

FRANCISCO LEOCATA †
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

OBJETIVO DE MIS TRABAJOS FILOSÓFICOS

THE OBJECTIVE OF MY PHILOSOPHICAL WORKS

Recepción: 23/11/2023
Aceptación: 15/12/2024

RESUMEN

El presente escrito, fechado en julio de 2018, fue hecho llegar a interesados en la obra de Francisco Leocata por la mediación de Gabriel Zanotti. Se trata de una reconsideración general de sus trabajos filosóficos explicitando sus motivaciones y aportes sobre los siguientes tópicos: la filosofía cristiana, la lectura de Descartes, la distinción entre modernidad filosófica e iluminismo, la atención dada a la fenomenología de Husserl, la relación entre lo histórico y lo teórico de sus escritos, y la historia del pensamiento filosófico en Argentina. Se incorporan algunas referencias al texto para facilitar la consulta bibliográfica.

PALABRAS CLAVES

Leocata, filosofía cristiana, modernidad, iluminismo, historia del pensamiento filosófico argentino.

ABSTRACT

The present writing, dated July 2018, was made available to those interested in the work of Francesco Leocata through the mediation of Gabriel Zanotti. It is a general reconsideration of his philosophical works making explicit his motivations and contributions on the following topics: Christian philosophy, the reading of Descartes, the distinction between philosophical modernity and enlightenment, the attention given to Husserl's phenomenology, the relationship between the historical and the theoretical in his writings, and the history of philosophical thought in Argentina. Some references are included in the text to facilitate bibliographical consultation.

KEYWORDS

Leocata, Christian philosophy, modernity, enlightenment, history of Argentine philosophical thought.

Habiendo reconsiderado algunos de mis escritos, y teniendo en cuenta el ambiente cultural filosófico de la actualidad, pienso que mis esfuerzos por retomar y actualizar la metafísica clásica, temas sobre el lenguaje, la antropología y las ciencias del hombre y la ética –incluyendo aspectos importantes de la filosofía moderna hasta el siglo XX–, pueden parecer como *unzeitgemässe* (a contratiempo o fuera de época). Sin embargo, habiendo decidido por otros motivos de orden práctico y por el entorno socio-cultural en que vivimos, no insistir en la publicación de libros sino más bien limitarme a contribuciones más breves y puntuales, como artículos o conferencias, he creído oportuno iniciar por este escrito.

Por otra parte, algunos de mis lectores me consideran ante todo un historiador de la filosofía: son muy pocos los que comprenden que detrás del aparato histórico hay tesis de importancia teórica. Me he formado en un estilo o método que no practica una escritura filosófica “directa”, a modo de intuiciones personales, sino que se apoya antes en la tradición de la que uno es heredero para renovar sus propuestas y responder de algún modo a las necesidades actuales.

Otra idea que se me hace ahora más clara es que la otrora denominada “filosofía cristiana” en el sentido que he tratado de conservar en mi desarrollo, equivale de hecho a una filosofía creacionista en la que se encuentran desde distintas perspectivas motivos teológicos y filosóficos, como bien había visto el propio Tomás de Aquino. Pero me pregunto ¿qué hay de malo en esto? ¿Deja acaso de ser filosofía o es más bien una modalidad filosófica introducida históricamente por el cristianismo en occidente? Así parece demostrado por los mejores intérpretes de Santo Tomás y de San Agustín, para no hablar del “espíritu de la filosofía medieval” (Gilson) y de varios de los más destacados autores de la era moderna hasta llegar al siglo XX. Rosmini se inspiró inicialmente en la misma idea (Cf. 1991).

Los cristianos católicos que cultivamos la filosofía no podemos aceptar o pretender construir una filosofía como “pensar sin fundamentos”, o como una especie de arte del preguntar por preguntar mismo (aparentando profundidad), para concluir refugiándose en los comentarios de poetas. Tampoco podemos prendernos a las últimas modas de autores muy recientes para “estar al día” agregándoles en todo caso algunas gotas de agua bendita. Por lo tanto rescato la concepción “apologética” en el mejor sentido de la palabra como propio de una auténtica filosofía que, siendo creacionista, da lugar a la apertura a la Revelación, aun reconociendo que el pensamiento cristiano, como decía Kierkegaard, no debe ponerse sólo a la defensiva sino satisfacer el deseo de dar razón de la propia fe y si es el caso “atacar”, establecer una crítica inteligente y no temerosa de los desvíos y aporías del estado actual de la filosofía, puesto que es evidente que occidente vive un tiempo de desorientación fruto en gran parte de una secularización mal asimilada.

La filosofía de un creyente cristiano, y especialmente católico, no consiste precisamente en un esfuerzo por demostrar, por ejemplo, que los contenidos de la fe no van contra la lógica formal ni contra el sentido común, etcétera. Su carácter es más bien el que surge de un ascenso desde una búsqueda sincera de la verdad en el orden natural hacia una verdad superior donada, que no busca imponerse a otros con la polémica o la constricción lógica, sino para dar testimonio de una respuesta de fe libre. Por supuesto que en este ascenso no entra sólo la razón, pero sí un intelecto hermanado con el amor.

No pretendemos obligar a nadie, ni siquiera por una supuesta “violencia metafísica”: sólo aspiramos a vivir con *parresía* (libertad y franqueza), nuestras convicciones, aunque haya alrededor una marea de opiniones que nos considere superados o anticuados.

En este contexto sigo pensando que no es bueno olvidar o desechar cuanto los filósofos han buscado en la línea de la *meditación sobre el ser*. Esta orientación surge también de la necesidad de renovar dentro de esta tradición los aspectos que nos permiten relacionarnos mejor con las exigencias del tiempo cultural y de la época que nos toca vivir. Es evidente que el abandono del cristianismo en gran parte del pensamiento “oficial” de occidente ha aumentado la incertidumbre y la desorientación, así como la declinación del nivel de la moral con reflejos incluso en el arte y la poesía. Sólo ha crecido a paso sostenido la tecno-ciencia, la búsqueda de una vida relativamente digna según los casos, en lo posible placentera y resignada frente a la muerte a la que se retiene simplemente como “un hecho natural” no ya temible.

Por todos estos motivos el cristiano de hoy se halla en una situación análoga a la de la primera comunidad, y para los que recorren un sendero filosófico parecido al de San Justino y más tarde San Agustín y otros Padres de los primeros siglos de la Iglesia.

La apologética de un Tertuliano busca una defensa más bien jurídico-política respecto de las persecuciones o el desprecio hacia el cristianismo provenientes del mundo pagano. Más adelante el término “apologética” ha ido derivando hacia la significación genérica de la defensa de la fe frente a las objeciones de la razón o específicamente de la filosofía o de la cultura. En este sentido, por ejemplo, la *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás puede considerarse como una cierta apologética filosófica contra las versiones no cristianas del aristotelismo (particularmente provenientes de Averroes y otros filósofos islámicos).

La apologética de la era moderna se ha debatido contra las objeciones hechas en nombre de la razón por parte de círculos libertinos y luego del movimiento iluminista y del científicismo consecuente. Desde Maurice Blondel el enfoque es otro y

tiene en general un sentido más positivo. Parte de un camino filosófico que tiene en cuenta los pasos de la filosofía clásica y de lo mejor de la filosofía moderna, y ofrece un pensamiento que desemboca en el deseo y la necesidad de recibir el don de una Verdad superior, más plena, lo que él denomina el “*Unicum necessarium*”. En otras obras además tiene en cuenta la relación entre *Dogma e historia*. Es en cierto modo la continuación y corrección del camino iniciado por Pascal. El que quiera aceptarlo no debe sentirse constreñido, pero sí invitado a abrirse a la dimensión de la fe.

La filosofía debe entenderse como una actitud consciente de los límites de la razón humana pero movida por un deseo de acceder a un grado superior de trascendencia, del que los no creyentes carecen por su educación y su historia personal, por escasez de sensibilidad religiosa o por amor a una libertad de pensamiento que sienten amenazada por fanatismos religiosos. En suma, lo que reclama el cristiano que cultiva la filosofía es la garantía de su amor por la verdad y la libertad de vivir su fe de un modo plenamente humano (Cf. 2005).

Mi insistencia en dar importancia a una figura tan poco apreciada en la actualidad como la de Descartes se debe a tres motivos fundamentales:

a. El entorno cada vez más escéptico en el que vive la sociedad de hoy sobre todo en occidente. Se trata justamente de una mezcla descomunal de “opiniones” diferentes y hasta contradictorias con el pretexto de que “nadie es dueño de la verdad”.

b. Contrariamente a la tesis más divulgada de acentuar el tema de la duda y de la autoconciencia, a mí me ha interesado el planteo cartesiano por la relación que establece *entre pensamiento y ser* (aun cuando se le acuse de inmanentismo subjetivista, etc.) y por consiguiente por la posibilidad de renovar una *teoría de la persona* y su apertura al mundo y a Dios (aunque los argumentos que Descartes ofrece sean discutibles).

c. El tan mencionado y vilipendiado dualismo antropológico contiene implícita la refutación de cualquier reduccionismo biologicista, o sea de la *anthropologie médicale* hoy tan difundida. Es claro que, más allá de la presunción cartesiana de dejar atrás todas las escuelas anteriores de pensamiento, hay en sus obras realmente un camino para la recuperación de los grandes temas clásicos acerca del ser, el hombre y Dios, por lo que para mi interpretación –y repito más allá de la intención explícita de Descartes– es clave para ayudar a subsanar la ruptura del pensamiento moderno visto desde la óptica iluminista, con la tradición clásica antigua y medieval. De allí también mi predilección por el agustinismo post-cartesiano y por la obra de Husserl en pleno siglo XX, con los reparos que he expresado en mis escritos (Cf. 2013, pp. 63-87).

El ataque a esta línea de continuidad es en la actualidad más importante que el desprecio “canónico” por la escolástica medieval.

La distinción entre modernidad filosófica e Iluminismo la he enunciado por primera vez en mi libro *Del Iluminismo a nuestros días* que apareció en 1979 pero fue redactada en 1975-6 (Cf. 1995, p. 59; 2013, pp. 9-32). Aunque en las exposiciones de historia de la filosofía habituales se sobrevolaba el tema con una exposición de los autores del siglo XVIII, creo que fue determinante en mi posición el conocimiento previo de San Agustín, la lectura atenta de Galileo y de Descartes y el estudio de los agustinistas modernos (Malebranche, Bossuet, Fénelon y más tarde Rosmini hasta llegar al siglo XX). Contemporáneamente fui estudiando los trabajos historiográficos de Gouhier y Del Noce. Desde el principio el libro de Cornelio Fabro sobre la *Introduzione all'ateismo moderno* me pareció insostenible, a pesar de que yo estimaba mucho sus investigaciones sobre Santo Tomás.

Fui leyendo los principales autores de la Ilustración, sus diferentes escuelas y orientaciones internas, y se me hizo clara la diferencia apuntada. Las novedades que introduje en el tema fueron principalmente estas:

a. El carácter trans-temporal del movimiento iluminista, en el sentido que su proyecto desbordaba los límites del siglo XVIII y su influencia llegaba bajo diverso ropajes y sistemas hasta el siglo XX (de allí el título del libro).

b. Lo que he denominado *voluntad de inmanencia*, tiene el sentido de no aceptar la suposición corriente en la neo-escolástica y en el neo-idealismo de atribuir el inmanentismo moderno sólo a un problema gnoseológico (iniciado concretamente con el *cogito* cartesiano) y ver en cambio en el proyecto iluminista un acto *postulatorio* por el que se cortaba toda relación con la metafísica, la religión y la trascendencia. Lo cual, además de incluir el carácter “trans-temporal” del iluminismo en el sentido explicado condice a un *programa no necesariamente unificado* desde el punto de vista teórico de des-cristianización de la cultura occidental (lo comúnmente llamado “secularización radical”) que suele conducir al agnosticismo o al ateísmo (Cf. 2012, p. XVIII; 2007, pp. 319-37 y 2013, pp. 427-28).

c. Finalmente he ido un poco más allá para señalar que el camino del Iluminismo radical está relacionado con la nueva sofística, el abandono de las certezas y de la verdad (excepto en lo referente a hechos científico o económicos o políticos muy puntualmente sostenidos por convención pragmática) y al nihilismo.

d. Dentro de estas premisas he distinguido dos tipos diversos de inmanentismo, el idealista y el naturalista. Es el segundo, cuyas raíces son muy remotas, el que ha alcanzado una suerte de *hegemonía cultural* en nuestro tiempo, como si se tratara de un “sentido común” cercano al que Gramsci dio a esta expresión, que cubre hoy occidente como una capa que termina por influir también algunos ambientes cristianos.

En mi más reciente libro *La vertiente bifurcada. La primera modernidad y la Ilustración* (2013), he determinado más algunas distinciones más detalladas y matizadas (a propósito de Kant, por ejemplo) y he abordado episodios más recientes (Habermas, la Escuela de Fráncfort, los autores franceses post-heideggerianos y post-nietzscheanos) pero las conclusiones más importantes son las mismas.

La especial atención deparada a *la fenomenología de Husserl* se debe más a motivos teoréticos, como la insatisfacción por la obra de Heidegger, pero sobre todo por el puente tendido entre la primera modernidad y el ingreso en el pensamiento del siglo XX. Es un autor que me ha interesado también para retomar en forma renovada la tradición clásica (que abarca también lo mejor del pensamiento medieval y moderno) en un sentido que naturalmente neutraliza muchos de los efectos del Iluminismo radical y ayuda a superar su hegemonía. También lo es por la posibilidad de unir una orientación humanista personalista con el sentido de las ciencias positivas (Cf. 2000, 2007, 2010).

Continuando esta suerte de evaluación de mis trabajos sobre filosofía, diré algo acerca de *la relación entre lo histórico y lo teorético* que se entrecruzan en casi todos mis escritos. No soy de los autores —que por otra parte respeto— que escriben directamente sobre un determinado tema sin tener en cuenta aparentemente lo que se ha dicho anteriormente por otro autor o escuela. Por otra parte, para un conocedor de la historia filosófica no es difícil detectar los presupuestos o fuentes que han forjado la formación de esos autores.

Mi estilo de trabajo tiene ventajas y desventajas. He tomado como modelos de escritura filosófica (aun sin compartir todas sus ideas) autores como Gilson, Brunschwig u otros que antes de la exposición directa de sus propias tesis, muestran el desarrollo histórico-filosófico del tema tratado. Para un lector debidamente preparado y bien dispuesto, es comprensible esta simbiosis y llegan sin dificultad al meollo de la cuestión. La desventaja es que yo mismo ahora advierto que mis libros abundan tal vez demasiado en referencias históricas para luego llegar a una mejor lectura hermenéutica que entrelace mi pensamiento y esclarezca mi posición en el tema de que estoy tratando. Por lo cual algunos lectores menos pacientes o con menor sensibilidad histórica o bien con tomas de posición incommovibles por la escuela a la que pertenecen, terminan por considerarme solo como un buen conocedor de historia de la filosofía. Hay también quien se rehúsa *a priori* a leer el libro por considerarlo contrario a sus autores o maestros preferidos, como Santo Tomás, Pieper o Heidegger.

La línea que une un trabajo historiográfico con propuestas teoréticas es la visión de la filosofía como una responsabilidad frente a la cultura de la época en que se escribe y una vía que ofrece un camino que ayude a transitarla sin desorientarse ni perder la “orientación en el mundo”. Para lo cual es necesario también sentirse un

heredero de una determinada tradición en la que uno se inscribe. Mis trabajos en general se dirigen especialmente a los estudiosos de filosofía que al mismo tiempo comparten la fe cristiana, pero no dejan de introducirse también en los temas que interesan a los demás investigadores de cualquier credo incluyendo a los no creyentes. En este sentido cumplen lo que Blondel llamaba “las exigencias filosóficas” de nuestro tiempo en materia de dar testimonio de que se puede ser cristiano y a la vez filósofo, con una filosofía que da también lugar a una apertura a una verdad revelada.

El núcleo puede resumirse diciendo que para enfrentar la hegemonía cultural de la Ilustración —especialmente de la Ilustración radical o Iluminismo— la vía más sensata es aprovechar la herencia señalada entrando en las entrañas del siglo XX (el siglo actual no ha dado todavía muestras de una orientación suficientemente clara en materia filosófica) a través de una reelaboración de la fenomenología y la ontología en clave humanista personalista, a fin de construir las premisas de una nueva *paideia* post-sofística. Esto es lo que he intentado hacer (Cf. 2003, 2007 y 2010).

Una palabra todavía con respecto a mis trabajos referidos a la historia del *pensamiento filosófico en Argentina*, que en general han tenido buena acogida de parte de los estudiosos del tema. Creo que en este punto he aportado dos o tres elementos principales:

a. Una cierta innovación en cuanto a la metodología, que además de la lectura de las fuentes tiene en cuenta también los resultados más valiosos de otros investigadores. He introducido nuevos criterios de periodización, lo que he llamado “el método de las configuraciones culturales” como puede verse más en detalle en las respectivas introducciones a los tres volúmenes.

b. He contextualizado mejor el conjunto de las influencias de las filosofías occidentales, especialmente europeas, especificando los motivos de sus eventuales retrasos o superposiciones. Este fenómeno ha sido a mi entender el motivo principal de la imposibilidad de construir un pensamiento argentino con identidad propia.

c. He insistido en oponerme a concebir este tipo de historiografía como una crónica, sino que la he entendido como una reflexión hermenéutica destinada a comprender los logros y los fracasos de nuestra cultura. Por el mismo motivo, he rehusado hacer comparaciones acerca de la mayor o menor capacidad o talento de los diversos pensadores. Y a este respecto me he apartado de la intención de establecer una apología (en el sentido peyorativo) de los autores más cercanos a mis propias convicciones. En otras palabras, he procurado establecer una “objetividad hermenéutica” con la intención de ayudar a comprender y elevar el nivel cultural de nuestro medio y a reflexionar mejor sobre sus defectos y virtudes (Cf. 1982, 1992, 1993 y 2004).

Al exponer estas páginas espero contribuir a que otros investigadores más jóvenes aprovechen en su propio camino algunos de los elementos de mis esfuerzos y estudios.

SOBRE EL AUTOR

Francisco Leocata (1944-2022) fue profesor emérito de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina ocupando las cátedras de Historia de la Filosofía Moderna y Filosofía del Lenguaje. Publicó más de una decena de libros y numerosos artículos sobre Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea, Ética y Teoría de los Valores, Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Educación, Filosofía y Ciencias Humanas e Historia de la Filosofía en Argentina.

BIBLIOGRAFÍA

- Leocata, F. (1979). *Del iluminismo a nuestros días. Síntesis de las ideas filosóficas en relación con el cristianismo*. Ediciones Don Bosco.
- Leocata, F. (1982). Las primeras etapas de la cultura filosófica argentina. En AAVV. *El sistema educativo hoy* (pp. 157-189). Docencia.
- Leocata, F. (1991). La filosofía cristiana en el contexto filosófico actual. *Proyecto*, (3), 53-70.
- Leocata, F. (1992). *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas I*. Centro Salesiano de Estudios.
- Leocata, F. (1993). *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas II*. Centro Salesiano de Estudios.
- Leocata, F. (1995). El perfil o el modelo de la postmodernidad. En AAVV. *Conferencias: Un diagnóstico para la nueva evangelización. Los orígenes de la postmodernidad*. (pp. 53-68). Fundación Latina de Cultura.
- Leocata, F. (2000). Idealismo y personalismo en Husserl. *Sapientia* (55), 397-429.
- Leocata, F. (2003). *Persona, lenguaje, realidad*. EDUCA.
- Leocata, F. (2004). *Los caminos de la filosofía en la Argentina*. Centro Salesiano de Estudios.
- Leocata, F., (2005). Dimensión temporal y dimensión trascendente del hombre. En AAVV, *Recrear el humanismo cristiano*. (pp. 77-102) San Pablo.
- Leocata, F. (2007). *Estudios sobre fenomenología de la praxis*. Centro Salesiano de Estudios.

- Leocata, F. (2010). *Filosofía y ciencias humanas. Para un nuevo diálogo interdisciplinario*. EDUCA.
- Leocata, F. (2012). *Del iluminismo a nuestros días. Síntesis de las ideas filosóficas en relación con el cristianismo* (2.^a ed.). Docencia.
- Leocata, F. (2013) *La vertiente bifurcada: La primera modernidad y la ilustración*. EDUCA.