

“...como a un caballo grande y noble pero entorpecido por su misma grandeza y que necesita ser agujoneado por una especie de TÁBANO, así el dios me ha colocado junto a la ciudad para despertarlos, persuadirlos, y reprocharlos uno a otro...”

Platón

Apología de Sócrates

Centro de Estudiantes de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Pontificia Universidad Católica Argentina

Av. Alicia Moreau de Justo 1500 P.B.
Edificio San Alberto Magno
C.P. 1107
Buenos Aires
Argentina

Dirección electrónica: revista_tabano@uca.edu.ar
<https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TAB>
Teléfono: (5411) 4338-0686 (int. 686)

Revista indizada en DIALNET, el Catálogo LATINDEX, DOAJ, MLA - Modern Language Association Database, Philosopher's Index, REDIB, CORE, LatinREV, Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, SherpaRomeo, ROAD, CIRC, DRJI, Latinoamericana Revistas y ERIH PLUS. Puede consultarse también en el Repositorio Institucional de la universidad (<https://repositorio.uca.edu.ar>), asociado a la Base de Datos Unificada del SIU y a EBSCO Host.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional "Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina" como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

ISSN 2591-572X

TÁBANO

Revista de Filosofía

Buenos Aires

ISSN 2591-572X



Número 23

Enero-Junio

2024

Centro de Estudiantes de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Pontificia Universidad Católica Argentina

La Revista "Tábano" es la publicación semestral del Centro de Estudiantes de Filosofía de la UCA.

Aspira a ser un verdadero reflejo de las inquietudes filosóficas de los estudiantes de nuestra Facultad, tratando de no constreñirse a ningún área, tema o corriente particulares. Busca, abrevando de la tradición, abrirse a los más diversos pensamientos filosóficos hasta convertirse en un lugar de encuentro vivo, un hogar para quienes hoy se atreven a pensar trascendiendo: pensar al hombre, su mundo y su Dios.

"Tábano" es una revista de frecuencia semestral. Las opiniones vertidas por los autores reflejan su criterio personal, por lo que la revista no se hace responsable por las mismas.

AUTORIDADES DE LA PONTIFICIA
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

RECTOR

Dr. Miguel Ángel Schiavone

VICERRECTORES

Dra. Graciela Cremaschi

Pbro. Gustavo Boquín

AUTORIDADES DE LA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DECANA

Dra. Olga Lucía Larre

SECRETARIO ACADÉMICO

Lic. Gustavo Hasperué

DIR. DEL DEPTO. DE FILOSOFÍA

Dr. Federico Raffo Quintana

“TÁBANO”

REVISTA DE FILOSOFÍA - PUBLICACIÓN DEL CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA DE LA UCA

REVISTA DE FILOSOFIA - PUBLICAÇÃO DO CENTRO DE ESTUDANTES DE FILOSOFIA DA UCA

ISSN 2591-572X

DIRECTOR

Mateo Belgrano

EDITORES RESPONSABLES

Juan Solernó y Felipe Matti

EDITOR EJECUTIVO

Mauro Guerrero

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Francisco Llambías, Bianca Agostinelli, Facundo Torres Brizuela

COMITÉ EDITORIAL INTERNO

Juan I. Blanco Ilari (*Universidad Nacional General Sarmiento, Argentina*)

Oscar M. Esquisabel (*Universidad Nacional de la Plata - Universidad Nacional de Quilmes, Argentina*)

Martín Grassi (*Universität Bonn, Alemania*)

Marcos Jasminoy (*Universidad de Buenos Aires - Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Argentina*)

Olga Larre (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

Marisa Mosto (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

Luis R. Rabanaque (*Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

Federico Raffo Quintana (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

María G. Rebok (*Universidad Nacional de San Martín, Argentina*)

Ignacio Silva (*Universidad Austral, Argentina*)

Martín Buceta (*Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Argentina*)

Juan Torbidoni (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

COMITÉ ASESOR EXTERNO

Jean Grondin (*Université de Montréal, Canadá*)

Mauricio Beuchot (*Universidad Nacional Autónoma de México, México*)

Ildefonso Murillo y Murillo (*Universidad Pontificia de Salamanca, España*)

Ricardo Vélez Rodríguez (*Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil*)

Jacob Buganza (*Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana, México*)

Román Alejandro Chávez Báez (*Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México*)

Aníbal Fornari (*Universidad Católica de Santa Fe, Argentina*)

Néstor Corona (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

Luis Balaña (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

SUMARIO

TÁBANO 23 (ENERO-JUNIO 2024)

ARTÍCULOS

<i>¿Es la Kehre un proyecto realista?</i> Markus Gabriel.....	8
<i>Tolle, lege!</i> <i>La ambivalencia de las letras en las Confesiones de Agustín de Hipona.</i> Martín Grassi.....	33
<i>La vitalidad del mar en Albert Camus.</i> <i>Un análisis de La peste, El estado de sitio y El primer hombre.</i> Clara Noguera.....	54
DOSSIER EN HOMENAJE A FRANCISCO LEOCATA	
<i>Presentación del dossier</i> Mauro Nicolás Guerrero.....	74
<i>Objetivo de mis trabajos filosóficos</i> Francisco Leocata †.....	75
<i>Índice bibliográfico de Francisco Leocata</i>	84
<i>La reducción vital y la vocación interdisciplinaria de la fenomenología:</i> <i>Un diálogo entre Francisco Leocata y Maurice Merleau-Ponty</i> Jesica Estefanía Buffone y Martín Grassi.....	90
<i>Consentimiento y reduplicación.</i> <i>Apuntes sobre el sentido de la libertad en el pensamiento de Francisco Leocata</i> Marisa Mosto.....	107
<i>Francisco Leocata y la historia de la filosofía cristiana en Argentina</i> Mauro Nicolás Guerrero.....	127
<i>Francisco Leocata y su lectura del cógito</i> Gabriel Zanotti.....	151

MARKUS GABRIEL

UNIVERSITÄT BONN

¿ES LA *KEHRE* UN PROYECTO REALISTA?

IS THE *KEHRE* AN REALISTIC PROYECT?

gabrielm@uni-bonn.de

Recepción: 23/07/2023

Aceptación: 05/09/2023

Traducción de Mateo Belgrano
Pontificia Universidad Católica Argentina¹
mateobelgrano@uca.edu.ar

RESUMEN

En este ensayo considero la relación entre el famoso “viraje” (*Kehre*) de Heidegger y el realismo. Comienzo con la crítica de Heidegger al problema de un mundo externo, y describo cómo esta crítica anticipa el nuevo realismo. A continuación, ofrezco una reconstrucción de la autocritica de Heidegger en *Ser y tiempo*, mostrando cómo esta obra (escrita antes del viraje) exhibe un antirrealismo de orden superior. A continuación, muestro cómo el giro de Heidegger está motivado por la insuficiencia de este antirrealismo anterior. En su filosofía del acontecimiento avanza hacia una ontología realista desarrollando conceptos como el de “destino” (*Geschick*), que entiende como independiente de las actitudes humanas. Sin embargo, Heidegger vuelve a caer finalmente en un antirrealismo, porque el ser sigue dependiendo de la implicación de los seres humanos. Por tanto, concluyo este ensayo defendiendo brevemente mi propia versión del nuevo realismo, según la cual los objetos tienen sentido de un modo independiente de nuestras actitudes hacia ellos.

PALABRAS CLAVES

Heidegger, nuevo realismo, viraje, realismo, antirrealismo, objetos, campos de sentido.

ABSTRACT

In this essay I consider the relationship between Heidegger’s famous “turn” (*Kehre*) and realism. I begin with Heidegger’s critique of the problem of an external world, and I describe how this critique anticipates New Realism. I then provide a reconstruction of Heidegger’s self-critique of *Being and Time*, showing how this work (written before the turn) exhibits a higher-order antirealism. Next, I show how Heidegger’s turn is motivated by the inadequacy of this earlier anti-realism. In his philosophy of the event he moves towards a realist ontology by developing concepts such as “destiny” (*Geschick*), which he understands to be independent of human attitudes. Nevertheless, Heidegger ultimately falls back into an anti-realism, because Being still

¹ El presente artículo fue originalmente publicado en alemán en: Gabriel, M. (2014). Ist die Kehre ein realistischer Entwurf? En Espinet, D. y Hildebrandt, T., *Suchen Entwerfen Stiften* (pp. 85-106). Brill.

Tábano, no. 23, ene-jun 2024, pp. 8-32.

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.23.2024.p8-32>

remains dependent upon the involvement of human beings. I therefore conclude this essay by briefly arguing for my own version of New Realism, according to which objects are meaningful in a way that is independent of our attitudes towards them.

KEYWORDS

Heidegger, New Realism, turn, realism, anti-realism, objects, fields of sense.

El tema de *Ser y tiempo* más influyente en la epistemología contemporánea es el intento de Heidegger de socavar una determinada concepción del problema del conocimiento que sigue siendo virulenta en nuestros días. Esta concepción identifica el problema de la cognición con el problema del mundo externo.² Como es bien sabido, Heidegger cuestiona, particularmente en los §§ 19-21 y 43-44, el conjunto de premisas que conduce de una forma u otra a la formulación del problema de un mundo externo. La idea básica es familiar a todo lector de Heidegger: el problema del mundo externo resulta la inadmisibile omisión del genuino problema del mundo, o más bien del fenómeno del mundo.³ Esta omisión consiste en el hecho de que el *Dasein* tiende a pasar por alto las condiciones cotidianas por las cuáles está inmerso en un conjunto de relaciones, lo que llama ser-en-el-mundo o, menos técnicamente, su vida. Estas condiciones incluyen el hecho de que las cosas con las que tratamos o “manejamos” están individualizadas por su integración a nuestros planes de vida. El famoso martillo es un martillo porque se le da un lugar en la vida de un artesano, por ejemplo. Al guiño del auto se le da su función en el tráfico vial, que –aquí el propio análisis de Heidegger se saltea desgraciadamente la dimensión social– se regula en última instancia por el hecho de que creamos normas que son compatibles con una pluralidad de planes de vida que compiten o simplemente coexisten.

Heidegger cuestiona hábilmente el conjunto de premisas del problema de un mundo externo y muestra que el problema no es natural en el siguiente sentido: las premisas no son inevitables cuando describimos nuestra capacidad de orientarnos en un entorno cuya estructura ya está ante nosotros. El problema del mundo externo resulta de una descripción tendenciosa de nuestro ser-en-el-mundo que no es ni evidente ni en modo alguno natural. El problema surge de una confusión. El hecho de que siempre encontramos propiedades estructurales de algún tipo gracias a las cuales

² En esta línea argumenta el influyente Barry Stroud (1984).

³ “Una mirada a la ontología usual muestra que, junto con haber errado la constitución del *Dasein* que es el estar-en-el-mundo, *se ha pasado por alto* el fenómeno de la mundanidad” (Heidegger, 2012, p. 87.). Véase también § 14, pp. 85-88 y § 21, pp. 116-123.

nos orientamos se confunde con el hecho de que existe un enorme mundo externo anónimo, en el que ingresamos a través del nacimiento y abandonamos a través de nuestra muerte. Esta confusión se basa en el hecho de que un “existencial”, es decir, una propiedad estructural de nosotros mismos, se identifica con una categoría, es decir, con una propiedad estructural de las cosas esencialmente inanimadas, que están meramente ante nosotros. En *An den Grenzen der Erkenntnistheorie*, llamé al supuesto de esta concepción del mundo una “ontología ingenua de las cosas individuales” (*naive Einzeldingontologie*), que en el fondo supone que “el mundo” es un gigantesco contenedor que está provisto de cosas individuales. En particular algo se considera en esta concepción una “cosa individual” si seres con creencias no contribuyeron a su individuación.⁴ En consecuencia, llamemos “viejo realismo” a la tesis de que “el mundo” es, en primer lugar, primordialmente “el mundo externo” y, en segundo lugar, que éste consiste en cosas individuales que ya están individuadas independientemente del observador. El problema del mundo externo del viejo realismo supone que el mundo es ante todo el mundo sin espectadores, de modo que se plantea la cuestión de en qué condiciones podemos llegar a ser espectadores en un mundo así.

Heidegger elude en diferentes niveles esta división del trabajo –mundo sin espectadores frente a mundo de espectadores. En mi opinión, lo que hay que destacar aquí es, en primer lugar, la determinación del espectador como *Dasein*, que conduce a una integración del espectador en su entorno aparentemente anónimo. En segundo lugar, es importante tener en cuenta que esto conduce a una reinterpretación del concepto de mundo, dado que el “mundo externo” ya no puede funcionar como anclaje de nuestra intuición realista de las cosas que yacen ante nosotros. Pues ahora ya entendemos que nos encontramos a nosotros mismos y al entorno que determinamos con el mismo derecho que al sol, la luna y las estrellas. Si el mundo no es idéntico al mundo sin espectadores, sino que nos incluya como participantes, se plantea la cuestión de si sigue estando justificado, y en qué condiciones, el aislamiento de un ámbito esencialmente independiente del espectador (el mundo exterior). El hecho de que se plantee esta cuestión ya habla de lo poco natural que es el problema del mundo externo. O dicho al revés: habla de que este problema es un artificio de una determinada construcción teórico-filosófica.⁵

Con esta crítica Heidegger anticipó así, entre otras cosas, un giro decisivo en la discusión de posguerra sobre el realismo, giro que suele asociarse con Michael

⁴ Sobre la ontología de las cosas individuales véase Gabriel (2008a, pp. 64-75). En esta línea, Heidegger (2012) habla de “ontología de la cosa” en *Ser y tiempo* (p. 121).

⁵ Sobre esto véase Williams (1996) y el aporte de Volbers (2012).

Dummett (1978, 1991).⁶ Este giro consiste en haber reconocido que lo que el “viejo realismo” quería explicar era la preexistencia de estructuras. Sin embargo, la preexistencia o precedencia universal de estructuras no puede reducirse, al menos primera vista, a un determinado tipo de estructuras. El realismo es una suposición tópicamente neutra o incluso universal –la suposición de que hay algunas estructuras cuya individuación no depende de nuestro involucramiento: la luna seguiría siendo más pequeña que el sol aunque nunca nadie lo hubiera articulado en un enunciado explícito, o en un juicio silencioso, o como una representación mental coloreada por una perspectiva; habría habido más de un número natural entre 2 y 5 aunque nadie lo hubiera contado nunca; matar habría sido malo aunque no nos hubiéramos dado cuenta de ello, etcétera. En el debate actual, el hecho de que el realismo se ocupe de la cuestión de la individuación de las estructuras, independientemente de nuestro involucramiento, ha dado lugar a una nueva edición del realismo estructural (Sider, 2012) o estructuralismo (Chalmers, 2012). Sin embargo, el realismo en la metafísica analítica contemporánea adolece del hecho de que, en última instancia, no es en absoluto suficiente e imparcialmente neutral desde el punto de vista tópico. No se cuestiona el supuesto central de un fisicalismo o naturalismo frecuentemente asumido, al menos implícitamente: que la existencia puede reducirse en última instancia al hecho de que, en las ciencias, o en las mejores ciencias naturales, deben asumirse estructuras preexistentes.⁷

Por supuesto, se puede discutir sobre qué estructuras necesitan realmente ser descritas de tal manera que podamos defender el realismo con respecto a ellas. Y es precisamente en este punto donde Heidegger nos ayuda aún más. En particular, Heidegger ha mostrado que no podemos contar con un mundo externo como fundamento que consista en objetos individuadas, a los que ahora tendríamos que añadir valores o números.⁸ Heidegger expone hábilmente la desafortunada idea de que la mayor parte del mundo humano (nuestras instituciones, nuestros sentimientos, nuestras obras de arte, leyes, amistades, ideologías y similares) tienen que eliminarse

⁶ En sentido estricto, el objetivo de Dummett es elaborar un criterio lógico para el realismo. En concreto, un criterio que atestigüe que una teoría parte de supuestos realistas con respecto a su objeto, lo que Dummett, como es bien sabido, establece mediante la bivalencia de un tipo pertinente de enunciado.

⁷ Véase Gabriel (2019).

⁸ En este sentido, por ejemplo, su crítica a Descartes: “Descartes no se deja dar el modo de ser del ente intramundano por éste mismo, sino que, basándose en una idea de ser no justificada y de origen no desvelado (ser = permanente estar-ahí), le prescribe, en cierto modo, al mundo su «verdadero» ser. Lo que determina su ontología del mundo no es primariamente el recurso a una ciencia eventualmente apreciada en forma especial, las matemáticas, sino la fundamental orientación ontológica hacia el ser como permanente estar-ahí, cuya aprehensión se lleva a cabo en forma eminentemente satisfactoria por el conocimiento matemático” (Heidegger, 2012, p. 117).

ontológicamente o localizarse en el cerebro. En particular, le debemos la idea de que el universo, como un “hogar frío” (*kalter Heimat*), como lo ha llamado recientemente Wolfram Hogrebe (2009, p. 40), sigue suponiendo la idea de un hogar. Cuando el ser humano concibe su lugar de residencia como el de una esfera sin consciencia y desinteresada sobre la que “una capa de moho ha creado seres que viven y que conocen” (Schopenhauer, 2010, p. 13), no se trata de una observación neutra ni de una constatación de hechos, sino de un juicio desde una determinada perspectiva que no carece en absoluto de alternativas.

Este punto de vista y autodescripción nihilista no sólo está lleno de presupuestos; si se examina más de cerca, resulta ser erróneo. Sigamos a Heidegger un paso más allá: el típico naturalismo basado en una ontología ingenua de objetos individuales en el fondo pasa por alto el hecho de que es obra del hombre. Depende de la proyección de una propiedad que experimentamos al tratar con cosas que son independientes del espectador: su propiedad de poder romperse. Cuando las cosas se rompen se nos llaman la atención de diversas maneras, como Heidegger elaboró en sus impresionantes análisis (Heidegger, 2012, pp. 94-98). La ontología ingenua de objetos individuales considera los objetos como cosas que se han roto. Así pues, no es de extrañar que todo consista supuestamente en partículas elementales, incluida la Luna, los dinosaurios, Willy Brandt y la revolución cultural china, simplemente todo.⁹

Como ya he dicho, no debemos concluir de todo esto que el concepto de realismo es ya cosa del pasado. Al contrario, aprendemos la lección de *Ser y tiempo* de que el realismo en general no puede consistir en privilegiar ciertas estructuras sobre otras, especialmente las que son tácitamente individuadas por nuestro trato con las cosas. La cuestión estriba en comprender que la idea de un mundo externo consecuentemente individuado, que es esencialmente un mundo sin espectadores, sólo se alcanza cuando se aparta a los espectadores. Es como si uno intentara no mirar ninguna cosa y luego se preguntara cómo serían las cosas. Heidegger deja atrás convincentemente este debate sobre el árbol casi proverbial que cae sin ser visto y sin ser oído en el bosque, que llevó a la escisión entre el idealismo de Berkeley y el realismo de la ontología ingenua de objetos individuales. Que un árbol caiga sin ser observado o que un átomo se desintegre sin ser observado no es la cuestión decisiva del realismo. Más bien, la cuestión relevante es la siguiente: ¿en qué condiciones pueden ser las estructuras que dependen de nuestro involucramiento tan “reales” u

⁹ Basándose en las ideas de Heidegger, Graham Harman ha introducido el concepto de “menoscabo de los objetos”. En opinión de Graham, los objetos se socavan precisamente reduciendo las cosas del mundo humano, o las herramientas que describe Heidegger, a las partículas en las que consisten. Véase Harman (2013, pp. 40-51).

“objetivas” como el árbol que cae? En otras palabras, el problema del realismo es universal y, en concreto, también se aplica a la autodescripción de su propio diseño experimental. ¿Cuáles son las condiciones de nuestro análisis universal de las estructuras para que las podamos descubrir? ¿En qué condiciones tiene sentido concebir las estructuras como algo que emerge espontáneamente? El problema del realismo se plantea así en un nivel superior de su autodescripción, al igual que en cualquier otro campo de objetos postulado o presentado sistemáticamente. Describir el problema en tales condiciones de autoaplicación o reflexión es lo que yo llamo el “nuevo realismo” (Gabriel, 2014a). A diferencia del “viejo realismo”, el nuevo realismo integra sus propias condiciones de verdad en el ámbito de lo real. Lo real se analiza en términos de las condiciones en las que puede aparecer en perspectiva. Por tanto, el problema de la apariencia o “fenomenalización” también está en el centro de la atención del Nuevo Realismo. Este es el problema de las condiciones en las que las cosas en sí mismas, que también serían individuadas independientemente de nuestro trato con ellas, pueden ser captadas por los espectadores. Si las cosas son captadas por los observadores, es decir, si son conocidas de algún modo, aparecen en determinadas condiciones, que son en parte independientes de la intervención humana.

En lo que sigue, quisiera proseguir con la cuestión de si Heidegger es capaz de pensar la *Kehre* o el viraje como un proyecto realista. En primer lugar (1.), presentaré una esbozada reconstrucción sistemática de la autocrítica de Heidegger de *Ser y tiempo*, que en mi opinión afirma, entre otras cosas, que su primera obra principal fracasa en última instancia debido a su antirrealismo de orden superior. Este antirrealismo radica en que las estructuras que Heidegger investiga están estrechamente ligadas al hecho de que se examinan desde un determinado modo, el modo de la autenticidad, que tiene que ser invocado espontáneamente en el acto de una creatividad flotante. En última instancia, no hay ninguna razón por la que uno resuelve ser auténtico; uno lo hace precisamente en el acto de autoafirmación, en el que Heidegger ve más tarde la verdadera fuente del olvido del ser. La forma lógica de la autoafirmación, determinada por la construcción teórica en *Ser y tiempo*, colorea los objetos que se presentan primariamente como disponibles y, por tanto, como instrumentalizables. El sistema teórico se muestra así como *Gestell*, en el sentido elaborado más tarde por Heidegger.¹⁰

¹⁰ Véase el reciente trabajo de Jens Rometsch (2012). Heidegger es hasta cierto punto autocrítico: “Se toma al ente, en el sentido de lo objetivamente presente ante la mano, como lo indudable y lo intangible, a lo cual sin embargo se permanece lo más conforme, cuando lo presente ante la mano es general instalado como simplemente a la mano y éste en entero sentido técnico” (Heidegger, 2011, p. 353). Véase también mi artículo (Gabriel, 2014b)

Posteriormente (2.) argumentaré a favor del hecho de que Heidegger nunca logró del todo introducir un nivel realista de análisis que apoye la construcción de un realismo objetual no problemático. Repetidamente atrae más maniobras antirrealistas de orden superior. Con esto quiero decir que un antirrealismo de orden superior se extiende a los niveles inferiores (uno de los rasgos de este antirrealismo es que el ser nunca puede prescindir del *Dasein*, incluso aunque se requieran mutuamente en el *Ereignis*). Si la objetividad del nivel teórico en el que se discuten los objetos (o las cosas) se explica en términos antirrealistas, esto tiñe los objetos (o las cosas).¹¹ La consecuencia de esto es que la independencia de las cosas nunca se hace completamente visible. Incluso su filosofía tardía la “cosa” está encerrada en una proyección y nunca se libera por completo. El objetivo de la serenidad no se alcanza plenamente simplemente porque la “región de todas las regiones” (*Bereich aller Bereiche*. Heidegger, 1994, p. 243) o el “espacio abierto” (*Gegnet*) (Heidegger, 1995, 114)¹² sigue estando esencialmente relacionado con nuestra participación en él. Al final, por así decirlo, sigue habiendo demasiado encuentro y demasiado poco espacio de apertura.

Finalmente (3.), argumentaré brevemente a favor de un nuevo realismo del sentido, según el cual el ser tiene un sentido incluso en un mundo sin espectadores. El sentido, incluso el desocultamiento heideggeriano, no requiere, para ser, un pastor del ser. Los objetos aparecen incluso sin ser observados. Por lo tanto, también me opongo al supuesto principal de Deleuze en *Lógica del sentido* de que el sentido como tal siempre se produce.¹³ Puede que algún sentido depende de nuestra participación para surgir, pero es imposible que el sentido como tal surja de un fundamento sin sentido. Esto permite suponer un sentido ya existente, que no producimos, sino que se manifiesta a partir de un modo reflexivo determinado en la experiencia del sentido.

1. EL ANTIRREALISMO EN *SER Y TIEMPO*

En la introducción de mi artículo afirmé que el realismo es un supuesto tópicamente neutro o general, el supuesto de que existen estructuras cuya individuación es independiente de nuestro involucramiento con las cosas. En consecuencia, entiendo aquí por “antirrealismo” la negación de esta tesis, es decir, la

¹¹ Véase el concepto de “blanqueamiento” de Crispin Wright, que procede originalmente de una interpretación de Wittgenstein, pero que también se puede aplicar aquí.

¹² El término es introducido en la p. 114 por el académico y complementado más tarde por el sabio con la dimensión de “historia del espacio abierto” (*Geschichte der Gegnet*) (p. 141).

¹³ Así lo afirma explícitamente: “El sentido no es nunca principio ni origen, es producto” (Deleuze, 2019, p. 103).

suposición de que existen algunas estructuras cuya individuación depende de nuestro involucramiento. Ahora bien, por supuesto, se puede afirmar inicialmente que estas dos tesis no entran necesariamente en conflicto siempre que se limiten a distintos ámbitos. Se puede ser realista con respecto a los cuerpos celestes, pero antirrealista con respecto al sabor del vino.¹⁴ A partir de ahí se pueden sacar conclusiones, como la extendida opinión de que las convicciones sobre los cuerpos celestes son objetivas, mientras que las convicciones sobre el vino son subjetivas, sea lo que sea que esto signifique exactamente. Pero Heidegger es más ambicioso en *Ser y tiempo*, e incluso en su obra posterior, lo que se expresa en la idea de “proyecto” (*Entwurf*). La cuestión no es si tal o cual dominio de objetos contiene individuos que son independientes de nuestro involucramiento, ya que en su interpretación sólo hay dominios de objetos si se dan en un contexto de proyectos. La historia del ser, que ya se expone en *Ser y tiempo*, afirma esencialmente que sólo hay una pluralidad de dominios de objetos si se dan en un proyecto global.

Ahora es particularmente importante para mis consideraciones que Heidegger afirme claramente que el “ser en sí” de los objetos es su “ser a la mano” (*Zuhandenheit*), mientras que su “presencia objetiva” (*Vorhandenheit*) es un modo deficiente.¹⁵ Entiendo esto de la siguiente manera: en sí un martillo está ahí para hacer esto o aquello, en sí la luna también está ahí para ser mirada, recorrida, adorada o despreciada (“¡sólo una piedra!”). La idea de que el martillo y la luna están ahí sin más, “siempre ya ahí de todos modos”, como dirían los partidarios de la llamada “concepción absoluta de la realidad”, resulta de una generalización inadmisible de la rara experiencia del colapso de los contextos significativos en los que estas cosas se insertan.¹⁶

Más arriba estaba de acuerdo con este diagnóstico, pero secretamente con cierta reserva. Creo que necesita una corrección. Heidegger cree que las cosas sólo existen en un contexto significativo (el mundo) si éste ha sido proyectado por seres como nosotros. Por eso, la creencia de que el contexto general de todas las cosas se encuentra en la “presencia objetiva” aparece como una proyección de nuestra propia muerte (la quiebra del sentido) sobre el mundo en su conjunto. Sin *Dasein* no hay mundo.

En la medida en que el *Dasein* se temporiza *hay* [o *es*] también un mundo. [...] El mundo no está-ahí ni está a la mano, sino que se temporiza en la temporeidad.

¹⁴ Véase la antología de Smith (2009).

¹⁵ “*El estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es «en sí»*” (Heidegger, 2012, p. 93. El destacado es del autor).

¹⁶ Véase Brandom (2002), Williams (2005), Moore (1997) y Gabriel (2013a).

«Ex-siste» [*ist da*]] junto con el fuera-de-sí de los éxtasis. Si no existiera ningún *Dasein*, tampoco «existiría» un mundo. (Heidegger, 2012, p. 379)

Lo “ente en totalidad”,¹⁷ como dice Heidegger en otros pasajes, sólo existe para o incluso por el *Dasein*. Es cierto que más tarde admite que los animales también tienen un poco de ello, son pobres de mundo (*weltarm*), pero no carecen de mundo (Heidegger, 2007, p. 225). Pero las piedras son y siguen siendo carentes de mundo. Las cosas, lo que está ahí (*Vorhandenes*), pertenecen al mundo porque con nuestro existir hacemos surgir el mundo. Esta suposición es un kantianismo residual del que Heidegger nunca se desprendió del todo. Su posición puede leerse como una versión reducida de la tesis de que el mundo es una idea regulativa, es decir, en particular, algo que está relacionado con nuestra proyección, que Kant definió principalmente como juicio, como conocimiento del mundo, en la *Crítica de la razón pura*. Como es bien sabido, Heidegger no acepta que el *Dasein* sea un sujeto teórico de conocimiento o cognición. Contradice el proyecto de Kant, pero no renuncia a la idea de la proyección (*Entwurf*). Más bien, él mismo esboza la idea de nosotros mismos como proyectantes en general, es decir, como seres que son descriptibles precisamente porque son responsables de sus “proyecciones”. Constantemente hacemos suposiciones sobre el mundo en su totalidad, por lo que Heidegger sube un nivel en la reflexión y tematiza este hecho. Heidegger nos concibe como proyectantes en general, lo que distingue en principio el proyecto de *Ser y tiempo* de una antropología diferencial: define al ser humano como un “animal con alguna habilidad especial”.¹⁸

Ser y tiempo es una obra fenomenológica y esto significa en particular que Heidegger responde a la pregunta por las condiciones bajo las cuales algo aparece. Sin embargo, Heidegger entiende que estas condiciones no pueden realizarse sin nuestra participación, están situadas en nuestro involucramiento. Pero por supuesto esto no significa que nos sean transparentes en nuestro trato con las cosas. Quentin Meillassoux ha repetido recientemente con eficacia la objeción ya planteada de forma destacada por Adorno y Derrida, según la cual la fenomenología tiende metodológicamente al antirrealismo.¹⁹ Sin embargo, Meillassoux parte del supuesto

¹⁷ Por ejemplo el siguiente pasaje en el ensayo sobre la imagen del mundo: “Allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo que el hombre puede tomar sus disposiciones, como aquello que, por lo tanto, quiere traer y tener ante él, esto es, en un sentido decisivo, quiere situar ante sí. Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. [...] Que el mundo se convierta en imagen es exactamente el mismo proceso por el que el hombre se convierte en *subjectum* dentro de lo ente” (Heidegger, 2010, pp. 74 y 76).

¹⁸ Véase Heidegger (2012, pp. 66-71).

¹⁹ Véase Meillassoux (2018). En este sentido véase también Adorno (2012) y Derrida (1993).

muy cuestionable de que el antirrealismo fenomenológico debe entenderse aún más específicamente como “correlacionismo”, con lo que se refiere al supuesto “según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente” (Meillassoux, 2018, p. 29).

En sentido estricto, por supuesto, esta descripción no se aplica en absoluto a Heidegger y, dependiendo de la interpretación, posiblemente tampoco a la fenomenología trascendental de Husserl. Sin embargo, si se examina más detenidamente, la formulación de Meillassoux es incluso incoherente.²⁰ Cuando tenemos acceso a una correlación, *ipso facto* tenemos acceso a ambos *relata* que constituyen esta relación. Tener acceso a una relación –incluso si es de algún modo epistémicamente inevitable– presupone que uno tiene acceso a los *relata*, aunque sea bajo la descripción que sólo se les aplica porque están en esta relación. Si sé que Wolfram es más alto que Fernando, sé algo sobre Wolfram y Fernando, aunque no sepa nada más sobre ellos o no pudiera saber nada más sobre ellos. A lo que Meillassoux llega en el mejor de los casos es probablemente a una crítica de la usurpación antirrealista de los objetos (del “ser”) por el pensamiento (el lenguaje, el *Dasein*, el sujeto, la lógica, la comunicación, la representación mental, etc.). Pero es precisamente a este tipo de usurpación al que se opone Heidegger. Su intento de desarrollar una fenomenología que no haga ninguna suposición específica sobre la naturaleza de nuestro acceso al mundo y que, por tanto, oponga nuestro acceso al mundo a objetos que estarían al otro lado de un “límite decisivo” (Hegel, 1986, p. 68). El sentido de la estrategia anti-escéptica de Heidegger en *Ser y tiempo* es precisamente socavar lo que Meillassoux llama “correlacionismo”, mostrando que los objetos sólo pueden aparecer cuando tratamos con ellos, es decir, cuando están en una relación real con nosotros que no implica que primero tengan que ser filtrados a través de un medio. Heidegger niega –como Hegel antes que él– que sólo podamos entrar en contacto con los objetos a partir de un medio en el que se interpretan (Brandt, 2002). El ser a la mano no es un medio, sino una forma en la que aparecen los objetos. No es una interpretación de un orden del mundo inherentemente sin sentido, meramente presente. O más precisamente, si el ser a la mano debe entenderse como una interpretación, entonces la mera presencia (*Vorhandenheit*) debe entenderse con el mismo derecho y por las mismas razones. La suposición de un orden del mundo meramente presente (*vorhandenen*), a la *res extensa*, que transformamos en un mundo de la vida mediante nuestro trato con las cosas, es, en el mejor de los casos, una de las muchas interpretaciones posibles que dedicamos al hecho de encontrarnos en un mundo de la

²⁰ Véase Gabriel (2014c).

vida en el que las cosas parecen estar “mayoritaria e inicialmente” a nuestra disposición (*zuhanden*).²¹

Y, sin embargo, el proyecto de *Ser y tiempo* sigue atrapado en el antirrealismo que el propio Heidegger critica. Uno de sus motivos para apartarse de *Ser y tiempo* en favor de un proyecto realista es que el “mundo del útil” de *Ser y tiempo* puede leerse como una teoría de la modernidad. Probablemente no es casualidad que Heidegger tenga dificultades en varios pasajes con el concepto de *Dasein* “primitivo” o “mítico”, sobre el que se pronuncia fundamentalmente en § 11.²² El problema radica sencillamente en que la primacía del ser a la mano se debe a una comprensión históricamente situada del ser. Esto genera una tensión con el pretendido “apriorismo”. Heidegger transforma más tarde la comprensión del ser en *Ser y tiempo* en una autodescripción de la modernidad bajo el concepto de “técnica”. *Ser y tiempo* no describe “la sustancia del hombre” (Heidegger, 2012, p. 330), que reivindica explícitamente hacia el final del tratado. A lo sumo describe la sustancia del hombre moderno, en la medida en que configuran su entorno, discreto pero útil, y lo conciben como algo que debe diseñarse en función de los fines humanos.

Así es exactamente el mundo actual de Apple, el mundo de los iGadgets, como me gusta llamarlo. En este mundo estamos constantemente manejando cosas que funcionan sin problemas gracias a su ser a la mano. Tan pronto como muestran debilidades y comenzamos a prestarles atención, ya está en el mercado el siguiente iGadget para encubrir su presencia objetiva (*Vorhandenheit*). Su ser a la mano no está conectado en sí mismo una cotidianidad natural; puede llevar todos los signos de alienación que el propio Heidegger describe en los análisis de la caída (*Verfallenheit*). Sin embargo, si el *Dasein* como tal abre un mundo principalmente a través del ser a la mano de los objetos, si todos los objetos son concebidos siempre ya o en su mayoría e inmediatamente como útiles, ya no es posible desprenderse de estos objetos. El distanciamiento crítico que pretende el análisis fenomenológico ya no es entonces posible, puesto que, si los objetos son proyectados como útiles, se los concibe, no neutralmente, sino desde su ser a la mano.

Heidegger sustituirá lógicamente la decisión (*Entscheidung*) o resolución (*Entschlossenheit*) por el concepto, en última instancia metodológico, de “serenidad” (Heidegger, 2002). Tampoco es casualidad que cambie el “útil” (*Zeug*) por la “cosa” (*Ding*) y que le dé un aura mítica. Se ha dado cuenta de que *Ser y el tiempo* supone una retroyección anacrónica de las condiciones de vida modernas, de la cotidianidad

²¹ En esta línea véase Latour (2013).

²² Véase también Heidegger (2012, pp. 328-329). Sobre el siguiente problema del anacronismo de la modernidad véase Gabriel (2006 y 2019) y Gabriel y Žižek (2009).

moderna, al conjunto de la historia. El *Dasein* aún no es considerado histórico (*geschichtlich*), aunque se interprete a sí mismo dentro de una historia. El *Dasein* permanece históricamente invariante. Esta invariabilidad histórica es un legado de la filosofía trascendental, a la que *Ser y tiempo* debe muchas de sus ideas fundamentales.²³ Lo que queda excluido en este esquema es un acontecimiento (*Ereignis*) que cuestione fundamentalmente la estructura de la proyección del *Dasein* y la hace aparecer como variable y contingente. No hay lugar para una crítica razonable de la modernidad si el *Dasein* tiene una estructura invariable y, además, esto tiene como consecuencia principal que todas las cosas se nos aparecen o deberían aparecérsenos como útiles. *Ser y tiempo* es y sigue siendo un proyecto moderno, una afirmación de una estructura contingente. Heidegger reconoce su contingencia en su breve discusión sobre el *Dasein* mítico, pero para la que en realidad no tiene lugar debido al carácter trascendental del concepto de *Dasein*.

El supuesto de que el mundo sólo aparece o “mundeá” solo cuando el *Dasein* que se temporaliza equivale a un antirrealismo de nivel superior que suena sospechosamente a lo que Meillassoux califica de correlacionismo. Pero, en última instancia, el correlacionismo no podría aplicarse a este caso, precisamente porque el “mundo” es aquí el nombre de una totalidad de referencias (*Bewandtnisganzheit*), es decir, es el nombre para el hecho de que todos los objetos aparecen bajo una cierta luz, cuya determinación se debe a la proyección respectiva de un *Dasein* individual en conexión con la totalidad de proyectos epocales, una tensión que Heidegger querrá resolver más tarde a favor de lo epocal. Sin embargo, Heidegger representa aún un antirrealismo ontológico, es decir, la tesis de que los conceptos ontológicos que utiliza están estructurados de modo tal que dependen del sujeto. Para Heidegger, la ontología que uno adopta depende de “qué clase de ser humano es uno”, como suele interpretarse la tan citada afirmación de Fichte.²⁴ El problema aquí es que uno se involucra en

²³ En *Ser y tiempo* esto queda suficientemente claro por uso analógico de los términos “categoría” y “existencial”, así como por la frecuente referencia a lo *a priori*. Se hace aún más claro en el ensayo “De la esencia del fundamento”, escrito un año después de la publicación de *Ser y tiempo*: “A eso a lo cual el *Dasein*, como tal, trasciende lo llamamos el mundo y determinamos ahora la trascendencia como *ser-en-el-mundo*. El mundo también participa de la constitución de la estructura unitaria de la trascendencia; en la medida en que forma parte de ella, el concepto de mundo recibe el nombre de *trascendental*” (Heidegger, 2001, p. 121).

²⁴ “La clase de filosofía que uno elija depende, por tanto, de la clase de persona que uno sea: porque un sistema filosófico no es un artículo doméstico muerto que uno puede desechar o adoptar a su antojo, sino que está animado por el alma de la persona que lo posee. Un carácter fofo por naturaleza o fofo y encorvado por la servidumbre intelectual, el lujo erudito y la vanidad nunca se elevará al idealismo” (Fichte, 1975, p. 17). En esta época, es cierto que Fichte no dejaba ningún margen de maniobra entre el dogmatismo y el idealismo.

condicionales que dicen que nada (o más precisamente: nadie) habría existido si no hubiéramos interpretado este hecho, o que los objetos no estarían conectados si no hubiéramos establecido conexiones. Esto vuelve a introducir subliminalmente una ontología de las cosas individuales, dado que ahora parece como si, antes de la llegada del *Dasein* (y, por tanto, de la “sustancia del ser humano”), sólo existieran cosas individuales aisladas y solo posteriormente aparecerían conectadas unas con otras. De este modo, Heidegger defiende implícitamente la tesis de que existen objetos atomizados, libres de cualquier relación, que posteriormente por medio de nuestra llegada se insertan en relaciones y se convierten en hechos, en la medida en que los hechos establecen relaciones entre los objetos.

Aquí los conceptos ontológicos básicos, que utilizamos para presentar los contextos en los que aparecen los objetos, sólo son aplicables como resultado de nuestra contribución a ellos, lo que equivale a introducir estructuras ontológicas *ex nihilo*. Es precisamente este remanente de la teología de la creación que Heidegger reconoce más tarde en su proyecto original, lo que le lleva a socavar la ontoteología y el supuesto asociado a ella de que la totalidad de lo ente debe interpretarse como *creatum*. Con este trasfondo, la *Kehre* puede interpretarse, por tanto, como un intento de un proyecto realista que intenta desarrollar el programa de comprender las estructuras ontológicas de tal modo que sean variables y contingentes, por un lado, e independientes de nuestro involucramiento, por otro. La historicidad del *Dasein* se convierte en un destino (*Geschick*) independiente de nuestro arbitrio que, sin embargo, permanece ligado al *Dasein*, sin el cual el destino no aparecería.

2. LA *KEHRE* COMO UN PROYECTO REALISTA

El concepto “viraje” (*Kehre*) cumple varias funciones. En mi opinión, se refiere principalmente a la posibilidad de una “transmutación en el Ser” (*Wandel im Sein*. Heidegger, 1988, p. 110). Después de *Ser y tiempo*, en la fase que a veces también se denomina “el viraje”, Heidegger se ocupa de repensar el “apriorismo” que antes reconocía como la definición misma de la filosofía como ciencia.²⁵ Esto significa, en particular, que se aparta de la idea de que existe una estructura invariable, el ser, que depende de nuestra comprensión del ser de tal modo que generamos esta estructura

²⁵ “El «apriorismo» es el método de toda filosofía científica que se comprenda a sí misma” (Heidegger, 2012, p. 71). O también: “La pregunta por el ser apunta, por consiguiente, a determinar las condiciones *a priori* de la posibilidad no sólo de las ciencias que investigan el ente en cuanto tal o cual, y que por ende se mueven ya siempre en una comprensión del ser, sino que ella apunta también a determinar la condición de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias ónticas y las fundan” (Heidegger, 2012, p. 32).

por medio de nuestra comprensión, es decir, de un modo que depende de nuestro trato con las cosas. En otras palabras, con el viraje Heidegger intenta una concepción realista que describe las estructuras ontológicas como genuinamente independientes, aunque no trascendentes, de nuestro involucramiento. Esto queda claro en pasajes como el siguiente, que puede entenderse como un vínculo subrepticio con el platonismo:

El hombre, sin duda, puede representar esto o aquello, de este modo o de este otro, puede conformarlo o impulsarlo. Ahora bien, el estado de desocultamiento en el que se muestra o se retira siempre lo real y efectivo no es algo de lo que el hombre disponga. El hecho de que desde Platón lo real y efectivo se muestre a la luz de las ideas no es algo hecho por Platón. El pensador se ha limitado a corresponder a una exhortación dirigida a él. (Heidegger, 1994, 20)

Heidegger sugiere así una analogía innovadora. Con la preexistencia de las ideas, que hacen posible nuestro trato con los objetos, pero que no son dependientes de nuestro involucramiento, Platón describe en última instancia el modo de su propio filosofar y no un ámbito teórico objetual. En su descripción de las ideas habla indirectamente del presupuesto realista de las descripciones filosóficas, a saber, que no son construcciones (a lo que Heidegger, por cierto, también se opone en *Ser y tiempo*).²⁶ Los conceptos filosóficos serían construcciones si los produjéramos sin fricción, sin referencia a una realidad independiente. Es precisamente este tipo de *pathos* creativo el que Heidegger asume con su concepto de estado de resuelto (*Entschlossenheit*), una actitud en la que uno debe encontrarse para poder filosofar creativamente. El uno (*das Man*), por el contrario, se refiere al mero recuento de material teórico históricamente predeterminado, como desgraciadamente también está muy extendido en todos los campos y en todas las épocas en la disciplina académica llamada “filosofía”. Hoy en Alemania lo vemos sobre todo en la forma de presentación de argumentos a favor y en contra, copiado de los ensayos de lengua inglesa.

Heidegger se pregunta ahora una vez más bajo qué condiciones los conceptos ontológicos básicos pueden tener una conexión con una realidad que es independiente de nuestro involucramiento. Heidegger responde con su teoría de la verdad como desocultamiento, de la que dice, por ejemplo: “Con todo, el estado de desocultamiento mismo, en cuyo interior se despliega el solicitar no es nunca un artefacto del hombre, como tampoco lo es la región que el hombre ya está atravesando cada vez que, como sujeto, se refiere a un objeto” (Heidegger, 1994, p. 20).

²⁶ Contra la identificación entre apriorismo y “construcción” explícitamente en sus palabras, véase Heidegger (2012, p. 71, nota al pie 1).

En esta reflexión puede identificarse el siguiente argumento. Los enunciados capaces de ser verdaderos y, por tanto, referencias verdaderas o falsas a objetos, presuponen que existe un dominio de objetos al que se refieren. Las creencias en partículas elementales, por ejemplo, suponen que existe un dominio en el que aparece y este dominio se asocia a una disciplina metodológicamente (en este caso, la física atómica). Si podemos encontrar algo en este ámbito, tenemos derecho a suponer que algo ocurre en él. Llamemos “hechos” a las verdades sobre los objetos. Es verdad que los átomos están formados por varias partículas elementales. Esta verdad no es ni un átomo ni una partícula elemental, sino un hecho que conecta tales objetos. Los objetos están incrustados en hechos, y los hechos se dividen de nuevo en diferentes regiones de objetos (este último punto es un pensamiento que recorre todo el *corpus* de Heidegger).²⁷ Solo podemos tener creencias que sean capaces de verdad (en el lenguaje de Heidegger: correctas), si hay ámbitos de objetos con estructuras de hechos. Además debemos suponer que estos ámbitos no pueden estar totalmente cerrados para nosotros, ya que, de lo contrario, nuestra capacidad para alcanzar la verdad “se quedaría corta ante los hechos”, como lo ha caracterizado acertadamente McDowell (2000, p. 29). En sentido estricto, tampoco seríamos capaces de verdad si ninguna de nuestras creencias pudiera alcanzar las estructuras sobre las que se supone que versan nuestras creencias. Este análisis mínimo de nuestra capacidad de verdad y el énfasis en una cierta “trivialidad realista” (Koch, 2006, p. 54 y ss.) muestra que no todos los objetos pueden sernos sustraídos por completo, pues conocemos las condiciones en las que podrían estar mínimamente abiertos a nosotros, es decir, como objetos de referencia capaces de verdad. El ámbito de estas condiciones no es en sí mismo discutible del mismo modo que el conocimiento individual o las pretensiones de verdad. Y Heidegger llama a este ámbito (entre otras cosas) “ser”. El ser no es objeto de discusión del mismo modo que los enunciados de verdad individuales. Por tanto, debemos tener una actitud diferente hacia el ser de la que asumimos en el caso de nuestras habituales y falibles afirmaciones de conocimiento.

La cuestión ahora es cómo se puede describir esta actitud sin hacer que el ser o la verdad en el sentido de desocultación dependan de nuestro involucramiento. Hasta ahora parece como si el ser se redujera a ser una condición previa de nuestra referencia falible a objetos y hechos. Entonces, se podría pensar de nuevo que el ser depende de nosotros, aunque esta conclusión no es correcta. En una referencia no del todo discreta al último Schelling, Heidegger expresa esto como la sospecha de que el hombre podría

²⁷ En su tesis de habilitación, por ejemplo, Heidegger habla ya de “ámbitos temáticos” y argumenta sobre esta base “a favor de una multiplicidad de ámbitos de validez” (Heidegger, 1978, pp. 210, 404). Véase mis reflexiones sobre los “campos de sentido” (Gabriel, 2014c, 2019)

utilizarlo para hacerse pasar por el “amo del ser” (Heidegger, 1988, p. 110).²⁸ Esta ilusión alberga el peligro de que el hombre se malinterprete a sí mismo como el “señor de la tierra” (Heidegger, 1994, p. 28).

Con ello se expande la apariencia de que todo cuanto sale al paso existe sólo en la medida en que es un artefacto del hombre. Esta apariencia hace madurar una última apariencia engañosa. Según ella parece como si el hombre, en todas partes, no se encontrara más que consigo mismo. (Heidegger, 1994, p. 29)

Esto es precisamente contra lo que se vuelve Heidegger con la *Kehre*. Ésta consiste en fundamentar de forma realista nuestra comprensión del ser. Para ello introduce el concepto de destino (*Geschick*), que significa simplemente que nos encontramos en una comprensión del ser en última instancia completamente carente de fundamento y, por tanto, aleatoria, que simplemente está ahí. El acontecimiento (*Ereignis*) no tiene fuente, no tiene agente –así interpreta Heidegger la muerte de Dios. Por eso insiste también en la historia conceptual de *causa*, que deriva, como *cadere*, de *casus* (Heidegger, 1994, p. 12). Con este trasfondo, resulta francamente ridículo que Meillassoux presente su pensamiento sobre el azar y su rechazo al principio de razón suficiente como una crítica a Heidegger, ya que sus ideas básicas en *Después de la finitud* pueden entenderse como una interpretación sólidamente fundamentada de Heidegger. En el fondo, Meillassoux se limita a defender el acontecimiento (*Ereignis*) de Heidegger para el universo físico y a aplicar el razonamiento de Heidegger al ámbito no humano de la naturaleza inanimada. Pero no se puede criticar a Heidegger en este punto, tanto más cuanto que es precisamente él –ciertamente en conversación con Heisenberg– quien, en su trabajo sobre el principio de razón suficiente, quiere hacer ver que toda comprensión del ser se debe al azar. Su intención es mantener la perspectiva de la “posibilidad de un viraje” (Heidegger, 1988, 112).²⁹ Si el olvido del ser es sólo una época contingente, incluso accidental, en la historia del ser, una interpretación accidental del ser en su conjunto, que tiene una larga historia, pero que para Heidegger describe en última instancia la modernidad desde el siglo XVII, siempre podemos esperar otro accidente (*Zufall*). En *Aportes a la filosofía* Heidegger llama a esta coincidencia ulterior “el último Dios”. En esta filosofía del futuro, en este pensar “lo que será” (Heidegger, 1988, p. 116), vuelve a resonar inequívocamente el Schelling tardío.³⁰

²⁸ Véase Schelling (1998, p. 108) y Gabriel (2011 y 2008b).

²⁹ N. del T.: Francisco Soler traduce aquí *Kehre* por “vuelta”. Opto aquí por “viraje”.

³⁰ Sobre este aspecto de la filosofía tardía de Schelling véase Gabriel (2013b). Desafortunadamente, hay que considerar que las contribuciones son políticamente ambivalentes. Véase mi artículo Gabriel (2014b).

Heidegger presenta el “viraje” como una conjetura fundada: “Si la *Gestell* es un destino esencial del Ser mismo, entonces tendríamos que suponer que la *Gestell*, en cuanto modo esencial del Ser, se transmute bajo otro” (Heidegger, 1988, p. 109). Paradójicamente, esta suposición se justifica precisamente por el hecho de que nuestra comprensión del ser carece en última instancia de fundamento. Pero ¿qué significa esto exactamente? ¿Cómo puede distinguirse tal carencia de fundamento de la arbitrariedad de una construcción antirrealista?

En mi lectura, detrás de la insistencia de Heidegger en la falta de fundamento, puede discernirse un motivo realista de la *Kehre*. Una forma muy común de pensar en la fundamentación de las teorías filosóficas hoy en día supone que al participar en el “juego de dar y exigir razones” aumentamos la probabilidad de la verdad o corrección de nuestras creencias. Sin embargo, uno puede plantear inmediatamente la simple objeción de que ninguna conclusión, ninguna red inferencial, puede garantizar que sus premisas sean verdaderas. Cuando la verdad de las premisas es garantizada por inferencias, ésta es siempre tautológica, mera herencia del valor de verdad. Para ir más allá de la efectividad tautológica de un argumento o conclusión, cualquier premisa debe ser verdadera, y esta verdad depende de condiciones que son de naturaleza no inferencial. En consecuencia, si las razones o fundamentos son premisas con apoyo inferencial, podemos reunir tantos fundamentos como queramos sin garantizar de algún modo que nuestras creencias sean verdaderas o incluso, en un sentido objetivo, más probables de serlo. En el mejor de los casos, estamos trabajando para optimizar lo que creemos que es verdad, pero debido a las limitaciones obvias de la información que procesamos (un rincón finito del infinito), esto puede estar completamente errado en cualquier momento. El juego de dar y exigir razones contrasta, por tanto, con el concepto de verdad, del que Brandom (2009), siguiendo la estela de su maestro Rorty, también querría deshacerse por completo (pp. 156-177). Que una teoría filosófica resulte ser verdadera depende, por tanto, en el mejor de los casos parcialmente de la propia teoría. En particular, cualquier teoría, por compleja que sea, es extremadamente limitada en comparación a la totalidad de lo posible y, en este sentido, también es finita. Por esta razón, siempre queda en cierta medida fuera de nuestro alcance encontrar qué mecanismos de selección conducirán a la aceptación de un determinado conjunto de premisas, ya que obviamente no podemos fundamentarlo todo. En este sentido, todo “modo de hacer salir lo oculto” es un “destinación del destino” (*Schickung des Geschickes*. Heidegger, 1994, p. 26).³¹

Al fin y al cabo, toda teoría filosófica utiliza una proyección que ofrezca la una cierta visión de conjunto, actitud que Heidegger denomina *Einblick*. Esto también se

³¹ N. del T.: Modifico la traducción de Eustaquio Barjau que traduce *Geschickes* por “sino”.

aplica a una teoría sobre la fundamentación de las teorías filosóficas que entiende la fundamentación inferencialmente. Esto presupone también un “desocultamiento”, “en el que se muestra cada vez todo lo que es” (Heidegger, 1994, p. 28). Aquí podemos plantear la siguiente pregunta: ¿cuáles son las condiciones para tomar la contribución de Heidegger como estímulo para un realismo ontológico? Si uno no puede hacer plausible un realismo ontológico (o incluso: justificarlo), todo lo que existe amenaza con convertirse en una maquinación (*Machenschaft*). Si los conceptos ontológicos básicos sólo se aplican a algo si hay seres como nosotros que producen espontáneamente estos conceptos a través de su involucramiento, entonces las conexiones entre las cosas que existen y, por tanto, los hechos sólo existen por nuestra contribución. El antirrealismo ontológico establece una diferencia entre el nivel de la formación de teorías filosóficas y el nivel de los objetos.

Con esto quiero decir lo siguiente: si sólo hubiera objetos y hechos en tanto podemos distinguirlos, entonces no habría hechos si no hubiera seres como nosotros. Pero entonces tampoco sería un hecho que la luna es más pequeña que la Tierra si no hubiera seres como nosotros. Los objetos (el ente) habrían sido inconexos, sin conexiones (sin ser). De esto se deduce inmediatamente que todas las conexiones que ahora podemos afirmar se convierten en alucinaciones constructivas, un sinsentido que una vez más parece demasiado plausible en la era del neuroconstructivismo.³² El concepto de *Gestell* de Heidegger también puede interpretarse como un constructivismo que considera que todas las condiciones de verdad son alucinaciones o ilusiones generadas internamente que se apoyan sobre objetos que flotan libremente.

Sin embargo, Heidegger finalmente no consigue mantener la línea realista que traza con la *Kehre*, ya que sigue queriendo conceder al hombre un estatus especial. Este estatus especial consiste en que el hombre trata con una comprensión del ser y, por tanto, puede hacerla explícita. En la medida en que se hace explícito, queda así a disposición, lo que el propio Heidegger pretende para contrarrestar la proyección de ser de la técnica con la “posibilidad de otro ser”, como lo llamaba Schelling (1856-1861, pp. 226, 273).³³ Heidegger escribe explícitamente que “la esencia del Ser” necesita “la esencia humana” para “para quedar custodiado en cuanto Ser según la propia esencia en medio de lo ente, y así esenciar *como* lo Ser” (Heidegger, 1988, p. 110). En esto sigue apegado al análisis del logos apofántico de *Ser y tiempo* y continúa suponiendo que el ente sólo puede interpretarse o aparecer bajo determinadas descripciones si son consideradas como esto o aquello. Pasa así por alto la posibilidad

³² Precisamente contra eso se enfrenta el “nuevo realismo”. En este sentido véase Ferraris (2013), Gabriel (2019), Benoist (2011) y Boghossian (2013).

³³ Véase Schelling (1992, p. 69)

de una ontología realista del sentido.³⁴ Para Heidegger, sólo parece haber sentido del ser cuando nos involucramos, por lo que el viraje, para tener lugar, sigue dependiendo del ser humano. “La gran esencia del hombre nosotros la pensamos en que ella pertenece a la esencia del Ser, es necesitada por éste para guardar [...] la esencia del Ser en su verdad” (Heidegger, 1988, p. 111).

3. EN TORNO A UN NUEVO REALISMO DEL SENTIDO

Aunque no puedo extenderme aquí en detalle, quisiera concluir afirmando que Heidegger pasó por alto la opción de reconocer un sentido independiente de nuestra participación. Como ha señalado convincentemente Jens Rometsch, Heidegger tiende a suponer un ocultamiento que precede al desocultamiento –o como diría Meillassoux: un ocultamiento ancestral–, una suposición que no está suficientemente fundamentada (Rometsch, 2012, pp.125-128).³⁵ Heidegger sitúa el desocultamiento únicamente de nuestro lado, lo que se corresponde precisamente con la cosmovisión científica moderna de un universo intrínsecamente inanimado y desnudamente extendido, no transparente para sí mismo, en el que en algún momento más o menos repentino irrumpe nuestra capacidad de verdad, y con ella el sentido. Esto también podría suponerse detrás de la metáfora del relámpago de Heidegger, aunque la metáfora cede en el Heidegger tardío a favor de un experimento de apertura pasiva.³⁶ La luz se

³⁴ Véase Gabriel (2014c y 2019)

³⁵ Allí Rometsch cita los siguientes pasajes: “Pero el esenciarse de la verdad originaria solo es experimentable cuando este en-medio aclarado, que se funda a sí mismo y determina espacio-tiempo, ha surgido en aquello *de lo cual* y para lo cual es claro, a saber para el *ocultarse*” (Heidegger, 2011, p. 267). “El encubrimiento de lo ente en su totalidad no se presenta sólo a posteriori como consecuencia del fragmentario conocimiento de lo ente. El encubrimiento de lo ente en su totalidad, la auténtica no-verdad, es más antiguo que todo carácter abierto de este o aquel ente. También es más antiguo que el propio dejar ser, el cual, desencubriendo, ya mantiene oculto y se comporta ateniéndose al encubrimiento” (Heidegger, 2001, p. 164). “La verdad se presenta como ella misma en la medida en que la abstención encubridora es la que, como negación, le atribuye a todo claro su origen permanente, pero como disimulo, le atribuye a todo claro el incesante rigor de la equivocación” (Heidegger, 2010, p. 39)

³⁶ Sobre la metáfora del relámpago, véase, por ejemplo, Heidegger (1988, p. 115). Me gustaría agradecer a David Espinet su insistencia en que el difunto Heidegger explora de hecho la posibilidad de lo que yo llamo el “Nuevo Realismo”. Esto es cierto al menos en el sentido de que intenta concebir la apertura pasiva como un motivo fundante que no necesita hacerse transparente para algo o alguien más. Espinet me llamó especialmente la atención sobre los siguientes pasajes de “El final de la filosofía y la tarea del pensar”: “La *Lichtung* es lo abierto para todo lo presente y lo ausente” (Heidegger, 2000, p. 86); También es digno de mención el paralelo explícito subrayado por Espinet con el fenómeno original de Goethe. Heidegger cita: “que nadie vaya a buscar nada detrás de los fenómenos: ellos mismos son la doctrina” (p. 86). Y Heidegger continúa: “La apertura es la única que ofrece a un dar y

enciende de repente y de forma completamente infundada, o, más exactamente, se abre de repente y sin fundamento el claro, es decir, el ámbito de nuestra capacidad de verdad, la capacidad de ser verdadero o falso. Pero esto plantea el problema de integrar nuestra capacidad de verdad en nuestro entorno de una manera que ya presupone mucho.

Por otro lado, asumo que los objetos en sí mismos ya aparecen (en todas las formas pertinentes en que podemos dar sentido a la expresión “en sí mismo”). Para concluir, permítanme al menos esbozar la idea básica que subyace a esta afirmación. Entiendo por “existencia” el hecho de que algo aparezca en un campo de sentido. “Campo de sentido” es el nombre que le doy a un área de objetos que se diferencia de otras áreas. El sentido de una región de objetos es la razón de su individuación, distinguiéndose una región de otra. En general, entiendo el sentido (*Sinn*), siguiendo a Frege, como una forma objetiva en las que se dan los objetos. Por ejemplo, el hecho de que el Vesubio parezca tal o cual cosa visto desde Nápoles, o que los cubos azules parezcan verdes bajo cierta luz, es tan objetivo como el Vesubio o los propios cubos azules.³⁷ Los objetos sólo existen en dominios de objetos de los cuales emergen y dentro de los cuales se destacan. Por su parte, los dominios objetuales sólo existen destacando como objetos en otros dominios objetuales. En consecuencia, si algo existe, hay varios dominios de objeto, que es la tesis básica de la versión del pluralismo ontológico que defiendo. Lo que individualiza los dominios de objetos son las formas en que se dan los objetos que se dan en ellos. Es precisamente imposible que una partícula elemental que aparece en el ámbito de la física atómica sea literalmente una parte de mí mismo como ciudadano de la República Federal de Alemania. Es inútil situar las partículas elementales que aparecen en el lugar espacio-temporal de mi cuerpo bajo una determinada jurisdicción política. Pero de ello no se deduce que yo no esté bajo una determinada jurisdicción porque no sea idéntico a mi aparición en el campo de sentido de las partículas elementales. Esta es una lección que se puede aprender de *La montaña mágica* de Thomas Mann. Una de las enfermedades de los habitantes de la montaña mágica es que se identifican a través de sus radiografías. De modo que es un misterio cómo puede surgir la magia del amor y del conocimiento en

recibir, a una evidencia, la libertad en la que pueden permanecer y tienen que moverse” (p. 87). “Lo ausente tampoco podría existir como tal, si no es como presente en la libertad de la *Lichtung*” (p. 87) Estos pasajes documentan convincentemente que Heidegger está experimentando con la posibilidad de una fenomenología realista que, hasta donde sabemos por los textos publicados hasta ahora, no desarrolló lo suficiente. Sin embargo, definitivamente se puede pensar más en esta dirección junto a Heidegger.

³⁷ Umrao Sethi está trabajando actualmente en una teoría de las “miradas objetivas”, sobre las cuales pude discutir con ella más profundamente durante nuestras conversaciones en Berkeley.

una mera montaña inanimada: la cuestión fundamental del nihilismo moderno. Heidegger no consideró la opción de una aparición estructurada significativamente, una desocultación no interpretada en sí misma, porque se basó en Kant hasta el final, buscaba las condiciones de la identidad de los objetos en “nuestro” lado, es decir, desde la perspectiva de las actitudes aptas para la verdad.³⁸ Pero es precisamente esta suposición la que conduce al nihilismo de un atomizado mundo de extensión que carece de sentido en sí mismo, una perspectiva hacia la cual Heidegger siempre se sintió atraído y repelido simultáneamente. El mito del mundo sin sentido en sí mismo, del planeta colonizado por hormigas y monos asesinos inteligentes en medio de extensiones negras que se desintegran rápidamente, no tiene fundamento y debe ser superado si queremos un “transmutación en el Ser”. Y tal transmutación en el ser es al menos deseable porque el ser con la que nos contentamos actualmente se basa en un error. Y como filósofos, queremos al menos una cosa: la verdad sin tapujos, que a mi juicio es el tema central del pensamiento de Heidegger en su conjunto. Debemos a Heidegger el recordatorio temprano de que tenemos que resistir la tentación del constructivismo posmoderno y la declaración de la muerte de la verdad y los hechos si no queremos caer víctimas del engaño de que el hombre es el centro del todo porque desempeña un papel esencial en su realización. El hecho de que no pudiera liberarse de este engaño se debe a su época. Pero en este sentido nos mostró el camino correcto, por lo que no podemos permitirnos olvidar a Heidegger. Tampoco debemos olvidar que también era un tipo poco claro. Aquí sólo nos interesa lo que se puede entender y reconstruir en Heidegger.

SOBRE EL AUTOR

Markus Gabriel nació en 1980 en Remagen, Alemania. Es un filósofo alemán, reconocido como uno de los fundadores de la corriente denominada “Nuevo Realismo”. Es catedrático de la Universidad de Bonn, donde ejerce la docencia desde 2009. Algunas de sus áreas de especialización son: la metafísica, la epistemología, la filosofía de la mente y la ética de la Inteligencia Artificial, entre otras. Fue profesor de la Universidad de Heidelberg (2006- 2008) y de la New School for Social Research (2008-2009). Reconocido mundialmente por sus trabajos, libros y conferencias, recibió numerosos premios en universidades de distintos países donde, además, suele

³⁸ El propio Heidegger reconoció más tarde que esto representa un problema, que queda particularmente claro en el siguiente pasaje: “La pregunta por la ἀλήθεια, por el no-ocultamiento en cuanto tal, no es la pregunta por la verdad. Por eso, no era adecuado para la «cosa» e inducía a error, el llamar a la ἀλήθεια, en el sentido de *Lichtung*, verdad” (Heidegger, 2000, p. 90). “Verdad como el claro para el ocultamiento es por ello un proyecto esencialmente diferente a la ἀλήθεια, si bien justamente pertenece al recuerdo de ésta y ésta a él” (Heidegger, 2011, p. 282)

ser profesor invitado. Muchos de sus libros han sido publicados en alemán y traducidos a distintos idiomas convirtiéndose en obras de relevancia internacional, entre ellos podemos destacar: *Por qué el mundo no existe* (Barcelona: Pasado y Presente, 2015), *Yo no soy mi cerebro, Filosofía de la mente para el siglo XXI* (Barcelona: Pasado y Presente, 2017); *El Sentido del Pensamiento* (Barcelona, Pasado y Presente, 2019); *El poder del arte* (Santiago de Chile: Roneo Editorial, 2020); y *Ética para tiempos oscuros (Valores universales para el siglo XXI)* (Barcelona, Pasado y Presente, 2021).

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. (2012). *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento*. Akal.
- Benoist, J. (2011). *Eléments de philosophie réaliste*. Vrin.
- Boghossian, P. (2007). *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*. Oxford University Press.
- Brandom, R. (2002). Heidegger's Categories in *Sein und Zeit*. En Robert B. Brandom, *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality* (pp. 298-323). Harvard University Press.
- Brandom, R. (2009). *Reason in Philosophy: Animating Ideas*. Harvard University Press.
- Chalmers, D. (2012). *Constructing the World*. Oxford University Press.
- Deleuze, G. (2019). *Lógica del sentido*. Surcos.
- Derrida, J. (1993). *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Pre-Textos.
- Dummett, M. (1978). *Truth and Other Enigmas*. Harvard University Press.
- Dummett, M. (1991). *The Logical Basis of Metaphysics*. Harvard University Press.
- Ferraris, M. (2013). *Manifiesto del Nuevo Realismo*. Biblioteca Nueva.
- Fichte, J. G. (1975). *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98)*. Meiner Verlag.
- Gabriel, M. (2006). *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings »Philosophie der Mythologie«*. De Gruyter.
- Gabriel, M. (2008a). *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*. Alber.

- Gabriel, M. (2008b). Der ‚Wink Gottes‘ – Zur Rolle der Winke Gottes in Heideggers Beiträgen zur Philosophie und bei Jean-Luc Nancy. *Jahrbuch für Religionsphilosophie* (2008/7): pp. 145-173.
- Gabriel, M. (2011). Unvordenkliches Sein und Ereignis – Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger. En: Lore Hühn y Jörg Jantzen (eds.), *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings „Freiheitsschrift“ (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006* (pp. 81-112), Bad Canstatt.
- Gabriel, M. (2013a). *Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*. Alber.
- Gabriel, M. (2013b). Schellings Antwort auf die Grundfrage der Metaphysik in der Urfassung der Philosophie der Offenbarung. En Daniel Schubbe, Jens Lemanski und Rico Hauswald (eds.), *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage* (pp. 159-187). Meiner.
- Gabriel, M. (ed.) (2014a). *Der Neue Realismus*. Suhrkamp Verlag.
- Gabriel, M. (2014b). Nazi aus dem Hinterhalt. *Die Welt* (7.3.2014).
- Gabriel, M. (2014c). *Fields of Sense. A New Realist Ontology*. Edinburgh University Press.
- Gabriel, M. (2019). *Por qué el mundo no existe*. Pasado y Presente.
- Gabriel, M. y Žižek, S. (2009). *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in German Idealism*. Continuum.
- Harman, G. (2013). Undermining, Overmining, and Duomining: A Critique. *ADD Metaphysics*. Aalto University Design Research Laboratory, pp. 40-51.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp Verlag.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2000). *Tiempo y ser*. Tecnos.
- Heidegger, M. (2001). *Hitos*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2002). *Serenidad*. Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque*. Alianza Editorial.

- Heidegger, M. (2011). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Biblos.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Heidegger, M. (1988). La vuelta (*Die Kehre*). *Revista De Filosofía*, pp.109–116.
Recuperado a partir de
<https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44153>
- Hogrebe, W. (2009). *Riskante Lebensnähe. Die szenische Existenz des Menschen*. Akademie Verlag.
- Koch, A. F. (2006). *Versuch über Wahrheit und Zeit*. Mentis.
- Latour, B. (2013). *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Paidós.
- McDowell, J. (2000). *Mind and World*. Harvard University Press.
- Meillassoux, Q. (2018). *Después de la finitude. Ensayo sobre la necesidad de contingencia*. Caja Negra.
- Moore, A. W. (1997). *Points of View*. Oxford University Press.
- Rometsch, J. (2012). Descartes, Heidegger und die neuzeitliche Skepsis. *Skeptizismus und Metaphysik. Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband 28*, ed. Markus Gabriel, pp. 105-129.
- Schelling, F. W. J. (1856-1861). *Philosophie der Offenbarung*. Cotta.
- Schelling, F. W. J. (1992). *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Meiner.
- Schelling, F. W. J. (1998). *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*. Klostermann.
- Schopenhauer, A. (2010). *El mundo como voluntad y representación (Volumen II)*. Editorial Gredos.
- Sider, T. (2012). *Writing the Book of the World*. Oxford University Press.
- Smith, B. (2009). *Questions of Taste. The Philosophy of Wine*. Harvard University Press.
- Stroud, B. (1984). *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford University Press.
- Volbers, J. (2012). Wie ‚natürlich‘ ist der Skeptizismus? Überlegungen zum historischen Grund der skeptischen Erfahrung. *Skeptizismus und Metaphysik. Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 28, pp. 155-166.

Williams, B. A. O. (2005). *Descartes. The Project of Pure Enquiry*. Routledge.

Williams, M. (1996). *Unnatural Doubts*. Princeton University Press.

Wright, C. (2004). Warrant for Nothing (and Foundations for Free). *Aristotelian Society Supplementary* 78/1, pp. 167-212.

MARTÍN GRASSI

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA ARGENTINA

TOLLE, LEGE! LA AMBIVALENCIA DE LAS LETRAS EN LAS *CONFESIONES* DE AGUSTÍN DE HIPONA

TOLLE, LEGE! THE AMBIVALENCE OF TEXTS IN *THE CONFESIONS* OF AUGUSTINE
OF HIPPO

martingrassi83@gmail.com

Recepción: 23/09/2022

Aceptación: 13/11/2022

RESUMEN

La historia que Agustín de Hipona nos cuenta de sí mismo en sus *Confesiones* nos confronta con la esencial ambivalencia del lenguaje y la textualidad. Por un lado, los textos son ocasión para que los hombres se pierdan en cuestiones vanas y para que alimenten su soberbia. Por otro lado, es a través de los textos que Agustín encuentra el camino hacia Dios y la Verdad: la lectura de Cicerón, de Plotino y, ante todo, de las Sagradas Escrituras, lo llevan a la conversión. Sin embargo, la ambivalencia de las letras muestra su mayor tensión en que es el mismo texto de la Biblia el que, al mismo tiempo, lo aleja y lo acerca a Agustín a Dios. En última instancia, la ambivalencia de las letras se resuelve en el modo en que el lector hace uso de ellas, en el modo en que las toma y se las apropia al modo de ser apropiadas por ellas. *Las Confesiones* son la historia de un letrado, el drama de una lectura que puede condenarnos tanto como salvarnos.

PALABRAS CLAVES

Agustín de Hipona, hermenéutica, deconstrucción, texto, Dios.

ABSTRACT

Abstract: The history Augustine of Hippo tells of himself in his *Confessions* makes us aware of the essential ambivalence of language and textuality. On the one hand, texts make human beings to get lost in vane things and also help to nurture pride. On the other hand, texts were paramount for the Christian conversion of Augustine: Cicero, Plotinus, and, mainly, the Sacred Scriptures, led the way towards God. However, the ambivalence of language is shown in that it is the same text, the Bible, which, at the same time, turns Augustine against God and also calls for his conversion. The ambivalence of texts, then, is only resolved in the way the reader makes use of it, in the way the reader appropriates and is appropriated by it. *Confessions* are the history of a rhetoric, a man of letters, the drama of a reader that is losing himself in texts or that finds his way to God through them.

KEYWORDS

Augustine of Hippo, Hermeneutics, Deconstruction, Text, God.

1. LA AMBIVALENCIA DE LAS LETRAS

La dicotomía entre lo interior y lo exterior atraviesa el drama de Agustín de Hipona. La tardanza, la demora, la errancia por la cual Agustín tarda los años que vive el Señor Jesucristo en alcanzar a Dios (es decir, 33 años), se deben al rodeo por lo exterior para llegar a Aquél que era más interior que lo más íntimo en él. Un rodeo que pasa por los objetos del mundo, por las bellezas creadas, por los amantes, por los hombres y sus alabanzas; un rodeo que alimentaba con la libido y la concupiscencia. Un rodeo que dibujaba el camino desde el interior al exterior, pero que –frustrado Odiseo– no logra el camino de retorno. Esta inquietud, este viaje interminable, este ajeteo neurótico que no encuentra paz, es también la consecuencia de una vida lanzada a las letras. Las *Confesiones* de Agustín no son sino el testimonio de un retórico, de un bibliófilo, de un escritor, que encuentra en las letras tanto el elemento de la perdición como el de la salvación. El carácter farmacológico de la escritura –aquel motivo platónico que en el *Fedro* se marida enigmáticamente con el tema del amor– encuentra en Agustín una nueva modulación, esta vez teológico-soteriológica. La ambivalencia de los textos aparece constantemente, una ambivalencia que también se traduce en una cierta actitud ambigua de Agustín frente a la filosofía. Esta ambivalencia espeja la ambivalencia del amor, que o se refiere a uno mismo, o se refiere a Dios, que se juega en que, o bien sirve a lo humano, o bien sirve a Dios (*Conf.*, I, 12, 19).

En todo caso, es claro para Agustín que la “verdadera utilidad de las letras” es la de llevar a Dios (*Conf.*, I, 9). Y esto supone una distinción –platónica, claro está– entre las letras como elemento estético-ficcional y las letras como elemento del pensamiento: a la inutilidad de la poesía y de la literatura, Agustín contrapone la utilidad de la gramática (*Conf.*, I, 13). Pero las letras tienen este poder encantador y tóxico de encadenar el amor de los hombres a ellas, siendo sorprendente “de qué modo guardan diligentes los hijos de los hombres los pactos sobre las letras y las sílabas recibidos de los primeros hablantes y, en cambio, descuidan los pactos eternos de salud perpetua recibidos de ti” (*Conf.*, I, 18, 29). En este desorden de un amor de Palabra, donde la letra humana lo encadenaba alejándolo del Logos de Dios, es que se juega la batalla de Agustín, el retórico, contra la vanidad y la soberbia. Y si en esta batalla, su madre Mónica lo impulsa hacia la Palabra verdadera, su padre lo presionaba para que lograra el éxito en las palabras vanas de su siglo. Como relata Agustín, su padre anhelaba que sea “diserto” (*disertus*), cuando no lograba –a los ojos de su hijo– más que convertirlo en un “desierto” (*desertus*): ningún otro destino puede esperarse de unas letras que no están al servicio de Dios (*Conf.*, II, 3). La retórica y el manejo de las letras no hacen sino alimentar la vanidad humana (*Conf.*, III, 4).

Y, sin embargo, son también las letras las que pueden poner en el camino recto a los hombres. Tal, al menos, fue el caso de Agustín, quien, al encontrarse con el texto de Cicerón, el *Hortensio*, logra avanzar en un camino de crecimiento espiritual. No todo texto filosófico tiene, de todas maneras, esta capacidad educadora y constructiva; más bien al contrario, las artes liberales son también aquellas que alimentan la soberbia, y no la humildad (*Conf.*, IV, 16). La sospecha que suscitan de las letras se encuentra en esta posibilidad de despertar la vanidad y el olvido de Dios como único Señor a quien todo debemos. Así, las letras pueden provocarnos la muerte en vida, es decir, alejarnos de nuestro verdadero fin y felicidad, y condenarnos a una existencia famélica. Como si se tratara de un alimento para el alma, las letras bien pueden nutrirnos o condenarnos a la inanición. Agustín acude a las metáforas culinarias para ilustrar esta ambivalencia de las letras, las cuales son como las buenas o las malas comidas. Así, las “viandas de ciencias” y los “platos del lenguaje” (*Conf.*, V, 3) bien pueden ser “fantasmas y quimeras” que no nutren (*Conf.*, III, 6, 10). Si la filosofía es la búsqueda de la sabiduría es porque estamos hambrientos de la verdad y buscamos nutrirnos de ella (*Conf.*, VI, 10): el estudio y la lectura de los textos hacen a la “salud del alma”, y por ello es preciso abandonar todas las demás cosas de la vida y entregarse enteramente a la investigación de la verdad (*Conf.*, VI, 11, 18). En este sentido, es gracias a “la mano secreta de la medicina de Dios” que Agustín se encuentra con los textos de los platónicos, en medio de su lucha interna con el maniqueísmo y sus doctrinas materialistas (*Conf.*, VII, 9). Y, sin embargo, hay que cuidarse de los alimentos que son como medicamentos, y con los que, con la excusa de la salud, alimenta uno el deleite (*Conf.*, X, 31). Porque el riesgo no se corre tan solo porque los textos sean insignificantes o no nutritivos, sino que el peligro también se esconde en quedar seducido por estos banquetes intelectuales y no querer dejarlos porque alimentarnos de ellos satisface nuestro deseo de aprehender por fin a la Verdad: lo que era tan solo un aliciente para la búsqueda, un alimento para seguir peregrinando, termina siendo el fin de nuestro viaje, contentándonos con lo que tan solo sugiere la verdad en su remisión como signo. También aquí la soberbia es la falta en la que caemos si quedamos atrapados como Odiseo en la isla de la ninfa, porque la satisfacción de comprender los signos y las letras nos hacen olvidar que se trata tan solo de eso, de signos, de paradas o escalas en un viaje que todavía no ha terminado. Agustín llama “concupiscencia de los ojos” al ansia desmesurada de querer conocer a Dios a través de los signos (*Conf.*, X, 35), porque la lectura y la comprensión –lo sabemos– excita también nuestra libido y, por ello, puede ser también ella desordenada. Nuestro destino está en juego, y todo depende de comprender que nuestro amor puede quedar preso en los estadios previos a la verdadera satisfacción: que las letras satisfagan completamente nuestra libido implica que su finalidad queda

truncada, porque no es el signo, sino la Verdad la única que puede cumplir y satisfacer plenamente el deseo que nos atraviesa.

2. EL PEREGRINAJE Y EL REPOSO

Uno viaja ciertamente por las letras, a través de la literatura, sobre las barcas de los textos. Puede uno alistarse y emprender la travesía por los océanos insondables e indómitos de la existencia, sabiendo que la posibilidad de naufragar es no solo bastante probable, sino más bien cierta. La calidad de las embarcaciones-textos determinará gran parte del éxito de nuestra empresa, aunque es ante todo nuestra disposición a seguir navegando hasta llegar al puerto definitivo la que terminará por determinar nuestro destino. Habrá momentos en que necesitaremos atarnos al mástil para no quedar embrujados por la belleza falaz de los signos y las letras, que como sirenas aladas intentarán retenernos entre sus líneas. Quizás no es tanto la metáfora de la embarcación la que debería significar a la capacidad traslativa de los textos, sino la de la tripulación: los textos sirven como aquellos remeros que empujan la barca hacia donde queremos llegar los que determinen la suerte de nuestro viaje. Claro que nuestra capacidad de gobernarlos –como los capitanes del barco, como los gobernantes– será en última instancia la que decida sobre la travesía. Como en el caso del auriga frente a los dos corceles, el gobernante del barco debe refrenar los impulsos de algunos remeros a cambiar nuestro rumbo y orillar en islas que no son nuestro destino final. El amor se juega también en esta belleza de las letras, que pueden despistarnos y arrancarnos de nuestro plan de ruta. No solo la embarcación, sino ante todo nuestros tripulantes y nuestro temple como capitanes son los que jugarán el rol decisivo. Y la configuración de nuestra tripulación bien puede ser metáfora para los autores de los textos, para el espíritu de quien lleva adelante las letras de un texto al apuntar a un determinado lugar. Si Cicerón pudo servir a Agustín como tripulación virtuosa, es porque le muestra que las orillas en las que se debe reposar no son estas, sino aquellas otras, no son las islas de una vida disipada, sino las tierras de una existencia virtuosa. Pero, como en toda travesía, uno también cambia de embarcación; también uno renueva su tripulación en las diferentes escalas de su viaje. Una tripulación muy competente, empero, tampoco es decisoria: puede que en nuestro ímpetu obstinado y en nuestra ceguera, no le llevemos el apunte. Es lo que sucederá –lo veremos en breve– con el encuentro de Agustín con las Sagradas Escrituras. Y si una tripulación es incompetente, también puede llevarnos a mal destino al convencernos con su retórica y su supuesta sabiduría, como le sucediera al Obispo de Hipona con la escuela maniquea.

Hay en la vida de Agustín un tramo definitivo, aunque no definitorio, una instancia de embarcación que decidirá ciertamente sobre el éxito final de su

navegación. Cuando descubre la nave de los textos de Plotino, cuando encuentra la tripulación de los platónicos, Agustín se embarca según un mapa y un plan de viaje que representa un giro radical en sus pretensiones, en la estipulación de su destino. Al subirse al barco platónico, Agustín se abraza al espíritu de sus navegantes y remeros, quienes preparan al capitán para encarar en el futuro su último mapa trazado con el compás de la Revelación cristiana. En el platonismo, Agustín encuentra el hito fundamental que le abre el horizonte para alcanzar al cristianismo, puesto que es gracias a su filosofía que puede desembarazarse del materialismo maniqueo y considerar lo inmaterial o espiritual. Pero también en ambos ocupa un lugar central el “Verbo” (*Conf.*, VII, 9). Como un filósofo-retórico, Agustín sueña con la imposible y contradictoria unidad entre signo y significante, una unidad que solo puede hallarse en la figura del Verbo de Dios. La ejemplariedad del Verbo-signo es también el fundamento de la ejemplariedad del Verbo-Maestro: Dios es el que da la verdadera ciencia (*Conf.*, I, 15, 24). Como retórico, Agustín busca en las letras el elemento de la Revelación, el momento de la *parousía*, allí donde se identifican signo y sentido. La filosofía de Platón indica hacia ese maridaje, pero es incapaz de enseñar cómo habitar en esa revelación, en esa inmediatez, en ese cara-a-cara frente a Dios, o a la Verdad. Como ilustraba Agustín en *De Beata Vita*, la filosofía representa el puerto hacia la vida feliz, el lugar de la puerta, del acceso, de la entrada, pero no el espacio de una vida feliz. Es necesario aún otro tipo de paso que uno debe dar para adentrarse a esa tierra prometida.

Pero, aunque Platón manifiesta una actitud sospechosa respecto a lo textual, que no es sino una potencialización de la mediación que es ya el lenguaje mismo, la idea de Revelación en el cristianismo, y su camino de deificación, no se dan aparte de las letras. A diferencia de un sueño platónico en el que el uno se va en soledad hacia lo uno, en un contacto inmediato entre intelecto e intelecto, en el cristianismo la Revelación supone la mediación por el Verbo hecho Carne, y por el modo en que este Verbo hecho Carne se hace Verbo de nuevo en las Escrituras. No hay conocimiento posible de la Verdad, al final de cuentas, que no deba hacer pie en las letras del libro sagrado. Así, en un giro completamente inesperado, en la posición de mayor tensión que pudiera lograrse, el retórico Agustín, cuya vida era ese anhelo por alcanzar lo divino habiendo errado por las letras, recibe como exclamación redentora: *tolle, lege!*, toma, lee! Tomar, leer. Dos verbos, dos instancias, dos universos. El tomar y el leer. Tomar es también una forma de caracterizar la inteligencia, allí cuando se “aprehende” el objeto, allí donde el intelecto entra en “con-tacto” con lo inteligido. Leer, en cambio, es demorar ese encuentro, es diferir el momento de la unión. Qué verbo rige a cuál en esta escena en el huerto, sino el de leer. Porque las letras aquí son las de las Sagradas Escrituras, y el texto que Agustín encuentra azarosamente al abrir las portadas del Libro son una exhortación a la disciplina: es la promesa de un contacto, promesa que

precisa de purificación. Pero para desencadenar dicho proceso de deificación es preciso leer. Aquel que estaba hastiado de las letras, de esos signos sin vida; aquél que vivía de las letras como un mercenario, que comercia con una materia vil; ese que pasaba golosamente de libro en libro, empachándose; Agustín, el retórico, encuentra la salvación en las Letras, en las Escrituras –no cualquier Letra, es cierto–, en un texto, al fin y al cabo. El elemento que lo había envenenado, sobre todo de soberbia, es aquel que logra doblegarlo, humillarlo, tirarlo al suelo para que pida y ore por la gracia de Dios. Si las letras de la filosofía podían llevarlo al puerto de la vida feliz, son las Escrituras Sagradas las que le tienden el puente para su desembarco. Ya no más ese navegar interminable; ya no más esas exploraciones erráticas, saltando de signo en signo, de punto en punto. Ahora las aguas –ese elemento diluviano donde todo es efímero, donde todo corre y todo se pierde– se dejan atrás, y Agustín camina sobre el suelo firme y seguro de la fe, ese andar “peregrino” regido por una Tierra-Agua (porque la tierra del peregrino de Dios es, en rigor, el Cielo, regido por el Aire y el Fuego, el elemento híbrido del *pneuma*).

Convertido al Señor, al Verbo hecho Carne, a la Verdad revelada, Agustín renuncia a su posición como maestro de retórica:

Y me agradó en presencia tuya no romper tumultuosamente, sino substraer suavemente del mercado de la charlatanería el ministerio de mi lengua (*ministerium linguae meae*), para que en adelante los jóvenes que meditan no tu ley ni tu paz (*meditantes non legem tuam, non pacem tuam*), sino engañosas locuras (*insanias mendaces*) y contiendas forenses (*bella forensia*), no comprasen de mi boca armas para su locura. (*Conf.*, IX, 2)

El debate entre Platón y los sofistas se hace teología política: el único uso legítimo de la palabra y del discurso no se mide en relación a la verdad universal, sino que se desarrolla en la meditación de la ley de Dios, única ley que trae la verdadera paz y la verdadera universalidad de un único Reino. La palabra es un ministerio, y dicho ministerio se hace en nombre del único verdadero Soberano, que es Dios: solo Dios puede asegurar y traer la paz a los hombres, y garantizar una ciudad verdadera, en la que cada uno está al servicio del bien común (afirmación que es el núcleo de su *De Civitate Dei*). La palabra, cuando no sirve a Dios, es charlatanería, y no hace sino excitar y provocar el odio y la contienda entre los hombres. Los retóricos (sofistas) solo dan las armas necesarias para que puedan algunos hombres instalar e imponer su ley arbitraria e injusta sobre los otros hombres. En cambio, aquellos que usan debidamente la lengua son aquellos que meditan sobre la ley de Dios, aquella que trae su paz. No se trata de una meditación en abstracto, una reflexión en soledad, un acto de una inteligencia que piensa por sí misma; se trata de una meditación lectora, de una reflexión sobre lo que está escrito en las Tablas de la Ley, de una inteligencia que

piensa *gracias a y en el medio de* las letras. Se trata de un pensamiento que necesariamente es palabra, verbo, lengua, pero que debe atender a las verdaderas letras para poder desarrollarse y desplegarse con verdad. Como todo en el hombre, también el pensamiento debe servir a Dios, y eso significa algo muy concreto: solo el pensamiento que se dedica a la lectura de las Escrituras es verdadero pensamiento, y solo en el uso de una lengua que es no tanto la propia como el eco de la lengua de Dios se encuentra el uso legítimo de la palabra.

Por fin llegó el día en que debía ser absuelto de hecho de la profesión de retórico, de la que ya estaba suelto con el afecto; y así se hizo (*quo etiam actu solverer a professione rhetorica, unde iam cogitatu solutus eram*). Tú sacaste mi lengua de donde habías ya sacado mi corazón (*eruiisti linguam meam, unde iam erueras cor meum*). (*Conf.*, IX, 4)

Se trata de una absolución, de un perdón que es también un desatar. Se trata de que la lengua de Agustín ya se desprende de las falsas letras, así como su corazón se había desafectado de los falsos amores. La profesión de retórico no era más que el vínculo que lo encadenaba aún a las imposturas y falsedades (como aquél matrimonio de Agustín que lo ataba a los amores mortales), una instancia institucional del mundo que necesitaba ser suspendida para dejar de servir al mundo y convertirse en ministro del Reino. No se puede servir a dos señores, y la retórica es también un ministerio, pero a la Ciudad de los hombres. En la lectura de los Salmos de David encontraba Agustín el gozo de su nueva ciudadanía, de sus cánticos de fe a su Soberano verdadero: “¡Qué voces, sí, te daba en aquellos salmos y cómo me inflamaba en ti con ellos y me encendía en deseos de recitarlos, si me fuera posible, al mundo entero, contra la soberbia del género humano!” (*Conf.*, IX, 4). Las Escrituras excitaban el amor, ahora hecho lealtad, juramento, servicio. Porque en la auténtica lealtad al verdadero soberano es donde se encuentra la salud y la felicidad. Aquellos *sacramentos* que los maniqueos ignoraban, y que rechazaban, cuando era, en rigor, el único antídoto (*antidotum*) que podía sanarlos (*Conf.*, IX, 4). Si el hombre está enfermo de soberbia, y atado a las palabras que provienen de ellos, encadenándolos al mundo, son las Escrituras y los sacramentos lo único que sirve como remedio. Antídoto. Letra contra letra; Palabra contra palabra; Soberanía contra soberanía. El Salmo 4, 3, le sirve de armonía a su canto: “Hijos de los hombres, ¿hasta cuándo habéis de ser pesados de corazón? ¿Por qué amáis la vanidad y buscáis la mentira?”. Cuestión de asumir la verdadera posición del hombre como siervo de Dios, cuestión de asumir la verdadera lealtad, aquella que lleva a la verdad huyendo de la soberbia. Hasta tanto, el corazón pesa y no puede levantar la vista ni ser levantado; hasta tanto, no queda sino una existencia y un pensamiento fantasmático, un pensamiento que toma a los fantasmas como si fueran verdaderas. Hasta tanto, no le queda al hombre sino hacerse vano y desparramarse por “las cosas que se ven y son temporales” (*Cor.*, 2, 4, 18) y “van con

pensamiento famélico lamiendo sus imágenes” (*Conf.*, IX, 4). No hay hambre que ceda cuando se alimenta uno de platos que no nutren, o cuando los intestinos están indispuestos. Antídoto: la sanación también es dolorosa. “Heriste mi corazón con tu palabra y te amé” (*Conf.*, X, 6, 8).

Tomar, leer. Dos verbos. Si las Escrituras tomaron el corazón de Agustín, y lo elevaron a las alturas de lo divino, ahora es la lectura lo que prepara a *tomar* la realidad de Dios –o casi. Porque la lectura, aún de las Palabras de Dios, son todavía mediación, son todavía promesa y primicia de la Verdad, un tentempié para lo que es el Banquete Celestial. Peregrino aún, en búsqueda de Dios, y en deseos inflamados por unirse a Él, las Sagradas Escrituras no llegan a satisfacer del todo la sed de Agustín. La fe es alimento, y si las Escrituras santas nutren de verdad, y ya no se trata de comer alimentos que no nutren –esos fantasmas de lo verdadero–, tampoco llegan estos alimentos a satisfacer plenamente el hambre de verdad. Si bien, a su vez, la terapéutica que brindaba la filosofía no alcanzaba a brindar una salud robusta, la fe –y todos los sacramentos– no dejan tampoco de ser “remedios”. Por cierto, estos remedios no parecen adolecer de la ambivalencia de un “fármakon”: a diferencia de la droga, el remedio no parece tener contraindicaciones, ni acarrear efectos adversos. (Aunque no debemos olvidar que las letras de las Sagradas Escrituras, no animadas por el Espíritu, eran también aquellas mismas que alejaban en su momento a Agustín de la fe). Si las letras de los libros humanos de la filosofía podían llevar, a la vez, a un camino hacia el Verbo, como a la peor de las soberbias, si las letras ofrecían, a la vez, un camino simbólico y diabólico, las letras de Dios apuntan tan solo a Dios y a su misterio, y en ese indicar, sanan. Como el médico paradigmático y prototípico –Jesucristo–, las Sagradas Escrituras llevan en su signo la presencia del Alimento que nutre. La verdadera terapia es también un método, la salud es cuestión de andar un camino verdadero: “Yo soy el camino, la verdad, y la vida”. Y, sin embargo, la salud indica tránsito y proceso; la salvación, en cambio, ya no conoce salud porque no conoce enfermedad; no conoce alimento, porque no conoce necesidad. En la visión de Ostia, Agustín, su madre, y sus amigos, prueban un bocado del alimento último, aquel que ya no es alimento porque sacia de una vez para siempre. Una visión que ya no precisa de ninguna mediación porque es ya un “tocar”, un “aprehender”, y por tanto un ser aprehendido, un ser tocado, un ser “tomado”. Luego de un ejercicio discursivo y filosófico que remite al ascenso platónico en el Banquete, recorrieron gradualmente Agustín, su madre y sus amigos todos los seres corpóreos.

Y subimos (*ascendebamus*) todavía más arriba, pensando, hablando y admirando tus obras; y llegamos hasta nuestras almas y las pasamos también, a fin de llegar a la región de la abundancia indeficiente, en donde tú apacientas a Israel eternamente con el pasto de la verdad, y es la vida la Sabiduría, “por quien todas las cosas existen” (Juan 1, 3), así las ya creadas como las que han de ser, sin que

ella lo sea por nadie; siendo *ahora* como fue *antes* y como será *siempre*, o más bien, sin que haya en ella *fue* ni *será*, sino sólo *es*, por ser eterna, porque lo que ha sido o será no es eterno. Y mientras hablábamos y suspirábamos por ella, llegamos a tocarla un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón (*et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictu cordis*); y suspirando y dejando allí prisioneras las primicias de nuestro espíritu, tornamos al estrépito de nuestra boca, donde tiene principio y fin el verbo humano, en nada semejante a tu Verbo, Señor nuestro, *que permanece en sí* sin envejecerse y *renueva todas las cosas*. (*Conf. IX, 10, 25*)

La ascensión filosófico-mística es un gradual despojo de lo que tiene tiempo, de lo que difiere, de lo que es mediación, de lo que es sin ser absolutamente. La inteligencia hablante y meditante llega en un instante único y milagroso “casi”, “un poco”, “de algún modo” a tocarla: apenas se acercaron lo suficiente, la boca y su lengua volvieron a perderla, a alejarla. El verbo humano no es como el Verbo divino, porque no puede permanecer en sí, es decir, porque difiere, porque es significativo en tanto que remite a otro; el verbo humano es ya un verbo indeficiente, que está de alguna manera muerto, que es tan sólo el pálido reflejo de una realidad que nos ilumina, el cadáver de la verdad atisbada —a diferencia de la creatividad del Verbo divino que, al hablar, da vida, que por su hablar hay algo así como la Verdad. La presencia y la inmediatez de Dios y de su Verdad se enfrenta a la imposibilidad de abandonar las mediaciones y el devenir del hombre. El tocar implica el ser tocado, el abrazo que funde a los amantes y los hace uno. Todavía esto no es posible; no aún. “Casi tocan” con todo el ímpetu de su corazón-deseo-amor al que Es. Para poder fundirse y tocarlo verdaderamente, es preciso despojarse completamente de la *carne*, el símbolo y la realidad misma de nuestro diferir, de nuestra necesidad de mediaciones, el elemento mismo de la lengua que, al hablar-leer, deja de tocar. Sería preciso volver al principio del ciclo de la inspiración y del entusiasmo, para volver a ser tomado, prendido, por lo divino: si *callase (taceant)* la carne, el yo, y todas las cosas de este mundo, y dirigieran el oído hacia aquel que las ha hecho, y sólo él hablase, no por ellas, sino por sí mismo, no por lengua de carne, ni por otras mediaciones de ángeles, teofanías o enigmas, sino que lo oyéramos a él mismo, a quien amamos en todas las cosas que ahora escuchamos, entonces podríamos “elevarnos y tocamos (*atingimus*) rápidamente con el pensamiento la eterna Sabiduría” (*Conf. IX, 10, 25*). De la lectura-escucha a la actividad del intelecto, al hablar, a la discursividad, para volver a la escucha pura, ahora ya sin mediaciones de ningún tipo. Una pura escucha, una pura pasividad, una pura recepción que se hace un tocar porque se es tocado.

La *theosis* cristiana, a diferencia de la platónica, sabe siempre que la iniciativa es siempre de Dios, desde el principio, en el proceso, y en el final. Este estado de pura receptividad implica la ausencia del elemento de opacidad, de resistencia, que es el

cuerpo. Este estado precisaría de una pura transparencia, o *transoyencia*, en el que el canto de Dios sea nuestro cantar, en una especie de canto himnico extático donde no hay otro que Dios en nosotros. Este estado precisa para continuarse que sean alejadas de Dios todas las visiones de índole inferior, y sea esta pura escucha de Dios la que “arrebatare, absorbiese y abismase en los gozos más íntimos a su contemplador” (*Conf.* IX, 10, 25), para poder acceder a esa vida sempiterna que casi tocan en ese “momento de intuición por el cual suspiramos” (*Conf.* IX, 10, 25). Pero esto –dice Agustín– solo será posible en la resurrección, allí donde la carne sea asumida completamente por Dios para ser glorificada, es decir, para hacerse himno sin tiempo, y así ser nosotros “inmutados” (*Conf.* IX, 10, 25). Sólo la resurrección puede prometer ese eterno presente sin mutación ni diferencia; solo en ella habrá verdadero tocar al ser tocados.

No es extraño que Mónica muera a los pocos días: probado Dios, ya no se gusta la vida. El corazón ya no se inquieta porque descansa en Dios, porque se acuesta sobre él y por fin cesa en su andar. Tampoco allí habrá razón para que haya Sagradas Escrituras: allí, ni letras ni textos, sino solo visión, y ni siquiera un ver –con sus distancias– sino un “habitar” –en su intimidad y cercanía: eso que el platonismo no supo enseñar, y que solo el cristianismo pudo brindar. El platonismo supo soñar con la inmediación, en ese ímpetu místico y misterioso; el cristianismo supo hacerlo real y lograr la ansiada *theosis*. La deificación, empero, solo fue posible porque el Verbo se hizo Carne, aunque la iluminación de Dios y su goce perfecto ya no precisen ni lenguaje ni signos. El Verbo es ya tan solo una metáfora para indicar la acción del intelecto, y su dimensión objetual: en el Verbo-sin-signo, en el Verbo insignificante, es que todos seremos divinos, allí donde Dios será todo en todos. Y cuando Dios verdaderamente habla, cuando la Verdad es la que habla, entonces ya ningún signo es significativo:

Oiga yo y entienda cómo “hiciste en el principio el cielo y la tierra”. Moisés escribió esto, lo escribió y se ausentó: salió de aquí, por ti, para ti, y ahora no lo tengo delante de mí. Porque si estuviera le asiría (*tenerem*), y rogaría, y conuraria por ti, para que me declarase estas cosas, y yo prestaría los oídos de mi corazón a las palabras que brotasen de su boca. Claro es que si me hablase en hebreo, en vano pulsaría a mis oídos ni mi mente percibiría nada de ellas; mas si las dijera en latín, sabría lo que decía. Pero, ¿de dónde sabría si decía verdad? Y dado caso que lo supiese, ¿lo sabría alguna vez por él? No; la verdad –que no es ni hebrea, ni griega, ni latina, ni bárbara– sería la que me diría interiormente, en el domicilio interior del pensamiento, sin los órganos de la boca ni de la lengua, sin el estrépito de las sílabas (*intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis, nec hebrea nec graeca nec latina nec barbara veritas sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret*): “Dice verdad”, y yo, certificado, diría al instante

confiadamente a aquel hombre: “Dices verdad”. No pudiendo, pues, interrogarle, ruégote, ¡oh Verdad!, de la que lleno habló él cosas verdaderas; ruégote, ¡oh Dios mío! –y perdona mis pecados–, que me des a entender a mí las cosas que concediste decir a aquel tu siervo. (*Conf.*, XI, 3, 5)

El signo se hace insignificante en el intelecto, en el domicilio interior, allí donde la escucha es sin órgano, donde el oír se da sin oído; allí es donde toda lengua y todo lenguaje desaparece; allí, en la iluminación de una Verdad sin mediaciones; allí donde se silencian por fin las sílabas y sus estrépitos sonidos, allí donde las sílabas – metáfora de la diferencia y del diferir, de un antes y un después– dan lugar a la intermediación y a la presencia eterna y pura.

3. EL ARTE DE LA LECTURA: LA EXÉGESIS CONTRA LA LETRA

Tomar, leer. Dos verbos, dos momentos. Sería absurdo pensar que a partir de estos dos momentos se sigue necesariamente aquel tercer momento de *ser tomado*, poseído por Dios. Ya antes Agustín había recibido el mismo imperativo binómico: *tolle, lege!* Su madre Mónica le había insistido desde pequeño a tomar las Sagradas Escrituras y a leerlas. Pero no por ello había Agustín sido tomado por el Espíritu de Dios. Más bien, rechaza él a las Escrituras al compararlas con los textos de Cicerón; en retrospectiva (al modo de confesión), Agustín dice no poder “penetrar en su interior (*non penetrabat interiora eius*)” por su soberbia y vanidad, pues las Escrituras no habían sido escritas para los soberbios ni clara para los soberbios, sino “a la entrada baja y en su interior sublime y velada de misterios (*incessu humilem, successu excelsam et velatam mysteriis*)” (*Conf.*, III, 5, 9). El interior y el exterior; tomar, leer. Dos pares. Hay algo del tocar, del tomar, que solo es posible gracias al leer. Pero hay algo del leer que ya implica un cierto tomar. Porque ahora no se trata de tomar desde el exterior, sino de tomar desde dentro: se trata de *penetrar*. El tomar el texto es, en rigor, el tomarlo desde dentro, o, mejor, el introducirse en él, el penetrarlo, vencer la resistencia epidérmica para alcanzar lo interior, lo que le es íntimo. Dos momentos: *incessu, successu*. Solo una vez dentro es que las letras despiertan a su verdadero (y velado) sentido. No antes. Después. Penetrado el texto se logra el éxtasis de su exposición, el gozo de su revelación. Agustín no había podido “tomar por dentro” a las Escrituras, y las medía (*compararem*) con otros textos, porque las tomaba por el lomo, por su parte manipulable, ponderable, comparable, aquella parte que puede ser puesta al lado de otro, su parte objetiva, expuesta, mundana, *secular*. Agustín no veía en las Escrituras más que un texto más entre otros, un libro más del siglo.

Para tomar por dentro, hay que saber leer. *Ante* la letra, *contra* la letra. Una cuestión de *exégesis*. Si la letra puede ser venenosa, es preciso un antídoto, o, mejor, una adecuada administración del *fármakon*. Como un farmacéutico, hay que saber la

composición del veneno, y entender su fórmula. Solo así se puede recetar la lectura, administrar su potencia medicinal; de lo contrario, provoca la muerte y la intoxicación. *Ante* la letra, *contra* la letra. El sintagma de Pablo de Tarso, “la letra mata, el espíritu vivifica” (2 Cor., 3, 6), representa aquí la armadura de clave de las *Confesiones*: solo una letra tomada por el espíritu (no por los órganos de la carne) puede ser benéfica, puede ser curadora, puede ser salvífica.

No es Pablo, sin embargo, el que logra espiritualizar la lectura de Agustín; mucho menos, Agustín. Se necesita un farmacéutico que sepa administrar con igual maestría la letra y el espíritu; se necesita un retórico que sea, a su vez, un teólogo; es preciso un hombre de letras que sepa del espíritu, un hombre que sepa ya penetrar las letras con el espíritu, tomarlas desde dentro. Para enseñar cómo gozar del interior, es necesario un hombre experimentado en el arte de la penetración. Es el Obispo de Milán, Ambrosio, quien oficia de introductor a este arte de la lectura. Con su elocuencia es capaz de llevar de la mano a Agustín desde la letra hacia el espíritu. Pero hay que saber hablar y leer: Ambrosio juega con las mismas armas con las que cuenta Agustín. Hay que saber manipular la letra para vencerla, para atravesarla, para trascenderla. De a pasos, claro; gradualmente. La retórica sabe de sugerencias, de la dulzura y amabilidad, de la suavidad y la seducción. Ambrosio, “a él era yo conducido (*ducebar abs te*) por ti sin saberlo, para ser por él conducido a ti (*per eum ad te ducerer*) sabiéndolo” (*Conf.* V, XIII, 23). Ambrosio, el conductor, el pedagogo, el educador.

Y aún cuando no me cuidaba de aprender lo que decía, sino únicamente de oír cómo lo decía (*cum enim non satagerem discere quae dicebat, sed tantum quemadmodum dicebat audire*) –era este vano cuidado lo único que había quedado en mí, desesperado ya de que hubiese para el hombre algún camino que le condujera a ti–, veníanse a mi mente, juntamente con las palabras que me agradaban, las cosas que despreciaba, por no poder separar unas de otras, y así, al abrir mi corazón para recibir lo que decía elocuentemente, entraba en él al mismo tiempo lo que decía de verdadero; mas esto por grados (*et dum cor aperirem ad excipiendum, quam diserte diceret, pariter intrabat et quam vere diceret: gradatim quidem*). Porque primeramente empezaron a parecerme defendibles aquellas cosas y que la fe católica –en pro de la cual creía yo que no podía decirse nada ante los ataques de los maniqueos– podía afirmarse sin temeridad alguna, máxime habiendo sido explicados y resueltos una, dos y más veces los enigmas de las Escrituras del Viejo Testamento, que interpretados por mí a la letra, me daban muerte (*cum ad litteram acciperem, occidebar*). Así, pues, declarados en sentido espiritual (*spiritaliter*) muchos de los lugares de aquellos libros, comencé a reprender aquella mi desesperación, que me había

hecho creer que no se podía resistir a los que detestaban y se reían de la ley y de los profetas. (*Conf. V, 14, 24*)

Ante la letra y contra la letra, la lectura espiritual de Ambrosio –gracias a su elocuencia y al uso de las letras– no logra, sin embargo, convertir a Agustín. Es necesario que el confesor encuentre la salida del materialismo maniqueo y acceder a la realidad del espíritu para que pueda convertirse. Pero Ambrosio le siembra la duda, le hace sucumbir a la posibilidad de que la doctrina católica pueda ser verdadera. “Si por una parte la católica no me parecía vencida, todavía aun no me aparecía vencedora” (*Conf. V, 14, 24*). Agustín deja a los maniqueos y comienza una vida de duda, una vida *académica*. Será el platonismo el que le otorgue el antídoto para leer espiritualmente, porque lo abre a la realidad del espíritu. Pero Ambrosio, el retórico inspirado, el lector espiritual, logra lo que Mónica había deseado toda su vida: que Agustín permanezca catecúmeno en la Iglesia católica y abandone la secta maniquea. Ante la lectura perniciosa de las Escrituras, se abría una posibilidad de recibir la “doctrina sana”: Ambrosio mismo era quien recomendaba como una *regla segura* (*regulam dilligentissime commendaret*) que “la letra mata y el espíritu vivifica (*littera occidit, spiritus autem vivificat*)”, “al exponer aquellos pasajes que, tomados a la letra, parecían enseñar la perversidad, pero que interpretados en un sentido espiritual, roto el velo místico que los envolvía, no decían nada que pudiera ofenderme, aunque todavía ignorase si las cosas que decía eran o no verdaderas” (*Conf. VI, 4, 6*). La salud depende del médico, de quien sabe administrar la droga, de quien lejos de generar la intoxicación, despierta la sanación. Ante la letra, contra la letra; un médico contra otro médico; ante la droga, contra la droga; droga contra remedio.

Es verdad que podía sanar creyendo (*sanari credendo poteram*); y de este modo, purificada más la vista de mi mente (*purgatior acies mentis meae*), poder dirigirme de algún modo hacia tu verdad, eternamente estable y bajo ningún aspecto defectible. Mas como suele acontecer al que cayó en manos de un mal médico, que después recela de entregarse en manos del bueno, así me sucedía a mí en lo tocante a la salud de mi alma (*ut malum medicum expertus etiam bono timeat se committere, ita erat valetudo animae meae*); porque no pudiendo sanar sino creyendo, por temor de dar en una falsedad, rehusaba ser curado, resistiéndome a tu tratamiento, tú que has confeccionado la medicina de la fe y la has esparcido sobre las enfermedades del orbe, dándole tanta autoridad y eficacia (*quae nisi credendo sanari non poterat et, ne falsa crederet, curari recusabat, resistens manibus tuis, qui medicamenta fidei confecisti et sparsisti super morbos orbis terrarum et tantam illis auctoritatem tribuisti*). (*Conf. VI, 4, 6*)

Cuestión de pericia, el médico bueno no es aquél que crea el remedio, sino aquél que lo administra bien. Porque la medicina es la fe, son las Escrituras. Pero no pueden sanar sino en su justa administración, en su justa interpretación. Solo creyendo puede uno sanar –dice Agustín–, pero solo leyendo bien puede uno creer. Cuestión de exégesis, cuestión de exégeta, de lector y de retórico: Ambrosio es el buen médico, el experto, aquel que puede suministrar la medicina correctamente, aquella medicina que Dios mismo ha labrado en su farmacia para enfrentar las enfermedades y morbosidades del mundo. Una medicina que es eficaz por su autoridad, por ser obra de Aquél que puede sanar, salvar, dar vida, y vencer la muerte. Ambrosio la administra, Dios la produce. Y Dios sintetiza esta droga porque nos es necesario creer para hallar la verdad, para lo cual reviste Dios con “soberana autoridad” a las Escrituras en todo el mundo porque solo por ellas puede el hombre creer y buscar a Dios. Pero para aceptar dicha autoridad, es preciso primero reconocerse “enfermos para hallar la verdad por la razón pura (*essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem*)” y comprender que “nos es necesaria la autoridad de las Sagradas Letras (*auctoritate sanctarum litterarum*)” (*Conf.*, VI, 5).

Los encuentros y desencuentros de Agustín con las Sagradas Escrituras muestran que, de alguna manera, el Espíritu (*pneuma*) no es capaz de sublimar completamente el signo (*gramma*). Tal elevación será llevada adelante –Dios y su inspiración mediante– por quien la lea: Agustín se alejaba de Dios cuando leía sin la asistencia y sin la inteligencia debida aquellas letras que parecían afirmar cosas absurdas e increíbles acerca de Dios. Una lectura “literal” de las Escrituras no podía sino expulsar a Agustín de cualquier posibilidad de conversión. Es gracias a Ambrosio que logra comprender (leer) las Escrituras en su sentido “espiritual”. Una exégesis espiritual logra atravesar el signo, abrirlo a su significado y al referente verdadero, ambos perdidos en la mera grafía, ambos tachados por la misma tinta que les da nacimiento. La exégesis espiritual (analógica) logra ascender (anagógica) desde lo bajo de los trazos hasta lo alto del sentido, y desde la letra al Verbo. Pero en la analogía (en la cual prima la diferencia sobre la similitud), la Escritura deja de ser “escritura”, el signo deja de ser “ese” signo, y el significado trans-figura, trans-cribe lo que estaba escrito. En algún grado, ya no leemos lo que está escrito, sino que leemos lo que permanece sin letra. En esta paradoja de un sentido que va contra el signo, en un movimiento meta-fórico, las Escrituras se tornan insignificantes como tales. Es preciso el concurso de la Tradición, de la Iglesia, de los Maestros... y sobre todo del Espíritu para que la escritura vuelva a nacer, vuelva a ser significativa, vuelva a ser Escritura (con mayúsculas, esta vez).

Las Escrituras, las Letras, sean o no las sagradas, no pueden sino ser ambivalentes, una ambivalencia que no se juega tan solo desde el lado receptor del lector, sino también del lado emisor del escritor. Es Moisés, el primer *hagiógrafo*,

quien era considerado hasta no hace mucho como el autor del Pentateuco, de los primeros cinco libros del Antiguo Testamento, quien –de hecho– da comienzo a una escritura que es ya signo, que es ya susceptible de diversas interpretaciones, una escritura que no puede ser el mero calco, o la trans-cripción de las palabras de Dios. Quizás la tensión deba ser rastreada en el nombre mismo de hagió-grafo, en la cual entran en conflicto la *grafía* con lo *hagios*, la escritura ante lo sagrado. Claro que lo sagrado es ya mediación, e indica una primera distancia respecto a lo divino. La escritura de lo sagrado implica, empero, una distancia potenciada, una distancia respecto a una primera lejanía, una mediación de la mediación. Y, sin embargo, esta mediación de la mediación parece apuntar a sobrepasar la distancia, a anularla, a hacerla inefectiva. En la escritura de lo sagrado, lo sagrado se quiere accesible, público, seguro, inolvidable; pero, al hacerse escrito, se pierde la inmediatez de la oralidad y de la ritualidad: la sabiduría oral de los Primeros Padres de la fe, su práctica efectiva y su vida santa pasan al papel, se hacen signo, y así se torna vulnerable. La escritura como un *fármakon* bien puede rastrearse aquí, en el paso dado por los Padres de la fe en el momento decisivo de la Escritura. También hay aquí algo que se pierde, algo que se expone a su usurpación, mal uso, profanación, prostitución. Y, sin embargo, esta pérdida enfrenta aquella otra, siempre “signada por el olvido” (qué frase tan hermosa para seguir reflexionando en torno a ella); ese miedo a que –de no quedar escrito– las enseñanzas de la fe y las prácticas soteriológicas se perderán para siempre en la noche del olvido, se embarcarán en la nave del olvido.

(Pequeño excursus: me pregunto si acaso las estrategias para “inmunizar un texto” no supone neutralizar esta ambivalencia, suspender esta dimensión farmacológica de lo que se escribe. Habría que ver si acaso en las mismas Escrituras o en los primeros exégetas hay algo así como una justificación absoluta de la literalidad de las Escrituras como un modo en que la inspiración y la Revelación divinas se salvan. Acá en Agustín parece al menos introducirse una duda al respecto. Pero quizá fundamentalmente se salven a las Escrituras en su objetividad –en el proceso de su escritura, como escritura inspirada, etc.– pero se “carguen las tintas” sobre los lectores, es decir, dejando la ambigüedad y la ambivalencia farmacológica no del lado del texto, sino del lado de la interpretación. Quizás por ello el binomio *gramma-pneuma* sea correlativo entre el autor y el lector: para que haya una interpretación verdadera de un texto, se debe re-crear las condiciones de su escritura, en tanto que el autor estaba él mismo inspirado al escribir, en tanto que una “letra espiritualizada” ya se había realizado en el hagiógrafo, y gracias a lo cual el intérprete puede a su vez espiritualizar la letra al leerlo. Quizá haya aquí una fuente y un origen teológico de la hermenéutica basada en la intención del autor, en la comunión con el espíritu del escritor para alcanzar la verdad del texto: ¿no es llamativo que esta hermenéutica haya sido

explicitada por el teólogo protestante, traductor canónico de Platón y exégeta, Friedrich Schleiermacher?).

Aquí nuevamente Agustín parece ser consciente de esta ambivalencia que se da también desde el lado de la escritura. En el libro XII de las *Confesiones*, la cuestión del *conflicto de las interpretaciones* aparece tratado explícitamente cuando trata acerca de la eternidad de Dios a partir de los textos del *Génesis*, atribuidos a Moisés. El problema aparece cuando personas “que honran y colocan como nosotros en la cumbre de la autoridad que ha de seguirse a aquella tu Santa Escritura, editada por el Santo Moisés (*per sanctum Moysen editam sanctam Scripturam tuam*)” (Conf. XII, 16, 23), y que, sin embargo, contradicen algunas cosas que Agustín afirma. Aquí, nuevamente, se juega el rol del Espíritu sobre la Letra, porque debe ser Dios mismo “el juez (*arbiter*) entre mis confesiones y sus contradicciones” (Conf. XII, 16, 23). La inspiración de Moisés está fuera de duda, pues escribía “por revelación del Espíritu (*cum revelante spiritu*)” (Conf. XII, 17, 24). El conflicto se da porque los detractores de la interpretación de Agustín reclaman que ellos dicen “lo que aquél varón sintió (*sensit*) y lo que en aquellas palabras expresó (*hoc verbis istis elocutus est*)” (Conf. XII, 17, 24). En esta posibilidad de diferentes interpretaciones se juega también la cuestión de la intención misma del escritor, la cual queda no solo inaccesible para los lectores, sino quizás inaccesible también a él mismo.

Mas pudiéndose entender diversas cosas en estas palabras, las cuales son, sin embargo, verdaderas, ¿qué inconveniente puede haber para mí que te las confieso ardientemente, ¡oh Dios mío, luz de mis ojos en lo interior!; qué daño, digo, me puede venir de que entienda yo cosa distinta de lo que otro cree que intentó el sagrado escritor? Todos los que leemos, sin duda nos esforzamos por averiguar y comprender lo que quiso decir el autor que leemos, y cuando le creemos veraz, no nos atrevemos a afirmar que haya dicho nada de lo que entendemos o creemos que es falso. De igual modo, cuando alguno se esfuerza por entender en las Sagradas Escrituras aquello que intentó decir en ellas el escritor (*dum ergo quisque conatur id sentire in scripturis sanctis, quod in eis sensit ille qui scripsit*), ¿qué mal hay en que yo entienda lo que tú, luz de todas las mentes verídicas, muestras ser verdadero, aunque no haya intentado esto el autor que lee, si ellos es verdad, aunque realmente no lo intentara (*etiamsi non hoc sensit ille, quem legit, cum et ille verum nec tamen hoc senserit*)? (Conf. XII, 18, 27)

Más allá de la crítica filosófica que emprende Agustín para reclamar que es su interpretación la correcta, lo interesante aquí es notar que el conflicto de las interpretaciones está ya en el seno mismo del hagiógrafo, quien escribe movido por el

Espíritu y, en ese sentido, es también insignificante lo que el autor humano quiso o no expresar. De alguna manera, el conflicto está en la misma hagiografía, puesto que es el Espíritu el que escribe, no el hagiógrafo. Tal es la dificultad del carácter inspirado de las Escrituras Sagradas: el hagiógrafo no escribe por su cuenta, no escribe en su nombre, sino que escribe “en nombre de” Dios. En las Letras sagradas el autor es Dios mismo, en la figura de su Espíritu, quien traza el signo con mano humana. En la hagiografía hay una especie de éxtasis de escritor, una especie de posesión del escritor que es movido por el Espíritu. Por ello, en realidad, es superfluo querer acceder a la intención del autor, porque esta intención es desconocida incluso para él mismo. No hay intención porque, si la hubiera, entonces la autoría del texto sagrado recaería sobre el hagiógrafo, y no sobre el Autor verdadero. Si la intención de Moisés moviera la mano de Moisés, entonces sería Moisés el autor del escrito, un texto más entre los muchos textos del mundo, producido por un autor más entre los muchos autores del siglo. Pero si la mano de Moisés inscribe los signos sobre el soporte de su trazo, no es la intención de Moisés la que dicta sus movimientos. Sin embargo, no es tampoco Dios el que mueve la mano como un titiritero. Si hay una intención de Moisés al escribir lo que escribe, pensando en los lectores de su texto, esto no significa que esta intención baste para llegar a la verdad del texto. He aquí el enigma de la hagiografía: que la intención del escritor sirve a la intención de Dios, aunque no sepa de qué manera lo hace. En otras palabras, se trata de una intención que no se logra aprehender completamente, una intención que no se pertenece a sí misma del todo, una intención que está superada como intención por administrar una intención que le es más original. Así, la interpretación de las Sagradas Escrituras será un ejercicio por el cual intentamos llegar a la intención de Dios al inspirar los textos a través de la intención del hagiógrafo que de hecho los escribe.

Oídas, pues, estas cosas y consideradas según la capacidad de mi flaqueza —la cual te confieso, ¡oh Dios mío!, que la conoces—, veo que pueden originarse dos géneros de cuestiones cuando por medio de signos (*per signa enuntiat*) se relata algo por nuncios veraces: una si se discute acerca de la verdad de las cosas, otra acerca de la intención del que relata (*si de veritate rerum, alterum, si de ipsius qui enuntiat voluntate dissensio est*). Del mismo modo una cosa es lo que inquirimos sobre la creación de las cosas, que sea verdad, y otra qué fue lo que Moisés, ilustre servidor de tu fe, quiso que entendiera en tales palabras el lector y oyente (*aliter autem quid in his verbis Moyses, egregius domesticus fidei tuae, intellegere lectorem auditoremque voluerit*). En cuanto al primer género de disputa, apártense de mí todos lo que creen saber las cosas que son falsas. Respecto del segundo, apártense de mí todos los que creen que Moisés dijo cosas falsas. Júnteme, Señor, en ti con aquellos y gócame en ti con ellos, que son apacentados por tu verdad en la latitud de la caridad, y juntos nos acerquemos a

las palabras de tu libro y busquemos en ellas tu intención a través de la intención de tu siervo, por cuya pluma nos dispensaste estas cosas (*accedamus simul ad verba libri tui et quaeramus in eis voluntatem tuam per voluntatem famuli tui, cuius calamo dispensasti ea*). (*Conf.*, XII, 23, 32)

Pero, justamente por estas complicaciones hagiográficas, no podemos decir que alguien pueda alcanzar la intención del hagiógrafo al escribir. Aún más, una afirmación del desquicio del hagiógrafo también podría traer varias cuestiones complejas, empezando por dudar de la autoridad del hagiógrafo mismo. Por eso, no es raro que Agustín dé marcha atrás y matice lo que había abierto como problema al afirmar que, aunque un lector no pueda acceder a la intención de Moisés, no duda “que aquel gran varón veía en su mente, cuando decía estas palabras, que percibía la verdad y que la expresaba aptamente” (*Conf.*, XII, 24, 33). Así, Agustín vuelve a traer el conflicto de las interpretaciones a la cuestión de los lectores, y lo hace con un giro que hace de la lectura una “apropiación”, pero, a la vez, un acto que debe estar al servicio de todos. En otras palabras, cada lectura implica una cierta apropiación de un texto que, sobre todo en el caso de las Escrituras, está dirigido a todos los hombres y tiene, por ello, una dimensión pública que le es esencial, pero que, por esta razón, no puede ser privativa. Así, “cualquiera que reclame para sí propio lo que tú propones para disfrute de todos, y quiera hacer suyo lo que es de todos, será repelido del bien común hacia lo que es suyo, esto es, de la verdad a la mentira” (*Conf.*, XII, 25, 35). Aquí la exégesis literal vuelve a ponerse en cuestión, pues quien se apropiase del sentido de un texto por la letra podría interrumpir el ejercicio del pensamiento y del espíritu para aprehender su verdad. Nuevamente, la letra vivificada por el espíritu es el único modo en que la lectura sea, de hecho, salvífica, y ello porque recupera el orden de la caridad de Dios al revelarse y al inspirar las Escrituras, una caridad que se hace real en la exégesis cuando se abre a las posibilidades de sus sentidos y al uso público de la letra, aquella lectura que, aún siendo diversa, puede encontrarse en la fuente de amor que es el autor divino.

4. HE AQUÍ MIS CONFESIONES: TÓMELAS, LÉALAS.

Si las letras pueden, a un mismo tiempo, perder a los hombres y salvarlos, Agustín debe administrar su propia escritura para que esté al servicio de Dios. Para ello, necesita primeramente abandonar cualquier pretensión mundana de escritura, cualquier intento de glorificación que produzca su arte de escribir (y nadie dudaría de la maestría y el oficio de escritor de Agustín), cualquier gozo en el aplauso de sus coetáneos, que no es sino “humo y viento” (*Conf.*, I, 17, 27). Precisa amar su escritura no por ser la suya, sino amarla en tanto que es un ministerio para Dios, su Señor: escribir para los hombres, solo porque tal es el servicio que le presta Agustín como retórico a Dios. Escribe para los hombres y para sí mismo, no buscando la gloria de

los hombres ni de sí mismo, sino la gloria de Dios. Aún más, siendo estas escrituras autoreferenciales debe evitar el segundo peligro de un género que puede exaltar al escritor como tal, en una especie de autoglorificación, en un intento de salvar su vida haciéndola inmortal gracias a que los lectores exaltarán su figura. Los peligros de soberbia, de ese amor desordenado a uno mismo que es el origen y la fuente de todo mal y de toda perdición, debe ser sublimada, cancelada, desplazada hacia el amor a Dios. Por ello, un dispositivo fundamental en la autobiografía de Agustín es la del constante pedido de perdón, y la constante furia con la que se trata a sí mismo, rebajándose a la miseria en cada página, pidiendo a Dios misericordia para que acepte su mezquindad y su ruindad. “Confesiones” titula Agustín a su autobiografía: desde el primer momento sabemos que se trata de un hombre culpable, criminal, que pone por escrito su pedido público de perdón al Soberano a quien ha ofendido.

Ante sí mismo, contra sí mismo: las confesiones de Agustín son un modo de auto-ataque, una acusación y un juicio a sí mismo, que no conoce piedad, sino que pide piedad del Juez que lo absolverá o que lo condenará. Y en este movimiento retórico, Agustín hace que su confesión sea universal, pues, en algún grado, todos somos igualmente culpables de no amar a Dios debidamente. Agustín escribe sus confesiones “para que yo y quien lo leyere pensemos de qué abismo tan profundo hemos de clamar a sí” (*Conf.*, II, 3, 5). Si ciertamente Dios no necesita escuchar a su siervo, porque nada le es secreto, quien precisa de este testimonio es quien lo escribe y aquellos que lo lean, hombres el uno y los otros. Una especie de auto-terapia, las confesiones es un estilo de escritura en el que el culpable hace *mea culpa* y puede pedir públicas disculpas, clamar al Señor por el perdón, no ante el tribunal del siglo, sino ante el único Juez que puede absolverlo. Y, gracias a estas públicas disculpas, alentar a todo lector a hacer lo propio: asumir su pecado y su miseria, y pedir con igual énfasis el perdón que este hombre declama. Las confesiones son ellas mismas un acto de humildad contra la soberbia, un acto de gratitud hacia Aquél que es médico y que ha sanado al pecador, llevándolo por el camino que lleva a la plenitud y a la felicidad, que se encuentra en este mismo terapeuta que es Dios (*Conf.* II, 7, 15). Las Confesiones no tienen sino este único objetivo de servir a Dios, de forma que quien las lea –como quien las escriba– no pueda sino glorificar al único digno de Gloria. Cuestión de performatividad: la escritura y la lectura de las Confesiones llevará a abandonar cualquier amor enfermo, y excitar el único amor que salva. Una forma bastante elegante de un escritor que le dice a sus posibles lectores: *tolle, lege!*

¿Por ventura, Señor, siendo tuya la eternidad, ignoras las cosas que te digo, o ves en el tiempo lo que se ejecuta en el tiempo? Pues ¿por qué te hago relación de tantas cosas? No ciertamente para que las sepas por mí, sino que excito con ellas hacia ti mi afecto y el de aquellos que leyeran estas cosas (*non utique ut per me noveris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui hace legunt*), para que

todos digamos: “Grande es el Señor y laudable sobremanera” (*Salm.* 95, 4). Ya lo he dicho y lo diré: por amor de tu amor hago esto. Porque también oramos y, no obstante, dice la Verdad: “Sabe vuestro Padre qué es lo que necesitáis aun antes que se lo pidáis” (*Mat.*, 6, 8). Hacémoste, pues, patente nuestro afecto confesándote nuestras miserias y tus misericordias sobre nosotros (*affectum ergo Nostrum patefacimus in te confitendo tibi miserias nostras et misericordias tuas super nos*), para que nos libres enteramente, ya que comenzaste; para que dejemos de ser miserables en nosotros y seamos felices en ti, ya que nos llamaste; y para que seamos pobres de espíritu, y mansos, y llorosos, y hambrientos, y sedientos de justicia, y misericordiosos, y puros de corazón, y pacíficos. He aquí que te he referido muchas cosas: las que he podido y las que he querido, por haberlo querido tú primero, a fin de que te confesase, Señor Dios mío, “porque eres bueno, porque tu misericordia es eterna” (*Salm.* 117, 1). (*Conf.*, XI, 1)

SOBRE EL AUTOR

Martín Grassi es Profesor y Licenciado en Filosofía (UCA) y Doctor en Filosofía (UBA). Investigador Adjunto de CONICET en la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA. Profesor de “Antropología filosófica” y de “Teología filosófica” en el Departamento de Filosofía de la UCA. Investigador Post-doctoral de la Fundación Alexander von Humboldt en el Instituto de Hermenéutica de la Universidad de Bonn y en el Instituto de Ciencias Jurídicas y Filosóficas de la Universidad Paris I, Panthéon-Sorbonne (2018-2020). Investigador Post-doctoral de la Universidad de Oxford y de la Fundación John Templeton en el Instituto de Hermenéutica de la Universidad de Bonn y en el Ian Ramsey Centre for Science & Religion de la Universidad de Oxford (2016). Ha publicado artículos en revistas científicas especializadas en filosofía y es autor de los libros: *Ignorare Aude! La existencia ensayada* (Ediciones IAA, 2012); *(Im)posibilidad y (sin)razón: La filosofía, o habitar la paradoja* (Letra Viva, 2014); *La comunidad demorada: Ontología, teología y política de la vida en común* (Letra Viva, 2017); *El dios de los ladrones: La disputa por los sentidos del mundo* (SB Editores, 2021); *Una historia crítica de la idea de vida: El paradigma bio-teo-político de la autarquía* (SB Editores, 2022); *Phármakon: Desalojos del deseo y la escritura* (SB Editores, 2023); *La metafísica del nosotros de Gabriel Marcel* (UCA, 2023); *The Ghost of Totalitarianism: Deconstructing the Pneumatological Nature of Christian Political Theology* (Mohr Siebeck, 2024).

BIBLIOGRAFÍA

Agustín de Hipona (1946). *Confesiones*. BAC.

CLARA NOGUER

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

LA VITALIDAD DEL MAR EN ALBERT CAMUS: UN ANÁLISIS DE *LA PESTE*, *EL ESTADO DE SITIO* Y *EL PRIMER HOMBRE*

THE VITALITY OF THE SEA IN ALBERT CAMUS: AN ANALYSIS OF *THE PLAGUE*, *THE
STATE OF SIEGE* AND *THE FIRST MAN*

noguerclari@gmail.com

Recepción: 09/02/2023

Aceptación: 05/06/2023

RESUMEN

El presente artículo elucida la figura y el lugar del mar en parte de la obra literaria de Camus, en particular, *La peste*, *El estado de sitio* y *El primer hombre*. Para ello se toman como punto de partida dos posibles interpretaciones. En primer lugar, se aborda al mar como reflejo del estado vital de la existencia humana y, más precisamente, de los ciudadanos de Orán y de Cádiz, y de los niños de Argel. En segundo lugar, se intenta entender a la existencia humana como reflejo de la libertad y la vitalidad del mar, deidad indiferente que acompaña y protege al hombre. A partir del análisis de dichas interpretaciones, se intenta demostrar como el mar es, para Camus, un medio para simbolizar y encontrar el valor de la vida.

PALABRAS CLAVES

Albert Camus, mar, valor de la vida, sentido de la existencia.

ABSTRACT

This article elucidates the figure and place of the sea in part of Camus' literary work, in particular, *The Plague*, *The State of Siege* and *The First Man*. To this end, two possible interpretations are taken as a starting point. First, the sea is approached as a reflection of the vital state of human existence and, more precisely, of the citizens of Oran and Cadiz, and of the children of Argel. Secondly, it attempts to understand human existence as a reflection of the freedom and vitality of the sea, an indifferent divinity that accompanies and protects man. From the analysis of these interpretations, the paper attempts to demonstrate how the sea is, for Camus, a means to symbolize and find the value of life.

KEYWORDS

Albert Camus, sea, value of life, sense of existence.

I. INTRODUCCIÓN

En las obras de Albert Camus los elementos naturales, como los sucesos climáticos (los vientos, las lluvias o el calor), los astros (el sol o la luna), el mar o la playa, son un personaje más. Esto se debe a que todos estos elementos constituyen, en mayor o menor medida, el paisaje en el que él nació y pasó sus años de formación. Camus recurre al mar o al sol como símbolo porque precisamente estos representan para él una experiencia intensamente vivida (John, 1955, p. 50). Estas vivencias fundantes que él tuvo con estas fuerzas de la naturaleza fueron tan significativas que lo llevaron, incluso, a concebirlas como “divinidades indiferentes” (Camus, 1994, p. 179) que protegen y acompañan constantemente al hombre. La mención de estos elementos en sus obras, por tanto, no es azarosa, sino que esconde por detrás una fuerte carga simbólica que hay que desentramar. Al traerlos a la palabra, Camus está tratando de expresar algo, como el valor de la vida o la presencia ineludible y juzgadora de un otro.

En el caso de *El extranjero*, por ejemplo, Meursault se halla interpelado constantemente por la luz solar,¹ que acompaña la narración en todo momento y que se encuentra, ya sea por su desgarradora ausencia o su excesiva presencia, en los momentos más culminantes del relato: el entierro de la madre, el asesinato cometido en la playa y la estancia en prisión. El sol, en esta obra, representa no solo el único testigo del crimen cometido –Meursault afirma que toda una playa vibrante de sol se apretaba detrás de él (Camus, 2016, p. 76)– sino, incluso, uno de sus principales responsables:

Esperé. El ardor del sol me llegaba hasta las mejillas y sentí las gotas de sudor amonotonárseme en las cejas. Era el mismo sol del día en que había enterrado a mamá y, como entonces, sobre todo me dolían la frente y todas las venas juntas de la piel [...]. Tenía los ojos ciegos detrás de esa cortina de lágrimas y de sal. No sentía más que los címbalos del sol sobre la frente e, indiscutiblemente, la refulgente lámina surgida del cuchillo, siempre delante de mí. La espada ardiente me roía las cejas y me penetraba en los ojos doloridos. Entonces todo vaciló. (Camus, 2016, p. 77)

La vida de Meursault, por tanto, se encuentra sometida al astro solar, al ser este un hilo conductor fundamental de su historia. Esta sumisión debe ser entendida en un

¹ Sobre el análisis del sol, la luz y el calor en *El extranjero* véase: García Peinado, M. A. (1985). La “source” argelina del sol en Albert Camus. *Alfinge*, 3, pp. 183-196; Barthes, R. (1970). L’Etranger, roman solaire. En *Les critiques de notre temps et Camus*. Paris: Garnier Frères; Parker, E. (1969). Meursault and Camus's homme algérien, *The South Atlantic Bulletin*, XXXIV; Smith, A. A. (1967). Eden as symbol. En *Camus L'Etranger. Romance Notes*, IX(1).

sentido sagrado y fatalista puesto que, para Camus, el sol es la fuerza unificadora del cosmos (García Peinado, 1985, p. 195).

Otro elemento que aparece reiteradas veces en la literatura camusiana es el mar. La inmensidad espacial de este fenómeno natural se ve plasmado también en su inmensidad simbólica, puesto que las interpretaciones que se le pueden dar a esta imagen en literatura son múltiples. Basta con solo pensar en algunas de las famosas obras que recorren la historia de la literatura universal, como *La Odisea*, *Moby Dick* o *La Tempestad*, para abrir el inabarcable campo de significaciones y metáforas posibles sobre el mar. En el caso de la literatura camusiana, las interpretaciones también son variadas. Esto no sólo se debe a la pluralidad de visiones que se pueden ofrecer sobre este mismo elemento natural,² sino también a la cantidad de novelas³ en las que Camus le hace mención. Sin ir más lejos, el último capítulo de *El Verano*⁴ –“El mar aún más cerca” – está dedicado exclusivamente a la vivencia que tiene el escritor franco-argelino del mar.

En este trabajo, no obstante, se analiza el concepto del mar tal como aparece en *La peste*, *El estado de sitio* y *El primer hombre*. Entre las tres obras, el mar se menciona al menos cien veces y las lecturas que pueden hacerse sobre estas reiteradas apariciones pueden ser varias. En su artículo “El espíritu mediterráneo en Albert Camus”, Oscar Ernesto Tacca (1958) ofrece una mirada más abarcadora del tema. Esto se debe a que, si bien él considera la temática del mar, lo hace dentro de un análisis más amplio de otros elementos considerados “mediterráneos” como el sol, la luz y la playa. En su exposición, él concluye que el mar, para Camus, es como un animal dócil al hombre que comunica esporádicamente cierta vida elemental (p. 93). Sin embargo, no elabora con detalle esta idea, sino que solamente la menciona al pasar.

El presente artículo se propone, entonces, analizar con detalle la figura del mar en las obras camusianas mencionadas, tomando como punto de partida dos posibles interpretaciones. En primer lugar, se aborda al mar como reflejo del estado vital de la existencia humana y, más precisamente, de los ciudadanos de Orán y de Cádiz, y de los niños de Argel. En segundo lugar, se intenta entender a la existencia humana como

² Hasta el momento no se ha hallado ningún estudio académico que analice exclusivamente la figura del mar en Albert Camus. Sin embargo, sí se han encontrado investigaciones que lo tratan en conjunto con otros elementos como el sol, la luz o la playa. Dentro de estos cabe resaltar sobre todo dos: el de John (1955) y el de Tacca (1958), al que se hace mención en este trabajo.

³ Además de *El primer hombre*, *El estado de sitio* y *La peste*, se pueden mencionar otras obras en donde el mar juega un papel importante, como *Bodas* o *El Verano*. En menor medida se podría mencionar también a *El extranjero*.

⁴ Si bien es cierto que la atención del último apartado de la obra está especialmente dirigida hacia la figura del mar, eso no quiere decir que no sea abordada en alguna otra parte de la misma. Incluso, sin ir más lejos, el capítulo que le precede comienza con una descripción exhaustiva sobre el mar (Camus, 1996, p. 70).

reflejo de la libertad y la vitalidad del mar, deidad que mueve al hombre y que lo obliga a permanecer de pie, incluso en los momentos en donde todo parece oscuro, lleno de peste y muerte. Estas dos interpretaciones, sin embargo, no son opuestas entre sí, sino que, por el contrario, no son más que el anverso y el reverso de una misma situación vital.

A partir de este análisis se busca entender por qué Tarrou y el Dr. Rieux, en el momento más cúlmine de *La peste*, se zambullen y tranquilizan en el mar; por qué la Nada acaba, hacia el final de *El estado de sitio*, arrojándose al mismo, embebiéndose de su sal; o por qué en los recuerdos del protagonista de *El primer hombre* parece haber una clara asociación entre el mar y la alegría. Se intenta, a su vez, expandir la interpretación de Tacca (1958) e, incluso, ofrecer una nueva. Es decir, se pretende probar que Camus utiliza al elemento del mar como un signo y un medio para representar y hallar la vida y el sentido de la existencia, ya sea propia o ajena.

Para demostrar dicha hipótesis se estructura el trabajo en tres partes. En la primera de ellas se realiza una interpretación del mar más ceñida y literal del texto, que demuestra cómo éste es reflejo dócil del estado vital del hombre. Luego, se lleva a cabo un análisis más libre y simbólico del mar, concibiéndolo como una metáfora camusiana para hablar del sentido de la existencia y la centralidad de la vida. Finalmente, a partir de lo expuesto, se ofrecen algunas conclusiones generales con el propósito de asentar la hipótesis presentada

2. EL MAR, REFLEJO DÓCIL DE LA EXISTENCIA HUMANA

A lo largo del desarrollo de *La peste*, es posible observar cierto paralelismo entre el estado vital atravesado por los ciudadanos de Orán y las alteraciones climáticas y movimientos del mar. Desde el inicio de la enfermedad, la ciudad entera sufrió transformaciones, como también lo hicieron sus paisajes, vientos y temperaturas. Así, por ejemplo, tras la primera de las muertes registradas por el Dr. Rieux, la del portero, se dice que el mar “había perdido su azul profundo, y bajo el cielo brumoso tomaba reflejos de plata o acero, dolorosos para la vista” (Camus, 2021b, p. 32). Pareciera, de alguna manera, como si el mar supiese expresar lo que el pueblo apestado estaba experimentando y se negaba a afirmar. Incluso eso da a entender Camus cuando sostiene que “sólo el mar, al final del mortecino marco de las casas, atestiguaba todo lo que hay de inquietante y sin posible reposo en el mundo” (Camus, 2021b, p. 39).

En un principio, las descripciones de la marea y los vientos son más bien anecdóticas, como también lo era la relevancia e importancia de la enfermedad. En este momento, entonces, las menciones del mar están más bien asociadas a los recuerdos de un pasado libre, en el que no había prohibiciones y se podía vivir sin el peso de la

peste. El narrador nos describe cómo en las temporadas de verano anteriores la ciudad se abría de par en par hacia el mar y desparramaba a su juventud por las playas, mientras que, en ese verano, por el contrario, “el mar tan próximo estaba prohibido y el cuerpo no tenía derecho a sus placeres” (Camus, 2021b, p. 97). Asimismo, al pasar junto a los aullidos de los barcos invisibles y escuchar el murmullo ascendente del mar, Rieux se entristece al concluir que, aquellos paseos que antes conocía tan bien y tanto adoraba, ahora le parecían deprimentes (Camus, 2021b, p. 53) a causa de los aullidos de sus pacientes y la ascendencia de la enfermedad.

A medida que avanza la peste, avanza el miedo, la angustia y el cansancio, y con ellos, avanza también la crecida y la turbulencia del mar. No es casualidad que, a mediados del mes de agosto, cuando “la peste lo había envuelto todo” y ya “no había destinos individuales, sino una historia colectiva” (Camus, 2021b, p. 140), se precipitaran unas fuertes lluvias y unos vientos tumultuosos que arrastraron sal, desesperación y peste por toda Orán. Resulta curioso que, al momento de describir a la ciudad en esta instancia, Camus la compare con una “isla desdichada” (2021b, p. 141) que se encuentra saturada de olores marinos y absolutamente desierta. La desesperación, como el mar, rodea la ciudad, asfixiándola. El terror es tan grande entre los ciudadanos que hasta puede olerse y percibirse; es como si los circundase por fuera y no les permitiese ni salir ni respirar, permaneciendo siempre, no obstante, oculto y silencioso como el mar, que Camus describe en esta misma parte como “invisible” (2021b, p. 141).

Esta misma situación aberrante se replicó también en octubre. En ese tiempo la peste, las aguas, el agotamiento, la desesperanza y las “bandadas silenciosas de esorninos y de tordos que venían del mar” (Camus, 2021b, p. 157) se paseaban naturalmente por las calles de la ciudad desgastando y corrompiendo a sus habitantes. Fue este ambiente inhóspito lo que llevó a Rieux y a Tarrou a cometer un acto ilícito por su salud y su amistad: cruzar los límites establecidos por la seguridad, haciendo uso de sus pases especiales, para dirigirse hacia las escolleras y zambullirse finalmente en el mar.

La descripción de la marea en esta parte es completamente opuesta a la que se había realizado unas páginas atrás. Y esto se debe, precisamente, a que el estado vital de sus protagonistas había cambiado. Sumergido en las profundidades de esas aguas oscuras, que respiraban tranquilamente, “Rieux, que sentía bajo sus dedos la cara áspera de las rocas, estaba lleno de una extraña felicidad” (Camus, 2021b, p. 213). En la cara de su compañero Tarrou se podía observar la misma tranquilidad y paz. En ese mar “de terciopelo, flexible y liso como un animal” (p. 213), Rieux y Tarrou sintieron vivos. En ese mar que se hinchaba y se abismaba lentamente (p. 213), Rieux y Tarrou volvieron a respirar.

Como en todo el resto de la obra, el mar también acompañó el descenso de la peste y el retorno de la alegría y la serenidad a Orán. Así, los murmullos de festejo y de celebración se asemejaban, a los oídos del Dr. Rieux, al ruido de las olas que desde el balcón de su paciente oía chocar contra los acantilados (Camus, 2021b, p. 254). El deseo sin frenos del pueblo se transmitía como un rugido y la ligereza del aire (Camus, 2021b, p. 254) no era más que un reflejo de la levedad que sentían ahora las almas de los ciudadanos de Orán. La ciudad y el mar estaban en paz.

De manera menos explícita que en *La peste*, esta asociación entre estado interior y descripción del mar también se puede hallar en *El estado de sitio*. La extensión acotada de la obra de teatro no permite observar tan claramente, como sí sucedía en la novela, la evolución de las actitudes de los personajes y, por tanto, del mar. Sin embargo, en el comienzo de la misma se logra detectar muy bien cómo, fruto de la aparición de la peste y de la clausura de la ciudad, la gente y el mar se alocan. En efecto, el indicio que lleva a los ciudadanos de Cádiz a confirmar su encierro y, por tanto, su soledad y desesperanza, es la ausencia del ruido del mar: “pero ya no oigo el ruido de las olas. Aquí están los clamores, el pánico, el insulto y la cobardía. Aquí están mis hermanos densos de sudor y de angustia y en adelante carga pesada” (Camus, 1957, p. 153).

En lo que se refiere a los momentos que se podrían llamar “intermedios”, es decir, aquellos en los que conviven efectivamente la peste y la ciudad, también es posible hallar ciertas pistas para probar este paralelismo entre sentimientos humanos y actitud del mar. Por ejemplo, en la lucha que se establece entre Diego –y sus hombres– y la Peste –y sus aliados– se observa un juego con el viento y las fuerzas del mar. Así, cuando la resistencia pelea por su libertad, los guardias retroceden. Por el contrario, cuando estos últimos avanzan para imponer las marcas de la enfermedad, los primeros dan un paso atrás. Entre ambos se genera, entonces, un flujo que hace que el viento del mar sople cuando el pueblo avanza y refluya cuando los guardias vuelven (Camus, 1957, p. 188).

En el momento final de la obra de teatro aparece nuevamente el mar. Librada de las garras de la Peste, la ciudad de Cádiz, a excepción de Victoria, Diego, el Coro de mujeres y la Nada, realiza ceremonias y festeja. Se llevan a cabo condecoraciones y discursos y la música, como la alegría de la gente, estalla. Del mismo modo, rugen las olas del mar, cuyos vientos impulsan las puertas que ruegan, de una vez por todas, por ser abiertas. Una vez que son destrabadas, los vientos, que aúllan cada vez más fuerte, y la sal del mar, ingresan a la ciudad con el objetivo de limpiarla (Camus, 1957, p. 202) y de acompañar la libertad del pueblo.

Finalmente, se revela una profunda conexión entre el protagonista de *El primer hombre* y la actitud imponente del mar. El ejemplo más claro en el que se puede observar esta concordancia se presenta en el capítulo cuatro de la presente obra, cuyo comienzo narra el naufragio que recorre pacíficamente un Jacques Cormery ya adulto. En la descripción de esta situación se puede contemplar un claro paralelismo entre el estado vital del personaje y las olas del mar. Así, por ejemplo, el oleaje tranquilo y breve que empujaba su barco lo mantenía calmo, hasta el punto de que este cae rendido en un sueño. A lo largo de toda la obra, el mar se presenta como un medio para volver a la infancia, y este capítulo no es la excepción: fruto de la serenidad que Jacques encuentra en la inmensidad y libertad del mar (Camus, 1997, p. 41), es que logra conectar con ciertos aspectos de su infancia en Argel, en donde también se hallaban presentes estos mismos elementos y sentimientos:

Pero se había evadido, respiraba sobre las anchas espaldas del mar, respiraba a oleadas, bajo el balanceo del sol, por fin podía dormir y volver a la infancia, de la que nunca se había curado, a ese secreto de luz de cálida pobreza que lo había ayudado a vivir y a vencerlo todo. (Camus, 1997, p. 44)

Así, a lo largo de toda esta sección, a través de un sueño y con el alma embriagada por el contacto con el mar (Camus, 1997, p. 43), se nos narran los juegos y vivencias que compartía este personaje con sus amigos argelinos, en los que prima la presencia de la alegría, la vida, la playa y el mar.

Otra escena que permite entrever esta asociación es aquella que describe los rituales y festejos que realizaba la familia “para celebrar la *mouna* en el bosque de Sidi-Ferruch” (Camus, 1997, p. 166). Además de paseos a caballo y festines de comida casera, reinaba en estas fiestas el baile, la alegría, el acordeón y la guitarra, cuyas melodías eran acompañadas por el gruñido del mar que siempre estaba muy cerca (Camus, 1997, p. 117). Si bien las temperaturas no le permitían al niño o a sus familiares sumergirse en él, sí les era posible realizar caminatas sobre su orilla, empapando apenas sus pies. En estas festividades, Jacques experimentaba una felicidad tan grande que hasta “sentía asomarle las lágrimas al mismo tiempo que un gran grito de alegría y gratitud hacia la vida adorable” (Camus, 1997, p. 117).

De esta manera, es posible detectar en las tres obras cómo el mar refleja y acompaña el estado interior de sus co-habitantes. El mar habla por ellos y le da voz a sus sentimientos, sean estos felices o desgraciados. El movimiento del agua, el ruido de los vientos, la subida de la marea y la tranquilidad de las olas, bajo esta interpretación, no son más que espejos dóciles de la existencia vital de los ciudadanos de Orán o Cádiz, o del mismo Jacques Cormery. Ahora bien, esta misma situación es susceptible de ser interpretada a la inversa. Es decir, ¿no podría ser el estado vital de estos

personajes un reflejo de lo acontecido en el mar? ¿Acaso el mar no podría ser el verdadero referente, lo significado y buscado en el concepto camusiano de *vida*? Para responder estas preguntas conviene abordar la segunda interpretación posible respecto de la figura del mar en Albert Camus.

3. LA EXISTENCIA HUMANA, REFLEJO DE LA VITALIDAD DEL MAR

A lo largo de *La peste* es posible vislumbrar al mar no sólo como un reflejo de los sentimientos de los oranenses, sino también como un espejo de toda su existencia. Es decir, se pueden encontrar en reiteradas partes de la novela, algunas expresiones que atestiguan cierta identificación “ontológica” entre el concepto de vida, tal como lo entiende Camus, y la figura del mar.

Ahora bien, ¿qué entiende o qué significa, para el filósofo franco-argelino, la *vida*? La respuesta va a depender de la obra o más bien del ciclo camusiano en el que uno se encuentre inmerso. Tanto *La peste* como *El estado de sitio* se ubican dentro del inicio de lo que podríamos llamar “el ciclo de la rebeldía”, es decir, aquel que sucede al “ciclo del absurdo”. Mientras que en este último primaba una reflexión más bien individual, que fundaba un valor individual, en el nuevo ciclo, Camus comienza a realizar una “consideración comunitaria que exige el sostenimiento del mismo valor no ya solamente para uno, sino para el conjunto de la comunidad” (Buceta, 2022, p. 1). De esta manera, la valoración de la vida y el interrogante por su sentido deja de ser una preocupación aislada y solitaria, que se piensa en primera persona, para pasar a ser un asunto comunitario que exige de la solidaridad de todos. A diferencia de las otras dos obras, *El primer hombre* se ubica hacia el final de este “ciclo de la rebeldía”, dando paso a lo que se conoce como “el ciclo del amor o la pobreza”. En este nuevo ciclo hay una valoración hacia aquellos que han sido siempre olvidados y que han permanecido “mudos” –los pobres–, como así también una vuelta a la infancia y orígenes de Camus.

La pregunta por el sentido como algo que interpela a todos los hombres se desarrolla de manera explícita en *La peste* y se grafica perfectamente en la enfermedad, precisamente porque ésta representa su ausencia. Es decir, aunque no es la única manera de interpretarla,⁵ se puede entender a la peste como la imposibilidad de encontrarle un sentido a la existencia. Los ciudadanos de Orán, de esta manera, no mueren de una insuficiencia respiratoria, sino que perecen por no poder hallar una respuesta que le dé razones a la existencia, tanto a la suya como a la ajena. Tal como sostiene Tarrou hacia el final de la novela, todo ser humano lleva en sí la peste y nadie está

⁵ Tal como afirma Buceta (2022), la interpretación primera y directa que se debe hacer de esta novela es la que el autor indica, a saber, la lucha de la resistencia europea contra el nazismo (p. 5).

indemne de ella (Camus, 2021b, p. 210). La diferencia va a residir, por tanto, en cómo cada uno decide afrontarla, en cómo se lucha contra la enfermedad.

Si la peste representa la pregunta –y posible ausencia– de un sentido, la figura del mar, por otro lado, encarna el medio para hallar su respuesta y, como se verá con *El estado de sitio*, su salvación. El mar es, en *La peste*, el espacio que le permite al hombre acallar la pregunta que lo atormenta, puesto que tomando contacto con su “respiración tranquila” (Camus, 2021b, p. 213), es que el ser humano recuerda que está vivo. El mar plenifica al hombre e, incluso, le hace querer seguir vivo. Es por ello por lo que la ubicación geográfica de Orán resulta tan significativa. En el inicio de *La peste* se dice que esta es una ciudad “como cualquier otra, una prefectura francesa en la costa argelina y nada más” (Camus, 2021b, p. 9). Orán, a los ojos del narrador, es una ciudad fea, tranquila, sin ninguna sospecha, neutra y enteramente moderna que está construida dando la espalda al mar. En ella casi no hay rastros de vida más que la humana, puesto que es “una ciudad sin palomas, sin árboles, sin jardines, donde no puede haber aleteos ni susurros de hojas” (Camus, 2021b, p. 9). A su vez, es una ciudad en donde “todo se hace igual, con el mismo aire frenético y ausente” (p. 9) y en donde sus “conciudadanos trabajan mucho, pero siempre para enriquecerse” (p. 9). En este pueblo nada es más natural “que ver a las gentes trabajar de la mañana a la noche y enseguida elegir, entre el café, el juego y la charla, el modo de perder el tiempo que les queda por vivir” (p. 10).

Orán, de acuerdo con estas descripciones, es una ciudad atravesada por la monotonía, por la repetición y por el absurdo. La manera que tiene el narrador de calificarla recuerda mucho a lo que Camus afirma en uno de sus primeros ensayos filosóficos, *El mito de Sísifo*. Allí, haciendo una clara analogía con el hombre trabajador, obrero, Camus presenta a la figura mitológica de Sísifo, quien todos los días debe realizar la misma tarea sin descanso y sin frenos. La vida del hombre, como la de Sísifo y la de los habitantes de Orán, está atravesada por un ritmo maquinal:

Levantarse, tomar el tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, la comida, el tranvía, cuatro horas de trabajo, la comida, el sueño y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado con el mismo ritmo es una ruta que se sigue fácilmente durante la mayor parte del tiempo. (Camus, 2021a, p. 24)

La construcción de Orán a espaldas al mar parece ser, entonces, una metáfora de la postura de sus habitantes frente a la existencia: en vez de buscar y encontrarle el valor a su vida, ellos se pierden intentando hallar “el modo de perder el tiempo que les queda por vivir” (Camus, 2021b, p. 10). En vez de rodear la isla del absurdo, sumergiéndose en la vitalidad del mar, ellos se ahogan en él, teniendo una mirada frívola y poco apasionada hacia la vida (Camus, 2021b, p. 11). La ciudad de Orán es una ciudad que le da las espaldas al mar, y que, por tanto, no tiene alma (Camus, 2021b, p. 11).

Según el narrador, la única manera de divisar el mar en Orán es “ir expresamente a buscarlo” (Camus, 2021b, p. 11). Es por esto que la huida desesperada y la zambullida casi necesaria por parte de Rieux y Tarrou resulta tan significativa en esta novela. El agua y el aire tienen virtudes extraordinarias sobre el ánimo de estos personajes y, sobre todo, de Rieux. En medio de las interrogaciones más dramáticas, en medio del caos y la desesperanza, el contacto con el mar aviva la pureza del doctor, produciendo una especie de acción catártica sobre su alma (Tacca, 1958, p. 109). La zambullida en el agua es, a la vez, un acto de purificación de la peste, un rito de amistad y un medio de recuperar la libertad o, al menos, de ser recordado.

En este último sentido, podría decirse que el mar se reafirma como símbolo de libertad y vitalidad para estos dos hombres, para imbuirles de nuevo la necesidad de ser libres (John, 1955, p. 51). El mar, que siempre ha estado ahí, es experimentado en este episodio, en medio de un contexto de peste y muerte, como un signo de vida y fortaleza. Gracias a esta experiencia vivificante, el protagonista de la novela logra alejarse por un momento de la enfermedad, y puede encontrar, tras meses de habitar en la isla del sin sentido y del absurdo,⁶ nuevas fuerzas para “recomenzar”, es decir, para continuar luchando no solo por él sino, sobre todo, por toda Orán.

Sin embargo, la sola intención de Rieux no bastó para lograr la verdadera transformación. Como se afirmó, la toma de conciencia no debería ser sólo individual, sino, ante todo, colectiva. Todos, para Camus, somos “una gota de agua en el mar” (2021b, p. 143) y en él, como en la comunidad, el ser humano toma contacto con el todo⁷ que lo interpela y lo moviliza. Fue necesario, entonces, que todo el pueblo desee retornar hacia la sociedad de los vivos, hacia, “por ejemplo, los baños de mar. Pero los baños de mar habían sido suprimidos y la sociedad de los vivos temía constantemente tener que dejar paso a la sociedad de los muertos” (Camus, 2021b, p. 143). Ese miedo desapareció cuando la mayor parte de Orán encontró la solución “más allá de los muros de esta ciudad ahogada”, es decir, “en las malezas olorosas de las colinas, en el mar, en los países libres y en el peso vital del amor” (Camus, 2021b, p. 247). De esta manera, la peste dejó de avanzar cuando toda la ciudad deseó volver hacia aquella patria y felicidad, “apartándose con asco de todo lo demás” (Camus, 2021b, p. 247). Dicho sin rodeos, en palabras de Camus, se logró contrarrestar el peso de lo absurdo, en el momento en que toda la comunidad de los hombres luchó contra él (2014, p. 327).

⁶ En *El mito de Sísifo* (2021a), Camus describe al absurdo como una isla que el hombre debe recorrer y rodear: “estos hombres saben ante todo, y luego todo su esfuerzo consiste en recorrer, agrandar y enriquecer la isla sin porvenir a la que acaban de llegar.” (p. 112)

⁷ Con respecto a Cottard, el narrador afirma, por ejemplo, que este aparecía, sin transición, sociable de un día para el otro “hablando de la peste abundantemente, solicitando la opinión de todos y sumergiéndose con complacencia en la marea de la muchedumbre” (Camus, 2021b, p. 229).

Ahora bien, resulta manifiesto destacar que, aunque el mar se presente como un medio de conexión con el valor de la humanidad, no necesariamente todos logran percibirlo de esa manera. Incluso, siendo realistas, son muy pocos los que pueden permanecer de pie, los que son capaces de trascender la injusticia y el sufrimiento en el mundo para afirmar, finalmente, razones de la existencia. De esta manera, si el mar es la deidad que impulsa al hombre a estar vivo, la peste es la incapacidad de seguir flotando, es el abandono de todo movimiento. De este modo, no es casualidad que la enfermedad, en la novela, se asocie a cuestiones respiratorias que obstaculizan el acceso del aire y que ocasionan, en último término, el ahogo de la persona afectada. Se entiende por qué la ciudad apestada, para el narrador, es una “ciudad ahogada” (Camus, 2021b, p. 247).

Es curioso, no obstante, que Tarrou, habiendo tomado contacto directo con la plenitud y fuerza del mar junto con Rieux, haya terminado siendo sacudido y derrotado por una fuerte tempestad (Camus, 2021b, p. 238). En la descripción de su lecho de muerte abundan las referencias al mar, pero ya no en un sentido positivo, como haciendo referencia a la presencia de cierta vitalidad o fuerza elemental, sino más bien negativo, como afirmando su ausencia y su pérdida. Así, por ejemplo, se dice que este personaje poco a poco fue cayendo “hacia el fondo” y que, tras ser “doblegado por todos los vientos iracundos del cielo”, murió sumergido en las “ondas de la peste” (Camus, 2021b, p. 238).

La muerte de Tarrou demuestra, de este modo, que a pesar del esfuerzo y el impulso que pueda existir en el hombre por salvar al hombre, no siempre se puede “evitar el naufragio” (Camus, 2021b, p. 238). Así, por ejemplo, Rieux tuvo que contemplar la muerte de su amigo desde “la orilla con los brazos cruzados y el corazón oprimido” (Camus, 2021b, p. 238). Si bien la salvación es colectiva, entonces, para poder descubrir el valor de la vida de sus co-ciudadanos, cada hombre debe poder hallarla primero.

Ahora bien, así como en *La peste* era mucho más fácil observar la identificación entre el mar y el estado interior de los ciudadanos, en el *El estado de sitio* se vislumbra más claramente la identificación entre el mar y la solución al sin sentido de la existencia. Esto se debe a que la obra de teatro se encuentra, desde su inicio hasta su final, desbordada por referencias al mar y a su carácter salvífico.

Desde el momento en que se anuncia la llegada de la peste a la ciudad de Cádiz, el pueblo y, sobre todo, su alcalde, se amparan y refugian en la fuerza enérgica del mar. Así, por ejemplo, este último sostiene que “bastará que sople el viento marino para que la peste retroceda” (Camus, 1957, p. 146). Para los gaditanos, el viento del mar es el garante de su libertad y vitalidad. Ellos confían en que las aguas marítimas los van a lavar y las ráfagas de aire salada los van a liberar de la enfermedad (Camus,

1957, p. 152). Es por ello que la clausura de la ciudad causa en sus habitantes semejante desesperación y pavor: el cierre de la ciudad implica la separación con el mar y dicha separación supone el quiebre con su madre y fuente de vida. Los residentes de Cádiz son “hijos del mar” (Camus, 1957, p. 152) y en él, todos ellos se sienten como hermanos (Camus, 1957, p. 152). Por ello, todos quieren ir a su encuentro, ya que allí todos logran sentirse vivos y libres. El mar los bautiza (Camus, 1957, p. 168), les da de beber y los salva (Camus, 1957, p. 152), por eso es necesario huir a él antes de que se clausure la ciudad.

En los momentos previos al cierre total de las puertas, y en el intento por alcanzar la única que quedaba abierta, el coro, afligido, percibe que la peste avanza muy rápido y afirma que, a causa de ella, el pueblo no podrá salir. Ella odia al mar y no quiere que los gaditanos vayan hacia él (Camus, 1957, p. 153 y ss.) porque, así como ésta es germen de muerte y sufrimiento, el primero es manantial de vida y libertad. De esta manera, al aislar la ciudad, desterrándola del mar, la Peste corta el cordón umbilical, dejando a Cádiz sin su fuente de alimento y energía. Ahora, aislada y solitaria, la gente se encuentra inmersa en el dolor y debe dar vueltas en una ciudad estrecha, “sin árboles y sin aguas, encerrada por altas puertas lisas” (Camus, 1957, p. 152) y condenada a habitar en un silencioso desierto (Camus, 1957, p. 155). El mar “queda, en adelante, demasiado lejos” (Camus, 1957, p. 154).

La cercanía del mar se vuelve a retomar recién hacia el final del segundo acto de la obra y lo hace de la misma manera que en su inicio: con los aullidos desesperados del pueblo que, por lo general, habla en la voz del coro. Los gritos y los corazones de las mujeres rechazan el silencio y se predisponen a oír la voz del mar, que les habla “bajo el sol del mediodía” (Camus, 1957, p. 169). Estos cantos buscan separar las distancias y atravesar los muros para reunirse con el refugio marítimo que tanto se anhela y se busca (Camus, 1957, p. 170). Las voces, los llantos y los alaridos le piden al viento que sople para que así, por fin, el pueblo pueda respirar (Camus, 1957, p. 170). Una vez más, entonces, se nombra el carácter vivificante del mar y sus fuerzas: solo él puede reavivar al hombre en medio de la muerte, solo él puede desahogar a la humanidad de la Peste.

El segundo acto termina, finalmente, con una imagen muy gráfica: Diego, desesperado y abatido, busca huir, con ayuda de un barquero, ilegalmente hacia el mar. Su cansancio y angustia es similar a la que sentía Rieux justo antes de escapar con Tarrou hacia los acantilados. Como en aquella escena de *La peste*, aquí también el mar se encuentra en calma (Camus, 1957, p. 180). También fruto de esta situación, Diego va a atravesar, como Rieux, cierta vitalidad y energía que lo va a impulsar a recomenzar y a luchar contra la Peste. Ahora bien, a pesar de estas similitudes resulta manifiesto señalar que, a diferencia de los personajes de la novela, que efectivamente se

zambullen en el mar, Diego nunca llega a hacerlo: justo antes de saltar, “la Secretaria aparece detrás de él” (Camus, 1957, p. 180). ¿Por qué, entonces, si Diego no se sumerge en el mar, encuentra las fuerzas para recomenzar?

En la conversación con la Secretaria, que encarna a la muerte, Diego atraviesa la misma transformación que se puede observar en los ciclos del pensamiento de Camus:⁸ la transición de una consideración individual a una colectiva. Diego huía al mar, no para encontrar fuerzas para volver a recomenzar, como Rieux o Tarrou, sino para escapar de la ciudad. Él tenía miedo, se sentía solo y su desgracia era demasiado grande como para continuar (Camus, 1957, p. 178). Huyendo al mar, Diego intentaba hallar una solución individual para el sin sentido de su propia existencia. Sin embargo, fruto del intercambio de palabras y de gestos con la muerte, su postura va a cambiar.

Tras impedir que Diego salte, la Secretaria lo afronta y lo presiona, buscando fastidiarlo, propósito que efectivamente consigue. Diego está irritado y cansado e intenta quitarle la libreta, pero ella es más rápida y lo esquiva. Como venganza, tacha un nombre de su lista y, a continuación, se oye “un grito en el mar” y el “ruido de una caída de agua” (Camus, 1957, p. 181). La muerte del barquero genera reacciones contrapuestas entre los dos personajes: mientras que a la Secretaria le causa risa e indiferencia, a Diego el mismo hecho le produce “asco y horror” (Camus, 1957, p. 182), y no puede evitar ocultarlo. Para él, no hay ni debería haber un “espíritu imparcial ante la vida y la muerte” (Camus, 1978, p. 84). Su conducta hace que la Secretaria se acerque e intente tocarlo y, en ese instante, todo cambia. El enojo, la repulsión y la indignación es tal que Diego ya no le teme a la muerte e, incluso, la niega (Camus, 1957, p. 182). En su arranque de cólera la abofetea y, en lugar de haber generado una nueva marca,⁹ esta desaparece. Diego está curado.

Él ya no tiene miedo y se siente el hombre más fuerte de todos (Camus, 1957, p. 184). Todas las cartas se encuentran a su favor. Ahora ya puede huir tranquilo, puede abandonar la ciudad con la certeza de que su vida tiene un sentido y la muerte es insignificante. Sin embargo, su actitud es completamente opuesta: “DIEGO se palpa, mira otra vez su mano y se vuelve bruscamente en dirección a los gemidos. Se acerca,

⁸ La transición del ciclo del absurdo, más individualista, al ciclo de la rebelión, cuya mirada está más bien dirigida hacia la comunidad.

⁹ Todos aquellos que eran casos sospechosos de la peste llevaban una marca distintiva, una estrella del bubón bajo su axila (Camus, 1957, p. 156). Esta la recibían o bien por indicaciones de la Peste o de la Secretaria, o bien porque eran “marcados” por alguno de sus guardias. La última manera de contraer la señal de dicha enfermedad era tocar o ser tocado por la marca de alguno de los apestados, tal como amenaza hacer Diego con el hermano de Victoria. Si a uno lo marcaban por primera vez era sospechoso; a la segunda ya estaba contaminado (Camus, 1957, p. 176). Sin embargo, cuando Diego abofetea a la Secretaria, aplastando su marca ésta, en lugar de agravarse por tercera vez, desaparece (Camus, 1957, p. 183).

en medio del silencio, a un enfermo amordazado. Escena muda. DIEGO aproxima la mano a la mordaza y la desata” (Camus, 1957, p. 184).

Se puede ver, entonces, cómo la primera reacción de Diego, tras encontrar el valor de su vida, no es huir sino acudir a la ayuda y al auxilio del otro. Él decide romper el silencio de una ciudad que estaba muerta y apestada, para dar lugar al ruido y a la vida: “el cielo se ha iluminado, en efecto. Sopla un viento ligero que sacude una de las puertas y hace flotar algunos puños. El pueblo los rodea ahora, con la mordaza desatada, los ojos alzados al firmamento” (Camus, 1957, p. 184). La afirmación de Diego despierta la afirmación del pueblo, que ahora lo rodea, con sus puños alzados y sus bocas descubiertas. El mar que, en el inicio de esta escena estaba calmo, ahora se alza con fuertes vientos. La respuesta que antes era solo de Diego, ahora es de todo el pueblo. La rebelión de Cádiz ha comenzado. Diego logra recomenzar, entonces, al comprender el valor y la importancia de luchar por la totalidad. Su descubrimiento es acertado ya que, segundos después, el mar, deidad que todo lo acompaña, ruge a su favor.

El tercer acto de la obra inicia con la llegada de nuevos aires y el recomenzar renovado de Diego, que, comprometido con el valor de la humanidad, busca despertar a los desesperados y curar a los apestados. Una vez más, su levantamiento es guiado por los vientos del mar (Camus, 1957, p. 186) que sopla cuando el pueblo avanza y refluye cuando los guardias vuelven (Camus, 1957, p. 188). Las pequeñas brisas marítimas que aparecen al inicio de este último acto les recuerdan a los hijos del mar que su madre sigue latiendo y que, por tanto, sus corazones también. En las escenas que siguen, no obstante, el mar va a ocupar un papel secundario y recién va a resurgir con toda su fuerza en los diálogos finales de la obra.

Tras la desgarradora escena de Diego y Victoria, “se oye aullar a la Nada en las fortificaciones” (Camus, 1957, p. 201). Observando las condecoraciones y las fiestas, esta se queja y se lamenta. El Pescador intenta calmarlo, mas sus esfuerzos son en vano. Con los vientos, las puertas de la ciudad se abren y la vida retorna a sus habitantes. Frente a esto, la frustración de la Nada empeora: el recomenzar de Cádiz le indigna, puesto que, para él, el hombre no es nada y la vida no tiene sentido alguno (Camus, 1957, p. 202). Tras decir estas palabras, “corre por la escollera y se arroja al mar” (Camus, 1957, p. 202).

En este discurso de despedida, se observa claramente cómo la Nada es uno de los grandes enemigos de la libertad y autonomía humana. Su muerte, de esta manera, resulta muy significativa. En primer lugar, porque denota el triunfo de la vida, el valor de la libertad y la presencia de un sentido. En efecto, al describir su ahogo, el Pescador, que lo ha acompañado, afirma que su boca mentirosa se llena de sal y calla por fin (Camus, 1957, p. 202). El adjetivo que usa aquí Camus para calificarlo no es aleatorio:

la boca y, por tanto, las palabras de la Nada son “mentirosas”, puesto que el hombre, para el autor franco-argelino, es algo y no es solamente “nada”. La vida no es indiferente, sino que tiene un sentido y es manifiesto que el hombre trate de encontrarlo sin evadirse.

La muerte de la Nada es significativa, también, ya que manifiesta la victoria del mar que en esta escena es representado como una especie de criatura viva y furiosa que lo devora (John, 1955, p. 53). En efecto, el pescador dice que “las olas violentas lo golpean y lo ahogan con sus crines” (Camus, 1957, p. 202). El fin de la Nada es provocado, entonces, por el signo con mayúscula de la libertad y la vitalidad: el mar. De esta manera, frente a la muerte, a la peste y a la nada, triunfa la vida, el sentido y el mar.

Las palabras finales de la obra no son más que un tributo y una promesa al que fue aclamado por el pueblo como uno de sus grandes salvadores: “Onda, oh mar, patria de los insurrectos, he aquí tu pueblo que no cederá jamás. La gran ola de fondo, nutrida en la amargura de las aguas, se llevará vuestras ciudades horribles” (Camus, 1957, p. 202). La lucha que comenzó siendo de Diego, ahora es del pueblo y de todas las ciudades que, como el mar, no se rendirán jamás. Estas, ahora, se alzan vivas y se mueven con el impulso de las olas, rugiendo y gritando que la vida es algo y la muerte “no es nada”.

De esta manera, el mar en *El estado de sitio* se presenta como el medio para hallar la salvación, así como en *La peste* representaba el lugar para ser recordado sobre el valor de la vida. En *El primer hombre* encontramos una fusión de ambas lecturas: el mar es el lugar en donde el pequeño Jacques Cormery encuentra dispersión, alegría y serenidad. Para el niño, el mar es su puerta de escape, su riqueza dentro de su pobreza. Asimismo, el mar es para el Jacques adulto el punto de contacto con su infancia, con su identidad, con lo que él verdaderamente es y anhela. El mar, como las visitas a su madre, representa para el protagonista una de las vías por las cuales logra recordar lo importante y valioso de la vida.

En primer lugar, por tanto, se puede observar en esta novela inacabada una clara identificación entre la figura del mar y los sentimientos de felicidad y paz; sentimientos que no solo son experimentados por el protagonista, sino también por sus compañeros de juego. La playa era el espacio en donde estos últimos podían vivir libremente, corriendo y nadando sin límites y deleitándose con pequeños manjares, como las bayas azucaradas, fibrosas y grasosas o los cucuruchos de patatas fritas que tanto anhelaban. Embebidos por sus aguas y exaltados en la arena, estos niños se permitían por un instante soñar y volar, escapándose de su terrible y fastuosa realidad. Así, por ejemplo, “jugaban a ser Robinsones, lejos del cielo puro y de los vientos del mar, triunfantes en su reino de miseria” (Camus, 1997, p. 49 y ss.), perdiendo la noción

del tiempo y olvidando la existencia de las horas (Camus, 1997, p. 53) hasta el punto en que debían volver corriendo a sus hogares para no ser regañados. Para Jacques y sus amigos, jugar y estar en el mar era como tocar el cielo:

El mar estaba tranquilo, tibio, el sol ahora ligero sobre las cabezas mojadas, y la gloria de la luz llenaba esos cuerpos jóvenes de una alegría que los hacía gritar sin interrupción. Reinaban sobre la vida y sobre el mar, y lo más fastuoso que puede dar el mundo lo recibían y gastaban sin medida, como señores seguros de sus riquezas irremplazables. (Camus, 1997, p. 53)

El tiempo transcurrido cerca del mar, les permitía a estos niños tener una nueva mirada sobre la vida, en la que primaba la gratitud y la alegría, hasta el punto de derramar lágrimas y gritos de felicidad (Camus, 1997, p. 117). Es por ello por lo que, a pesar de haber crecido y de haber tomado contacto con otros placeres y realidades, Jacques afirma con certeza que nada podría, para él, sustituir al mar (Camus, 1997, p. 227). Si bien luego él abandona Argel, el mar lo va a acompañar siempre y él lo va a amar y añorar durante toda su vida (Camus, 1997, p. 207). A su vez, el contacto con el mar le va a permitir luego, de alguna manera, volver a su infancia, a los momentos en que en la simpleza él era feliz y, a su vez, le va a abrir una puerta para hallar dentro de la tempestad algún consuelo y fuerza:

Jacques sentía que el viento venido de los confines del país bajaba a lo largo de la palma y de sus brazos para llenarlo de una fuerza y una exultación que le hacía lanzar largos gritos, sin parar, hasta que, con los brazos y los hombros rotos por el esfuerzo, abandonaba por fin la palma que la tempestad se llevaba de golpe junto con sus gritos. (Camus, 1997, p. 207)

Así, los recuerdos de su madre, de sus amistades, de la playa y del mar le revelan al protagonista rastros de una nueva sabiduría, una en la que prima la simpleza, el silencio, el juego, el amor y la vida. En medio de un mundo que no es suyo y le es desconocido (Camus, 1997, p. 152) él añora esas épocas en las que, si bien reinaba la miseria, triunfaba la familia y la solidaridad. Según narra el mismo Jacques, él nunca había logrado curarse de su infancia e, incluso, había sido ella la que lo había ayudado a vivir y a vencerlo todo (Camus, 1997, p. 44). El mar, de esta manera, representa para él, una felicidad y riqueza perdidas y, al mismo tiempo, la posibilidad de volver a alcanzarlas mediante el recuerdo.

A partir de lo expuesto se puede observar cómo, en las tres obras, el mar deja de ocupar un rol secundario o un papel de mero reflejo, para pasar a ser uno de los grandes determinantes en el itinerario de los personajes fundamentales de las tres obras. El mar, en *La peste* como en *El estado de sitio* y en *El primer hombre*, encarna

la vida misma y no en tanto es concebida de manera individual sino, ante todo, colectiva. Precisamente son aquellos que no logran percibirse como gotas de este mar (Camus, 2021b, p. 143) los que, o bien se hunden y ahogan en la búsqueda individual y solitaria de un sentido, o bien se aíslan en la isla apestada del absurdo. Por el contrario, aquellos que encuentran en la fuerza del mar un signo de libertad y de vitalidad, son los que logran recomenzar, rebelándose una y otra vez contra la muerte y el sin sentido de la humanidad.

4. CONCLUSIÓN

En suma, en las obras de Camus que han sido aquí revisadas, el concepto de mar puede ser entendido de dos principales maneras. En primer lugar, como el reflejo palpable del estado vital interior de los ciudadanos de Orán o de Cádiz, y de los niños de Argel. Las olas, los vientos y los intercambios de flujos no son más que representaciones sensibles del miedo, la alegría o la desesperación de estos personajes. El lenguaje marítimo le permite a Camus poner en palabras lo inexpresable, como es la vivencia del sin sentido de la existencia o el hallazgo de su valor. Paradójicamente, el mar que, para Camus, es “siempre invisible” (2021b, p. 141), es asimismo la manifestación visible de la angustia y rebeldía humana.

En segundo lugar, el mar es presentado como la salvación frente al sin sentido de la existencia, al ser una naturaleza viviente y una deidad vivificante que les recuerda a los hombres el valor de la existencia. Para Camus, la solución al absurdo es la vuelta en comunidad hacia el valor de la vida. Sin ella, “la apuesta absurda no tendría apoyo”, puesto que, “para decir que la vida es absurda la conciencia necesita estar viva” (Camus, 1978, p. 12). Ahora bien, al hablar de conciencia Camus no sólo se refiere a la conciencia individual, sino más bien a la de todos los hombres (Camus, 1978, p. 12). Para el franco-argelino, es necesario que exista “un valor común, algo que nos aúne en nuestra condición humana, una referencia a partir de la cual nos podamos comprender, entender nuestra condición y las razones de nuestra vida” (Buceta, 2022, p. 5). Bajo esta segunda interpretación, el mar, al ser el lugar de contacto con la vida en su totalidad, es concebido como el medio a través del cual el hombre rebelde toma conciencia de este valor común y encuentra los medios para recomenzar, es decir, para recordárselos a los demás. Así, el mar es visto como la salvación frente a la isla del sin sentido y del absurdo, y como una fuente de vida y de libertad.

Estas dos interpretaciones, no obstante, no son incompatibles. Es decir, que en este trabajo se las haya abordado y explorado por separado no quiere decir que sean opuestas sino, por el contrario, complementarias. En efecto, se podría incluso afirmar que una se sigue de la otra ya que, si se comprende al mar como la encarnación de la concepción camusiana de vida, entonces resultará necesario que ese mar se exprese y

se manifieste. Así como la fiebre o la falta de aire son signos de que la salud de la persona está inestable, la subida del mar y el rugido de los vientos es un reflejo de que el valor de la vida y la búsqueda del sentido peligran. De esta manera, mediante la voz del mar Camus está tratando de expresar en estas obras algo mucho más profundo que lo sentido interiormente por los habitantes de estos pueblos o por el protagonista de *El primer hombre*, a saber, la lucha por el valor de la vida.

Las manifestaciones del mar, entonces, nos permiten rastrear el estado de esta lucha, que no es más que la lucha de todos y cada uno de los habitantes de Orán y Cádiz por acabar con la enfermedad o de Jacques Cormery por volver a su infancia. Así, la lejanía o prohibición del mar, de la vida, es un reflejo de que el absurdo y la peste están triunfando. Por el contrario, que el mar se agite y cante cuando la enfermedad desaparece, es un signo de que la espera valió la pena y se ha recuperado la vida y el mar.

A modo de conclusión, se puede decir que, tanto en *La peste* como en *El estado de sitio* y en *El primer hombre*, es posible trazar un hilo conductor entre el mar, la actitud de los protagonistas y la vida. En estas obras, el mar se presenta como aquella deidad indiferente que incluye y sostiene a todos los hombres, reflejando sus sentimientos, acompañando su lucha y viviendo sus triunfos o derrotas.

SOBRE LA AUTORA

Clara Noguier es Profesora de Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Actualmente se encuentra realizando sus tesis de licenciatura en la misma Universidad acerca de la posibilidad de afirmar la existencia de experiencias vivificantes en la educación para Edith Stein.

BIBLIOGRAFÍA

- Barthes, R. (1970). *L'Etranger, roman solaire*. En *Les critiques de notre temps et Camus*. Paris: Garnier Frères.
- Buceta, M. (2022). Entre filosofía y literatura: Albert Camus y la transición de la existencia absurda hacia la comunidad solidaria. *Revista Humanidades*, 12(2). DOI: <https://doi.org/10.15517/h.v12i2.50759>
- Camus, A. (1957). *El estado de sitio*. En *Teatro* (pp. 123-202). Buenos Aires: Losada.
- Camus, A. (1972). *Bodas*. Buenos Aires: Sur.
- Camus, A. (1978). *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada.
- Camus, A. (1994). *El primer hombre*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Camus, A. (1996). *El Verano*. Bilbao: Alianza.

- Camus, A. (2016). *El extranjero*. Buenos Aires: Booket.
- Camus, A. (2021a). *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Losada.
- Camus, A. (2021b). *La peste*. Buenos Aires: Debolsillo. Armellin
- Seschi, G. (1999). La solidaridad en *La peste* de Albert Camus. *Filología y Lingüística*, XXV(2), pp. 83-89.
- García Peinado, M. A. (1985). La “source” argelina del sol en Albert Camus. *Alfinge*, 3, pp. 183-196
- Hernández, S. M. (2009) Albert Camus. Los caminos de la existencia. *Casa del tiempo*, 19(2), pp. 89-96.
- John, S. (1955). Image and symbol in the work of Albert Camus. *French Studies*, IX(1), pp. 42-53. DOI: <https://doi.org/10.1093/fs/IX.1.42>
- Marulanda, V. (2011) Albert Camus. Lecciones de *La peste*. *Revista universidad de Antioquía*, 303, pp. 79-81.
- Mosto, M. (2014) Albert Camus: el peso de la vida. El orgullo de ser hombres y la fidelidad a los límites. *Communio*, 21(3), pp. 11-23.
- Parker, E. (1969). Meursault and Camus's homme algérien. *The South Atlantic Bulletin*, XXXIV.
- Smith, A. A. (1967). Eden as symbol in Camus L'Etranger. *Romance Notes*, IX(1), pp. 1-5.
- Tacca, O. E. (1958). El espíritu mediterráneo en Albert Camus. *Revista Universidad*, 37, pp. 83-114.

DOSSIER:

HOMENAJE A FRANCISCO
LEOCATA

PRESENTACIÓN DEL DOSSIER

El 9 de enero de 2022 fallecía en la Ciudad de Buenos Aires Francisco Leocata, profesor emérito de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina, habiendo ocupado las cátedras de Historia de la Filosofía Moderna y Filosofía del Lenguaje. Nacido el 28 de julio de 1944 en Catania, provincia de Italia, emigró de muy pequeño a la Argentina junto con su familia y, al poco tiempo, ingresó al Seminario de los Padres Salesianos para convertirse luego en sacerdote católico. Entre 1967 y 1971 realizó una estadía de estudios teológicos en la Universidad Pontificia Salesiana de Roma. Tras su regreso se inscribió en la Pontificia Universidad Católica Argentina para estudiar Filosofía. En 1976 fundó y dirigió durante más de una década el profesorado “Don Bosco” especializado en Filosofía y Ciencias de la Educación. Su vida estuvo abocada tanto a la docencia como a la investigación en múltiples ámbitos de la filosofía, particularmente en torno a la Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea bajo la óptica de la distinción Modernidad-Ilustración, Filosofía y Ciencias de la Educación, Ética y Teoría de los Valores, Filosofía del Lenguaje, Filosofía y Ciencias Humanas, e Historia de la Filosofía Argentina.

Luego del número que le dedicara la Revista *Proyecto* en 2014, gesto que se continuó en la reciente publicación de la Revista *Sapientia* (2022), el presente *dossier* es también una expresión de reconocimiento y gratitud a quien fuera colaborador de la Revista *Tábano* desde sus inicios, y, sobre todo, apreciado profesor, colega y maestro para muchos de nosotros. Así lo expresan cuatro de las seis contribuciones que conforman este homenaje que incorpora a su vez un texto inédito y un índice bibliográfico del autor.

Con ello, esperamos también que esta publicación sirva para la difusión y estudio de la obra de Francisco Leocata que sin duda constituye un aporte invaluable para la cultura filosófica argentina.

Mauro N. Guerrero
(Bergische Universität Wuppertal)

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.

ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO DE FRANCISCO LEOCATA

I. OBRAS

- (1979). *Del iluminismo a nuestros días. Síntesis de las ideas filosóficas en relación con el cristianismo* (2.^a ed.). Buenos Aires: Ediciones Don Bosco. [Edición posterior: Docencia, 2012].
- (1991). *La vida humana como experiencia del valor. Un diálogo con Louis Lavelle*. Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios.
- (1992). *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas I*. Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios.
- (1993). *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas II*. Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios.
- (1995). *El problema moral en el siglo de las luces. El itinerario filosófico de G. S. Gerdil*. Buenos Aires: EDUCA [tesis doctoral].
- (1995). *Los valores. Una propuesta en el marco de la Ley Federal de Educación*. Buenos Aires: Cesarini.
- (1996). *El conocimiento y la educación hoy*. Buenos Aires: Ediciones Don Bosco-Consudec.
- (1997). *La investigación científica. Rasgos esenciales en el marco epistemológico actual*. Facultad de Filosofía y Letras, UCA.
- (2001). *La educación y las instituciones*. Buenos Aires: Ediciones Don Bosco.
- (2003). *Persona, lenguaje, realidad*. Buenos Aires: EDUCA.
- (2004). *Los caminos de la filosofía en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios.
- (2007). *Estudios sobre fenomenología de la praxis*. Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios.
- (2010). *Filosofía y ciencias humanas. Para un nuevo diálogo interdisciplinario*. Buenos Aires: EDUCA.
- (2013). *La vertiente bifurcada: La primera modernidad y la ilustración*. Buenos Aires: EDUCA.

(2017). *Situación y perspectivas de la filosofía moral*. Buenos Aires: Ediciones Don Bosco.

2. ARTÍCULOS

(1979). El substrato filosófico de la teología de J. B. Metz. En *Sapientia*, 34, 83-100.

(1984). Pasión e instinto en B. Pascal. En *Sapientia*, 39, 37-62.

(1985). Implicaciones pedagógicas en la fenomenología de Husserl. En *Revista del Instituto de Investigaciones Educativas*, 49, 35-56.

(1986). Educación e ideología. En *Revista de Investigaciones Educativas*, N°53, pp. 21-40.

(1987). Verdad y razón en los primeros escritos de Gerdil. En *Salesianum*, 1, 65-103.

(1987). El hombre en Husserl. En *Sapientia*, 42, 345-370.

(1991). La filosofía cristiana en el contexto filosófico actual. En *Proyecto*, 3, 53-70.

(1995). Sciacca, pensador de un tiempo indigente. Extracto de Michele Federico Sciacca *e la filosofía Oggi, Atti del Congreso Internazionale*, Roma, 5-8 aprile, 573-583.

(1997). Malebranche y el 'libertinage érudit'. En *Sapientia*, 52, 41-74.

(1997). Respuestas de la educación a los desafíos de la sociedad del conocimiento. En *Suplemento CONSUDEC*, 3-13.

(1999). La esperanza, signo de contradicción. En *Proyecto*, 32, 91-107.

(1999). El problema metafísico en Kant. En *Proyecto*, 34, 101-118.

(2000). Pascal y la crisis de la razón. En *Sapientia*, 55, 55-86.

(2000). Idealismo y personalismo en Husserl. En *Sapientia*, 55, 397-429.

(2001). Esencia y destino de la modernidad en Hegel. En *Sapientia*, 56, 139-174.

(2001). Modernidad e ilustración en los primeros escritos de Nietzsche. En *Sapientia*, 56, 435-444.

(2001). Vida y técnica en Ludwig Wittgenstein. En *Proyecto*, 38, 71-105.

(2002). El argumento ontológico en Malebranche. En *Epimeleia*, 11, 57-78.

(2002). Modernidad e ilustración en J. Habermas. En *Sapientia*, 57, 235-270.

- (2003). La racionalidad moderna y la fenomenología de Husserl. En *Sapientia*, 58, 245-301.
- (2006). San Agustín y la modernidad. En *Persona y Cultura*, 6, 76-93.
- (2006). Persona y ser moral en Rosmini. En *La filosofía cristiana de Rosmini, Actas del congreso internacional de Filosofía*, Buenos Aires, UCA, 23-42.
- (2010). La filosofía postomista. En *Tábano*, N°6, 81-94.
- (2014). Relación entre historia de la filosofía y filosofía teórica. En *Sapientia*, vol. LXX, 47-78.
- (2019). Límite y libertad. Consideraciones sobre una tesis de Hegel y la actualidad. En *Communio* XXVI/1, 6-15.
- (2023). Situación de la filosofía en el siglo XXI. En *Bitácora Filosófica*, N° 6, 117-129.
- (2022). La metafísica de la creación como antítesis filosófica del gnosticismo. En *Sapientia* Enero-Junio 2022, vol. LXXVIII, fasc. 251, 86-99.

3. CAPÍTULOS DE LIBROS

- (1982). Las primeras etapas de la cultura filosófica argentina. En AAVV, *El sistema educativo hoy*, Docencia, pp. 157-189.
- (1982). Los valores como fines de la educación. En AAVV, *Congreso Iberoamericano de Educación sobre Valores de la persona y técnicas educativas*, Buenos Aires: Ed. Docencia - Proyecto CINAE, pp. 337-373.
- (1995). El perfil o el modelo de la postmodernidad. En AAVV, *Conferencias: Un diagnóstico para la nueva evangelización. Los orígenes de la postmodernidad*, Fundación Latina de Cultura, pp. 53-68.
- (1996). Ideas filosófico-teológicas de Luis Vives. En AAVV, *Coloquios «Juan Luis Vives» (27-28 de agosto de 1992)*, Instituto de Estudios Grecolatinos «Prof. F. Novoa», pp. 17-27.
- (2001). Ubicación de Francisco Romero en la historia filosófica argentina. En Speroni, J. L. (ed.), *El pensamiento de Francisco Romero. Retrato de un filósofo argentino del siglo XX*, Buenos Aires, Edivérn, pp. 185-192.
- (2003). Ideas iusfilosóficas de la ilustración. En C. Sáenz (ed.), *La codificación: Raíces y perspectivas. El código Napoleón*, t. I, Buenos Aires, EDUCA, pp. 59-78.

- (2003). La filosofía y el diálogo interdisciplinario. En Durán Casas, V. (organizador), *La presencia de la filosofía en la universidad. Memorias del primer Congreso Latinoamericano de Facultades de Filosofía en Universidades Católicas*, Colección Filosofía 160, Porto Alegre, EDIPUCRS, pp. 81-94.
- (2003). La excelencia como paradigma. En Yañez, H. (compilador), *La solidaridad como excelencia: VI Jornada de reflexión ético-teológica*, Buenos Aires, San Benito, pp. 35-53.
- (2005). Dimensión temporal y dimensión trascendente del hombre. En AAVV, *Recrear el humanismo cristiano*, Buenos Aires, San Pablo, pp. 75-102.
- (2005). Verdad y libertad en la tradición cristiana y en la modernidad. En Scarponi, Carlos Alberto (ed.), *La verdad los hará libres: Congreso internacional sobre la Encíclica Veritatis splendor*, Buenos Aires, Paulinas, pp. 179-197.
- (2009). Libertad y ley. En Juan Cruz Cruz (ed.), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*, Pamplona, EUNSA, pp. 43-60.
- (2009). Conexión entre lo moral y la política de Suárez. En Juan Cruz Cruz (ed.), *Ius et virtus en el siglo de oro*, Pamplona, EUNSA, pp. 19-36.
- (2014). Asamblea del Año XII: Aspectos filosóficos. En AAVV, *Sociedad, libertad y cultura en la Asamblea Constituyente del Año XIII*, Ágape Libros, pp. 329-338.
- (2017). Auge y crisis de la noción de causa entre el renacimiento y la primera modernidad. En Corso de Estrada, L. (ed.), *Figuras de la causalidad en la Edad Media y en el Renacimiento*, Pamplona, EUNSA, pp. 327-340.

4. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Asla M. (2022). La brújula y el gusto: dos analogías para una aproximación realista a la experiencia moral. *Sapientia*, Enero-Junio 2022, 78(251), 6-24.
- Caimi, M. y Sisto H. (2022). Recuerdos de un debate con el Padre Leocata. *Sapientia*, Enero-Junio 2022, 78(251), 73-76.
- Fernández Lois, A. (2014). La leyenda Scagliapietra. *Proyecto*, 65, 13-15.
- Ferraris, E. M. (2014). Consideraciones sobre el proyecto de una fenomenología de la praxis política. *Proyecto*, 65, 85-96.

- Ferraris, L. (2014). Introducción. *Proyecto*, 65, 11-12.
- Ferraris, L. (2014). Francisco en la búsqueda de una nueva consistencia. *Proyecto*, 65, 25-44.
- Franck, J. F. (2014). El proyecto de naturalización de la fenomenología y el reduccionismo en neurociencia. *Proyecto*, 65, 47-57.
- Franck, J. F., (2022). La fenomenología personalista de Francisco Leocata y la teoría de la interacción de Shaun Gallagher. En *Sapientia* Enero-Junio 2022, vol. LXXVIII, fasc. 251, 25-42.
- Grassi, M. (2011). Reseña a *Filosofía y ciencias humanas: hacia un nuevo diálogo interdisciplinario*. *Stromata*, 67(3/4), 303-306.
- Grassi, M. (2014). Francisco Leocata y el legado de la modernidad. Presentación del libro *La vertiente bifurcada*. *Proyecto*, 65, 69-75.
- Guerrero, M. (2014). De la reducción a la donación; de la donación al *Lebenswelt*. *Proyecto*, 65, 97-111.
- Guerrero, M. (2014). Francisco Leocata en torno a Descartes, Husserl y la praxis en el mundo de la vida [en línea]. En: *I Jornada de Pensamiento Latinoamericano*, 7 de mayo de 2014. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/10278>
- Guerrero, M. (2018). Sobre la fundamentación de una ética de bienes y valores en F. Leocata. En *Tábano* 14, pp. 90-104.
- Hoevel, C. (2014). Filosofía y ciencias humanas según Francisco Leocata. En *Studium*, 34, (2014), pp. 351-370.
- Meana, E. (2014). Un hermano consagrado a la verdad. *Proyecto*, 65, 19-24.
- Mosto, M. (2018). Reseña a *Situación y perspectivas de la filosofía moral actual*. *Studium. Filosofía y Teología*, 41, 109-124.
- Mosto, M. (2022). “Quien pierda su vida por mí, la encontrará” (Mt 10, 39). *Sapientia*, Enero-Junio 2022, 78(251), 43-56.
- Santiago, D. (2022). Homenaje a Francisco Leocata. *Proyecto*, 65, 59-66.
- Santiago, D., y Baliña L. (2022). Tiempos de la historia, tiempos de la cultura. *Sapientia*, Enero-Junio 2022, 78(251), 57-72.
- Zanotti, G. (2004). Reseña a *Persona, lenguaje, realidad*. *Studium*, 7(14), 403-410.

- Zanotti, G. (2011). Reseña a *Filosofía y ciencias humanas: hacia un nuevo diálogo interdisciplinario*. *Revista de Instituciones, Ideas y Mercados*, 55, Octubre, 271-273.
- Zanotti, G. (2014). Persona, lenguaje, realidad de Francisco Leocata. *Proyecto*, 65, 77-82.
- Zanotti, G. (2022). Una visión global de la filosofía de Francisco Leocata. *Sapientia*, Enero-Junio 2022, 78(251), 77-85.

JESICA ESTEFANÍA BUFFONE

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - LABORATORIO DE
INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS HUMANAS/UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

MARTÍN GRASSI

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA ARGENTINA

LA REDUCCIÓN VITAL Y LA VOCACIÓN
INTERDISCIPLINAR DE LA
FENOMENOLOGÍA:
UN DIÁLOGO ENTRE FRANCISCO
LEOCATA Y MAURICE MERLEAU-PONTY

THE VITAL REDUCTION AND THE INTERDISCIPLINARY VOCATION OF
PHENOMENOLOGY: A DIALOGUE BETWEEN FRANCISCO LEOCATA AND MAURICE
MERLEAU-PONTY

jesicabuffone@hotmail.com
martingrassi83@gmail.com

Recepción: 18/06/2023
Aceptación: 23/07/2023

RESUMEN

Francisco Leocata propone una nueva reducción fenomenológica, que llama *reducción vital*, la cual nombra el centramiento del sujeto encarnado, la necesidad de sabernos traspasados por la historia y por los otros como punto de partida para la producción de conocimiento en el seno de nuestra experiencia de la vida. Esta reducción vital permite pensar al ser humano desde las diversas disciplinas científicas, en diálogo con la fenomenología y la metafísica. Si bien Leocata construye su fenomenología personalista sobre las bases de la fenomenología trascendental de Edmund Husserl, en este trabajo queremos resaltar las posibilidades que se abren a partir de un diálogo más estrecho con Merleau-Ponty, quien ha subrayado el carácter interdisciplinar de la fenomenología.

PALABRAS CLAVES

Leocata, Merleau-Ponty, Reducción, Vida, Interdisciplinariedad.

ABSTRACT

Francisco Leocata finds a new phenomenological reduction, which he calls *vital reduction*. This reduction aims at naming the centrality of the subject's *incarnation*, that is, the fundamental situation of being pierced by history and by our fellow subjects as the very point of departure of our knowledge. This vital reduction

Tábano, no. 23, ene-jun 2024, pp. 90-106.

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.23.2024.p90-106>

enables a promisory dialogue between the different sciences, phenomenology, and metaphysics, in order to reflect upon human condition. Although Leocata preferred the transcendental phenomenology of Edmund Husserl in order to build his philosophy of person, in this paper we will argue that a dialogue with Merleau-Ponty is more promising, for he was the one who stressed the interdisciplinary nature of phenomenology.

KEYWORDS

Leocata, Merleau-Ponty, Reduction, Life, Interdisciplinarity.

1. LA FENOMENOLOGÍA Y SU CARÁCTER INTERDISCIPLINAR

Para Francisco Leocata, la pregunta por el ser humano no puede de ninguna manera escindirse de los exámenes de los modos en que la existencia humana se despliega. Evidentemente, el hombre y sus actividades siempre ha sido objeto de la antropología filosófica. No se parte jamás –ni podría partirse nunca– de una visión eidética que aprehenda la esencia del hombre de forma inmediata; por el contrario, la antropología filosófica parte primeramente de aquello que el hombre hace para luego remontarse a las facultades que hacen posible estas actividades, y llegar así a la postulación de una esencia humana. La reflexión ontológica o metafísica no puede llevarse a cabo sin estas consideraciones ónticas y pragmáticas del hombre, si no es que quiere perderse en abstracciones y quimeras insignificantes. Esta necesidad metodológica implica, ante todo, un imperativo epistemológico, que es la de poner en diálogo el discurso metafísico con los discursos científicos. Si comunión, *communitas*, significa ante todo el estar en deuda (*munus*) el uno respecto al otro (*co-*), entonces la comunión epistémica conlleva una mutualidad de las disciplinas en el estar referidas las unas a las otras. Una situación contraria sería la de una *inmunidad epistemológica*, en la que alguna disciplina se considere *in-mune*, es decir, como desligada, como no estando en deuda, con ninguna otra. Si la metafísica ha tenido, de alguna manera, este estatuto de inmunidad es porque se ha considerado a ella misma muchas veces como un discurso completamente original y originario, fundante e infundado: como una especie de discurso axiomático o arqueológico que por ser primero no puede sino referirse a los demás discursos como siendo secundarios, como segundos, como aquello que le secunda, que “le sigue”. Tal ha sido, sin ir más lejos, la posición de Martin Heidegger, cuyo discurso del Ser se desliga a propósito de los discursos acerca de los entes, y queda así *inmunizado* respecto a los otros saberes: nada que digamos en torno al mundo y a los entes puede modificar o clarificar en nada aquello que el Ser sea (Belgrano, 2022). No es casual, por ello, que Leocata haya tomado partido explícito y deliberado por una fenomenología que posibilite una transposición, un traslado, una travesía desde lo ontológico a lo óntico, y viceversa (un movimiento que se dice también *ana-logía*); de allí su mirada crítica respecto a la filosofía de Heidegger en sus posibilidades interdisciplinarias (Hoevel, 2014, p. 368). Este puente entre los

discursos metafísicos y ónticos puede ser tendido en aquellas fenomenologías que comprendan a la filosofía como un saber que se abre al diálogo interdisciplinar, sobre todo a partir del hecho fundamental de la corporalidad del ser humano. De allí que la elección de Leocata para avanzar en una antropología filosófica sea, ante todo, la de la fenomenología de Edmund Husserl, quien ha ofrecido elementos centrales para pensar el fenómeno del cuerpo propio, o cuerpo vivido. Sin embargo, Leocata quiere radicalizar más la importancia de la situación encarnada del hombre, por lo cual propone una nueva reducción fenomenológica, a la que llama *reducción vital*. En este trabajo, examinaremos lo que Leocata entiende por esta reducción y propondremos, también, un diálogo más estrecho con Maurice Merleau-Ponty, quien es, a nuestro parecer, el que más ha pensado la condición vital y corpórea del ser humano dentro de la tradición fenomenológica. Es de notar que Leocata ha preferido la fenomenología trascendental de Husserl a la fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty por razones de índole metafísica -como iremos mostrando. Sin embargo, creemos que repensar el diálogo entre Leocata y Merleau-Ponty puede ser promisorio para profundizar en la reducción vital y sus implicancias. Analizaremos, entonces, el concepto de *reducción vital* desarrollado por Leocata para reconducirlo a lo que consideramos el suelo mismo de su propuesta: el *cuerpo vivido*. Luego, examinaremos lo que entiende Maurice Merleau-Ponty por cuerpo propio, y la crítica que este filósofo le hace a lo que denomina “psicología clásica”, para ver así en la reducción vital la realización del imperativo metodológico presente en la obra del filósofo francés, que pretende ante todo “volver a las cosas mismas”.

2. FRANCISCO LEOCATA: LA REDUCCIÓN VITAL COMO UN VOLVER A LAS COSAS MISMAS

En su último libro sistemático, *Filosofía y ciencias humanas: Hacia un nuevo diálogo interdisciplinar* (2010), Leocata propone una nueva reducción que debe sumarse a aquellas que ya planteaba Husserl: la *reducción vital*. Para el filósofo argentino, son ciertamente imprescindibles a la filosofía la *epoché*, la reducción eidética y la reducción trascendental: la primera permite suspender el juicio natural y neutralizar los prejuicios a la hora de encontrar la verdad del fenómeno; la segunda posibilita, a través de la variación imaginativa, la detección de una forma típica o eidética de los fenómenos; la tercera nos lleva a reconocer en el ser humano una dimensión trascendental y constituyente, que Leocata llamará *naturaleza personal* del ser humano y que, a diferencia de Husserl, la articulará con la noción metafísica de *acto de ser*. Sin embargo, en este elenco de reducciones, la que falta es un examen racional que reconduzca las actividades del hombre y la fenomenalidad del mundo de la vida al punto axial en el que todo esto de hecho acontece: el reconocimiento de un

cuerpo propio, o cuerpo vivo. La reducción vital, así, vuelve a integrar todas las dimensiones humanas al concepto de vida, ese concepto que servirá de pivote epistémico para convocar a todas las ciencias y disciplinas, y logre efectivamente establecer entre ellas un diálogo fructífero.

La aún demasiada abstracta analítica del *Dasein* de Heidegger como ser-en-el-mundo no le sirve a Leocata para pensar al ser humano en su concreción, en su vida concreta, en su vivir en carne y hueso. Si el concepto de Ser ponía en jaque la esencia dialogal e interdisciplinar de la filosofía, será el concepto de *vida* la que le proveerá a Leocata de un campo semántico que le permita comprender al ser humano en su complejidad óptica, y la que posibilite también un camino a su naturaleza ontológica, definida por el concepto de *persona*, y que constituye el núcleo de toda su filosofía. Si bien Leocata ha tratado el tema de la vida (2007, 39-64), más que tematizar el concepto mismo de vida, su reflexión se juega en las construcciones conceptuales que se erigen sobre este concepto, y que él utiliza para dar cuenta de la pluriforme existencia humana. Estas construcciones conceptuales son dos: la de *mundo-de-la-vida*, la de *formas-de-vida*, y la de *praxis vital*.

En primer lugar, el concepto de *mundo de la vida* (*Lebenswelt*), tomado de Husserl, implica una doble consideración: por un lado, la afirmación de que todos nuestros diversos discursos no son construcciones arbitrarias, sino que florecen de ese suelo vital que es el mundo percibido y en el que nos movemos y actuamos; es decir, que este mundo de la vida no es un objeto en sí mismo, sino la condición de posibilidad de toda objetualidad. Por otro lado, que este mundo de la vida se define por notas características típicas: es un espacio-tiempo perceptual, pragmático (que se refiere a las cosas en tanto son nuestros asuntos, *pragmata*, antes que a las cosas como entes en sí mismos), intersubjetivo e histórico. En segundo lugar, todas estas notas le permiten a Leocata retomar otra construcción conceptual referida a la vida, esta vez tomada de una tradición extraña a la fenomenología, como la de la filosofía analítica de Ludwig Wittgenstein: la idea de *forma-de-vida* (*Lebensform*), que se encuentra referido al lenguaje y que se articula con ese otro concepto del filósofo vienés, el de *juego-del-lenguaje* (*Sprachspiel*). Sin desestimar la estructura sistemática y técnica del lenguaje en su logicidad y en su naturaleza semiótica, el lenguaje es una cierta praxis que tiene lugar en el mundo como una determinada forma de habitarlo intersubjetiva e históricamente. Por ello, el lenguaje es apropiado como sistema en el uso que de él hacemos, y este uso supone la referencia a un ser humano que se desenvuelve en un *mundo-de-la-vida*. Para Leocata, a pesar de sus diferencias, Husserl y Wittgenstein comparten una “concepción de la vida como portadora de significado” (Leocata, 2003, p. 147). Ambos autores le permiten a Leocata hacer una crítica de cualquier reducción del lenguaje a mero sistema, en tanto que “no está en condiciones de responder

adecuadamente a la pregunta por el aspecto vital y racional del lenguaje” (Leocata, 2003, p. 192). En tercer lugar, el carácter vital de nuestro mundo se expresa también en la dimensión axiológica de nuestra praxis, en tanto que nuestro habitar el mundo implica valorarlo de diversas maneras. La reflexión ética de Leocata se sostiene también sobre una cierta axiología que se nutre desde sus primeros trabajos sobre Louis Lavelle (1991) y que continuará en sus *Estudios sobre fenomenología de la praxis* (2007). Aquí el constructo conceptual de *Lebenswelt* se encuentra en tensión con otro constructo, que es el de *Weltanschauung* (*visión de mundo*), procedente de la filosofía vitalista de Wilhelm Dilthey. Siguiendo la crítica de Husserl a Dilthey, la filosofía no puede contentarse meramente en ser una descripción de las diversas sabidurías que constituyen su mundo de una determinada manera histórica y cultural, sino que debe apuntar a reconocer una racionalidad del mundo y de la práctica humana como ser en el mundo que posibilite la construcción de un discurso ético. Sin embargo, la ética de Leocata no elude la concreción de los modos en que el mundo se determina moralmente, escapando por una vía trascendental, sino que asume la *materialidad* de los valores (siguiendo el gesto de la fenomenología axiológica de Max Scheler): el valor es un concepto que permite articular efectivamente la actividad de un sujeto que en su práctica vital otorga valor a aquello con lo que trata, pero que a la vez es afectado por el valor intrínseco a las cosas mismas. Siguiendo la máxima fenomenológica de la correlación, no hay valores sin sujetos ni sin objetos, y la axiología no es sino el discurso de este encuentro entre el mundo de la vida y la visión de mundo, que intenta alcanzar una racionalidad ética que dé cuenta de esta complejidad entre una forma y una materia, entre una situación concreta y una decisión racional respecto a lo que sea el bien.

Como podrá apreciarse, el concepto de vida le sirve a Leocata para proponer una antropología filosófica atenta tanto a las dimensiones lingüísticas, históricas, culturales, y morales, del ser humano. Pero todas estas dimensiones se juegan en última instancia en el reconocimiento del hombre como un ser encarnado, como un ser que es un cuerpo viviente, como una persona que es, a la vez, un ser espiritual y un ser corpóreo, siendo la vida aquello que posibilita dicha síntesis: vida espiritual, vida animal. Por ello, el tema del *cuerpo propio*, tomado de Husserl y de Merleau-Ponty, juega un papel central en todos sus trabajos. Y, si el tema del cuerpo propio es fundamental para comprender la síntesis que es el hombre mismo, entonces una disciplina especialmente axial para posibilitar la comunicación y la comunión entre los diversos discursos es la psicología.

Lo que Leocata encuentra en el nivel eidético o intelectual-racional-teórico, lo encuentra también en el nivel ético-axiológico de una razón práctica. En sus *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, vuelve a las consideraciones respecto al cuerpo vivo

y al sentimiento fundamental de la vida, pero esta vez para comprender la acción humana. El cuerpo viviente es el símbolo originario en cuanto corporeidad cósmica, es decir, extensa-espacial, correlativa a una subjetividad, en cuanto capaz de hacer presente en un “ahí” del mundo, un sujeto encarnado. Es por lo tanto el lugar originario de todo ulterior símbolo (Leocata, 2003, p. 103).¹ Este sentimiento fundamental está anclado en la corporeidad e indica una afección primordial que es a la vez la respuesta a las solicitudes del mundo, por lo cual hay una dimensión instintiva que está al servicio de la vida y que es intencional, aunque sea del orden pre-reflexivo (2007, pp. 48-49). En este nivel del instinto vital no es posible aún hablar de *acción personal*, pero es preciso buscar ya aquí las raíces de la axiología y la “génesis de la apreciación” (2007, p. 53). Esta primera dimensión afectiva de la vida en su relación al mundo se encuentra, de todas maneras, ya atravesada por una cierta lógica racional-instrumental que pone en relación medios y fines en su relación con el mundo. Aquí Leocata rechaza la falsa dicotomía entre *vida* y *técnica*: “la vitalidad se abre a los instintos, a los apetitos sensitivos y en estos ya se generan contemporáneamente la respuesta pre-racional y la posibilidad de una cierta instrumentalidad” (2007, p. 57). Leocata considera que Merleau-Ponty, en *La estructura del comportamiento*, es quien mejor describe este proceso vital, en el que el cuerpo humano propio y subjetivo “se constituye como tal en el movimiento, el cual implica la copresencia de afección y de acción” (2007, p. 57). Si bien esta praxis ya se asoma en los primeros estadios del cuerpo vivo, no alcanza aún los estadios más complejos de la racionalidad. Sin embargo, debe evitarse caer aquí en un reduccionismo del orden instintivo, puesto que “lo que es genéticamente anterior no por eso es fundamento de lo ulterior, y menos aquello que encierra su sentido” (2007, p. 58). Por esta razón, Leocata prefiere la fenomenología de Husserl antes que la de Merleau-Ponty, en tanto que es preciso una actividad noética que supere la mera aprehensión por sentimiento del ser del sujeto: lo que quiere evitar, ante todo, es una metafísica irracionalista y vitalista, que perdería el centro ontológico del ser humano, que se juega en el concepto de persona y que implica como fundamental a su dimensión intelectual (2007, p. 44).

En todo caso, también en este plano de la vida y de la afección aparece el aspecto intersubjetivo, siendo el *mundo de la vida* aquello que media entre los cuerpos vivos y su praxis significativa común. El ser humano se abre camino kinestésicamente en el mundo según los dos horizontes de la naturaleza y del mundo social. En este camino, Leocata subraya que el ser humano construye un mundo real (tomando una

¹ En los últimos años, también Emmanuel Falque (2013) retoma la idea del *proferir la palabra* y de su *carnalidad* para recuperar la voz hablada y maridar teológica y filosóficamente la carne con el verbo. En este sentido, se separa allí de las críticas de Jacques Derrida a la voz y a la oralidad en tanto que sostiene el paradigma metafísico de la presencia, y oponiéndole su grammatología. También Leocata retoma esta transferencia teológica y afirma “la palabra es carne” (2003, p. 110).

expresión de Jean Piaget) en el intercambio que el niño tiene con sus padres y gracias a cuyo intercambio “va creando desde temprano su espacio interior, en el que las imágenes y afectos se van entrelazando, y que dan a la corporeidad subjetiva una amplitud e intensidad creciente de valores” (2007: 59). Los valores son estas perspectivas significativas que provocan tanto emociones como prácticas y que, por ello, *motivan* al ser humano a actuar de una determinada manera. En esta relación intersubjetiva son claves tanto la gestualidad, primero, como el dominio del lenguaje, luego, que solo tiene sentido dentro de esta “co-implicación entre lo afectivo y lo práctico”, que permite por ello explicar en gran parte el aspecto pragmático del lenguaje, “inseparable de una base de expansión vital afectiva” (Leocata, 2007, p. 60). En todo caso, la génesis de la subjetividad no puede prescindir de esta dimensión afectiva y práctica que se desarrolla en su contacto con el mundo de la naturaleza y con el mundo de los otros, aunque no por ello pueda reducirse completamente la totalidad de la subjetividad a este plano instintivo y emotivo. Aquí es donde es preciso, para Leocata, postular aquella reducción trascendental que alcanza el orden propiamente *personal* del ser humano, puesto que, aunque imprescindible para comprender la dinámica humana, este nivel de la corporeidad viva “no se identifica ni puede considerarse como la ‘génesis’ de la subjetividad en sentido propiamente personal, aunque sí comienza a mostrar su *emergencia* a partir de etapas psicósomáticas más tempranas” (Leocata, 2007, p. 60).

Es en este juego de las dimensiones humanas donde se encuentra la compleja actividad teórica fenomenológica definida por el uso de las *reducciones*. La propuesta original de Leocata en esta tradición fenomenológica (dejando aquí de lado la originalidad de su maridaje entre fenomenología trascendental y metafísica en su *reducción personalista*)² se encuentra en postular la necesidad de una *reducción vital*. Aunque, como vimos, en sus libros anteriores la reconducción de las dimensiones del lenguaje y de la praxis a la dimensión vital tiene una importancia fundamental para comprender al ser humano y su dinámica, es en su último libro sistemático, *Filosofía y ciencias humanas*, donde tematiza esta nueva reducción. Este libro fue publicado en pedido de la Facultad de Psicología de la Universidad Católica Argentina, y puede verse la importancia epistemológica de esta disciplina tanto en lo que concierne a una antropología filosófica, como a un diálogo interdisciplinar que posibilite la constitución de una teoría holística sobre el ser humano. Para Leocata la psicología es “de entre las ciencias humanas la que más cerca está de una manifestación fenoménica de lo vital-humano”, que ofrece a las demás ciencias humanas empíricas un saber

² Para un desarrollo de la metafísica personalista de Leocata, ver en sus obras especialmente: 2003, pp. 296-298 y 365-411; 2007, pp. 305-317; 2010, pp. 334-354. Puede consultarse también un estudio introductorio a este tema en: Guerrero, 2014.

acerca de la vida, tanto en su dimensión individual como social (Leocata, 2010, p. 297).

La psicología y las demás ciencias humanas se sustentan sobre el postulado de una “subjetividad objetivable” y de sus relaciones intersubjetivas que configuran el mundo social y cultural para una efectiva investigación analítico-descriptiva. El plano sobre el que trabajan las ciencias humanas es el ámbito en que la experiencia de la vida se siente y manifiesta, y tal es el centro de la *reducción vital*. Leocata ofrece una definición de la reducción vital como “re-conducción de todos los actos intencionales y de todas las afecciones y voliciones y motivaciones, movimientos y padecimientos, a una vitalidad fundamental cuya clave reside en el cuerpo en cuanto *Leib-Körper*” (2010, 305-306). Por un lado, la condición de *Körper* posibilita la integración de los estudios psicológicos con los biológicos y fisiológicos, con una *somatología*. Por otro lado, la condición de *Leib*, inseparable pero no idéntica a la primera, alude al cuerpo en tanto que está conectado con la experiencia de la vida no solo individual, sino intersubjetiva. Esta subjetividad bidimensional es lo que permite que sea objetivada desde el plano más profundo del yo que llama Leocata *personal* o *trascendental*. La clave para Leocata es comprender estas dos reducciones (vital y trascendental) en su distinción y su continuidad:

Ambas constituyen un llamado a la subjetividad, pero con diversas características: la reducción vital es el plano en que se realiza la experiencia de la vida humana en su aspecto sensible y afectivo, comprendiendo en ella también el intercambio con el mundo externo, tanto natural como cultural; y por eso es susceptible de ser estudiado como fenómeno con su cuota de objetividad y sus perfiles. El yo personal de la reducción más profunda es el mirador desde el que se observa, compara, relaciona cuanto acaece como fenómeno a nivel vital, sin ser él mismo susceptible de ser convertido en fenómeno meramente psíquico: de allí su carácter “apodíctico”, al que apela Husserl. Participa también él de la vitalidad, más aún, su actualidad es una vida más intensiva que la primera (*viventibus vita est esse*), y está en un nivel en el que ella confluye con el pensamiento, los valores, la acción y la libertad, y en el que se realiza una autorreflexión que a diferencia de la reducción vital, no es objetivable por ser la fuente de toda constitución y objetivación; siempre permanece en ella un núcleo de subjetividad más profundo, no tematizable, es decir no susceptible de ser tratado desde una óptica objetiva aunque sea fuente de toda posible tematización. (Leocata, 2010, pp. 307-308)

A partir de este juego de las reducciones, se evitan algunos inconvenientes que imposibilitarían una antropología filosófica holística y un diálogo interdisciplinar

fecundo. Primero, se evita un esquema epistemológico jerárquico de corte racionalista (cartesiano-leibniziano) que reconduzca todas las ciencias a un sistema dominado por la filosofía. Segundo, repetir la ilusión naturalista que termina por objetivar en demasía las ciencias humanas y conlleva una concepción cósmica de la experiencia vital y la praxis humana. Tercero, evitar también una ontología universal centrada en la trascendentalidad del sujeto que dificulte el carácter *positivo-empírico* de las ciencias humanas. Cuarto, suspende la postulación de una psicología pura o a priori del tipo husserliano, que es la resultante de trasladar la temática de la intuición eidética al plano psicológico. Por último, cancela tanto la voluntad de privilegiar una determinada escuela filosófica, como la de fundar una ciencia *ex novo*, sino que la reducción vital convoca al descubrimiento de nuevos perfiles en la experiencia de la vida, creando el espacio de un diálogo interdisciplinar. En síntesis, afirma Leocata, la reducción vital “es lo que permite dirimir la tensión entre una idea empírica y experimental de la psicología [...] y de las ciencias humanas en general, y una concepción que con Ricoeur podemos llamar *reflexiva*” (Leocata, 2010, p. 309). La distinción de las dos reducciones (vital y trascendental, o personal-ontológica) no supone por ello la rehabilitación de la distinción de corte kantiano entre un *yo empírico* y un *yo trascendental*, porque no se trata aquí de establecer dos *planos* del yo, sino de reconocer “dos *niveles* de vitalidad y actualidad” (Leocata, 2010, p. 309). Si bien el yo o *self* de la psicología no alcanza el nivel ontológico, no por ello es una entidad separada de la persona. De aquí que la reducción vital como mediadora entre la filosofía y las ciencias humanas, cumpla un rol fundamental para un abordaje interdisciplinar e integral de la condición del ser humano.

3. MERLEAU-PONTY: EL ESTAR SITUADOS COMO PUNTO DE PARTIDA DE LA INVESTIGACIÓN

La *reducción vital* propuesta por Leocata hace del cuerpo vivido el eje de esa vuelta hacia nosotros mismos. ¿Qué implica ese giro filosófico que me permite saberme en un mundo y atravesado por él? El cuerpo vivido, el cuerpo de la historia y de una comunidad, es puesto en el centro de esta reducción que resitúa al sujeto en su carácter de agente y de objeto en medio del mundo de la vida. Es así como la reducción vital puede pensarse también como una actitud con valor epistémico, a partir de la cual mi cuerpo se revela como traspasado por los otros y como parte de un cuerpo colectivo. Será desde allí, en tanto sujetos encarnados, que daremos cuenta de aquello que estamos intentando comprender. La reducción vital permite “relacionar los fenómenos del psiquismo con el sentimiento corpóreo fundamental” (Leocata, 2010, p. 266), eliminando así una concepción dualista y escindida de la subjetividad. Esta reducción, anterior a la reducción trascendental husserliana, es “la vida consciente y pensante que

se percibe como tal, y que tiene su centro en el yo en cuanto persona animada por un acto de ser” (Leocata, 2010, p. 223). Al mismo tiempo, sostiene Leocata, “es fundamentalmente la reconducción de todos los fenómenos psíquicos, y de todos los que son objeto de las ciencias humanas en general a un centro de unidad que consiste en una subjetividad cercana a la que buscaba Merleau Ponty” (2010, p. 266), por lo que la antropología que se desprende de la filosofía merleauPontyana se presenta como el centro de este movimiento epistémico y existencial en el que el curso de las vivencias se pone en primer plano. De hecho, para Leocata (2010), la filosofía merleauPontyana tiene el mérito de haber acercado “con indiscutible originalidad la subjetividad a la corporeidad en cuanto tal, constituyendo como eje de una nueva fenomenología al sujeto encarnado no espiritual” (p. 227). A continuación, abordaremos la crítica que Merleau-Ponty realiza a la actitud metodológica de la “psicología clásica”, con el objetivo de recuperar al sujeto encarnado en la producción de conocimiento y ahondar en ese “acercamiento” a la corporalidad que el mismo Leocata identifica. Así, en la apuesta metodológica presente en varias de las obras de Merleau-Ponty (1976, 1984, 2001, entre otras), podemos rastrear algunos de los fundamentos de la reducción vital propuesta por Leocata.

Merleau-Ponty nos acerca el mundo de las ciencias desde otra perspectiva y, con ello, otras formas de hablar sobre el mundo y de describirlo se posicionan como vías legítimas de expresar nuestra experiencia. En *Fenomenología de la percepción* (1984), el filósofo propone una vuelta a las cosas mismas, pero desde un cuerpo traspasado por la historia y por los otros. Ese repliegue sobre el mundo y sobre la experiencia que tenemos de él será el punto de partida para el desarrollo de la ciencia, la cual aparece como la “expresión segunda” (Merleau-Ponty, 1984, p.8) de ese mundo de la vida que se ha intentado sepultar. Asimismo, un análisis holístico e integral de la experiencia se hace necesario para poder asir su sentido (1976): el comportamiento debe ser comprendido como parte de un entramado complejo en el que todo tendrá una significación para el sujeto actuante. Asimismo, las dimensiones que lo componen están unidas por un hilo significante que las dota de un mismo estilo, que une el pasado, el presente y el porvenir del sujeto. La comprensión del comportamiento implica, por ello, asirlo en su complejidad, en sus diferentes capas, en medio de ese movimiento dialéctico en el que naturaleza y cultura, desarrollo y filogénesis, se presentan como polos en medio de los cuales oscila nuestra existencia.

En *Les sciences de l’homme et la phénoménologie* (2000), Merleau-Ponty analizará el desarrollo que Husserl realiza en torno a la crisis de las ciencias humanas a comienzos del siglo XX, profundizando y llevando aún más lejos la comparación que el filósofo alemán realizará entre psicología y fenomenología. En este ensayo, Merleau-Ponty desplegará los mecanismos e implicancias del método

fenomenológico, haciendo de la historia personal y del sentido que la misma le imprime al mundo, la manera de aproximarnos a él. La crisis de las ciencias humanas que Merleau-Ponty analiza en esta obra era, ante todo, una crisis de fundamentos que se expresaba en la ignorancia de “la acción combinada de las condiciones psicológicas, sociales, históricas exteriores” en la producción misma del conocimiento. En medio de esta crisis, la filosofía había perdido toda justificación, separándose de su objeto de estudio y tendiendo, sobre todo, hacia una actitud irracional desligada de aquello a lo que hacía referencia: la falta de fundamentos de las ciencias humanas, tal como había adelantado Husserl, hacía imposible pensar en el progreso de estas o, al menos, las convertía en disciplinas estériles con escaso poder explicativo. Por lo tanto, era necesario mostrar la posibilidad de su desarrollo y, con ello, evidenciar el rol que la filosofía tenía en medio de ese proceso. Merleau-Ponty sostiene que, aunque el filósofo crea que cuando piensa o formula alguna afirmación expresa “el contacto mudo de su pensamiento con su pensamiento” sin ligazón alguna con las circunstancias, está, sin embargo, “condicionado por las causas fisiológicas, psicológicas, sociales e históricas” (Merleau-Ponty, 2000, p. 57). Esta disociación entre condiciones materiales y producción científica convirtió al pensamiento filosófico en un producto “sin valor intrínseco”: lo que para el crítico era un fenómeno residual, para el filósofo tenía que ver con la situacionalidad de su pensamiento. Por esa razón, Husserl intentará trazar un camino entre el psicologismo y el logicismo, tratando de transformar el condicionamiento padecido en condicionamiento consciente: en la *reducción fenomenológica* el filósofo debe suspender momentáneamente las afirmaciones o significados con los que refiere a las cosas de su entorno. Sin embargo, suspender no implica negar “el lazo que nos une al mundo psíquico, social y cultural”, sino que “se trata por el contrario de verlo, de tomar conciencia” (Merleau-Ponty, 2000, p. 59). La reducción fenomenológica husserliana pretende revelar la “tesis del mundo” que sostiene y fundamenta cada uno de nuestros pensamientos; es planteada como una ruptura entre nuestro pensamiento y nuestra situación física o social individual. Por lo tanto, para Merleau-Ponty, lo propio del filósofo será “considerar su propia vida en lo que ella tiene de individual, de temporal, de condicionado, como una vida posible entre muchas otras” (Merleau-Ponty, 2000, p. 59). Para Husserl, nunca podemos escaparnos de la temporalidad, pero sí vivenciarla de diferente manera: el tiempo puede ser vivido de manera “pasiva”, esto es, inmersos en la corriente temporal “sufriéndola” como actores pasivos o, en cambio, recuperarla y colaborar con su desarrollo. Por ello, para Merleau-Ponty, en la propuesta husserliana “hay una profundización de la temporalidad, no hay una superación de la temporalidad” (Merleau-Ponty, 2000, p. 60). De esta forma, la reducción fenomenológica se presenta como una actitud necesaria en el marco de la investigación, en la medida en que pone al filósofo frente a los condicionamientos

propios de su historia. Sin embargo, este intento necesario por ponernos frente a nuestro tiempo nunca podrá llevarse a cabo plenamente, en la medida en que es imposible desprendernos por completo de las ideas, valores y condicionamientos que nos atraviesan: es desde allí que nos replegamos sobre nosotros mismos.

Por otra parte, la filosofía no puede ser definida solamente como reflexión sobre las esencias por oposición a las disciplinas prácticas que se relacionan directamente con la existencia. Sobre la argumentación de Husserl, Merleau-Ponty sostiene que con el pensamiento reflexivo no descubrimos necesariamente alguna verdad eterna, sino el devenir inteligible de las ideas, una génesis de sentido. Cuando nos aproximamos incluso a nociones propias de disciplinas como la geometría, vemos allí un devenir histórico de esas nociones. Por lo tanto, Merleau-Ponty se pregunta dónde encontramos el asiento o fundamento mismo de la filosofía. Evidentemente, el mismo no se encuentra en el acontecimiento, como tampoco en lo eterno. El filósofo vive y filosofa en medio de una historia que no es la suma de los eventos de un extremo a otro, sino una “historia intencional”, dialéctica, cuyo orden o sentido puede ser puesto en perspectiva y no meramente “sufrido”. “Ser filósofo, pensar filosóficamente”, sostiene Merleau-Ponty, es “comprender ese pasado en virtud del lazo interior que existe entre él y nosotros”. La comprensión es para el filósofo “coexistencia en la historia” (Merleau-Ponty, 2000, p. 119) y la filosofía será, entonces, búsqueda y revelación de la estructura de sedimentación propia de esa historia. Al mismo tiempo, este paradigma que aúna la fenomenología con las ciencias humanas puede trasladarse al análisis mismo de la subjetividad y de la organización del aparato perceptivo del sujeto: esta estructura dialéctica se puede identificar tanto en la historia, como en el cuerpo. La estructura de sedimentación y de reactivación de sentido, es esa estructura instituyente que recorre tanto la historia personal, como la dinámica propia de la historia. Al respecto, Merleau-Ponty sostiene:

La filosofía es la reanudación de operaciones culturales comenzadas delante nuestro, continuadas de múltiples maneras, y que “reanimamos” o “reactivamos” a partir de nuestro presente. La filosofía vive de ese poder extraordinario que tenemos de interesarnos en todo lo que fue o es generado en el orden del conocimiento y de la vida, y de encontrarle un sentido común, como si a través de nuestro presente todas las cosas se nos hicieran presentes. El lugar real de la filosofía no es el tiempo, en el sentido del tiempo discontinuo, no es lo eterno, es el “presente viviente” (*lebendige Gegenwart*) es decir, el presente a partir del cual se reanima todo el pasado, todo lo extraño y todo el porvenir pensable. (Merleau-Ponty, 2000, p. 119)

De esta forma, habría para el fenomenólogo francés una suerte de “positivismo fenomenológico” en la actitud que intenta encontrar el fundamento de la racionalidad en algo previo a los hechos. Así, Merleau-Ponty denuncia una concepción desacertada sobre el objetivismo en la ciencia, el cual, si se concibe como “una simple notación de lo dado en el mundo exterior”, no es más que “una quimera” (Merleau-Ponty, 2001, p. 433), ya que la experiencia siempre es percibida a partir de una situación humana. La inevitabilidad de la irrupción de la mundanidad de aquel que observa no es para Merleau-Ponty caer en un antropomorfismo, sino aceptar las condiciones de partida de la investigación: la situación del investigador no puede aislarse, por tanto, del objeto observado. El filósofo, para Merleau-Ponty, “está siempre situado e individuado, y es por ello que tiene necesidad de un diálogo; la manera más segura para él de traspasar sus límites es entrar en comunicación con las otras situaciones” (Merleau-Ponty, 2000, p. 62).

La fenomenología conciliará la interioridad y la exterioridad del sujeto, como ámbitos necesarios para el desarrollo de la filosofía y de todas las ciencias humanas; la fenomenología apunta a una recuperación de la experiencia concreta “tal como se presenta en la historia”, buscando en ese desarrollo un sentido que explique el encadenamiento de los eventos. Merleau-Ponty sostiene que, para hacerle frente a esta doble exigencia de interioridad y exterioridad del conocimiento, Husserl deberá descubrir un conocimiento deductivo o empírico, un tipo de conocimiento que sea a la vez “no conceptual, que no se deshaga de los hechos, y que sea sin embargo filosófico” (Merleau-Ponty, 2000, p. 66). Esta “emergencia de la verdad a través del evento psicológico” (Merleau-Ponty, 2000, p. 66) es lo que Husserl va a llamar “intuición de las esencias” (*Wesensschau*). La visión de las esencias refiere a la explicitación del sentido o de las esencias hacia las cuales la conciencia está orientada, por lo cual no refiere a alguna capacidad suprasensible o ajena a nuestra experiencia. “Es por esta visión de las esencias”, continúa Merleau-Ponty, “que Husserl trata de encontrar un camino entre psicologismo y logicismo, y de provocar una reforma de la psicología” (Merleau-Ponty, 2000, p. 68). La intuición de las esencias es ella misma experiencia vivida y, por tanto, un conocimiento concreto. En este proceso, no obtengo sólo un hecho contingente, sino también una estructura inteligible que se me impone cada vez que pienso en el objeto intencional, por lo que el conocimiento que obtengo me pone en contacto con un conocimiento que es válido para todos y que no me ciñe a mi vida individual. Para Merleau-Ponty, la reducción fenomenológica no es un simple retorno al sujeto psicológico, sino más bien un desvío hacia las esencias que la trascienden. La reducción es poner en suspenso “todas las afirmaciones espontáneas en las cuales yo vivo”, para así poder hacerlas explícitas. En esta reducción (que nunca podré realizar por completo) intento hacer explícitas “en mi mismo esta fuente pura de todas

las significaciones que constituyen alrededor mío el mundo y que constituyen mi yo empírico” (Merleau-Ponty, 2000, p. 70).

Asimismo, tomando los estudios de Köhler (1947) y contra toda postura que describa al investigador como un sujeto escéptico desprovisto de toda subjetividad, Merleau-Ponty sostiene que es condición para el análisis efectivo de un objeto que el investigador “viva” la situación analizada. Nosotros “no podemos separarnos de nuestra mirada humana” (Merleau-Ponty, 2001, p.13), sino que será esta mirada lo que enriquezca nuestra investigación. A partir del método fenomenológico, el investigador recurre a la experiencia que posee respecto a la situación estudiada, por lo que los datos cualitativos desplazan a los datos mensurables. Para Merleau-Ponty, el saber cualitativo no es subjetivo, sino que es intersubjetivo, esto es, describe lo que es observable para todos. Es necesario ser subjetivos ya que “la subjetividad es(tá) en la situación”, y es ello lo que el investigador, en definitiva, deberá desentrañar (Merleau-Ponty, 2001, p.13).

De esta forma, Merleau-Ponty toma la crítica que Husserl realiza sobre la actitud positivista en las ciencias, pero la reconduce hacia la mundanidad que atraviesa al sujeto que produce conocimiento. En esta recuperación del mundo vivido, el filósofo debe saberse atravesado por una historia y por los otros, para hacer de ello una parte irrecusable de su expresión del mundo. La historia de las ciencias da cuenta del olvido del mundo de la vida y de una férrea voluntad de reducir al máximo su injerencia. Merleau-Ponty muestra cómo ese alejamiento ha generado, al mismo tiempo, un alejamiento del sentido que traspasa a las cosas, el cual está inmerso en una temporalidad determinada.

Para el fenomenólogo francés, el investigador se hace carne en la carne misma del mundo, en ese entramado reversible en donde, al percibir, expreso algo de la experiencia con la que tengo contacto. En la identificación de esa dinámica de reversibilidad y mutua implicación, es que encuentra el fundamento de la *vuelta a las cosas mismas*, haciendo de ellas el origen mismo de la ciencia. Asimismo, al centrar esta vuelta a la experiencia en el reconocimiento del filósofo como un sujeto encarnado, el cuerpo vivido, ese cuerpo hecho de tiempo, de historia y de palabras, es el punto de partida de mi inherencia a las cosas. Al hacer del suelo existencial del sujeto una parte irrecusable de su expresión del mundo, Merleau-Ponty (2002) considera que el arte, al igual (¡o más aún!) que la ciencia, puede revelar algo de la “verdad” que esconde nuestro entorno. Por esa razón, el fenomenólogo sostiene que “uno de los méritos del arte y el pensamiento modernos [...] es hacernos redescubrir este mundo donde vivimos pero que siempre estamos tentados de olvidar” (Merleau-Ponty, 2002, p. 9). Esta revaloración del mundo de la experiencia, de los datos

sensibles que nos rodean, hacen del cuerpo el sujeto irrecusable de la percepción. El filósofo, el sujeto que produce conocimiento, lo hace desde sus implicaciones históricas e intersubjetivas, desde un cuerpo colectivo traspasado por los otros.

4. LA REDUCCIÓN VITAL, ENTRE LA TRASCENDENTALIDAD Y LA MUNDANIDAD DEL SUJETO

La *reducción vital* de Leocata nombra el centramiento del sujeto encarnado, la necesidad de sabernos traspasados por la historia y por los otros como punto de partida para la producción de conocimiento en el seno de nuestra experiencia de la vida. En ese sentido, lo que Leocata llama reducción vital representa en la antropología merleau-pontyana el punto de partida para completar el camino de las reducciones propuesto por Husserl. Un sujeto encarnado, en medio de las condiciones materiales que atraviesan su existencia, y que hace de ello el punto de partida para el desarrollo del conocimiento. El sujeto de la reducción vital hace de la existencia, del movimiento de estar con los otros, el punto de partida necesario para describir el mundo, poniendo en primer plano aquello que el ideal positivista consideraba como un escollo. El sujeto encarnado de Merleau-Ponty, el cuerpo habitual en el que la historia y las normas de una comunidad se encuentran, es el punto de partida previo y necesario para el conocimiento de las esencias. En este punto de la centralidad de la encarnación para acceder al mundo y a la subjetividad misma, Leocata y Merleau-Ponty parecen estar de acuerdo. Sin embargo, la diferencia central entre ambos autores está en la apuesta de Leocata por preservar el ser de la persona, más allá de su inmersión en el mundo. En este sentido, el filósofo argentino prefiere profundizar la fenomenología de Husserl y su vía trascendental para acceder a lo irreductible de la persona humana en su actividad noética y en su originariedad ontológica, es decir en su acto de ser personal (Hoevel, 2014, p. 364). Pareciera que Leocata teme que la filosofía de Merleau-Ponty sea heredera de un cierto inmanentismo y de un cierto vitalismo de procedencia romántica. Sin embargo, creemos que un diálogo entre ambos autores puede ser muy fructífero para poder volver a pensar la situacionalidad encarnada del ser humano y emprender un diálogo interdisciplinar entre la antropología filosófica y las demás ciencias biológicas y sociales, sobre todo por la importancia que tiene la psicología para ambos. A nuestro parecer, las bases para un pensamiento de un sujeto bio-psíquico que se realiza en su praxis en el mundo pueden encontrarse mejor desarrolladas y fundamentadas en la obra de Merleau-Ponty que en la de Husserl, sobre todo por las dificultades que este último tiene para pensar el carácter encarnado del ser humano sin perderlo en una subjetividad trascendental. Claro que esta propuesta puede separarse de las intenciones de Leocata, que pareciera especialmente preocupado en salvaguardar una cierta trascendencia de la persona humana respecto a

su lugar en el mundo. Pero, quizás, atendiendo a la filosofía de Merleau-Ponty, no solo un diálogo interdisciplinar sea más fructífero, sino también puedan encontrarse nuevas maneras de pensar el carácter personal y encarnado de la vida y del conocimiento humano, evitando tanto el racionalismo como el vitalismo.

SOBRE LOS AUTORES

Jesica Estefanía Buffone es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y por la Université Lyon 3 - Jean Moulin. Es Magíster en Psicología Cognitiva y Aprendizaje por la FLACSO y la Universidad Autónoma de Madrid, Especialista en educación en contexto de encierro (I.E.S. N°1 Alicia Moreau de Justo) y Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Martín (LICH-UNSAM). Es docente de grado en la Universidad CAECE y en la Universidad Nacional de Tres de Febrero en la carrera de Psicomotricidad. Publicó artículos en revistas nacionales e internacionales sobre fenomenología e infancia, y es una de las editoras de Metis. Revista Interdisciplinaria de Fenomenología (UCES). Actualmente, se dedica a explorar la ligazón entre movimiento, objetos y percepción, tomando como punto de partida el cruce entre fenomenología y psicología del desarrollo.

Martín Grassi es Profesor y Licenciado en Filosofía (UCA) y Doctor en Filosofía (UBA). Investigador Adjunto de CONICET en la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA. Profesor de “Antropología filosófica” y de “Teología filosófica” en el Departamento de Filosofía de la UCA. Investigador Post-doctoral de la Fundación Alexander von Humboldt en el Instituto de Hermenéutica de la Universidad de Bonn y en el Instituto de Ciencias Jurídicas y Filosóficas de la Universidad Paris I, Panthéon-Sorbonne (2018-2020). Investigador Post-doctoral de la Universidad de Oxford y de la Fundación John Templeton en el Instituto de Hermenéutica de la Universidad de Bonn y en el Ian Ramsey Centre for Science & Religion de la Universidad de Oxford (2016). Ha publicado artículos en revistas científicas especializadas en filosofía y es autor de los libros: *Ignorare Aude! La existencia ensayada* (Ediciones IAA, 2012); *(Im)posibilidad y (sin)razón: La filosofía, o habitar la paradoja* (Letra Viva, 2014); *La comunidad demorada: Ontología, teología y política de la vida en común* (Letra Viva, 2017); *El dios de los ladrones: La disputa por los sentidos del mundo* (SB Editores, 2021); *Una historia crítica de la idea de vida: El paradigma bio-teo-político de la autarquía* (SB Editores, 2022); *Phármakon: Desalajos del deseo y la escritura* (SB Editores, 2023); *La metafísica del nosotros de Gabriel Marcel* (UCA, 2023); *The*

Ghost of Totalitarianism: Deconstructing the Pneumatological Nature of Christian Political Theology (Mohr Siebeck, 2024).

BIBLIOGRAFÍA

- Belgrano, M. (2022). The Oblivion of Beings. The Process of Immunization in Martin Heidegger's Philosophy. *Studia Heideggeriana*, XI: 111-127. DOI: 10.46605/sh.vol11.2022.170.
- Falque, E. (2013). *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*. Lessius.
- Guerrero, M. N. (2014). Francisco Leocata en torno a Descartes, Husserl y la praxis en el mundo de la vida [en línea]. En: *I Jornada de Pensamiento Latinoamericano*, 7 de mayo. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/10278>.
- Hoevel, C. (2014). Filosofía y ciencias humanas según Francisco Leocata. *Studium*, 34, pp. 351-370.
- Köhler, W. (1947). *Gestalpsychology. An introduction to new concepts in modern Psychology*. Liveright.
- Leocata, F. (1991). *La vida humana como experiencia del valor: Un diálogo con Louis Lavelle*. Centro Salesiano de Estudios.
- Leocata, F. (2003). *Pensamiento, lenguaje, realidad*. EDUCA.
- Leocata, F. (2007). *Estudios sobre fenomenología de la praxis*. Proyecto.
- Leocata, F. (2010). *Filosofía y ciencias humanas. Hacia un nuevo diálogo interdisciplinario*. EDUCA.
- Merleau-Ponty, M. (1976). *La estructura del comportamiento*. (trad. E. Alonso). Hachette (original en francés, 1942).
- Merleau-Ponty, M. (1984). *Fenomenología de la percepción*. (trad. J. Cabanes). Planeta-Agostini (original en francés, 1945).
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Parcours deux (1951-1961)*. Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952)*. Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *El mundo de la percepción. Siete conferencias* (trad. Víctor Goldstein). Fondo de Cultura Económica (original en francés, 1948).

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 antiracionalistas 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 perfecta 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.

MAURO NICOLÁS GUERRERO

BERGISCHE UNIVERSITÄT WUPPERTAL

FRANCISCO LEOCATA Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA EN ARGENTINA

FRANCISCO LEOCATA AND THE HISTORY OF CHRISTIAN PHILOSOPHY IN ARGENTINA

guerrero.mauronicolas@gmail.com

Recepción: 16/07/2023

Aceptación: 20/09/2023

RESUMEN

El presente escrito se propone a partir del análisis de los trabajos de Francisco Leocata sobre la historia de las ideas filosóficas en la Argentina distinguir tres líneas de fuerza o bien tres modos de hacer filosofía en armonía con la fe cristiana. Dos de ellos presentes ya desde los comienzos en la época de la colonia, y entrando progresivamente en disputa; un tercero que se perfila en el marco del llamado pensamiento latinoamericano. Para ello, será necesario elucidar primeramente dos presupuestos, a saber, qué entiende el autor por filosofía cristiana y por qué es importante distinguir modernidad de ilustración. A partir de allí, seguirá una reseña histórica crítica de pensadores argentinos en mayor o menor medida afines al cristianismo que se clasificarán por su rechazo o apoyo a las ideas de la modernidad/ilustración. Finalmente, se sugiere reconocer como derivación de estas reflexiones una tercera posición en el pensamiento de Juan Carlos Scannone.

PALABRAS CLAVES

Leocata, modernidad, ilustración, cristianismo, Scannone.

ABSTRACT

This paper proposes, through an analysis of Francisco Leocata's works on the history of philosophical ideas in Argentina, to distinguish three lines of force or three ways of doing in philosophy in harmony with the Christian faith. Two of these have been present since the beginning of the colonial period and are progressively entering into dispute, while a third is emerging within the framework of what is known as Latin American thought. To achieve this, it will be necessary to first elucidate two presuppositions: what the author understands by Christian philosophy and why it is important to distinguish modernity from the Enlightenment. Following this, there will be a critical historical review of Argentine thinkers, more or less related to Christianity, who will be classified based on their rejection or support for the ideas of modernity/enlightenment. Finally, it is suggested to recognize, as a derivative of these reflections, a third position in the thought of Juan Carlos Scannone.

KEYWORDS

Leocata, Modernity, Enlightenment, Christianity, Scannone.

INTRODUCCIÓN

La filosofía no es ninguna «excepción y rareza», sino un modo fundamental en el que la esencia humana está en acción. (Fink, 2011, p. 128)

No hace falta ser un historiador de las religiones para advertir que, si el cristianismo asimiló con éxito la cultura helénica, no pudo empero hacer lo mismo con la modernidad. A fines de siglo XIX un documento de la iglesia católica, el “Syllabus errorum”, dejaba en la posición de elegir por una disyuntiva: la opción restauracionista, la del volver al pasado, a un mundo medieval; o bien, la propuesta del progreso o de la modernidad. Lo que significó después el episodio del Concilio Vaticano II a mediados del siglo XX fue, en la opinión de un teólogo argentino,

romper la alternativa de que la Iglesia tenga que adherir, a encarnarse históricamente en el *proyecto de la modernidad*, de la Ilustración; o bien en un *proyecto regresivo*, medieval o tridentino. [...] planteando el tema de *una superación de la alternativa*, no un regreso al integrismo y a la restauración; no un abandono a la Ilustración moderna sin más, sin hacerla pasar por una crítica y una asunción de algunos de sus valores, –la ciencia, la técnica, etc.– no aceptándola como proyecto global. (Gera, 1984, pp. 22-23)

Francisco Leocata comenta que cuando se produjo este gran evento llamó la atención en muchos intelectuales argentinos del ámbito laicista la polarización que se percibía ahora entre frentes divergentes y se comenzó a distinguir entre católicos progresistas y conservadores (2004, p. 433). Pero en realidad se trataba de una oposición que venía arrastrándose en el territorio nacional desde la época de la postindependencia y que, en verdad, tampoco terminó de resolverse allí en Roma. Una buena parte de los asuntos por los que hoy la iglesia es noticia suponen como trasfondo este problema, por lo que el papa Francisco dramatiza cuando le consultan por reformas institucionales: ni siquiera se ha puesto en marcha el Vaticano II. Sobre esto tal vez quisieran permanecer indiferentes algunos filósofos que guardan hoy todavía ciertos pruritos iluministas, pero lo cierto es que la discusión en torno al fin de los tiempos modernos ha expuesto la ingenuidad y el dogmatismo también de su lado, mientras que la pregunta por lo metafísico y lo religioso retornan como un boomerang al centro de la escena filosófica.

Leocata, en cambio, se ha propuesto comprender la cultura argentina desde su vocación de filósofo e historiador, sin subestimar, ni excluir ninguno de los elementos que la constituyen. Sobre todo porque en medio de la tarea cayó en la cuenta de que la historia de las ideas filosóficas no puede separarse de la historia global de la cultura, si de lo que se trata es de comprender nuestra identidad nacional (1992, p. 17). Por

tanto, habría que observar nuestro pasado para constatar las repercusiones del tema que referimos en los estilos del pensar de hombres y mujeres y, también a la inversa, explicar cómo algunas de estas manifestaciones individuales han influido en el conjunto de la marcha social y cultural del país. Este trabajo será, sin embargo, más modesto y buscará identificar un espíritu de apertura y un espíritu de cerrazón frente a las ideas del progreso en pensadores comprometidos con la fe cristiana que a su vez han sido relevantes para las diversas configuraciones histórico-culturales del país. Esto lo haremos a partir de las reflexiones de F. Leocata, las cuales nos animan a ir con ellas más allá de ellas, como se bosquejará sobre el final de este trabajo.

En resumen, este escrito se propone a partir del análisis de los trabajos de Francisco Leocata sobre la historia de las ideas filosóficas en la Argentina distinguir tres líneas de fuerza o bien tres modos de hacer filosofía en armonía con la fe cristiana. Dos de ellos presentes ya desde los comienzos en la época de la colonia, y entrando progresivamente en disputa; un tercero que se perfila en el marco del llamado pensamiento latinoamericano. Para ello, será necesario elucidar primeramente dos presupuestos, a saber, qué entiende el autor por filosofía cristiana y por qué es importante distinguir modernidad de ilustración. A partir de allí, seguirá una reseña histórica crítica de pensadores argentinos en mayor o menor medida afines al cristianismo que se clasificarán por su rechazo o apoyo a las ideas de la modernidad/ilustración. Finalmente, se sugiere reconocer como derivación de estas reflexiones una tercera posición en el pensamiento de Juan Carlos Scannone.

1. SOBRE EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA CRISTIANA

Se trata en el fondo de admitir la posibilidad y el sentido de la existencia del elemento religioso en la cultura o de excluirlo. (Leocata, 2013, p. 28)

En la vieja discusión en torno a la denominación “filosofía cristiana”, la propuesta de Gilson no solamente era objetada por quienes veían una incompatibilidad de base entre la filosofía y el cristianismo (que como cualquier religión pertenecería a la edad mítica de la inteligencia), sino que también despertaba, aun en los filósofos creyentes, la preocupación por salvar la legítima autonomía de la filosofía como pensamiento auténticamente racional.¹

¹ Atendiendo estas objeciones se expresa en otras partes, por ejemplo: “Entre las muchas variables que admite hoy el pluralismo filosófico, ¿por qué habría que excluir *a priori* una filosofía que vive en armonía con la fe religiosa? ¿Es realmente concluyente la convicción de que la filosofía como un saber heredado de la cultura griega sea incompatible con la herencia bíblica, o que deba ser necesariamente un elemento “superador” de la fe religiosa? Lo que sí debe exigirse es en todo caso que su metodología y su modo de proceder estén avalados por una crítica rigurosa y consecuente, lo cual es algo distinto” (2004, p. 352; Cf. también pp. 572-73 y 2012, pp. 440-41).

La tesis de Gilson tenía un doble aspecto: afirmar por una parte la originalidad histórica de una filosofía que había nacido por el toque de la influencia de la revelación, lo que suponía una transformación de los principales temas metafísicos y una nueva visión del mundo y del hombre; y por otra admitir, también sobre una base histórica rigurosa, una pluralidad de escuelas dentro de la filosofía cristiana. (Leocata, 1991, p. 36)

Para Leocata, la influencia del cristianismo en la historia de la filosofía occidental es algo que está fuera de discusión, sin embargo, la filosofía cristiana no se identifica con esa influencia. “Es más bien una *alternativa* creada en el seno de la filosofía” (1991, p. 37), y una tal que toma diferentes formas en diversos períodos culturales, pero sin abandonar una fundamental identidad. Es decir, el concepto no se reduce a una escuela o a un sistema exclusivo de filosofía, sino que refiere a la confluencia de diversas líneas filosóficas hacia un *centro unitivo*.

Aunque no faltaron autores que remarcaron la importancia del tema de la *creatio ex nihilo* en el conjunto del pensamiento cristiano –era doctrina comúnmente aceptada que era en su esencia un tema alcanzable por la razón natural, aun cuando históricamente hubiera sido introducido por la revelación– sin embargo no quedó suficientemente en claro que la tesis creacionista es *la* tesis central de la filosofía cristiana, aquel *centro unitivo* capaz de resolver las dificultades anteriores, aquel punto de incidencia en que el contacto con la revelación crea en la filosofía un espacio nuevo, una alternativa. Esta alternativa es la esencia misma de la filosofía cristiana. (1991, p. 39)

De esta forma, el tema de la creación es colocado en el centro de la cuestión. Un tópico de origen bíblico, pero no contrario, ni indiferente a la filosofía, que puede “operar en su seno una más profunda coherencia”, “abrir un horizonte nuevo”, una alternativa entendida como un discernimiento de integración sapiencial. Este parece ser el aporte de Leocata al sentido que hoy puede tener una filosofía cristiana: focalizar la centralidad de la tesis creacionista, es decir, “su potencialidad especulativa para *unificar en torno a sí* los grandes temas del ser, la trascendencia de Dios, la participación y la analogía, la concepción unitaria y espiritualista del hombre, así como su relación con el mundo y la naturaleza” (1991, p. 44; Cf. 2004, p. 351).

Que la filosofía cristiana equivalga a filosofía creacionista trae consigo diversas exigencias (2012, pp. 441-42), como por ejemplo contradecir la correlatividad ser-nada en el plano ontológico (1991, p. 47; Cf. 2019), pero a los fines de este trabajo nos interesa recuperar ahora que la denominación no implica la fusión de diversos sistemas en una filosofía común y, a la par de ello, que en su seno siempre habrá un cierto pluralismo que responde a las influencias de otras filosofías y a situaciones, acentuaciones culturales, como pueden ser las propias de nuestro país. Su centro

unitivo no solo garantiza, sino que también demanda el diálogo entre las filosofías creacionistas, particularmente en torno a un asunto que históricamente ha favorecido a la desarticulación del concepto: la interpretación de la filosofía moderna.

2. LA DISTINCIÓN MODERNIDAD-ILUSTRACIÓN

La lectura de los grandes maestros de todas las épocas no es una mera sucesión de destrucciones o de-construcciones, sino la oportunidad para un enriquecimiento constante del cuestionar filosófico, y la vía obligada para enfrentar los problemas filosóficos y culturales de la actualidad. (Leocata, 2007, p. 7)

Abordaremos ahora, en palabras del autor, una de las dos tesis más importantes de su recorrido filosófico, una clave de interpretación que está a la base tanto de sus trabajos como historiador de la filosofía, como de sus escritos más sistemáticos: “mi trabajo tiene dos vertientes, *la histórica* y *la teórica*, cuya íntima relación solo algunos han advertido. Y en este intercambio hay, si así puede expresarse, dos ideas básicas: en primer lugar el intento de deslindar la modernidad filosófica de la Ilustración en sentido estricto, que me ha llevado a no romper la continuidad entre la tradición clásica y la modernidad [...]” (2012, p. XXV). En una primera aproximación, la magnitud de este planteo ya se perfila como un nuevo punto de partida para responder de un modo más satisfactorio la cuestión que desde hace siglos inquieta al pensamiento cristiano, a saber, cómo es posible un diálogo con el mundo moderno.

Precisamente, este nuevo enfoque viene a desplazar aquella solución tradicional que provenía de autores neoescolásticos. La crisis que marcaba “el fin de la era moderna” era vista como la confirmación de los errores contenidos en el giro que imprimió Descartes a la filosofía. Al decir de Cornelio Fabro, con la aceptación del *cogito* cartesiano se cierra *a priori* el camino hacia la trascendencia (2012, pp. 282-83), por lo que esto históricamente ha conducido primero al idealismo, y luego al ateísmo, la pérdida del sentido humano y finalmente al derrumbe de la modernidad. Desde esta perspectiva,

el agotamiento de la filosofía moderna no es propiamente una oportunidad para entrar en ningún período “posmoderno”, [...] sino más bien para restaurar alguna escuela de filosofía medieval [...]. Partiendo además estas posiciones de la premisa de que la verdad es una e inmutable, y que el devenir histórico de sus diversas etapas en la historia de la filosofía es puramente anecdótico, fácilmente

derivan hacia la reafirmación de un único sistema, por ejemplo el tomismo. (2013, p. 15)²

Como puede verse, esta lectura llevaría a rechazar de cuajo la posibilidad del diálogo, dejando como única alternativa la restauración de una cristiandad medieval, o bien –algo menos utópico– el encierro de los creyentes en una suerte de gueto cultural. Así es que para Leocata “es una falsa solución la de aprovechar el fracaso del racionalismo y del antropocentrismo ateo, para rechazar sin más toda la historia de la filosofía posterior al Medioevo” (2012, p. 436). Su propuesta debe separarse de esta búsqueda nostálgica hacia una “cristiandad modernizada”, y no confundirla con el “modernismo” (2013, pp. 28-30), ya que para él el principio cartesiano no solo es susceptible de una mirada benigna, sino incluso de una estricta explicitación antiinmanentista que abra el diálogo entre la tradición filosófica anterior y la nueva era (2012, pp. 430-34; Cf. 2013, pp. 63-87). Para llegar a esta comprensión, ha sido un punto crucial en su camino la lectura de N. Malebranche –el mayor representante del agustinismo filosófico postcartesiano (2006)– que, como confiesa, “lo deslumbró” y lo obligó a releer a nueva luz la filosofía de Descartes. También los trabajos de Gouhier y Del Noce, uno de los primeros en adelantar la hipótesis de una diferencia entre el Iluminismo y la Modernidad en lo filosófico, le brindaron respaldo y un cauce en sus investigaciones, aunque “faltaba todavía en estos autores la *clave* para entender la relación y distinción entre modernidad e ilustración, y una elaboración más profunda de otros grandes autores de la modernidad desde esta perspectiva” (2012, p. XVII).³ Con lo primero, parece referirse al concepto acuñado de *voluntad de inmanencia*:

veía que el proceso de ateísmo, o más en general de secularización radical de la sociedad en occidente, no tenía una relación directa y convincente con ninguna tesis filosófica en particular y que no era imputable a tal o cual escuela de pensamiento, o al abandono de la escolástica y demás. La revolución iluminista, que aglutinaba en su seno tendencias muy variadas y dispares, estaba unificada por el proyecto de orientar el pensamiento y la cultura exclusivamente al

² Más adelante profundiza esta crítica: “La posición anteriormente mencionada, que insiste en la restauración de un único sistema válido, desconoce el hecho de que la verdad, por ser permanente, lo es sin embargo en el tiempo, en el cual el hombre va descubriendo horizontes más completos y amplios sin negar aquella verdad. Este desconocimiento deriva necesariamente hacia la repetición de todo un vocabulario y conjunto de categorías medievales, que, aun siendo respetables y en cierto modo aptas para nuestro tiempo, no alcanzan para la solución de los nuevos problemas culturales que este presenta. Su concepción de una única verdad monolítica genera además innumerables problemas que ponen en cuestión esa misma unidad -como por ejemplo las divisiones de escuelas en lo interno de la misma escolástica- y desconocen además la necesidad de una relación entre filosofía y diálogo entre los diversos campos del saber.

Provocan por lo tanto, sin proponérselo desde luego, con su intransigencia una aceleración de la desorientación de la nueva era” (2013, p. 16).

³ En numerosos artículos puede verse que Leocata asumió esta “elaboración” como tarea propia. Véase los trabajos contenidos en *La vertiente bifurcada* (2013).

bienestar terrenal del ser humano, despidiéndose definitivamente de cualquier esperanza trascendente. Era por lo tanto un acto *postulatorio* y no teórico o especulativo. Esta conclusión concordaba en parte con lo anteriormente demostrado por Del Noce en cuanto al pensamiento cartesiano. (2012, p. XVIII; Cf. 2007, pp. 319-37 y 2013, pp. 427-28)⁴

La modernidad, por su parte, estuvo caracterizada por un proyecto de renovación y lanzamiento de las ciencias con su multiplicación y diversidad, por poner en el centro a la subjetividad, y por los valores de racionalidad, libertad, sentido de totalidad y de historia; y para Leocata “todo ello no solo es compatible con la fe cristiana, sino que emana, como decía Félix Frías, del espíritu evangélico” (1995, p. 68). Por eso, entonces,

es preciso distinguir, o al menos no confundir, entre modernidad e iluminismo. No es que ambos sean totalmente separables en la concreción del desarrollo histórico tal como se dio en Occidente, pero de hecho son ideas diferentes, con objetivos y metas distintos cada una de ellas. El Iluminismo sobrevino en una determinada etapa de la formación de la era moderna, se apropió y radicalizó algunas de las tesis de la modernidad, y aceleró el proceso de la crisis y vaciamiento de los valores. Exagerando la emancipación de la cultura y del hombre sobre todo en el aspecto religioso y moral, renunciando a una fundamentación metafísica del saber, el Iluminismo ha terminado deformando las grandes ideas de la modernidad, y ha conducido finalmente a una crisis sin precedentes a los temas de la razón, la libertad, el humanismo, el sentido de la totalidad y de la historia. Los cuales se corroyeron por dentro, generando la crisis epocal a que apunta la condición postmoderna. (1995, p. 59)

Parafraseando a Del Noce, Leocata sugiere que no habría sido imposible el logro de una Modernidad filosófica y cultural despojada de la revolución iluminista y su propuesta de secularización radical. Con ello, se quiere indicar que

hoy puede corregirse o purificarse el rumbo de la Modernidad tal como se ha dado, mediante el entronque entre la filosofía anterior, medieval y antigua, y el giro dado a partir de Descartes hacia la centralidad del sujeto humano, perfeccionado con la *filosofía de la persona* abierta a la trascendencia. (2013, pp. 12-13)⁵

⁴ Es interesante advertir aquí que Leocata lo reduce en última instancia al problema del “carácter dilemático” de los temas fundamentales de la filosofía (tesis de C. Renouvier), donde el filósofo no debe buscar soluciones de compromiso, sino *jugarse* por alguna alternativa (Cf. 2013, p. 32).

⁵ Más adelante dice con otras palabras: “[...] para que sobreviva un resto viviente del auténtico y trabajoso camino recorrido por la Modernidad, es preciso desvincular su herencia de la rémora de un envejecido y ya agotado

Aquí se deja ver la segunda tesis fundamental correspondiente a la vertiente teórica de su filosofía que se presenta como un nuevo personalismo intersubjetivo.⁶

Antes de finalizar este apartado debe hacerse una pequeña salvedad con respecto al aporte de la Ilustración a la vida política. El autor admite que la idea actual de instituciones republicanas y democráticas no hubiera sido posible sin el movimiento iluminista. Reconoce avances en el ámbito industrial, económico, de la educación y las bellas artes. Del mismo modo, afirma que las ideas jurídicas nacidas en este contexto no estaban todas ellas contenidas en la primera modernidad y “hay que reconocer que han ampliado el espacio de las libertades y de los derechos del ser humano en su existencia sobre la tierra” (2013, p. 426). Esto completa el panorama para lo que sigue.

3. EL ESPÍRITU ANTIMODERNO

Situados ahora en lo que será territorio argentino, vamos a comenzar una reseña crítica del recorrido histórico-filosófico que traza Leocata advirtiéndolo los elementos antimodernos que se evidencian en pensamiento cristiano desde el período colonial.

En primer lugar, el autor refiere que la enseñanza filosófica en las primeras universidades respondía a un enfoque derivado de la neoescolástica. Por una parte, le reconoce a esta corriente el aporte a la filosofía de la primera modernidad, y en particular, que no se trataba de una repetición de la enseñanza medieval, sino de planteos nuevos basados en las necesidades de la época. Sin embargo, “es innegable que persistía en un modelo excesivamente sistemático, con una buena dosis de formalismo y una cierta oposición o prevención contra algunos representantes de la filosofía moderna” (2004, p. 19). De la mano con ello, una de las fallas más significativas fue la no-asimilación comprensiva de las nuevas exigencias epistemológicas de la ciencia moderna. Si bien se tenía en cuenta autores como Newton o Gassendi; Descartes era desechado, y Pascal y Galileo silenciados por sus problemas con el Magisterio de la Iglesia.

Para los años de la independencia, Leocata llama la atención sobre el crecimiento de la literatura católica antiiluminista. Como ejemplo de ello resalta la figura del p. F. Castañeda que en su predicación utilizaba la sátira contra la nueva orientación de la cultura y la política. Ciertamente, en los discursos de varios eclesiásticos abundaban las polémicas contra filósofos modernos, particularmente de corrientes materialistas, y contra las reformas políticas que estaban más en pugna con

Iluminismo, y no separarla de la gran tradición de la filosofía que por un sentido de brevedad me atrevería a llamar “clásica” (2013, pp. 20-21).

⁶ Para un desarrollo de este tema véase Leocata 2003; 2007; 2010.

la herencia hispano-católica. A partir de este momento, se establece el germen de lo que será “una *lucha cultural entre dos frentes antagónicos*: el uno atado a la tradición, en lo filosófico a la enseñanza escolástica, el otro esperanzado en un futuro de progreso cuya clave estaría en las ciencias y en la industria y en nuevas estructuras sociopolíticas, en apoyo de las cuales de las cuales se invocaba una nueva ideología” (Leocata, 2004, pp. 51-52). Hacia la década de 1827-37 se acentuará la polarización entre modernos/ilustrados y tradicionalistas, cuya postura que se iría asimilando con la barbarie (2004, p. 63), y la escolástica pasaría a ser considerada como una suerte de ideología al servicio de la monarquía y el poder clerical. Tal oposición llegará a reflejarse hasta nuestros días en el tema de una identidad cultural proveniente de la tradición (ya sea hispana, indígena o de su conjunción) y el progresismo del siglo de las luces, sin encontrar un equilibrio (2004, pp. 55-56).

El tradicionalismo o ultramontanismo fue la orientación más refractaria a la modernización en la Argentina del siglo XIX. Defendió la independencia de la Iglesia frente al enfoque del regalismo (tesis opuesta a la de la cristiandad medieval) de la vertiente liberal y polemizó con dureza extrema las ideas de renovación secularizadora en lo político y lo social, añorando a veces el modelo medieval (2004, p. 91). Estas ideas toman cuerpo por primera vez en Francia luego de la revolución y del período napoleónico con el fin de combatir las nuevas desviaciones surgidas con el Iluminismo. Sus ataques estuvieron dirigidos al racionalismo y empirismo poscartesiano, y a las nuevas ideologías políticas, entre otros frentes. Leocata comenta críticamente que la consecuencia de esta visión sería “un estricto integrista político-religioso, y una concepción teocrática de la sociedad” (2012, p. 120), y en particular le reprocha que “su escaso conocimiento de la historia de la filosofía le llevó a lamentables confusiones y lagunas en la interpretación del mundo moderno” (2012, p. 123). Una de sus irreparables deficiencias ha sido “la de haber identificado sin más el Iluminismo con el pensamiento moderno, cerrando así el diálogo con muchos aspectos interesantes y vitales de nuestra era” (2012, p. 124). Entre los nombres más destacados de esta contracorriente antimoderna resaltan los de L. De Bonald, J. De Maistre y D. Cortés. Es preciso mencionarlos por la vasta influencia que han tenido en Europa y sobre todo en varios ámbitos de la cultura argentina, desde los nacionalistas del s. XX hasta nuestros días. A partir de 1880, se consolida la línea tradicionalista con pensadores tales como T. Achával Rodríguez, J. M. Garro y M. D. Pizarro en oposición al auge del positivismo en el país. En el contexto internacional, aparecía el *Syllabus* de Pío IX (2004, p.123).

A principios del siglo XX, se da en Europa un renacimiento tomista que también tendría su equivalente en nuestro país. Para dar cuenta de sus orígenes Leocata introduce en su primer libro una opinión bastante divulgada que alega que el movimiento surgió como bandera de una restauración político-religiosa reacia a todo

lo alcanzado por el pensamiento moderno, con lo cual se habría intentado ahogar otros enfoques de filosofía cristiana más en consonancia con lo moderno (1979, p. 137). Si bien da entender que debería “comprenderse más de cerca” este fenómeno, luego de enumerar sus aportes para el momento filosófico postidealista, asegura:

es innegable que en la conciencia del tomismo está el saberse en cierta medida libre de alguna lacra fundamental acaecida en la historia del pensamiento después de Descartes. Tal vez hubiera sido más exacto dirigir el ataque al movimiento iluminista en cuanto tal, con todas sus consecuencias. (1979, p. 139)

En Argentina, cuentan como antecedentes del renacimiento escolástico publicaciones de autores menores de comienzos de siglo que buscaban sobre todo defender la ortodoxia católica frente a corrientes de pensamiento positivista y socialista (2004, p. 248). Para las producciones aparecidas en las décadas de 1920 y 1930 juzga Leocata como inexacta y parcial la interpretación que las rotula en su conjunto como “reaccionarias”, aunque concede que “en algunos de sus exponentes hubo una asociación entre dicha formación y algunas ideas de los modelos de nacionalismo político entonces en auge” (2004, p. 251). Eso es estimado de una manera decididamente negativa, ya que la vivacidad con la que algunos exponentes se internaron en el debate filosófico-político llegó a comprometer su mensaje filosófico:

Junto con el peligro de cierto anquilosamiento en el lenguaje, la escolástica se ve acosada también a veces por la tentación “utilitaria”, ya sea por la exagerada preocupación de poner algunos de sus enfoques al servicio de la teología, ya sea por el uso que puede hacerse de algunas doctrinas en un contexto ideológico.

Este uso pragmático, que en realidad desconoce el verdadero espíritu de la escolástica, toma a veces un cariz sistemáticamente defensivo, exacerbando la crítica a los aspectos más variados de la cultura moderna; otras se presta para una cierta sistematización de argumentos tendientes a presentar un determinado proyecto político-social, que mira demasiado hacia el pasado y ataca los lados débiles de las instituciones modernas. (1993, pp. 328-29. Cf. p. 341)

Un uso ideológico a favor del autoritarismo de derecha ve por ejemplo en C. Pico (2004, p. 253), a diferencia de otras figuras como T. Casáres quien criticó los sistemas autoritarios y las ideologías que los respaldaban (2004, p. 364). Pero, aunque no sea en formas radicales, Leocata encuentra elementos antimodernos en la mayoría de los exponentes más relevantes de esta escuela, más allá de que simultáneamente algunos se hayan mostrado abiertos a otros aspectos de la “modernidad”. Podría mencionarse en este sentido el caso de N. Derisi con la asimilación de buena parte de la temática de los valores (2004, p. 354). Se rescata también algunas apreciaciones positivas de un joven L. Castellani sobre Descartes y en favor de la disolución del ideal

histórico de Cristiandad medieval (1993, pp. 337-38), pero confirmando también que el desarrollo ulterior de su pensamiento se inclina hacia una perspectiva profundamente antimoderna, influida por la lectura de Kierkegaard (2004, pp. 254-60; Cf. p. 363).

En la década del 30 se genera un gran revuelo en el seno de esta escuela en torno a unos ensayos sobre filosofía política publicados por el tomista francés J. Maritain, de orientación claramente democrática: “la polémica fue mucho más que una discusión académica, y tuvo el inconveniente de dividir las posiciones católicas frente al problema político nacional, con consecuencias importantes para el resto del siglo” (2004, p. 251). Entre quienes lo atacaron como exponente del liberalismo sobresale J. Menvielle (1905-1971), quien quizá represente de forma más ejemplar este espíritu antimoderno del que venimos hablando. Su pensamiento se establece en polémica tanto hacia las instituciones liberales, como vehementemente hacia orientaciones de izquierda. Entre sus tesis más controvertidas puede referirse la idea de una subordinación de la política a la teología y la necesidad de templar el régimen democrático con los principios de la aristocracia, la oligarquía y la monarquía (1993, p. 332). Por el tipo de radicalidad de sus planteos Leocata lo considera más un pensador teológico-político que un filósofo (2004, p. 365), aunque esté fuera de duda la influencia que tuvo. Entre varias cosas, le achaca “una minusvaloración de la importancia del giro de la concepción política moderna, demasiado apresuradamente identificada con calamidades apocalípticas, cuando no con perversión y estupidez” (1993, p. 333). Finalmente, hay que hacer una mención a A. Caturelli (1927-2016) en cuya lectura de la historia de occidente se reconoce la persistencia del ideal de sociedad y de cultura de la Cristiandad, que va desde el medioevo, pasado por el siglo de oro español, y se proyecta en Hispanoamérica como promesa de una mejor realización de aquella civilización, que por el pensamiento moderno y la Ilustración ha perdido influencia en Europa. Las instituciones sociopolíticas de la modernidad no son vistas con buenos ojos y hay una cierta propensión a un diagnóstico apocalíptico del mundo moderno, tal como sucedía en otros tradicionalistas como Meinvielle y Castellani (2004, pp. 369-70).

4. APERTURA A LA MODERNIDAD

Las primeras expresiones de una filosofía cristiana en consonancia con lo moderno se remontan para Leocata al período del magisterio de los franciscanos en la universidad de Córdoba, desde la salida de los jesuitas en 1767 hasta los años de las guerras por la independencia. Los manuscritos de los profesores de esta etapa se inspiraban en manuales europeos que sistematizaban una vertiente escolástica distinta del tomismo o el suarismo:

Las notas de esta orientación pueden resumirse en la expresión “agustinismo postcartesiano” [...]. Durante los Siglos XVII y XVIII, en efecto, hubo una amplia corriente, más difundida en determinadas órdenes, como los oratorianos, los franciscanos, los barnabitas, que eran más abiertos que la escolástica aristotélica en la aceptación de algunas tesis del pensamiento cristiano bajo modalidades propias de la era cartesiana y post cartesiana. Por ejemplo, frente a la duda metódica de Descartes, al argumento ontológico (anselmiano) para demostrar la existencia de Dios, a la relación del alma con sus facultades.

En estos puntos tomaban distancia de la orientación de la segunda escolástica y se acercaban más al agustinismo. En otros temas tomaban una postura ecléctica entre las dos corrientes, por ejemplo en el tema de la composición de los entes corpóreos en materia y forma, mientras tomaban distancia de la definición del alma humana como “forma” del cuerpo.” (2004, p. 26)

Si bien el conocimiento de autores modernos no empiristas no fue suficiente para amortiguar el golpe que significó el descubrimiento de la modernidad filosófica en simultaneidad con la ilustración –lo cual, según esta lectura, llevó a la identificación de ambos proyectos y determinó el enfrentamiento entre la tradición católica y las nuevas ideas (2004, pp. 55-56; 1992, p. 283)–, Leocata advierte cómo empieza a fisurarse esa actitud de rechazo general frente a todo lo moderno en algunos cristianos que son más sensibles a los requerimientos de la época y a las necesidades de educación, progreso y participación en la vida republicana. En primer lugar, la mención a G. Funes (1749-1832) que se formó con los jesuitas y los primeros franciscanos en Córdoba y luego completó sus estudios en Alcalá, donde embebió ideas de la Ilustración moderada que lo determinarán en su actuación política. En un famoso discurso de 1814, une la fidelidad a la religión católica con el rechazo a la obra colonizadora de España, y reivindica los derechos de los pueblos americanos (1992, pp. 97-104). En segundo lugar, la figura del clérigo J. I. Gorriti (1766-1842), de buena formación escolástica que profesa posturas más libres, inspirado en autores modernos como Malebranche y Locke. Da gran importancia a la educación como factor de progreso y defiende la compatibilidad del cristianismo con el progreso sociocultural de los países americanos, lo cual representaba un intermedio entre la “escuela ideológica” y las orientaciones más reaccionarias (2004, pp. 66-67).

Llegados a este punto, es preciso mirar de nuevo a Europa y notar que hacia 1830 se conformaba un grupo al que se denominó liberalismo católico francés, al que pertenecieron figuras como Montalambert, Lacordaire, Lamennais, y otros políticos y escritores. Lo característico de aquellos fue la tendencia a hermanar la tradición católica y la concepción política moderna, particularmente con la división de poderes, la vigencia de la constitución y la igualdad de derechos civiles. Interesa destacarlos

por su influencia en Argentina, como fue en el caso de F. Frías (1816-1881). De la generación del 37, amigo y condiscípulo de Alberdi, Frías sostiene que la fe cristiana no solo es compatible con la libertad y la democracia, sino su verdadero fundamento (2004, pp. 80-81). Defiende el primado de lo religioso desde una perspectiva que no apoya la monarquía, ni subordina la política a la religión: “El principio cristiano debería ser más bien, en una estructura garante de la libertad y de los derechos del hombre, el centro animador de la cultura de un pueblo” (1992, p. 267). Por eso, también fue un defensor de la libertad religiosa frente al regalismo y se opuso al “falso liberalismo” que buscaba educar sin religión (1992, p. 275). En resumen, Frías fue un partidario de un liberalismo apoyado en valores cristianos que, por cierto, apunta más al modelo angloamericano por influencia de Tocqueville. Ha de notarse que incluso en una figura como la suya, sobresaliente en esta línea, hay todavía un rechazo global a la filosofía moderna, no así a la democracia que él juzga inspirada por el cristianismo. Esta dualidad entre apertura y cerrazón a la modernidad se la puede ver también en otros contemporáneos como F. Zubiría (1794-1861) y M. Esquiú (1826-1883). Ambos influenciados por el tradicionalismo que no llega a tomar en ellos una forma antidemocrática, porque, en parte como se ha visto, “el reaccionarismo político ‘apoyado’ en ideas católicas es un fenómeno característico de nuestro siglo XX” (1992, p. 284). Cada uno a su manera se ha mostrado proclive a la forma representativa y participativa de gobierno y ha adherido a la Constitución y a las instituciones republicanas, apoyándose sobre todo en el principio religioso (2004, pp. 81-82; 1992, pp. 275-79).

J. M. Estrada (1842-1894) es para nuestro autor “el heredero más destacado de la vertiente del pensamiento católico democrático, representado anteriormente por Frías” (2004, p. 121), pero a diferencia de su predecesor cuenta con una preparación más compleja que le permitirá profundizar algunas de las tesis ya mencionadas. Con él, el pensamiento cristiano supera la tentación fideísta y antiintelectualista para reconocer un ámbito racional filosófico anterior a la fe y no contradictorio con ella. Sus planteos más relevantes radican en que 1) asume el significado teorético del principio creacionista y lo pone en relación con la libertad para fundamentar la compatibilidad entre catolicismo y democracia: “en otras palabras, reconoce una correspondencia natural entre el hombre libre y las libertades democráticas” (1992, p. 318); 2) ve con claridad que la tesis filosófica y teológica de la creación no se contraponen al saber científico; 3) distingue la conciencia política moderna de las orientaciones iluministas; 4) separa la iglesia del estado para garantizar la libertad religiosa: “es a través de la sociedad civil como lo religioso influye en la vida política, sin someterla jurídicamente a la autoridad religiosa” (2004, p. 122); y 5) acentúa el carácter no sagrado del estado y remarcar el primado de la comunidad civil (1992, pp. 315-330). En la misma línea, hay que mencionar también a P. Goyena (1843-1892)

que profundizó aspectos de la educación, la estética y la literatura, continuando esta tradición y evitando el riesgo del fideísmo y la polémica genéricamente antimoderna (2004, p. 123). Sin embargo, luego del período fecundo que representan ambos autores, a semejanza de lo que sucedió en Europa, el catolicismo democrático quedó un tanto aislado entre los frentes del laicismo y el tradicionalismo antimoderno (2004, p. 91), lo cual tendrá importantes consecuencias para la relación entre el catolicismo y la cultura argentina. Leocata resume el panorama global que hemos considerado hasta ahora del siguiente modo:

si desde fines del siglo XVIII vemos abrirse dos vertientes culturales básicas, la liberal y la católica, contando cada una de ellas a su vez con posiciones internas divergentes (ideología-historicismo; liberalismo católico-ultramontanismo; posiciones todas que se definen por una determinada actitud respecto al iluminismo, aun cuando todas lo identifiquen con la filosofía moderna) asistimos, después del 37 a un cierto acuerdo o síntesis entre las líneas moderadas de ambos lados. Ese equilibrio inestable, que hace posible la asamblea constituyente, da lugar más tarde a una nueva polarización que culmina en los años 80 y que ve resurgir la ideología consecuente en el positivismo y una cierta actitud católica globalmente antimoderna que tan profundas huellas dejaría en nuestra cultura. (1982, p. 188)

Ya entrados en el siglo XX, el autor rescata la figura del director de la revista *Criterio*, G. Franceschi, quien se muestra abierto a diversas orientaciones filosóficas modernas y apoya las instituciones democráticas con un anhelo de integración con el orden espiritual (2004, pp. 250-51). En 1929 la Iglesia católica toma oficialmente distancia del movimiento nacionalista que giraba en torno a *L'action française* y ya hemos mencionado que la década del 1930 el pensamiento político de J. Maritain se constituyó en el centro de un debate importante. Hubo varios pensadores católicos en Argentina que simpatizaron con las tesis contenidas en su *Humanismo integral* (1936) donde se propone la reconciliación de la Iglesia con las formas democráticas modernas, lo cual solo sería posible renunciando al ideal de "cristiandad medieval". Leocata valora como significativo su planteo del problema, aunque le parezca insatisfactorio:

la relación entre el cristianismo y las formas políticas modernas no es tan simple como Maritain deja suponer, puesto que hay a menudo implícitas en ellas ciertas premisas ideológicas que no pueden yuxtaponerse sin más al humanismo cristiano sin ser cuestionadas *ab imis fundamentis*. (1979, p. 268)

Por ello, sería exagerado pensar algo así como que el programa de Maritain haya sido consagrado por el Concilio Vaticano II (1962-65), pero no que estas orientaciones liberales hayan encontrado allí un apoyo doctrinal, sobre todo con la

Gaudium et Spes (2004, p. 378). Por lo demás, otra vertiente menos uniforme que tuvo como su principal inspirador a San Agustín y floreció después de la segunda guerra mundial fue el llamado espiritualismo cristiano, personalismo o filosofía del espíritu. En ella se puede ubicar a Le Senne, Lavelle y a Sciacca, quien en la década de los 50 visitó tres veces nuestro país y trabajó mucho por reivindicar la filosofía de A. Rosmini como la del más importante filósofo cristiano de la modernidad. Como representante de esta orientación en Argentina hay que nombrar a A. Rouges (2004, pp. 366-67; 1993, pp. 187-208). Finalmente, encontramos también una referencia a E. Komar, quien “explicitó también una lectura del pensamiento moderno que destaca figuras cristianas, como Pascal, Vico y Rosmini, y distingue entre pensamiento moderno en general y las líneas de la ilustración” (2004, p. 359).

5. HACIA UNA FILOSOFÍA CRISTIANA INCULTURADA

la originalidad del pensamiento filosófico no puede medirse tan solo por el hecho de que algunas ideas habían sido dichas antes por otros. Lo originario es el pensamiento que se pone la pregunta del filosofar con genuinidad, partiendo de la propia situación existencial. (Leocata, 2004, p. 563)

Luego de la aparición de los dos primeros tomos sobre *Las ideas filosóficas en Argentina* en 1992 y 1993, quedaba pendiente la publicación de un tercer volumen que cubriera el período que va desde 1943 a la actualidad. Por distintas dificultades, este proyecto nunca se concretó, al menos como estaba previsto. En lugar de ello, Leocata publica en 2004 *Los caminos de la filosofía argentina* con la intención de presentar un panorama global y más didáctico sobre la temática, recuperando lo más importante de esos primeros trabajos e incorporando distintas perspectivas sobre los acontecimientos filosóficos más recientes. Allí le dedica un capítulo entero –y luego volverá más de una vez en las conclusiones– al tema de la filosofía latinoamericana, en torno a la cual girará este apartado.

En esta publicación, con respecto a la relación entre la filosofía y las ideas políticas entre el 43 y 73, el autor señala que no se propone hacer un análisis de las líneas ideológicas del justicialismo, pero se pregunta en torno a la difracción que se abrió en el seno de ese movimiento. Antes había aludido a que los estudiosos señalaron el carácter ecléctico de esta ideología (2004, p. 431) y a fin de profundizar la sugerencia aprovecha para introducir la figura de C. Astrada como un símbolo de la ambigüedad que surgió en ese momento en el plano cultural y social. En la trayectoria de este filósofo puede encontrarse una primera adhesión al justicialismo, por ejemplo, en su obra *La revolución existencialista* de 1952, para luego dar un giro hacia una izquierda de connotaciones neomarxistas. Esto representa para nuestro autor

un intento frustrado de derivación de tesis justicialistas hacia posiciones teórico-prácticas que enfatizaban la lucha contra el imperialismo y buscaba el modo de traducir lo que de “revolucionario” tenía aquel movimiento a fórmulas de dialéctica histórica y de lucha de clases, que en el fondo le eran ajenas. (2004, p. 432)

Si bien aquí se refiere al camino de un pensador individual, esto correspondió a violentos enfrentamientos en la vida real, pero es significativo remarcar que el autor no identifica el problema en las tesis de base, sino en su derivación. El panorama de las décadas de 1960 y 1970 se complejizó también por el fracaso de los programas desarrollistas en varios países de Latinoamérica, con lo cual se empezó a privilegiar otro enfoque, que ya estaba contenido en el justicialismo y que en el fondo se retrotrae al nacionalismo, i. e., la temática de la dependencia con respecto al imperialismo, o bien, el enfoque de la liberación, cuyo impacto en la teología también debe ser discernido: “el tema de la liberación *surgió de fuentes teológicas* [...]. Es errado sin embargo confundir la inspiración profunda de la teología de la liberación con caracteres propiamente marxistas” (Leocata, 2004, pp. 474-75).

Conectado con ello, hay que decir que en torno al tema de la identidad filosófico cultural de la Argentina maduró un pensamiento más acorde con nuestra circunstancia histórica. Como alternativa a la orientación eurocéntrica de nuestra cultura, “un sector de la filosofía argentina trató de modelar un pensamiento que reflejara un movimiento hacia una liberación, hacia una sociedad nueva” (2004, p. 467). La búsqueda de un lugar originario distinto o incluso “indemne” de la modernidad europea llevó a poner el foco en lo americano, tanto en su situación de alienación política y económica como en su mitología. Si no se pierde de vista el desarrollo precedente, se comprende fácilmente la dirección que toma la presentación crítica de los autores comprometidos con estas ideas. En el caso de R. Kusch, sin dejar de reconocerle méritos como, por ejemplo, su valoración de lo comunitario, Leocata le reprocha que esto sea a costa de enjuiciar las instituciones políticas modernas, que estarían irremediabilmente contaminadas de individualismo y mercantilismo. Tampoco puede dejar de recalcar el irracionalismo que implica el volverse a las fuentes prerracionales de la vida en su raíz oculta y “metafísica” y la tendencia al quietismo que sentencia insuficiente como salida a la situación histórica latinoamericana (2004, pp. 470-73). E. Dussel, por otra parte, si bien adopta una óptica personalista, tampoco está exenta de ambigüedades con respecto al modo concreto de la realización de la liberación. Sobre todo, es con relación al “evidente resentimiento contra el pensamiento moderno, y en particular contra el inevitable ‘*yo pienso*’ de la modernidad, que él une a la sed de dominio y explotación tecnológica” (2004, p. 483) que Leocata toma distancia y le achaca dificultades que afectan a todos los pensamientos de izquierda.

Lo que aquí se pone en juego es en qué medida puede hablarse de un pensamiento latinoamericano con rasgos propios, para lo cual es necesario clarificar la relación con el pensamiento y la cultura occidental. Frente a ello, Leocata advierte una tensión en lo que podría denominarse el *rasgo epigonal* del pensamiento latinoamericano respecto al europeo (1) y la búsqueda de una originalidad más propia. Esta última opción se divide a su vez entre quienes “buscan lo específico del pensamiento americano en la acentuación de algunas tesis y perspectivas, como *el primado de la praxis histórica*, cierto genérico positivismo, la idea de progreso histórico, el sentido existencial, el llamado a una *praxis de la liberación*” (2004, p. 562) (2) y quienes ven lo propio en los mitos de las culturas precolombinas, distanciado del modelo moderno, eurocéntrico y logocéntrico (3). La conveniencia que ve Leocata en (2) es que no hay una ruptura total con el pensamiento occidental y puede atender a una cierta tradición latinoamericana, pero esto no significa denotar una hermenéutica del mito indígena (3). A estas tres posiciones entre las que se mueve la orientación del pensamiento latinoamericano agrega una cuarta (4) que las integra y constituye su propuesta:

la que pone como condición para la intelección de lo latinoamericano el estudio de su historia de las ideas, tal como se ha dado desde los orígenes a nuestros días. Esta reconstrucción ayudaría a identificar las líneas de fuerza más destacadas en la identidad del pensamiento latinoamericano, y podría relacionarse y combinarse con las otras instancias mencionadas. Es la línea que nosotros preferimos. (2004, p. 564)

Con otras palabras, lo había expresado un poco antes (4): “Tanto la atención a la cultura autóctona, como la historia de las ideas que le siguieron, como el planteo de preguntas nuevas partidas de nuestra situación vital de pobreza y exclusión, son necesarios para que nuestro pensamiento filosófico cumpla con su misión y su destino” (2004, p. 489). Junto con estos lineamientos, y más allá de las críticas, podemos decir que Leocata pudo ver ya desde la década del 70 por dónde puede ir el aporte del pensamiento latinoamericano:

tal vez uno de los lados más interesantes de esta dirección haya sido la insistencia en la temática de la “alteridad”, por la que se quiere romper el esquema totalizador de las filosofías monistas (que no son las únicas del pensamiento occidental) y abrir la antropología al aspecto dialogal de la persona humana. Es justamente esta apertura, el encuentro del “rostro” del otro, lo que puede sacudir el egocentrismo y el ansia de dominio y dirigir al hombre concreto a una trascendencia liberadora. (1979, p. 450)

Llegados a este punto, estamos ahora en condiciones de preguntarnos: ¿Es que acaso no fue posible una filosofía cristiana en este contexto? ¿Ningún filósofo en esta

orientación ha tomado aquella alternativa que “produce un discernimiento entre las corrientes filosóficas de cualquier época, y está llamada por tanto a remontarse a sí misma en formas nuevas” (Leocata, 1991, p. 50)? Por alguna razón, Leocata solo menciona como al pasar y dedica unas pocas líneas al nombre de J. C. Scannone, a quien parece reconocer más como teólogo, omitiendo que en su pensamiento sapiencial se halla una filosofía que, todavía 10 años después de la asunción de Francisco y del redescubrimiento de la teología del pueblo (tal vez también a causa de ello), con frecuencia permanece solapada, pero así y todo constituye un nuevo capítulo en la historia de la filosofía cristiana en la Argentina.

Scannone se doctoró en Múnich hacia 1967 bajo la dirección de M. Müller, uno de los representantes de la llamada “escuela heideggeriana católica”, con una tesis sobre el pensamiento de M. Blondel. Posteriormente, perteneció al núcleo fundador del movimiento llamado “filosofía de la liberación” en 1971 e irradió su influencia desde Buenos Aires en el ambiente filosófico argentino y latinoamericano, alcanzando en el último tiempo una proyección internacional. Él mismo confiesa que para caracterizar su reflexión filosófica sirve la expresión de Blondel “viviendo en cristiano, pensar como filósofo”, pero incorporando el sentido de la inculturación, i. e., “viviendo en cristiano latinoamericano (a saber, en cristiano y en latinoamericano), pensar como filósofo” (1990b, p. 247). En su extensa obra⁷ encontramos enfoques que pueden responder a ciertos requerimientos y objeciones que han sido planteados a lo largo de este trabajo. Si miramos por ejemplo su posición frente a la modernidad, aunque no hay una distinción tan clara entre ésta y la ilustración, la perspectiva de Scannone busca superar no solo el esquema premoderno de la cristiandad, sino también el de la modernidad en su razón iluminista, en la que se enmascara la voluntad de lucro y de poderío: “formas de ese “logos” son tanto la unidimensionalidad de la razón técnico instrumental como la circularidad niveladora y reductiva, propia de la razón dialéctica marxista y su concepción de la praxis histórica” (Scanonne, 1976, p. 81).⁸ Nuestra modernidad dependiente latinoamericana es uno de los signos de esta crisis, pero sería un error pensar en una superación que no asuma los momentos históricos anteriores. No es posible empezar de cero a-históricamente, como quienes plantean la vuelta al mito americano como algo atemporal (Leocata, 1992, p. 494), ni tampoco dejar de reconocer que la modernidad como *ethos* histórico cultural promovió la ciencia, la técnica, las instituciones de derecho, la valoración del ser humano como adulto, su razón crítica, y su libertad transformadora del mundo y la sociedad. Todos estos ideales han entrado en crisis, por lo que es necesario aplicar el principio ireneico

⁷ Puede consultarse el índice bibliográfico al final de Scannone (2005).

⁸ Scannone deja ver en varios aspectos la distancia de su propuesta de una explicación de cuño marxista (Cf. p. e. 1976, pp. 74-75, 139-46, 182; 1990a, pp. 31, 252). Véase particularmente el por estos días muy afamado concepto de pueblo que no se reduce al de “clase” (1990a, pp. 187, 265-66).

(“lo que no es asumido, no es redimido”) y “resituar sapiencialmente los aportes positivos de la modernidad en un horizonte más global y más integralmente humano de vida y comprensión de vida” (Scannone, 1990a, p. 147; 1990b, pp. 182-83).⁹ De este modo, no encontramos aquí la actitud antimoderna presente en los autores mencionados del pensamiento latinoamericano. También hay una coincidencia en el diagnóstico de planteos artísticos y filosóficos “post-modernos” como expresiones de la modernidad tardía (Scannone, 1990a, p. 19), o bien, precisaría Leocata, expresiones neo-iluministas (2012, p. XIX).

Por supuesto que no es suficiente este desarrollo para determinar hasta qué punto Scannone, por así decirlo, respondería a las pretensiones de Leocata para que el pensamiento argentino-latinoamericano cumpla con su misión y su destino, pero dejamos la cuestión abierta y perfilada a partir de un aspecto crucial para este trabajo y para el pensamiento de ambos autores en general. Solo corresponde en última instancia preguntarse: ¿qué legitimaría la posición de Scannone como trascendiendo el planteo establecido? ¿No se trata simplemente de ubicarlo entre las figuras que formaron su pensamiento en apertura hacia la modernidad? De hecho, también es el caso y de manera análoga a muchas de ellas constituye una alternativa dentro de una orientación predominantemente antimoderna.¹⁰ Más allá de que su filosofía liberacionista se ubica en otro momento histórico, posconciliar, y que, en parte por ello, asuma tanto elementos del liberalismo, que hemos visto, como del tradicionalismo, me refiero a la también mencionada cuestión soberana y a la necesidad de retornar a las raíces religiosas del pueblo (Leocata, 2004, p. 377); hay aquí una intención explícita de superar aquello que Leocata identifica como

el fenómeno de la *difracción cultural*. Aunque en ésta juegan su papel las estructuras sociales, el pluralismo inmigratorio y el consiguiente cosmopolitismo, existen también las causas propiamente filosóficas. Dividida la cultura entre modernidad y tradición, debido al impacto del proyecto ilustrado, fue imposible desde entonces una verdadera síntesis cultural. (1992, p. 499)

Para Scannone, la experiencia histórico-cultural fundante de América Latina es la del mestizaje cultural entre lo amerindio y lo ibérico. Dos mundos de valores distintos que a través de encuentros y conflictos se fueron mediando históricamente y conformaron un *ethos cultural* nuevo. Filosóficamente entendido es el fruto de la

⁹ Nos permitimos remarcar que aquí tampoco se trata de una vuelta nostálgica al medioevo: “Sin embargo, no se trata de oponer al secularismo moderno una regresión a la Cristiandad, sino de asumir y transformar los valores modernos y lo válido de las ideologías que lo propugnan, a partir del sentido del hombre y de la vida propio de la cultura latinoamericana” (Scannone, 1990a, p. 173).

¹⁰ En algún sentido, esta crítica dirigida a Dussel, también le cabe a cierta escolástica: “Desde el momento en que uno decide hacer filosofía, no puede dejar de tener una relación con su historia, y esta relación no puede ser predominantemente reactiva” (Leocata, 2004, p. 484).

primacía de la dialéctica hombre-mujer (del encuentro, la fraternidad) sobre la dialéctica señor-esclavo (del conflicto, de la dominación), en cuyo entrecruzamiento la primera asume y transforma la segunda (1990b, pp. 177-78). Sin embargo, dado que históricamente este núcleo ético de valores no pudo mediar en estructuras e instituciones sociales, políticas y económicas que le correspondan y respondan a la exigencia de justicia, esto inspira una pragmática ético-histórica, una nueva mediación histórica de los valores hacia sociedades más justas, más humanas y mejor inspiradas por el sentido cristiano de la vida:

el intento de una nueva síntesis sociocultural cuyo agente histórico sea el mismo pueblo latinoamericano, vertebrado por los pobres y sencillos. Esa síntesis histórica ha de seguir realizándose por la vía del mestizaje cultural entre la herencia cultural latinoamericana, signada por el Cristianismo, y los aportes válidos de los sistemas modernos de pensamiento, tecnología, participación y convivencia. Para ello es necesario que las elites científicas, técnicas, políticas, educativas, artísticas, etc., salgan del pueblo y/o se conviertan al pueblo, su cultura y sabiduría populares y su lucha por la justicia, formando parte orgánica del mismo. (1990a, p. 75)

Atiéndase, una última vez, que Leocata vislumbra también en esta línea la posibilidad de una síntesis cultural:

esta dialéctica entre lo nuevo y lo antiguo, lo moviente y lo estático, lo histórico y lo inmemorial, solo podría ser superada e integrada por las virtualidades presentes en el mensaje cristiano. Y esto no solo porque es propio del evangelio hermanar ambas instancias, sino porque en la realidad americana se han entrecruzado históricamente. Solo que la tradición se ha visto a menudo gravada por herencias dolorosas de estancamiento y reacción, y la apertura al futuro se ha dibujado a menudo con los colores de una utopía inmanentista. El cristianismo latinoamericano conserva una característica vecindad con el sentido filosófico de lo americano, no precisamente por el pasado de conquista y colonización, sino por la capacidad inherente a la fe de abrir un surco de esperanza, libertad, progreso cultural y social. Y también por su capacidad de integrar en una novedad de vida lo mejor de la experiencia religiosa del pasado. (Leocata, 1992, p. 496)

De este modo, la enorme dificultad que muestra la modernidad para asumir e integrar elementos de la cultura indígena sería compensada.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Leocata escribió ya hace más de 30 años que la discusión en torno al concepto de filosofía cristiana estaba vetusta. Mucho menos hoy parece merecer una reconsideración, al menos en los términos en que fue planteada. Tal vez porque las objeciones se perciben al fin y al cabo como encubriendo la pretensión de una racionalidad iluminista que está sumida en la crisis, aunque mantenga, en parte, su vigencia. El tema dejó ver al menos tres aspectos no negociables en la cuestión que son parte importante del pensamiento del autor: la dimensión metafísica (centrada en la tesis creacionista), la pluralidad de escuelas, y el diálogo entre ellas, todo lo cual se plasma de algún modo también en su filosofía teórica.¹¹ No obstante, la pregunta ya no es aquí por la posibilidad o imposibilidad de tal filosofía, sino que tal vez pasa a ser, entre sus posibilidades, cuál es la que puede aportar de manera más satisfactoria a la resolución de los problemas de la cultura actual, en particular de la argentina.

Para orientar una respuesta a este nuevo interrogante tampoco es prescindible la tesis de la no-identidad entre modernidad filosófica e iluminismo como clave hermenéutica, porque a través de ella se ve que en realidad no se trata de excluir *a priori* ninguna de las opciones, pero sí de efectuar una purificación en lo que concierne al espíritu antimoderno que, según se desprendió del desarrollo, afecta particularmente a la escolástica¹² y requeriría cuanto menos de un ajuste de miras.¹³ Por esto, la exhortación a “dejar de considerar como dogma el pretendido carácter pecaminoso del pensamiento moderno y meditar más bien sobre el significado propio de la revolución cultural iluminista” (2012, p. XXXIII). Allí se encuentra el límite del diálogo. No sería posible establecer alianzas con formas y valores propios del giro inmanentista de la ilustración (2013, p. 27), es decir, con lo que se englobó bajo el concepto de voluntad

¹¹ En su libro de 1979, Leocata concluía de la presentación de los pensadores cristianos (europeos) del siglo XX lo siguiente: “El panorama filosófico contemporáneo, con la desorientación que le es propia, puede ser una ocasión para hacer tomar conciencia al pensamiento cristiano de su fundamental unidad y fecundidad.

Podría robustecerse así un diálogo tridimensional. El tomismo aportaría su sentido metafísico; el agustinismo, su mensaje de interioridad y su vetusta experiencia de diálogo con el pensamiento moderno; las filosofías existencial-personalistas, en fin, su sensibilidad para calar en la problemática del hombre contemporáneo” (1979, p. 274). Como sugerimos, aunque aquí no es posible desarrollar, su filosofía está más cerca de ser un fruto de ese diálogo, una posible síntesis, antes que inscribirse propiamente en alguna de estas tres corrientes.

¹² Recuerdo que durante la cursada de *Historia de la filosofía moderna* del año 2012 el profesor F. Leocata se refirió al cardenal R. Belarmino, miembro del tribunal inquisidor que condenó a Galileo, como un símbolo del pensamiento escolástico oficial que desde ese momento no supo estar a la altura de la incipiente ciencia moderna. Luego comentó –yo diría hoy como ilustrando históricamente el proceder de la institución eclesial en torno a temas que se resisten, frente a su propia conciencia, a decisiones unívocas– que se le había otorgado el apoyo necesario para que continuara sus investigaciones extraoficialmente.

¹³ No es, sin embargo, la intención de este trabajo sugerir que el pensamiento medieval y escolástico sea algo perimido para Leocata. Para prevenirse de cualquier impresión errónea al respecto puede consultarse, entre otros textos, Leocata (2022).

de inmanencia: “Cohibir la apertura del corazón humano a la trascendencia es un modo voluntarista y mal disimulado de coacción que daña el sentido de la cultura y desequilibra un suficiente horizonte de comprensión” (2012, p. XXVII). De todas formas, esto tampoco es tan tajante, si al final del segundo apartado se ha hecho la salvedad que la ilustración pudo aportar algo más que aquello que ya estaba contenido en la modernidad. Se agrega entonces una dificultad al discernimiento sobre qué se puede asimilar o con qué se puede “dialogar”. En ello reside también el riesgo para las filosofías abiertas a lo moderno de caer por ejemplo en una “yuxtaposición”, como se le achacó a Maritain.

De nuestro recorrido histórico es importante aclarar que por la cercanía del análisis filosófico con el cultural propia del método de Leocata muchas de las figuras mencionadas no han sido propiamente “filósofos”, sino más bien actores influyentes a partir de los cuales se pudo ver cómo resistía o cómo se abría paso una u otra actitud frente a la modernidad. Por ello, la clasificación de éstos en cada “espíritu” es relativa, si pensamos por ejemplo que M. Esquiú critica la separación iglesia-estado y la libertad de cultos (1992, p. 334), aunque su famoso discurso saludando la Constitución haya dejado una marca en la cultura democrática. No deja de sorprender, en este sentido, el doble rostro del tradicionalismo argentino, en el siglo XIX posibilitando la Asamblea Constituyente, y en el siglo XX sobresaliendo por sus componentes reaccionarios.

Finalmente, con respecto al último apartado, resulta interesante señalar que Leocata concluye el primer tomo dedicado a las ideas filosóficas en Argentina desde los orígenes hasta 1910 afirmando que existe una tendencia en la filosofía nacional a la acentuación de la *praxis*. Esto no es de por sí negativo, dado que puede despertar la pasión por un pensar más comprometido, pero debe prevenirse de una segregación de la *theoría*, que le permite alcanzar la verdad de la acción. Tal posibilidad, incluso incorporando la perspectiva religiosa-cristiana, quedó demostrada por la filosofía de M. Blondel (1992, p. 495). La pregunta que abrimos es en qué medida esto puede desembocar en una *praxis* de la liberación bajo la perspectiva cristiana-inculturada de Scannone. Pero, así como podríamos seguir incorporando elementos que sugieran esta derivación como más natural o coherente, también deberá plantearse al menos una dificultad. Leocata había señalado que la discusión en torno al tema de la identidad cultural opone al progresismo una tradición de tipo hispana, indígena o de su conjunción, es decir, la cultura mestiza, con lo cual el peligro está en que la difracción mute y este pensamiento popular tome el lugar del tradicionalismo en la polarización.¹⁴

¹⁴ Agradezco los comentarios de Marisa Mosto y Aníbal Torres que aportaron significativamente a la versión final de este trabajo.

SOBRE EL AUTOR

Mauro Nicolás Guerrero es Profesor (2015) y Licenciado (2020) en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Fue becario de la Baden-Württemberg Stiftung, de la UCA, del CONICET y del ICALA. Fue docente de la Facultad de Ciencias Económicas (2017-21) y del Programa de Ingreso (desde 2018) de la UCA. Asimismo, fue docente de Filosofía en el Curso de Admisión de la Universidad Nacional de La Matanza (2019-21). Actualmente, realiza su Doctorado en Filosofía en la Universidad de Wuppertal sobre el concepto de mundo en Husserl, Heidegger y Fink.

BIBLIOGRAFÍA

- Fink, E. (2011). *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la "Fenomenología del espíritu"*. Herder.
- Gera, L. (1984). Conciencia histórica nacional. *Nexo*, n. 4, 17-27.
- 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. (2003). *Persona, lenguaje, realidad*. EDUCA.
- Leocata, F. (2004). *Los caminos de la filosofía en la Argentina*. Centro Salesiano de Estudios.
- Leocata, F. (2006). San Agustín y la modernidad. *Persona y cultura*, 6, 76-93.

- 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.
- Leocata, F. (2019). Límite y libertad. Consideraciones sobre una tesis de Hegel y la actualidad. *Communio*, (XXVI/1), 6-15.
- Leocata, F. (2022). La metafísica de la creación como antítesis filosófica del gnosticismo. *Sapientia*, LXXVIII(251), 86-99.
- Scannone, J. C. (1976). *Teología de la Liberación y Praxis popular. Aportes críticos para una Teología de la Liberación*. Sígueme.
- Scannone, J. C. (1990a). *Evangelización, cultura y teología*. Guadalupe.
- Scannone, J. C. (1990b). *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Guadalupe.
- Scannone, J. C. (2005) *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Anthropos.

GABRIEL J. ZANOTTI

UNIVERSIDAD DEL CEMA

FRANCISCO LEOCATA Y SU LECTURA DEL COGITO

FRANCISCO LEOCATA AND HIS INTERPRETATION OF THE COGITO

gz@uccema.edu.ar

Recepción: 27/12/2022

Aceptación: 24/07/2023

RESUMEN

En el presente artículo se analiza la visión de Leocata sobre el cogito cartesiano. Se destaca su lectura del *sum* desde el acto de ser del creacionismo de Santo Tomás y su mayor evidencia para el intelecto humano, al mismo tiempo que una nueva versión de la “idea de ser infinito” que lleva a una nueva reconsideración del argumento ontológico de Descartes. Se concluye con un llamado al debate sobre esta relectura.

PALABRAS CLAVES

Cogito, acto de ser, idea de ser infinito, argumento ontológico, participación.

ABSTRACT

This article analyzes Leocata’s vision of the Cartesian cogito. His reading of the *sum* from the act of being of St. Thomas’ creationism and its greater evidence for the human intellect is highlighted, as well as a new version of the “idea of infinite being” that leads to a new reconsideration of Descartes’ ontological argument. It concludes with a call for debate on this re-reading.

KEYWORDS

Cogito, the act of being, the idea of infinite being, ontological argument, participation.

I. INTRODUCCIÓN

En los ambientes tomistas son comunes las lecturas idealistas del cogito cartesiano, sumando a ello una crítica global al pensamiento moderno (Gilson, 1973, 1974, Fabro, 1961, 1977). La lectura de Francisco Leocata es diferente. Desde su primer libro, dice Leocata:

considerar al *cogito* como esencialmente contaminado de inmanencia y, por tanto, ver en el desarrollo ulterior de la filosofía una explicación del ateísmo en él implícito, es obligarse a tomar una actitud de rechazo frente al pensamiento moderno en su globalidad. Tesis muy tentadora, pero demasiado simple para ser cierta. (1979, p. 432)

En efecto, puede haber otra lectura: el ser del pensamiento como un ente real, y de allí pasar al “soy”:

Después de esto, consideré, en general, lo que se requiere de una proposición para que sea verdadera y cierta, pues ya que acababa de hallar una que sabía que lo era, pensé que debía saber también en qué consiste esa certeza. Y habiendo notado que en la proposición “yo pienso, luego soy” no hay nada que me asegure que digo verdad, *sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser*,¹ juzgué que podía admitir esta regla general: que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, pero que sólo hay alguna dificultad en notar cuáles son las que concebimos distintamente. (Descartes, 1979, p. 63)²

Esta lectura, del pensamiento como una operación que lleva al acto de ser, fue siempre la lectura de Francisco Leocata. Lectura que, a su vez, está íntimamente relacionada con otras dos tesis de Leocata:

- La distinción entre Iluminismo y modernidad. El Iluminismo tiene una esencial voluntad de inmanencia, mientras que el pensamiento moderno, en autores como Descartes, Malebranche, Gerdil, Pascal y Rosmini, está abierto a la trascendencia (Leocata, 2013);

¹ El destacado es nuestro. Excepto indicación de lo contrario, las itálicas en los textos de Leocata son de él.

² Francés original: “Après cela, je considérai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine; car, puisque je venais d'en trouver une que je savais être telle, je pensai que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude. Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci : *je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être : je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies; mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement” (Descartes, 1982).

- La lectura de Husserl como un continuador de un “yo” abierto a la intersubjetividad y por ende al realismo y a un planteo personalista (Leocata, 2013). Ambas cuestiones le dan a Leocata un posicionamiento muy diferente en cuanto al diálogo de Santo Tomás con la filosofía moderna y contemporánea (Leocata, 2013).

2. PROFUNDIZACIÓN EN EL *COGITO* CARTESIANO³

A partir de esta relectura del cogito, Leocata va extrayendo ciertas conclusiones que de algún modo son un planteo nuevo e innovador de la metafísica del acto de ser centrada en la interioridad, en la capacidad de autoconciencia de la persona.

2.1. En primer lugar, el pensamiento no es fundamento, sino que está fundamentado en la conciencia de ser: “No puede hablarse en rigor de una derivación del ser a partir del pensar, sino de un punto en que el pensar encuentra su verdad en la conciencia de ser” (Leocata, 2013, p. 64).

2.2. En segundo lugar, la posibilidad de una lectura agustinista de Descartes:⁴

La segunda interpretación es la que Gouthier denomina “cartesianismo agustinizado”. Es la visión que tuvieron muchos de los contemporáneos del autor formados anteriormente en el pensamiento de san Agustín, durante el siglo XVII. Consiste fundamentalmente en leer a Descartes, sobre todo en los pasajes más decisivos, como concordante, en los filosófico, con la enseñanza de San Agustín (Arnauld, Mersenne, Fenelon entre otros). Tiende principalmente a acentuar la espiritualidad del alma y su inmortalidad y desde luego la existencia de Dios. Este *cartesianismo agustinizado*, según el mismo Gouthier, se habría convertido, después de la muerte del filósofo, en un *agustinismo cartesianizado*, representado sobre todo por Malebranche. (2013, p. 65)

Y sigue más adelante: “Más recientemente Augusto del Noce ha profundizado esta línea interpretativa viendo a Descartes como un representante de la Reforma Católica, por su acentuación de la libertad y el toque antiprotestante de muchas de sus tesis” (2013, p. 65).⁵

2.3. El acto de ser en el “soy”. El “ergo sum” no refiere a una existencia en sentido fáctico, sino al acto de ser del yo. En primer lugar, (2013, p. 66), Leocata

³ Mauro Guerrero ya se ha referido al tema en 2014.

⁴ Leocata ya había tratado este tema en 2008.

⁵ El autor cita a Gouthier (1978).

adhiera a la lectura participacionista que de Sto. Tomás de Aquino hacen Gilson y Fabro:

Tradicionalmente las relaciones del tomismo con el cartesianismo han sido de contrariedad, y por lo tanto no me propongo desconocer este hecho. Partamos de que yo he sido y soy un lector de santo Tomás de Aquino, y que comparto el momento interpretativo que va de Gilson a Fabro: es decir el que subraya no sólo la distinción entre esencia y acto de ser, sino que lo complete además con una teoría de la participación ontológica por la que los entes creados tienen un *acto de ser (actus essendi)* unido a su esencia, un acto de ser que difiere de la mera existencia fáctica, y que da actualidad a la esencia que es en sí misma potencialidad o posibilidad.

En segundo lugar, el acto de ser de ese yo es más intensivo en términos de Fabro:

Sin embargo, siempre me ha preocupado el interrogante de por qué el *actus essendi*, que en la persona humana es participado en forma *más intensiva*,⁶ que en los entes corpóreos o en los vivientes no dotados de intelecto, deba ser reconocido tan solo por vía metafísica, de la participación, o por la coherencia de la reelaboración tomista del tema aristotélico de la composición entre acto y potencia unido a otras influencias neoplatónicas, y no por una vía más directa, la abierta justamente en la filosofía moderna por el camino de la *autoreflexión*. El tiempo ciertamente todavía no estaba maduro para ello, contándose sólo como el acercamiento más notable al tema o un preanuncio del mismo algunos pasajes del *De Libero Arbitrio*, y otros escritos del Obispo de Hipona. El giro moderno del cogito no tiene en principio por qué considerarse como una negación del realismo ontológico. (Leocata, 2013, p. 67)

Este párrafo es muy importante: lo que está diciendo es que el *cogito* (que en el pensamiento de Leocata está unido a la intersubjetividad, y por ende no es solipsista⁷) implica una captación más evidente del acto de ser, porque cuanto mayor acto, mayor acto de ser, y los seres humanos, como formas sustanciales subsistentes, tienen más acto que las no subsistentes. El intelecto tiene así siempre una mayor evidencia del acto de ser. Por eso el párrafo también debe leerse así: “Sin embargo, siempre me ha preocupado el interrogante de por qué el *actus essendi*, que en la

⁶ Aquí Leocata aclara: “...Según los estudios de Cornelio Fabro, el acto de ser es tanto más intensivo cuanto más rica es la esencia” (nota 8).

⁷ Ver Leocata 1987 y 2000.

persona humana es participado en forma *más intensiva*, que en los entes corpóreos o en los vivientes no dotados de intelecto” (lo que acabamos de decir), “deba ser reconocido tan solo por vía metafísica”, “y no por una vía más directa, la abierta justamente en la filosofía moderna por el camino de la *autoreflexión*”. “Sólo por vía metafísica” refiere a los caminos metafísicos tradicionales del tomismo: llegar al acto de ser por la finitud de cualquier ente (sobre todo recorriendo el camino de la filosofía de la naturaleza a la filosofía primera) sin privilegiar al yo, a cuya forma sustancial subsistente se llega vía el intelecto que se percibe a sí mismo, mediante la autorreflexión. Leocata propone en cambio que es totalmente coherente con Santo Tomás un “privilegio ontológico” del yo, por su mayor intensidad de acto de ser, y por eso “el giro moderno del cogito no tiene en principio por qué considerarse como una negación del realismo ontológico”.

Y por eso sigue más adelante: “el tema del cogito coindice con el *sum*, no entendido ya como una mera “existencia” sino como el acto de ser intensivo participado que constituye la persona en cuanto tal”. A partir de lo cual Leocata refuerza su lectura de Husserl: “una relectura que desplaza la centralidad del sujeto moderno a la centralidad de la persona en su aspecto más ontológico, sin el cual por otra parte no puede resolverse adecuadamente el tema de la intersubjetividad en sentido fenomenológico, como veremos más adelante”⁸

2.4 Una relectura de la tercera meditación: la idea de ser infinito. Leocata avanza y no se queda sólo en el cogito como acto de ser. También tiene una lectura desde Santo Tomás y desde Fabro de la idea de ser infinito. “¿Qué es lo que abre el horizonte del yo pienso *a la idea de ‘ser infinito’* con que se abre el tratamiento de la idea de Dios en la tercera meditación?”, se pregunta. Y sigue:

No por cierto una autoproyección del pensamiento, lo que daría lugar a una mala infinitud, sino una exigencia del acto de ser participado, que se muestra insuficiente en sí mismo en cuando a ser, es decir como un fundamento finito en búsqueda de un fundamento definitivo. En la citada meditación, el cogito y el ser a él unido en la autoconciencia se ven como limitados: es por así decirlo la actualidad misma del ser finito lo que “pide” a un ser infinito, actualidad plena, lo que sustente o lo que sea la *ratio essendi* definitiva. En el discurso cartesiano se habla de una idea innata que supera todas las demás por presentar –no

⁸ Aquí nuestro autor dice: “...Este es el motivo de fondo por el cual el tratamiento de la intersubjetividad en la quinta meditación de Husserl pierde su fuerza al tener que replegarse de nuevo hacia el idealismo. De allí que algunos comentaristas de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel se hayan ilusionado con integrar en la filosofía del Espíritu hegeliana la teoría de la intersubjetividad en sentido fenomenológico actual” (Nota 14).

representar— lo infinito, pero en realidad es el ser participado el que no encuentra reposo hasta vislumbrar la idea de ser infinito⁹ (p. 70)

Y sigue:

No obstante la superioridad del ser actual, real, sobre las ideas y el pensamiento, ello se muestra en el recurso que hace descartes en una causalidad aplicada a la idea del ser infinito que termina siendo el sello o la marca del artífice sobre la criatura pensante. Dicha causalidad, que ha dado lugar a tantas discusiones en los siglos posteriores, es la marca de la participación del ser”. Y es muy importante que allí mismo Leocata agrega como nota al pie: “Este aspecto puede ser visto en una cierta analogía con la tesis de Fabro, *Partecipazione e causalità*, Turín, S.I.O, 1960. La aparición de la causalidad no es más que la toma del carácter participado del propio ser. (p. 70)

Lo que acabamos de citar es muy denso y necesita ciertas aclaraciones. Nuestra lectura es que cuando Descartes dice “tengo en mí la idea de un ser infinito”, lo que Leocata lee es lo siguiente: en la demostración de Dios como causa primera vía participación, el paso de lo finito a lo no finito es claro y distinto para el intelecto humano (no finito como negación, no como visión directa de lo infinito). Cuando decimos que lo que tiene el ser participado es causado por el ser por esencia, porque todo lo que es tal por participación es causado por lo que es tal por esencia (aclarando la predicación trascendental del ente, claro), el intelecto humano “ve” de manera muy clara la causa. No directamente, no parte de ella sino del ente finito, pero el paso a lo no finito como causa, vía participación, es tan claro que en cierto modo vemos en nuestra finitud a la causa de nuestro ser finito, que en ese sentido ha dejado en nosotros su firma. Y por eso Leocata cita a Fabro en apoyo a su lectura de Descartes, no porque Fabro diga que Descartes dice eso, sino porque la idea de causalidad vía participación, desarrollada tan claramente por Fabro, permite entender lo que Descartes quiso decir con la idea de ser infinito. La causalidad, por ende, cuando Descartes pasa de la idea del ser infinito a Dios mismo como causa primera del intelecto humano, es una causalidad vía participación que, como sabemos, es la causalidad en Santo Tomás cuando habla de Dios.

Por eso concluye nuestro autor:

Es por eso que ningún planteo actual de la metafísica puede limitarse a reiterar un realismo inmediato del ente externo, sin verse de algún modo obligado a rendir cuentas, aún después de una fenomenología de la apertura al mundo, de

⁹ Nos preguntamos: ¿no es esta la lectura de Edith Stein en sus dos primeros capítulos de *Ser finito y Ser eterno?* (Stein, 1996).

la relación entre ser y pensar en el interior del hombre. Esto es tanto más válido si se tiene en cuenta que la filosofía que se propuso desde el inicio ir “a las cosas mismas” –me refiero a la fenomenología de Husserl– no pudo evitar rendir cuenta de ello en sus *Meditaciones cartesianas* (p. 73)

Nuestro comentario a esto último es que una lectura actual de Santo Tomás encuentra en el “yo soy” un punto de partida más evidente para la demostración de Dios como causa primera, por la mayor intensidad del acto de ser del *soy*, y a su vez ese soy no es aislado sino con otros *yo*, es un *soy intersubjetivo*, un *nosotros somos*. Lo cual, creo, da nueva luz a esta afirmación de Karol Wojtyła en Cruzando el Umbral de la Esperanza: “Somos testigos de un significativo retorno a la metafísica (filosofía del ser) a través de una antropología integral. No se puede pensar adecuadamente sobre el hombre sin hacer referencia, constitutiva para él, a Dios. Y lo que santo Tomás definía *como actus essendi* con el lenguaje de la filosofía de la existencia, la filosofía de la religión lo expresa con las categorías de la experiencia antropológica. A esta experiencia han contribuido mucho los filósofos del diálogo, como Martin Buber o el ya citado Lévinas. Y nos encontramos ya muy cerca de santo Tomás, *pero el camino pasa no tanto a través del ser y de la existencia como a través de las personas y de su relación mutua*, a través del «yo» y el «tú». Ésta es una dimensión fundamental de la existencia del hombre, que es siempre una coexistencia” (Wojtyła, 1994, p. 56. El destacado es nuestro).

2.5 El argumento ontológico reconsiderado:¹⁰ Así las cosas, Leocata tiene el camino despejado para una nueva relectura del argumento ontológico en Descartes. Si se lee el argumento ontológico de Descartes desde la crítica kantiana, es obvio que el tomismo del acto de ser, de Gilsón y de Fabro, no parece tener nada que ver. A la “esencia” de Dios, “ser infinito” habría que agregarle la “existencia” como un atributo necesario. Pero no sólo desde Kant ello es erróneo, sino desde un tomismo enfrentado a un esencialismo que deje de lado el acto de ser. Santo Tomás nunca parte de una idea de Dios *in abstracto*, sino del ente finito, o sea, del acto de ser participado para llegar al participante.¹¹ Desde esa misma lectura de Santo Tomás, el argumento ontológico usado por Descartes sería erróneo.

¹⁰ Leocata ya se había referido a este tema en 2002.

¹¹ “...Dicendum quod omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod *participet esse*: quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius, 5 cap. De Div.Nom. *Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis*. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et *esse participato*. Unde a quibusdam dicuntur componi ex quo est et quod est: ipsum enim esse est quo aliquid est” (Santo Tomás, I, Q. 75, a. 5 ad 4). Las itálicas son nuestras.

Pero, como hemos visto, para Leocata la idea de ser infinito no es una idea contrapuesta a una existencia fáctica contingente. La idea de ser infinito es en realidad la visualización de la causa no finita del yo como ente finito, una “idea”, que es más bien una deducción “pero” muy directa, que sólo un ser humano con autoreflexión sobre su inteligencia puede tener.

Vuelve a plantearse –dice nuestro autor–el tema de la existencia de Dios, *para verla desde otro ángulo*, no ya el ángulo de la contingencia del ego, sino de la peculiaridad intrínseca de su Idea, que es “creada” *en cuando marca dejada en la interioridad del ser humano, pero “increada” en sí misma...*”. Eso es: la “idea de ser infinito en mí”, esto es, la visualización de lo no finito a partir de la finitud de mi intelecto es “en mí” creada, pero remite a lo no finito en tanto tal, infinito. El argumento ontológico queda así despojado de la típica dialéctica entre esencia y existencia. Queda como el paso causal, visualizado por la inteligencia humana, del acto de ser finito del intelecto (y por ende del yo) al acto de ser no-finito. (Leocata, 2013, p. 77)

Por eso agrega Leocata:

Para no repetir las objeciones y defensas de este argumento, es preciso considerar que la única manera de evitar una *petitio principii* es la de considerar la existencia no como un simple *Faktum* sino como *un acto de ser*, que como tal implica *una superación de la neutralidad axiológica que podría tener una constatación “de hecho”*, y pasaría a indicar que en Dios la potencia de ser (para usar una expresión cercana a Nicolás de Cusa, *Posset*) estaría contenida en el acto de ser puro. (p. 78)

Personalmente, me pregunto si esto es tan diferente a San Agustín, al menos como lo explica Gilson, 1976:

Si se piensa en esto, la presencia de conocimientos verdaderos en nuestra alma plantea un grave problema. ¿Cómo explicarlo? En cierto sentido, todos los conocimientos derivan, de nuestras sensaciones. Únicamente podemos concebir los objetos que hemos visto o los que podemos imaginar a base de aquellos que hemos visto. Ahora bien, ninguno de los objetos sensibles es necesario, inmutable o eterno; por el contrario, todos son contingentes, mudables, pasajeros. Acumúlense cuantas experiencias sensibles se quiera y nunca se sacará de ellas una regla necesaria. Veo perfectamente, a primera vista, que de hecho dos más dos son cuatro, pero mi pensamiento es el único que me permite ver que no puede ser de otra manera. No son, pues, los objetos sensibles los que me enseñan las mismas verdades que les conciernen, y mucho menos las otras.

Entonces, ¿seré yo mismo la fuente de mis conocimientos verdaderos? Mas yo también soy contingente y mudable, como las cosas, y precisamente por eso se inclina mi pensamiento ante la verdad que lo domina. La necesidad con que se impone la verdad a la razón no es otra cosa que el signo de su trascendencia respecto de ella. La verdad está, en la razón, por encima de la razón. Por tanto, en el hombre hay algo que lo trasciende. Puesto que ello es la verdad, ese algo es una realidad puramente inteligible, necesaria, inmutable, eterna. Precisamente lo que llamamos Dios. Las más variadas metáforas pueden servir para designarlo, pero todas tienen, en definitiva, el mismo sentido. Es el sol inteligible, a cuya luz la razón ve la verdad; el Maestro interior, que responde desde dentro a la razón que le interroga; de cualquier manera que se le llame, siempre se entiende que designa a esa realidad divina que es la vida de nuestra vida, más interior a nosotros mismos que nuestro propio interior. Por eso, todas las vías agustinianas hacia Dios siguen análogos itinerarios, de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior. Encontrado por este método, el Dios de San Agustín se ofrece como una realidad a la vez íntima al pensamiento y trascendente al pensamiento.

3. RECAPITULACIÓN

3.1 El acto de ser del yo y del pensamiento es el fundamento del pensar del cogito cartesiano.

3.3 Una lectura agustinista del cogito es plenamente plausible.

3.4 El acto de ser del cogito es un acto de ser que remite a la participación del *esse* del que habla Santo Tomás, y tiene mayor evidencia para la inteligencia humana que otros entes finitos no humanos.

3.5 La idea de ser infinito es la visualización de lo no finito a partir de lo finito captado en el *sum*.

3.6 El argumento ontológico en Descartes queda despojado de la típica dialéctica entre esencia y existencia. Queda como el paso causal, visualizado por la inteligencia humana, del acto de ser finito del intelecto (y por ende del yo) al acto de ser no-finito.

5. CONCLUSIÓN

El tomismo aristotélico de fines del s. XIX ha hecho una especie de interpretación canónica de la historia de la filosofía en la cual el cogito cartesiano y su demostración de Dios como causa primera estarían irremisiblemente afectados de un idealismo incompatible con el realismo de Santo Tomás. Gilson y Fabro han

contribuido fuertemente a esa visión. Sin embargo, Francisco Leocata, basándose precisamente en la metafísica participacionista del acto de ser de Santo Tomás, rescatada justamente por esos dos autores, hace una relectura de Descartes totalmente contraria y plenamente plausible.

Santo Tomás es una cosa y esa interpretación canónica de la historia de la filosofía, otra. Que un autor tan fiel al aspecto creacionista de la metafísica de Santo Tomás,¹² como Francisco Leocata, tenga de Descartes, y de la Modernidad en general, una visión muy diferente, no puede dejar indiferente a los tomistas actuales; no puede quedar encapsulada en una mera curiosidad académica. Esta nueva lectura de Descartes merece ser leída y debatida por los tomistas, coincidan o no con ella. Lo que no merece Francisco Leocata es la indiferencia.

SOBRE EL AUTOR

Gabriel J. Zanotti es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA), 1984, y Doctor en Filosofía, Universidad Católica Argentina (UCA), 1990. Es profesor en el CEMA, además de profesor visitante en la Universidad Francisco Marroquín. Es Director Académico del Instituto Acton Argentina. Ha publicado, entre muchos otros libros, *Economía de Mercado y Doctrina Social de la Iglesia* (Ed. de Belgrano, Buenos Aires, 1985); *Comentario a la Suma Contre Gentiles* (Instituto Acton, 2015) y *Hacia una hermenéutica realista* (Universidad Austral, 2005). También ha escrito gran cantidad de ensayos y artículos. Ha dictado cursos y seminarios en universidades de Argentina y del exterior y ha participado en jornadas y congresos tanto en el país como en el exterior.

BIBLIOGRAFÍA

Descartes, R. (1979). *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Espasa-Calpe.

Descartes, R. (1982). *Discours De la Methode & Essais VI*. Libraire Philosophique J. Vrin.

Guerrero, M. (2014). De la reducción a la donación, de la donación al *Lebenswelt*. *Proyecto*, 65, 97-111.

Gilson, E. (1973). *La unidad de la experiencia filosófica*. Ediciones Rialp.

Gilson, E. (1974). *El realismo metódico*. Rialp.

Gilson, E. (1976). *La filosofía en la Edad Media*. Gredos.

¹² Ver al respecto Leocata 1991b.

- Gouhier, H. (1978). *Cartesianisme et agustinisme au VII siecle*, 2da ed. Vrin.
- Fabro, C. (1961). *Participation et causalité*. Editions Beatrice-Nauwelaerts.
- Fabro, C. (1977). *Drama del hombre y existencia de Dios*. Ediciones Rialp.
- Leocata, F. (1979). *Del Iluminismo a nuestros días*. Ediciones IPSA.
- Leocata, F. (1987). El hombre en Husserl. *Sapientia* 42, 345-370.
- Leocata, F. (1991a). *La vida humana como experiencia de valor*. Estudios Proyecto.
- Leocata, F. (1991b). La filosofía cristiana en el contexto filosófico actual. *Proyecto*. n.7-8, 33-51.
- Leocata, F. (1995). *El problema moral en el siglo de las luces. El itinerario filosófico de G. S. Gerdil*. EDUCA.
- Leocata, F. (2000). Idealismo y personalismo en Husserl. *Sapientia* 55, 397-429.
- Leocata, F. (2002). La prueba ontológica en Malebranche. *Epimeleia* 21/22, 57-77.
- Leocata, F. (2003). *Persona, lenguaje, realidad*. EDUCA.
- Leocata, F. (2004). *Los caminos de la filosofía en la Argentina*. Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires.
- Leocata, F. (2007). *Estudios sobre fenomenología de la praxis*. Proyecto.
- Leocata, F. (2008). San Agustín y la Modernidad. *Persona y Cultura*, 6, 76-93.
- Leocata, F. (2010). *Filosofía y ciencias humanas*. EDUCA.
- Leocata, F. (2013). *La vertiente bifurcada: La primera modernidad y la ilustración*. EDUCA.
- Leocata, F. (2017). *Situación y perspectivas de la filosofía moral*. Ediciones Don Bosco.
- Stein, E. (1996). *Ser finito y Ser Eterno*. FCE.
- Wojtyla, K. (1994). *Cruzando el umbral de la esperanza*. Plaza y Janés.