

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.