalorar los denominados «trascendentales» (unidad, verdad, bondad) en la estructura del ente, un ente que participa del ser como acto y presencia. En esta visión no hay algo así como un (único) ser (*Seyn*) que se muestre como epifanía difusa y episódica en una historia temporal, sino un ser-acto participado en cada *ousía*, en cada ente realmente existente, y que por lo tanto reviste también el carácter de un *esse commune*, no por ser único y omniabarcador en totalidad sino por ser la fuente de la que emana la comunicatividad activa y expresiva de los entes. El ser en cuyo descubrimiento ha intervenido también la acción y la intersubjetividad, *se manifiesta a través de*

cada ente y en las «relaciones perfectivas» que enhebran los horizontes internos de los entes en un horizonte de mundo común. El mundo en el sentido dado por Husserl a este término es «uno» pero no es totalidad cerrada sino comunicación continuamente abierta a nuevas posibilidades. Es la presencia participada del ser lo que permite este dinamismo de verdad y de acción en las cosas. (2007, p. 315)¹¹

Leocata condena con énfasis la censura –y a veces autocensura– que la cultura contemporánea ejerce sobre las preguntas metafísicas. La considera resultante de prejuicios infundados, nociva y mutiladora del crecimiento humano.

Es hora de comprender que hay una gran diferencia entre el estado de una cultura que olvida gran parte de esta herencia por descuido, o por subestimarla en términos de utilidad y de «bienestar», y una sociedad que cultivando la ciencia y la técnica se «prohíbe» a sí misma el acceso a determinadas preguntas, o que habiendo perdido la confianza en la verdad o no estimándola ya como un valor, no entiende ya eso de «amar la sabiduría», escudándose en un código filosófico-lingüístico establecido en modo postulatorio y en el fondo convencional y fáctico. Si el discurso o el diálogo metafísico tiene sentido o no lo tiene, es algo que no puede establecerse por anticipado tomando cierto uso del lenguaje como medida y límite de lo cognoscible: es algo que tiene que comprobar el que intenta abrirse a esta dimensión de la experiencia y del lenguaje, y se deja conducir por él hasta *el toque intelectual* con lo fundante que es al mismo tiempo lo liberador. Nada tienen que temer la ciencia, la técnica o el arte, o las instituciones políticas, del cultivo de la metafísica; ver en ella la sombra de la intolerancia o relacionarla paranoicamente con la violencia, son temas que sería ya hora de ir dejando de lado, por la artificiosidad misma de la que parten, o porque lanzan contra la metafísica la proyección de su propia coacción. Deberíamos preguntarnos más bien si la autorrepresión del pensamiento que expresa la declaración del sin-sentido de la metafísica, o su carácter de enmascaramiento, etcétera, no es más bien una muestra de temor al retorno de viejos fantasmas del pasado como manera de hacernos olvidar de los monstruos reales del presente (2003b, p. 405).

¹¹ En muchos lugares de su obra Leocata propone una revitalización de la metafísica como respuesta al pensamiento heideggeriano y su marcada influencia. Nos propone “cuestionar la destrucción operada por Heidegger de la onto-teología tradicional” (2017, p. 146); responder a la propuesta de Heidegger (1991, pp. 37-38, p. 40; p. 177 y ss.; 2003; 2017, p. 146 y ss.) a la que también responsabiliza de una debilitación de la definición de lo humano (2017, pp. 72-73) y de su compromiso con el presente (2007, p. 300).

3. EPÍLOGO. RES AGITUR NOBIS

“Coronados de gloria vivamos”

Sostiene Leocata que una “de las paradojas de nuestra cultura argentina, y en general latinoamericana, consiste en la viva *consciencia moral* que reflejan las obras de nuestros mejores filósofos, y que se contraponen a las carencias éticas tan frecuentes en nuestra historia social y política” (2004, p. 541).

La tarea de humanización, de dar a luz lo humano en nosotros y los otros nos interpela incluso como sociedad, como país. Podemos pensar en nuestra comunidad también desde lo posible, como algo que reclama una nueva figura axiológica. “Eduardo Mallea en su *Historia de una pasión argentina* ve, en contraste con el país aparente, un país invisible que va buscando en trabajoso silencio su *forma vital*, es decir, su propia configuración de valores, aquello capaz de darle al mismo tiempo su carácter y su modo de apertura al mundo” (1991, p. 16).

A fin de engendrar una forma vital que aliente nuestro crecimiento, Leocata propone trazar puentes entre lo ético, lo social y lo político. Esta es una deuda que la sociedad argentina en su conjunto está llamada a saldar. “No hemos sabido articular, al parecer, debidamente las consecuencias que una antropología de la libertad debía tener en el diseño socio-jurídico-político equilibrado, consistente y coherente. [...] Las ideologías se han entrecruzado y han ofuscado la verdadera meditación de una actitud filosófica suficientemente serena y objetiva en su mirada” (2004, p. 542).

Es indispensable entonces colaborar en una reconfiguración que supere lo ideológico, dar con el camino que nos ayude a revertir el asfixiante estado de miseria moral, por usar la expresión de Arregui y Choza (1995, p. 414), en que vivimos como comunidad que traba en gran medida, sino impide la realización del sentido de nuestra existencia. Se verifica aquí también una concomitancia en este caso entre la esfera personal y la sociopolítica. La transformación depende de la renovación de los vasos comunicantes entre esas distintas esferas. “El camino que hemos seguido sugiere que *la vida moral*, cuyo sujeto protagónico es la persona en su dimensión intersubjetiva es en sí misma *superior* a la acción sociopolítica no en cuanto sea capaz de superarla en un sentido hegeliano o subsumirla dentro de sí, sino en cuanto ella la vida moral no es simplemente una parte de la acción política sino también lo que señala su límite” (2007, pp. 263-264).¹² La verdadera metanoia comienza por la persona y de allí puede

¹² A su vez como ciudadanos hace falta que le exijamos también a los políticos “que sean eficientes en la búsqueda de una vida humana digna para todas las personas, lo que no puede hacerse sin una cuota de vinculación con el orden moral” (2007, p. 255). Y en términos globales: No “sería posible ya pedirle a la praxis política la creación o el establecimiento de una escatología terrestre, de una comunidad

irradiar a lo social y lo político circunscribiendo la diferencia entre lo correcto y lo incorrecto, lo justo y lo injusto. Pero, por otra parte, la persona para alcanzar esa meta necesita de lo social no sólo en sentido económico, sino también, político, legislativo, judicial, moral, familiar, y principalmente educativo de ahí la importancia de la nueva *paideia* que propone Leocata que constituiría el humus fecundo de la vida comunitaria. Sólo con el desarrollo en espiral de esos vínculos concomitantes podemos ir ganando terreno al ámbito de lo posible.

Ahora es tarea nuestra colaborar con la propuesta de Leocata no solo difundiendo su legado sino y principalmente, viviéndolo. Viviéndolo desde la entrega. Cada uno a su modo, desde su lugar, como él lo hizo. Ese sería nuestro mayor homenaje, el que pudiera estar a la altura de las expectativas del Padre Francisco. “Ojalá el lector continúe este diálogo dentro de sí: la vida está esperando” (Leocata, 1991, 12).

SOBRE LA AUTORA

Marisa Mosto es Doctora en Filosofía por la UCA, Profesora Ordinaria por la Facultad de Filosofía y Letras (UCA). Titular de la Cátedra de Ética y de la Cátedra de Introducción a la Filosofía en la carrera de Filosofía y Profesora Asociada de la Cátedra de Ética Filosófica en la carrera de Teología (UCA). Fue primero alumna del Dr. Francisco Leocata en la carrera de Filosofía y luego Profesora Adjunta suya en la Cátedra de Ética de la carrera de Ciencias de la Educación durante ocho años. La mayoría de sus escritos se pueden encontrar en <https://independent.academia.edu/MarisaMosto>

BIBLIOGRAFÍA

- Arregui, J. V. y Choza J. (1995). *Filosofía del hombre*. Rialp.
- Bofill y Bofill, J. (1967). *Opera filosófica*. Ariel.
- Leocata, F. (1991). *La vida humana como experiencia del valor*. CESBA.
- Leocata, F. (1993). *Las ideas filosóficas en la argentina. Etapas históricas II*. CESBA.

humana totalmente hermanada, puesto que la experiencia nos muestra la continua sucesión de nuevos problemas y de posibles conflictos. Pero sí es posible que tal praxis se encamine a una búsqueda de la eliminación progresiva de las guerras y de una reducción del armamentismo, al cuidado ecológico de planeta, a disminuir y derrotar el hambre, a encontrar nuevos recursos para la salud y la educación” (2007, p. 255).

- Leocata, F. (1995). *El problema moral en el siglo de las luces. El itinerario filosófico de G.S. Gerdil*. EDUCA
- Leocata, F. (1995). *Los valores. Una propuesta en el marco de la ley federal de educación*. Cesarini.
- Leocata, F. (2003a). Vigencia del fundamento metafísico en la ética actual. *Comunicación en la XXVIII Semana Tomista "Los fundamentos metafísicos del orden moral"*.
- Leocata, F. (2003b). *Persona, lenguaje, realidad*. EDUCA.
- Leocata, F. (2004). *Los caminos de la filosofía en la Argentina*. CESBA.
- Leocata, F. (2007). *Estudios sobre fenomenología de la praxis*. CESBA.
- Leocata, F. (2017). *Situación y perspectivas de la filosofía moral*. EDBA.
- Spaemann, R. (1991). *Felicidad y benevolencia*. Rialp.
- Stein, E. (1996). *Ser finito y ser eterno*. FCE.