

## La llamada existencia de Dios en Santo Tomás: un replanteo del problema\*

### “The called existence of God in St. Thomas: a restatement of the problem”

Recibido: 16 de julio de 2009 - Revisado: 23 de julio de 2009 - Aceptado: 30 de octubre de 2009

Gabriel J. Zanotti\*\*

#### **Resumen**

La tesis central de este artículo es que el debate sobre las “vías” de Santo Tomás de Aquino está detenido no solo por obvios motivos culturales, sino por un problema interno al tomismo actual. Para ello repasamos primero las objeciones tradicionales (Kant, neopositivismo, Heidegger); examinamos y evaluamos las respuestas tradicionales desde diversos tomismos (Fabro, Gilson, Llano, Welte, Ferro) y se sugiere luego la propuesta, a partir de una reelaboración de las relaciones entre razón y fe, la toma de conciencia del círculo hermenéutico y un paso adelante en la noción de “filosofía cristiana”.

#### **Palabras clave**

Existencia de Dios, Santo Tomás de Aquino, filosofía cristiana.

#### **Abstract**

The central thesis of this article is that the debate about the “ways” of Aquinas is held not only for obvious cultural reasons, but an internal problem to Thomism today. This first reviewed the traditional objections (Kant, positivism, Heidegger), we review and evaluate the traditional responses from various thomists (Fabro, Gilson, Llano, Welte, Ferro) and then suggest our proposal, from a re-development of relationship between reason and faith, awareness of the hermeneutic circle and a step forward in the notion of “Christian philosophy.”

#### **Keywords**

Existence of God, St. Thomas of Aquinos, Christian philosophy.

\* El original de este texto fue leído en las ‘V Jornadas de Filosofía Medieval’ el 10 de abril de 2010, Argentina.  
\*\* Ph. D Filosofía. Fundación Hayek. Universidad Austral-Argentina.  
Correo electrónico:  
gabrielmises@yahoo.com

## Introducción

El debate filosófico sobre la llamada “demostración de la existencia de Dios” en Santo Tomás de Aquino parece haberse estancado en la filosofía actual. Aparentemente, las críticas de Kant, del neopositivismo y de Heidegger parecen haber colocado el intento de Santo Tomás como un capítulo superado del pensamiento medieval. Nuestra tesis consistirá en ver que dichas críticas son retroalimentadas por una forma de proponer la cuestión desde cierto tomismo como escuela; que dicha forma no es adecuada al pensamiento de Santo Tomás y que todo ello exige por ende un replanteo de la cuestión.

## Repaso de las objeciones citadas

No corresponde a los fines de nuestro trabajo explicar *in extenso* dichas objeciones, por lo demás conocidas, sino repararlas a fines de nuestra tesis central.

### a. Kant

La objeción de Kant es hartamente conocida, se encuentra en el capítulo tercero del libro segundo de la *Dialéctica trascendental* de su *Crítica de la razón pura* (Kant, 1999). No podemos tener ninguna intuición sensible que como predicado se agregue al sujeto ‘Dios’, por ende la proposición “Dios existe” no es un juicio sintético a priori y, por lo demás, las pruebas cosmológicas y físico-teológicas suponen el argumento ontológico como premisa, que es lo fundamentalmente criticado por Kant. Hay coincidencia en que la crítica de Kant se dirige fundamentalmente al racionalismo clásico desde Descartes hasta Wolff pero por elevación se extendieron también a toda la filosofía anterior, sobre todo San Anselmo y Santo Tomás.

### b. Neopositivismo

Como es sabido, para el neopositivismo toda metafísica carece de sentido en cuanto sus seudoproposiciones son engaños de lenguaje que no han superado la criba de la

lógica matemática. Esta fue la principal crítica de Carnap contra Heidegger (Carnap, 1978) pero sabemos que por elevación se extendió también a toda metafísica. Cabe destacar que los neopositivistas manejaron un concepto extensional de existencia: existe al menos un X que forma parte del conjunto P.

c. La posición heideggeriana es tal vez la más difícil de sintetizar, pero se hará el intento. No se trata simplemente de afirmar que la historia de la metafísica es la historia del olvido del ser (Heidegger, 2000), donde entraría también Santo Tomás, sino en finas observaciones sobre la herencia aviceniense del pensamiento de Santo Tomás (Heidegger, 1990), donde la existencia queda como un accidente de la esencia (De Marinis, 2006). Este punto es fundamental porque unifica estas tres críticas a pesar de la obviedad de que kantismo y neopositivismo no son lo mismo y a pesar de la inconmensurabilidad de paradigmas entre Heidegger y el neopositivismo (De Marinis, 2008). La clave es que en estas tres críticas, la existencia de la que se habla es muy cercana al horizonte aviceniense de existencia, que es una de las fuentes más importantes de Santo Tomás de Aquino.

## Contestaciones habituales desde diversos tomismos

Sin hacer una reseña exhaustiva, es necesario repasar, otra vez a fines de nuestra tesis, ciertas contestaciones habituales:

a. La contestación a Kant, al menos en el tomismo más serio, ha sido la de Cornelio Fabro: Santo Tomás no supone de ningún modo el argumento ontológico (Fabro, 1977), y además no hablaba en Santo Tomás de “existencia” sino de *actus essendi* (Fabro, 1961), noción que había quedado oscurecida hasta en el mismo tomismo y que ahora, sin embargo, debe ser destacada como la clave de la metafísica de Santo Tomás y por supuesto, también, de sus cinco vías, cuya clave interpretativa sería la cuarta (González A., 1979).

b. Por un camino muy similar se encuentra el pensamiento de E. Gilson (1979), que por una vía parecida se encamina hacia una réplica a Heidegger, sistematizada en nuestro medio por R. Echaury (1970). Santo Tomás no solo no habría olvidado al ser, sino que en realidad sería el único pensador que se le acerca mediante su *actus essendi*, que lo lleva a su vez a Dios como *Ipuum esse subsistens*. Echaury hace además un fino estudio terminológico (Echaury, 1990), digno del análisis del lenguaje que los neopositivistas reclaman, de las expresiones latinas de Santo Tomás que evidenciarían que habría abandonado del todo cualquier noción del *esse* como accidente de la esencia.

c. Cierta tomismo, sin embargo, más aristotélico, recogió más a gusto el guante neopositivista y, tomando aportes del tomismo analítico (Deaño, 1980), intentó pasar a las vías por la criba de la lógica matemática y el análisis del lenguaje. Ese tomismo fructificó en un libro muy importante, a mi juicio, de A. Llano, *Metafísica y lenguaje* (1984), donde llega a afirmarse incluso que las conclusiones de las vías tienen la forma lingüística de existencia demandada por la lógica matemática extensional: Santo Tomás *no definiría en ningún momento la esencia de Dios sino que afirma que existe al menos un x tal que "...a esto lo llamamos Dios"* (Llano, 1984, cap. III, punto 3).

d. Totalmente en frente a esta posición, aunque nunca que sepamos, explícitamente, está, precisamente, cierto tomismo heideggeriano, representado muy bien por B. Welte (1983). Su posición es que la metafísica de Santo Tomás supera, precisamente por metafísica, la lógica formal: para entender las vías hay que dar un salto que, secretamente, Santo Tomás dio, superando con ello cualquier objeción formal de petición de principio (Welte, 1968).

e. Como vemos, son muy interesantes los entrecruces y contrariedades entre estos tomismos. Llano y el tomismo analítico no tendrían nada que ver con el tomismo heideggeriano, mientras

que Fabro, Gilsón y Echaury se encontrarían en una delgada línea intermedia. Su alejamiento de una reducción de Santo Tomás a Aristóteles los acerca al tomismo heideggeriano, pero su fino análisis del lenguaje y su permanente manejo de una lógica no matemática, como lenguaje de la razón en armonía con la fe, los aleja de las críticas heideggerianas al "logos".

f. El tomismo de Luis S. Ferro (Ferro S., 2004-2006).

a- En este autor –profesor titular de Metafísica en la Unsta por más de 30 años–, Santo Tomás tiene ciertas "claves interpretativas" (como una vez las calificó (Zanotti G., 1999)) que en nuestra opinión no deben quedar desatendidas:

La analogía. No se entiende el tema del *esse* en Santo Tomás si se lo concibe de modo unívoco. El *actus essendi*, la realidad misma, es análoga, y por ende participada, y esa participación es eje central para entender el camino desde los efectos a las causas (Ferro, 2004-2006, tema IV).

b- La distinción entre predicación predicamental y trascendental (Ferro, 2004-2006, tema III). Santo Tomás no predica el *actus essendi* como cualquier otra "característica" predicamental, como ser caballo o agua. Distingue entre la predicación predicamental de las esencias y accidentes de la predicación trascendental del ente. Y es dicha distinción la que está implícita cuando "salta" de un ejemplo predicamental a otro trascendental<sup>1</sup>.

c- La *separatio*. Para Ferro, cuando la inteligencia humana "piensa" al ente, no concibe, sino que juzga: el ente es judicativo o es ente de razón. Ferro coloca en este sentido al texto de *In Boethium De Trinitate*, Q. V ar. 3, como clave en la interpretación de todo el pensamiento de Santo Tomás (Ferro, 2004-2006, tema I).

## Valoración general

No se puede negar el valor académico de todas estas aclaraciones. De igual modo que hoy no se puede ser tomista sin ignorar las críticas kantianas a las “pruebas de la existencia”, no se puede ser no-tomista o antitomista sin tener en cuenta todas estas cuestiones, cuyo valor adicional consiste en un fino discernimiento y refinamiento del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, su irreductibilidad a Aristóteles o a meras fórmulas escolásticas habituales (precisamente, como “esencia y existencia”).

Pero, algo pasa. El debate está estancado. Por supuesto, hay muchas razones: culturales, religiosas, históricas, psicológicas... La separación, no distinción, entre razón y fe después del s. XVIII; el tomismo inmerso en problemas estrictamente eclesiales, los problemas psicológicos que atañen a la imagen de Dios, el tomismo utilizado por filosofías políticas autoritarias, etc, etc,... Todo ello es muy amplio e interesante pero escapa a los objetivos de este artículo.

Lo que se busca analizar es si hay algún problema *interno* en el planteo del tomismo actual que siga obstaculizando el debate. Por supuesto, las corrientes aludidas son todas muy valiosas. Han contribuido, sin duda, a aclarar muchas cosas respecto al pensamiento de Santo Tomás y han agregado distinciones terminológicas y conceptuales importantes. No puedo dejar de expresar mi adhesión a la rigurosidad lógica del tomismo analítico, a las aclaraciones de Gilson y Fabro respecto de la esencia, el acto de ser y la participación, a la conciencia de los límites del lenguaje (a lo cual habría que dar un giro “wittgensteniano” (Leocata, 2003)<sup>2</sup>) por parte del tomismo heideggeriano, y, por supuesto, a las aclaraciones *indispensables* de Luis S. Ferro respecto de la analogía, la predicación trascendental y la *separatio*.

Se puede decir que todas estas corrientes han dado un paso adelante, pero debemos

seguir. Diagnosticamos que, en general, lo que se lee entre líneas en muchos planteos tomistas es:

a) La utilización de las vías de Santo Tomás para combatir al escepticismo contemporáneo y para convencer al hombre actual de la “existencia” de Dios.

b) La suposición de que la razón humana puede llegar, sin la suposición de la Revelación, al *actus essendi* y desde allí llegar a Dios como causa in-finita.

*Pero en estas dos suposiciones está precisamente el problema.* Lo analizaremos en el punto siguiente.

## El contexto de las vías en Santo Tomás

Vayamos por partes. Analicemos los puntos a y b aludidos arriba.

a) Santo Tomás, ni en la *Suma Teológica* ni en la *Contra Gentiles*, utilizó las vías para debatir con el escepticismo sobre Dios, en el sentido que hoy lo concebimos. Detalle histórico habitualmente olvidado. El contexto de las vías *era un debate con San Anselmo*, por lo que podemos inferir de los artículos 1 y 2 de la famosa Q. 3 de la Prima Pars, y por lo que podemos inferir del capítulo 13 de la *Contra Gentiles*, posterior al capítulo 11. Las vías no se mueven en un contexto histórico de diálogo o debate con el “no creyente”. No es que sea imposible utilizarlas en ese sentido, pero en ese caso hay que hacer las aclaraciones hermenéuticas pertinentes. Podemos pasar la *intentio auctoris* de Santo Tomás a nuestra *intentio lectoris* del s. XX, pero en ese caso hay que advertirlo y, además, hacerlo con cuidado.

b) Este segundo punto es delicadísimo. De ningún modo estamos negando que, como dice el Vaticano I ya en el s. XIX, “Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser ciertamente conocido en las cosas creadas con la luz natural

de la razón humana” (Von Rudolff, 1955, pág. 197). Lo que estamos diciendo es lo siguiente. La famosa objeción kantiana sobre que las “pruebas” suponen lo que quieren demostrar (en lo que atañe a Santo Tomás esto implica que en algún momento presupone el argumento ontológico que rechazaba) es una de las más importantes desde un punto de vista lógico. Un modo habitual de responder a esto es que la noción *judicativa* de *ens* como “*quod est*” implica el *actus essendi* y que desde allí, *sin* petición de principio, se llega a Dios como causa no finita de lo finito. O sea, una *via inventionis*, una vía del “ir hacia” que *no* supone la *via resolutionis*, esto es, de Dios a las creaturas. Yo mismo he procedido así. (Zanotti G., 1999). Pero si la clave para interpretar el *actus essendi* es que es participado, ¿cómo sabemos que es participado? ¿Acaso la inteligencia humana puede llegar a ello sin ningún presupuesto de revelación? La respuesta habitual es que sí, hasta que nos damos cuenta de que el modo de sacar a Santo Tomás de un contexto meramente aviceniano (contexto que coloca a Santo Tomás en la línea de tiro de todas las objeciones habidas y por haber) es advertir que en Santo Tomás, *es por la creación que la creatura tiene el ser participado*, y por ello, el ‘ser creado’ no adviene ‘al ente’ (como si hubiera un ente en el medio de Dios y la creatura), sino que es constitutivo de la creatura. Pero entonces, ¿cómo demostrar que Dios es creador a partir de esta, la cual presupone al creador?

## Propuesta

Para salir de algún modo de estas dificultades, se propone lo siguiente:

a) Destacar siempre el contexto histórico donde se mueve la teología de Santo Tomás y, por ende, sus famosas cinco vías. No son demostraciones para el no creyente, sino una posición en respuesta a un supuesto San Anselmo<sup>3</sup>: Dios, el Dios de la Revelación, no es evidente *quoad nos*, y por eso esta expresión de San Pablo: *invisibilia Dei per ea quae facta*

*sunt, intellecta, conspicuntur* (de Aquino, T., *ST*, op.cit., I, Q. II, a. II, *sed contra*). Ello es lo que mueve a Santo Tomás a averiguar las razones por las cuales Dios se nos hace manifiesto por las *ea quae facta sunt*. Desde esa hermenéutica hay que hacer un cuidadoso análisis de sus objeciones y respuestas, como por ejemplo II, 1, ad 1.

b) En este contexto, excelentes son todas las aclaraciones que se puedan hacer sobre el sentido de “existencia” en Santo Tomás: Dios *est*, no existe; ser es ser participado, esto es, ser creado, etc.

c) Considerar de nuevo las relaciones entre razón y fe. Razón y fe se presuponen la una a la otra, son como las dos piernas de una misma caminata. En ningún momento Santo Tomás presupone una razón que sea instancia previa y “juez” de la Revelación, sino que presupone una revelación razonable y el trabajo de la Sacra Doctrina (Sicouly, 2005) es, entre otros, mostrar esa razonabilidad. En este sentido, hay que seguir recorriendo el camino ya iniciado por Gilson respecto a la filosofía cristiana (Ponferrada, 1997), ratificado por su libro *El filósofo y la teología* (Gilson, 1962), y hay que dar un paso más. El “filósofo tomista” debe asumir que cuando en el mundo contemporáneo se presenta como “sólo filósofo”, se puede producir una confusión. Es un cristiano que quiere explicar la razonabilidad de su fe y como tal tiene que presentarse, y creemos que tal es la relación entre razón y fe planteada por Benedicto XVI (2008) (al cual citamos en cuanto teólogo y no como argumento de autoridad clerical). *Y en ese sentido, hay que asumir el círculo hermenéutico* (Gadamer, 1991) *para asumir; a su vez, la racionalidad de la supuesta dificultad planteada al final del punto 5*. Esto es: el cristiano “filósofo” (esto es, el que quiere mostrar la razonabilidad del cristianismo) tiene que asumir siempre que él parte de la Revelación como su horizonte de precomprensión y, por ende, en tanto “filósofo”<sup>4</sup>, es eje central de su pensamiento. Por eso concibe al mundo como



creado y desde allí a las creaturas como aquello que, sin ser Dios, Dios ha dado gratuitamente el ser. Pero supongamos que alguien, de algún modo, niega esa premisa fundamental. Entonces la cuestión no consiste en ponerse a razonar con el “no creyente”, *etsi fides non daretur*, e iniciar entonces una *así concebida via inventionis*, sino en mostrar al no creyente qué significa ‘creado’. Para mostrar qué significa ‘creado’ a quien de algún modo no cree, ni piensa, o niega, la creación, hay que buscar, desde el horizonte cristiano, una analogía que ese “no creyente” pueda entender. Y en eso consiste hoy una “vía intelectual hacia Dios”.

d) Pero, ¿cuál es esa analogía? Se ha propuesto ya una vía interiorista (Zanotti G., 2009) que destaque la contingencia del propio ser vía la conciencia existencial de la vida y de la muerte. Ello implica reelaborar muchas cosas, entre ellas la noción de ‘existencia’ como “compromiso existencial” que todo ser humano puede tener sobre sí mismo y sobre los demás vía la pregunta por el sentido de la existencia. De algún modo es un camino recorrido por Edith Stein en el cap. 1 de *El ser finito y eterno* (Stein, 1996), pero con el agregado de la intersubjetividad y el compromiso con el “otro”.

e) Lo anterior tiene muchas implicaciones, pero a efectos de este artículo, lo interesante es que da una respuesta a la supuesta petición de principio de la “vía” hacia Dios. La vía parte de Dios creador, y explica con una analogía (la finitud de la propia existencia) qué significa ello al no creyente en la creación y cuáles son las implicaciones de esa finitud existencial. No es partir de lo que se quiere demostrar sino explicar la propia fe al que dice no creer, *con una razón en común a ambos*.

f) Pero, finalmente, obsérvese que al inicio del punto 6 se dijo “...para salir de algún modo de estas dificultades, proponemos...”. Porque el lenguaje humano tiene un límite al tratar estos temas. Hay que asumir una metafísica que simplifique sus pretensiones de lenguaje y se asuma

*como un juego de lenguaje* (Leocata, 2003) limitado. Esta es la respuesta no solo a un neopositivismo ya casi del pasado sino a una razón instrumental que siga pretendiendo en este tema una “demostración exacta y concluyente”. ¿Qué significa ello, cuando ya la lógica y las matemáticas han renunciado hace mucho a los sueños logicistas de consistencia y completitud al mismo tiempo? Nos referimos obviamente al famoso teorema de Godel (Nagel & Newman, 1979).

g) Queda un punto pendiente: ¿quién es el “no creyente”, después de la revelación? ¿No creyente suponiendo a su vez qué? No se ha podido elaborar aún sobre este punto, clave sin embargo para todo lo que estamos diciendo para el círculo hermenéutico y las relaciones entre razón y fe.

## Conclusión

a) Las objeciones tradicionales al tema de la “demostración de la existencia de Dios”, así como sus respuestas desde diversos tomismos de alta calidad, son ambas importantes y dignas de ser consideradas como un progreso de la razón en estos temas.

b) Las respuestas tomistas tradicionales han servido para clarificar el pensamiento de Santo Tomás. Yo adhiero a varias de estas aclaraciones y pienso que deben ser más consideradas cuando se trata el tema.

c) El debate está obviamente estancado por motivos culturales pero hay razones internas al tomismo actual por las cuales ese estancamiento se ve favorecido.

d) Esos problemas internos son fundamentalmente el olvido del contexto histórico de las vías en Santo Tomás y un planteo de una metafísica tomista como si no se diera en modo alguno el acto de Fe.

e) Para salir de algún modo de esas dificultades se propone un replanteo entre razón

y fe: el “cristiano filósofo” parte de la creación como premisa, pero intenta explicarla al que no la acepta con una analogía con la cual la pueda entender, y esa analogía es el camino de la finitud de la propia existencia. Esa es una “vía” hacia Dios que asume el círculo hermenéutico y puede reconducir a nuevas respuestas, no solo para las tradicionales objeciones, sino también para una nueva auto-comprensión del que adhiera a Santo Tomás en la actual circunstancia histórica.

### Notas

<sup>1</sup> Un ejemplo clásico es el siguiente: “... Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse. Et ideo, ut Augustinus dicit IV super Gen. ad Litt., virtus Dei ab eis quae creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. Et in VIII eiusdem libri dicit quod, sicut aer praesente lumine fit lucidus, sic homo, Deo sibi praesente, illuminatur, absente autem, continuo tenebratur”. (de Aquino, T., ST, I, Q. 104, a. 1c, edición Marietti, Roma, 1952). Las itálicas en el caso del sol son nuestras. Cualquier filósofo del lenguaje contemporáneo preguntaría cómo “salta” Santo Tomás del sol a Dios (...”Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem...”), sin incurrir en un obvio platonismo. La respuesta es que Santo Tomás ya había distinguido entre predicación predicamental y trascendental, (de Aquino, T., De Veritate, Q. I art. 1 c, edición Marietti, Roma, 1964).

<sup>2</sup> Esta obra es una síntesis entre el pensamiento de Husserl, Wittgenstein y Santo Tomás, que merecería ser considerada por todos los ambientes fenomenológicos y tomistas internacionales.

<sup>3</sup> Decimos “a un supuesto”, pues conjeturamos que, seguramente, San Anselmo es más complejo de lo que Santo Tomás lo presenta. Esta aclaración es muy importante.

<sup>4</sup> Obsérvese que hemos se ha re-elaborado esta noción.

### Referencias

- Alvarado, J. T. (1996). *The Paradox of Existence*. Documento de trabajo N.º 9, Universidad de los Andes, Santiago de Chile.
- Angelelli, I. (1967). *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*. Reille Publishing Company.
- Benedicto XVI. (2008). Discurso preparado para “La Sapienza”, 17 de enero de 2008. *L'Osservatore Romano*.
- Bochensky, I. (1976). *Historia de la lógica formal*. Madrid: Gredos.
- Carnap, R. (1978). La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje. En A. VV, *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- De Aquino, T. (1952). *Summa Theologiae*. Roma: edición Marietti.
- De Aquino, T. (1964). *De Veritate*, Q. I art. 1 c. Roma: edición Marietti.
- De Marinis, I. (2006). *Heidegger y el tomismo, la lectura de Santo Tomás en los problemas fundamentales de la fenomenología*.
- De Marinis, I. (2008). Heidegger y la crítica al argumento ontológico. En A. N. Ciencias (Ed.), *III Jornadas de Filosofía Medieval*. Buenos Aires.
- Deaño, A. (1980). *Las concepciones de la lógica*. Madrid: Taurus.

- Echauri, R. (1970). *Heidegger y la metafísica tomista*. Buenos Aires: Eudeba.
- Echauri, R. (1990). *Esencia y existencia*. Buenos Aires: Cudes.
- Fabro, C. (1961). *Participation et causalité selon S. Thoman D'Auquin*. Lovaina.
- Fabro, C. (1977). *Drama del hombre y misterio de Dios*. Madrid: Rialp.
- Ferro, S. (2004-2006). *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de Santo Tomás*. Tucumán: Unsta.
- Gadamer, G. (1991). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Gilson, E. (1962). *El filósofo y la teología*. Madrid: Gadarrama.
- Gilson, E. (1979). *El ser y los filósofos*. Pamplona: Eunsa.
- González, A. L. (1979). *Ser y participación*. Pamplona: Eunsa.
- Heidegger, M. (1982). *Was ist das sein selbst? M.H., Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, Heidegger-Studien (2)*, 1-9.
- Heidegger, M. (1990). *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica. Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, M. (1992). *La tesis de Kant sobre el ser*. En *¿Qué es metafísica? y otros ensayos* (E. G. Belsunce, Trad., pp. 133-164). Buenos Aires: Fausto.
- Heidegger, M. (1994). *Superación de la Metafísica*. (E. Barjau, Trad.) Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (2000). *La determinación del nihilismo según la historia del ser*. En *Nietzsche* (J. L. Vermal, Trad., Vol. II, pp. 271-323). Barcelona: Destino.
- Heidegger, M. (2000). *Qué es la metafísica*. En *Hitos* (H. C. Leyte, Trad., pp. 93-108). Madrid: Alianza.
- Inciarte, F. (1980). Ser veritativo y ser existencial. *Anuario Filosófico*, pp. 13-20.
- Kant, E. (1999). *Crítica de la razón pura*. (P. Ribas, Trad.) Madrid: Grupo Editorial Santillana, Alfaguara.
- Kenny, A. (1969). *Aquinas. A collection of Critical Essays*. MacMillan.
- Kenny, A. (2000). *La metafísica de la mente*. Buenos Aires: Paidós.
- Leocata, F. (2003). *Persona, lenguaje, realidad*. Buenos Aires: Educa.
- Llano, A. (1984). *Metafísica y lenguaje*. Pamplona: Eunsa.
- Lukasiewicz, J. (1975). *Estudios de lógica y filosofía*. En *Revista de Occidente*.
- Lukasiewicz, J. (1977). *La silogística de Aristóteles*. Madrid: Tecnos.
- Miller, B. (1975). *In defense of the Preciate 'Exists'*. *Mind*, LXXXIV (335).
- Moreno, A. (1967). *Qué es la lógica matemática*. Buenos Aires: Columba.
- Moreno, A. (1981). *Lógica matemática, antecedentes y fundamentos*. Buenos Aires: Eudeba.
- Nagel, E., & Newman, J. (1979). *El teorema de Gödel*. Madrid: Tecnos.
- Nubiola, J. (1984). *El compromiso esencialista de la lógica modal*. Madrid: Eunsa.



Ponferrada, G. E. (1997). Anotaciones sobre el Congreso Tomista Internacional de 1950. *Sapientia*, LII (202).

Schmith, R. (1966). *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*. Martines Nijhoff.

Sicouly, P. (2005). "Sacra Doctrina" en Santo Tomás de Aquino. Una opción con implicancias para la comprensión de la teología. En *Studium*, VIII (XVI).

Stein, E. (1996). *El ser finito y eterno*. México: Fondo de Cultura Económica.

Von Rudolff, L. (1955). *Breve Teología para Laicos*. Buenos Aires: Desclée de Brower.

Welte, B. (1968). *Ateísmo y religión*. Buenos Aires: Ediciones Librería del I.C.R.S.

Welte, B. (1968). *El pensamiento filosófico actual frente a las "cinque viae" de Santo Tomás de Aquino*. En B. Welte, *Ateísmo y religión*. Buenos Aires: Ediciones Librería del I.C.R.S.

Welte, B. (1982). *Filosofía de la religión*. Barcelona: Herder.

Welte, B. (1983). *El hombre entre lo finito y lo infinito*. Buenos Aires: Guadalupe.

Zanotti, G. (1999). *La demostración racional de que Dios es*. En *Sapientia*, LIV (205), 300-303.

Zanotti, G. (2009). *Existencia humana y misterio de Dios*. Tucumán: Unsta.