

Francisco Leocata, *Persona, lenguaje, realidad*, Buenos Aires: Educa, 2003, 432 pp.

Recuerdo que cuando comenté el libro *La mente del universo*, de Mariano Artigas¹, elogí la posibilidad de que ciertos trabajos estuvieran anunciando cierta renovación del tomismo, un “tomismo del siglo XXI”, que, habiendo cumplido ya con el “rescate del acto de ser” comience un camino de diálogo e integración con otras temáticas cuyo análisis parece haber quedado retrasado ante cierta necesidad, casi apologética, de trabajar con insistencia ciertas “tesis” de santo Tomás de Aquino.

El libro que ahora comento es sencillamente un paso fundamental en esa dirección, en la línea de la filosofía del lenguaje. Efectivamente, la antropología filosófica y la filosofía del lenguaje son tratadas a veces como paradigmas incommunicados y, a veces, enfrentados. Pero en todo el libro de Francisco Leocata se respira el siguiente espíritu: no puede haber una antropología filosófica sin un consiguiente tratamiento del lenguaje, ni este último puede ser reducido a un tratamiento, ya sintáctico, ya pragmático, que no tenga en cuenta o niegue **la persona** que habla. Para ello Leocata va a recurrir a una síntesis integradora, de la cual él es el original autor, entre dos corrientes importantísimas del siglo XX: la fenomenología de Husserl, por un lado, y el análisis del lenguaje ordinario del segundo Wittgenstein, por el otro.

De la tradición de E. Husserl, Leocata va a rescatar cuatro aspectos principales. En primer lugar, el tratamiento permanente del sujeto como persona, como cuerpo espiritual (*Leib*), aspecto olvidado por aquellas corrientes que tratan al lenguaje como una sola estructura de signos. En segundo lugar, el camino descriptivo de la experiencia del “mundo” (como **mundo de vida** o *Lebenswelt*) teniendo siempre en cuenta la multiplicidad de capas o niveles de la “esencia” descrita en la experiencia fenomenológica. En tercer lugar, el tema de la intersubjetividad, tema que será fundamental para la dimensión dialogal del lenguaje, que ocupará un lugar destacado en el libro. Y en cuarto lugar, un sentido renovado de “logos”, de una racionalidad que, como se verá después, está **íntimamente unida a la vida**, siendo ese uno

¹ En *Studium. Filosofía y Teología* (2001), Tomo IV, Fasc. VII.

de los legados fundamentales de Husserl que parecen totalmente olvidados -agrego yo- por ciertas corrientes post-modernas.

Pero, agrega el autor, excepto por un breve pero fundante desarrollo en el apéndice VI de la *Crisis*, estos elementos son desarrollados "*etsi verbum non daretur*", esto es, tienen un tratamiento, para decirlo en términos tradicionales, del lenguaje en potencia, "está ahí", pero no en acto. Entonces afirma Leocata algo que nos da una clave interpretativa de todo el libro: "En el presente trabajo queremos mostrar en qué medida la fenomenología es apta para absorber el "giro lingüístico" sin disolverse en un vago "nominalismo": concretamente en qué medida la intencionalidad, la corporeidad, la intersubjetividad, el ser-en-el-mundo-de-la-vida, son temas singularmente fecundos para comprender el "lugar originario" (*Ursprung*) del lenguaje y sus múltiples dimensiones..." (p. 93).

Establecida esta intención principal, el autor pasa a uno de los núcleos centrales más fecundos de todo el libro: su propio tratamiento de *la palabra*, que él ya había desarrollado en sus cursos de filosofía del lenguaje. Este tema se trata alrededor de lo que él llama cuatro núcleos fenomenológicos. En primer lugar, la corporeidad. Parecerá obvio, pero no lo es tanto. A través de la distinción husserliana entre *Leib* y *Körper*, central en *Ideas II*, Leocata nos recuerda que el ser humano tiene *Leib*, un cuerpo viviente, espiritual, que es en el mundo de vida, que recuerda aquella unidad hilemórfica tan cara a la tradición tomista, y que la palabra -esto es central para toda la obra- es, consiguientemente, una síntesis corpórea-espiritual por excelencia; algo a la vez singular, "material" y pleno de sentido, de intencionalidad análoga y universal. La obligada síntesis que estamos haciendo nos impide recorrer la riqueza de las páginas que Leocata dedica a ese tema -desde la 99 hasta la 110-, pero eso no debe hacernos olvidar que este tema es central para los fines de la obra arriba mencionados.

El segundo gran tema alrededor de la palabra es su intencionalidad. Es aquí donde Leocata recurre a una de las nociones husserlianas más fecundas: las unidades de sentido con pliegues diversos de significado alrededor de ese sentido *fundante*; tema, en sí mismo, gnoseológico-ontológico, pero que implica que la tan mentada polisemia de las palabras no es una equívocidad relativista, sino una riqueza de significados analógicos que se da sobre todo en los juegos de lenguaje a los cuales el autor se referirá más adelante. Nuevamente, son muchas las consecuencias desplegadas por Leocata en este punto; simplemente

destacamos una particularmente interesante: el despliegue de esos significados intencionales no es instantáneo, sino *temporal*, y así “ser en el mundo y temporalidad se encuentran en Husserl ya antes que en Hiedegger” (p. 116).

El tercer núcleo fenomenológico es el tema de la intersubjetividad: el otro aparece en el mundo circundante en forma *dialógica*. El tratamiento exclusivamente tradicional de este tema -ya la salida de cierto solipsismo a la trascendencia del otro en *Meditaciones cartesianas*, ya en la mediación del cuerpo del otro implicada en la noción del *Leib-* da lugar a un tratamiento lingüístico, donde la expresión de la corporeidad del otro en el mundo de la vida tiene en la palabra un papel fundamental.

Finalmente, el mundo de vida como lo pre-predicativo, que implica un despliegue del lenguaje -apenas advertido por Husserl, señala Leocata- como algo más rico que sus solas formas lógico-sintácticas, que abre el tratamiento al lenguaje ordinario como expresión de ese mundo de vida.

La conclusión general de estos cuatro núcleos no podría ser más importante. El lenguaje es expresión de una vida anímica a través de una corporeidad viviente, pero que adquiere cierta autonomía una vez proferido. Acentuar sólo esto último implica las tesis estructuralistas que diluyen y abandonan al sujeto. Acentuar sólo lo primero implica afirmar aquella sola antropología filosófica olvidada, paradójicamente, de la filosofía del lenguaje.

A partir de aquí, el autor está en condiciones de desarrollar in extenso una de las tesis más fructíferas de su libro, que estaba siempre pre-anunciada: la relación entre el mundo de la vida en Husserl y los juegos de lenguaje en Wittgenstein. Luego de un racconto sobre diversas filosofías del lenguaje, ya neopositivistas, ya estructuralistas, que olvidan *la persona* que habla, Leocata destaca la noción de juegos de lenguaje de Wittgenstein como una instancia superadora de dialécticas innecesarias. Los juegos de lenguaje son expresión analógica de formas de vida diversas, formas de vida que remiten a esos mundos de vida donde la intencionalidad, como ya se dijo, expresa la diversidad de significados que giran alrededor de un sentido fundante. Los juegos de lenguaje, a su vez, al incorporar decididamente la noción pragmática del lenguaje, donde los “juegos” de interpretación entre los que emiten y reciben los mensajes son dominantes, impiden olvidar la noción de persona, a la vez que impiden, también, olvidar que la persona siempre se expresa a sí misma en un mundo de vida donde el lenguaje es su “voz” concomitante. Todo lo cual no fue más que un intento casi imposible

de dibujar al lector el panorama amplio y renovador que lo esperan en el cap. IV. Y cabe destacar que esta síntesis es de Francisco Leocata. No dice nuestro autor que Husserl o Wittgenstein digan esto: lo dice él. Esto nos adelanta un comentario general que haremos hacia el final.

Planteado este gran tema -eje central de todo el libro- Leocata está en condiciones de “rescatar” **para la filosofía del lenguaje** uno de los temas más dejados de lado, precisamente, por la mayor parte de las corrientes lingüísticas contemporáneas. Me refiero a la “intelección de lo real”, y, obviamente, a la intelección de las esencias. Dada la síntesis que Leocata ya ha hecho entre la intuición eidética de *Ideas I*, el *Leib* y el *Lebenswelt* de *Ideas II* y *Crisis*, y los juegos de lenguaje de Wittgenstein, la intuición de las esencias ya no tendrá nada que ver con esa imagen casi ridícula que de ella hacen sus detractores. Ya no se trata de una fotografía instantánea de toda la inteligibilidad del objeto, imagen que puede quedar de una lectura apresurada de algunos manuales de santo Tomás o de Husserl. Se trata del despliegue progresivo de significados concomitantes a una unidad de sentido fundante. Pero ese despliegue es progresivo precisamente porque se realiza a través de juegos de lenguaje propios de un mundo de vida intersubjetivo. Esto es muy importante: la intelección de la esencia ya no se puede explicar con independencia del lenguaje, pero no es la sola estructura del lenguaje la “estructura” de sentidos. Se sigue manteniendo la noción, tanto tomista como husserliana, de un sujeto-persona (polo del sujeto, en términos husserlianos) que entiende una unidad de sentido fundante, pero sin olvidar que esa intelección es “en” un mundo de vida donde el lenguaje y sus juegos -progresivos, dialógicos, temporales- juegan un papel esencial. La importancia de todo esto como algo superador de interminables debates entre relativismos lingüísticos y concepciones univocistas y racionalistas de la “captación de la esencia” cae por su propio peso. La superación de interminables debates entre positivistas y post-modernos, también.

El yo personal tiene, por ende, un papel fundamental en la filosofía del lenguaje de Leocata. El yo hablante, la persona que habla, ya no se diluye ni se elimina en juegos del lenguaje que conducirían a estructuralismos relativistas, precisamente porque desde la fenomenología Leocata ha asumido esos juegos de lenguaje como expresiones concomitantes de un mundo de vida donde la persona, intersubjetivamente, “es”. Con lo cual el espíritu del libro se sigue cumpliendo. Ni antropología sin lenguaje, ni lenguaje sin antropología.

Con todo esto planteado, Leocata no podía terminar sino planteando un tema implícito en todos los anteriores. Lenguaje y captación de sentido se dan a la vez porque "...hay *sentido* allí donde hay *automanifestación de lo real en el contexto de un mundo de vida...*" (p. 372, el subrayado es del autor). Y esa manifestación de lo real es precisamente el rescate de una metafísica tradicional en armonía con el lenguaje. Esto es muy importante. "Tradicional" quiere decir: aquella metafísica que camina en el camino de un ente en tanto *cosa que es* (ver p. 409) a partir de la cual se hacen *racionales* los planteos de Dios y el alma. Ahora bien, que Leocata, después de los nueve capítulos de su libro, pueda ubicar cómodamente, en este capítulo 10, a una metafísica así concebida en plena armonía con una filosofía contemporánea del lenguaje, es un logro de una magnitud que no se ve a simple vista. Ha superado a los neopositivistas, para los cuales, sobre la base de su sola y exclusiva noción sintáctica del lenguaje, despacharon a la metafísica como un sin sentido. Ha superado a interpretaciones relativistas de los juegos del lenguaje que colocaban a la metafísica en la caja de antigüedades filosóficas. Ha superado a interpretaciones heideggerianas para las cuales la metafísica es un olvido del ser, y el lenguaje tiene la misión de rescatarlo, sobre la base de una noción de lo poético enfrentado dialécticamente con el *logos*. Si el lector acostumbrado a las aporías filosóficas de fines del siglo XX dice "no puede ser", lo exhorto entonces a lo más obvio, en sentido agustinista: tome y lea.

La metafísica, así concebida (y cabe aquí citar a Leocata in extenso):

"No se impone ni por su fuerza, en el sentido del poder político, ni por el apoyo publicitario; ni siquiera tiene ya el *status* de una disciplina universalmente reconocida como válida; se expande en la reflexión y en el diálogo sereno, y muestra su fecundidad por su relación con lo antropológico, por el sentido de la vida humana y su destinación en el ser, con lo ético y con los valores. No debe vérsela como una opresión 'dogmática' antitética al espíritu crítico, sino como un despertar vigilante que abre el horizonte hacia una plenitud de sentido que va más allá de lo inmediatamente constatable, como una voz de liberación frente a las opresiones del poder armado de una razón instrumental; es, para utilizar la comparación evangélica, un grano de levadura en la masa de la cultura y del mundo de la vida" (p. 404).

Un párrafo así, tan importante, tan definitorio de toda una actitud, nos abre a dos reflexiones finales.

Primera: la metafísica del acto de ser, la que abreva en lo real, ya no puede ser desligada del mundo de la vida. Todo este trabajo de síntesis, realizado por Leocata, donde conviven santo Tomás, Husserl, Wittgenstein, y, en ese sentido, lo mejor de las corrientes analíticas y hermenéuticas contemporáneas, no es una mera concesión al diálogo con lo contemporáneo, ni una curiosidad sin la cual un tomismo maduro podría seguir tal cual. Es un anuncio -uno de los tantos que puede haber, y perfeccionable, sin duda- de lo que está por venir: un tomismo que, habiendo ya aclarado suficientemente la realidad del acto de ser frente al idealismo, asume la sensibilidad antropológica contemporánea -con todo lo que ello implica- como el desarrollo de una raíz siempre presente en su misma esencia. Es una expresión de por qué santo Tomás es perenne. No porque se lo anule en un manual encorsetado de fórmulas vacías de mundo de vida y contexto, sino porque es un “hablar de lo humano”: es, como diría Sciacca², un agustinismo.

Segunda. Francisco Leocata es conocido como un fino historiador de la filosofía, tanto universal como argentina. Sus detallados estudios sobre la “*intentio auctoris*” de cada autor así lo revela. Pero es así porque es filósofo. Y creo que este libro así lo revelan, con una intensidad que hasta ahora no se había visto. No estamos en presencia de un estudio histórico. No es esta una historia de la filosofía del lenguaje, ni una tesis histórica sobre lo que santo Tomás, Husserl y Wittgenstein *dijeron*. *Es la filosofía del lenguaje que Leocata dice*. Es su propia síntesis.

En ese sentido, el Leocata que yo ya conocía, ese pensador que tiene un hilo conductor fundante -una cristiana interpretación de la modernidad³- aparece aquí con toda su fuerza. No es extraño ni casual que el filósofo que insistió siempre que modernidad no es igual a iluminismo, que estudió profundamente a autores como Descartes, Pascal, Gerdil y Rosmini⁴, que

² M. F. Sciacca, *Historia de la filosofía*. Barcelona: Luis Miracle Ed., 1954. Introducción y caps. X y XIII.

³ F. Leocata, *Del Iluminismo a nuestros días*, Buenos Aires: Ed. Don Bosco, 1979, caps. I y XI, y “Modernidad e ilustración en Jurgen Habermas”, *Sapientia* (2002). Vol. LVII.

⁴ F. Leocata, *El problema moral en el siglo de las Luces, el itinerario filosófico de G. S. Gerdil*, Buenos Aires: Educa, 1995; “Pasión e instinto en Pascal”, *Sapientia* (1984) Vol. XXXIX; “La filosofía cristiana en el contexto filosófico actual”, *Proyecto*, (1991), nro. 7-8; “Sciacca, pensador de un tiempo indigente”, *Firenze*, MCMXCVI.

profundizó y explicó a los valores como relaciones de perfección⁵, que demostró con inigualable profundidad a Husserl como una instancia personalista de nuestra época⁶, manifieste ahora todo lo que hemos reseñado. O mejor dicho: lo poco que hemos podido resumir, para dejar al lector con la curiosidad de leer a una de las producciones más originales y profundas de la filosofía contemporánea.

Gabriel J. Zanotti

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

⁵ *La vida humana como experiencia del valor, un diálogo con Louis Lavelle*, Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios, 1991.

⁶ “El hombre en Husserl”, *Sapientia*, (1987), Vol. XLII; “Idealismo y personalismo en Husserl”, *Sapientia* (2000), Vol. LV.