



La dialéctica y la metafísica según santo Tomás de Aquino

David Torrijos Castrillejo¹

Recibido: 10/05/2019 / Aceptado: 23/08/2019 / Publicado: 01/08/2019

Resumen. En estas páginas se pretende examinar la idea bastante difundida entre los estudiosos recientes de Aristóteles según la cual el método de la metafísica sería principalmente dialéctico. Este problema es indagado en santo Tomás, el cual decididamente niega que la metafísica use la dialéctica porque ésta sólo proporciona probabilidad. El metafísico, a diferencia del dialéctico, no se funda sólo en el ente de razón sino en el ente natural. Por consiguiente, no constituye sólo un juego racional sobre quiddidades sino que estudia las cosas en su actualidad real y por eso debe apoyarse en evidencias. Aunque santo Tomás está de acuerdo con Aristóteles en que no toda ciencia goza de la misma certeza, esto se debe a distintos motivos. En primer lugar, a que todas las cosas no poseen la misma estabilidad y constancia. En segundo lugar, a que no siempre hay perfecta adecuación entre lo que se estudia y la capacidad de conocer del investigador. Esta adecuación entre el objeto y el sujeto es más decisiva para la certeza de las ciencias.

Palabras clave: certeza; ciencias; demostración; lógica; inducción y deducción [en] Dialectics and metaphysics according to St. Thomas Aquinas.

Abstract. In these pages the author intends to examine the idea, quite widespread among Aristotle's recent scholars, that the method of metaphysics were mainly dialectical. This problem is investigated in Aquinas, who decidedly denies that metaphysics uses dialectics because it just provides probability. Metaphysics, unlike dialectics, is not only based on the being of reason but also on the natural being. Therefore, it does not simply constitute a rational game about quiddities, but it studies things in their real actuality and must therefore be supported by evidence. Although Aquinas agrees with Aristotle in affirming that not every science enjoys the same certainty, this fact is due to different reasons. First, all things do not possess the same stability and constancy. Secondly, there is not always a perfect match between the studied matter and the human faculty to ascertain. This match between the object and the subject is the most decisive factor for the certainty of sciences.

Keywords: certainty; science; demonstration; logic; induction and deduction.

Sumario. 1. Introducción. 2. La dialéctica en Aristóteles. 3. La dialéctica en santo Tomás. 3.1. La dialéctica como parte de la filosofía racional. 3.2. La lógica y las ciencias filosóficas. 4. Conclusiones. 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Torrijos Castrillejo, D. (2019), "La dialéctica y la metafísica según santo Tomás de Aquino", *De Medio Aevo* 13, 283-296.

¹ Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid (España)
E-mail: dtorrijos@sandamaso.es
ORCID: 0000-0003-2005-5634

1. Introducción

En estas páginas pretendo afrontar el uso del método dialéctico en filosofía y, en particular, en metafísica. Algunos estudiosos contemporáneos han dado una calurosa bienvenida a la dialéctica en esta disciplina, creyendo ser fieles al espíritu que la animaba en la persona misma de Aristóteles. Así, frente a la pretensión totalitaria de las metafísicas modernas, la postura clásica consistiría en una “metafísica mínima” en la que se afirmarían muy pocas cosas, pero con gran seguridad: en este sentido, sería “débil” por su alcance pero “fuerte” por su certeza². Otros han ido aun más allá dudando de la capacidad del pensamiento humano para concebir el ser, el cual parecería escaparse entre las manos a medida que es estudiado. La metafísica de Aristóteles sería un saber dialéctico consistente en una incesante búsqueda que nunca acabaría de encontrar lo buscado. Según el célebre intérprete de Aristóteles P. Aubenque, así quedaría reflejado el gran fracaso de esta ciencia. Mi propósito en estas páginas es trasponer esta cuestión a la filosofía de santo Tomás de Aquino e interrogarle: ¿cuál es el papel de la dialéctica en el pensamiento filosófico? Esto nos obligará a explicar la relación existente entre metafísica y dialéctica. Asimismo, habremos de examinar el carácter científico de la metafísica y de su estatuto epistemológico en relación con las otras ciencias.

2. La dialéctica en Aristóteles

En 1962, Aubenque publicó *Le problème de l'être chez Aristote*, una obra que tuvo una importante resonancia entre los estudiosos. En ella, se cuestionaba por qué la forma de demostración científica expuesta de manera tan cuidada en los *Analíticos Posteriores*, no parecía ser aplicada de hecho por Aristóteles en las distintas disciplinas filosóficas. Según él, no aparecería casi en ninguna parte de las páginas dedicadas a las ciencias de la naturaleza, ni, particularmente, en la filosofía primera³. Este autor consideró que la filosofía de Aristóteles trataba de reivindicar la dialéctica y la retórica como exponentes de la “cultura general” –la *paideia* griega– en contraposición con Platón, que la habría menospreciado⁴. De este modo, se reivindicaba no una dialéctica como la platónica, un saber apodíctico, sino más bien un discurso acerca de lo verosímil. Esta manera de concebir la dialéctica sería, según el estudioso francés, el único método que podría ser usado por una ciencia que no dispone en sí de sus propios principios. Ahora bien, el esfuerzo metafísico del Estagirita estaría abocado al fracaso, toda vez que el ser se le escaparía a cada paso, permaneciendo como lo “siempre buscado” y jamás encontrado. De ahí que ni tan siquiera habría

² Cfr. Enrico Berti, 1992, “Per una metafisica problematica e dialettica”: *Acta philosophica* 1: 183-186; id., 2005, “Metafísica débole?”: *Hermeneutica* 25: 39-52; id., 2008, “Metafísica violenta?”, en Carmelo Vigna, Paolo Bettineschi (eds.), *Metafísica e violenza*, Milano, Vita e Pensiero, 3-16. En España ha sido A. Llano quien más ha popularizado la expresión “metafísica mínima”: cfr. Fernando Inciarte, Alejandro Llano Cifuentes, 2008, *Metafísica tras el final de la metafísica*, Madrid, Cristiandad; Alejandro Llano Cifuentes, 2012, “Filosofías segundas y metafísica mínima”, en Ildefonso Murillo (ed.), *La filosofía primera*, Colmenar Viejo, Diálogo Filosófico, 205-211.

³ Cfr. Pierre Aubenque, 2008, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Escolar y Mayo, 20. En ese lugar adjudica a Hegel y a Le Blond la constatación de tal fractura metodológica.

⁴ Cfr. *ibíd.*, 239-241.

sido capaz de dar unidad al ser sin apelar a un Dios que, a fin de cuentas, permanece siempre desconocido⁵.

Igualmente, podemos recordar a otro importante investigador del siglo pasado: Owen. Sostuvo que el método de Aristóteles en la ciencia teórica no es el silogismo demostrativo sino más bien el dialéctico. Si bien parecería que la noción de “fenómeno” ha sido expuesta por Aristóteles en un sentido semejante al moderno, es decir, como aquello que pertenece a la experiencia y por tanto se recoge mediante inducción, también encontramos un uso del término que lo coloca en la línea de las *endoxa*, es decir, las opiniones autorizadas. En otras palabras, los *fenómenos* que trata de *salvar* el Estagirita, en ocasiones son las creencias reputadas⁶.

Suscitan particular interés los estudios de Enrico Berti, que se han conducido en una dirección algo similar, pese a separarse menos de las interpretaciones tradicionales que los anteriores. El investigador italiano sostiene que el pensamiento de Aristóteles hundía sus raíces en la discusión dialéctica, la cual debe mucho a su vez al discurso académico⁷. Este estudioso se ha ocupado, en particular, de la dialéctica no tanto como un método que impedía la consistencia de la ciencia, sino, al contrario, como el que daba la posibilidad de constituir la.

Según Berti, el método que se describe profusamente en los *Analíticos Posteriores* no es otra cosa que el matemático. Se está perfilando cómo ha de estar estructurada una ciencia para poder ser apodíctica. No obstante, allí el filósofo hace referencia a dos formas de adquirir ciencia, a saber, la inducción y la deducción (*An. Pr.*, II, 23; *An. Post.*, I, 18). Esta referencia a la inducción nos llama la atención sobre el libro de los *Tópicos* (I, 12), donde parece más bien indicar que es ella la que permite dar a la ciencia la oportunidad de conocer sus propios principios⁸. Es más, considera que la inducción es el procedimiento por el cual se accede a las premisas de la argumentación (*Top.*, VIII, 1, 155b35-39). Tal abstracción que tiene lugar en la inducción no debe concebirse como un procedimiento simple, sino como fruto del esfuerzo discursivo del filósofo⁹. Esto nos lleva a la dialéctica, por la que se puede discutir sobre cualquier cosa. Pues bien, según Berti, éste es el método que Aristóteles escoge para la filosofía, como él mismo reconoce en ese tratado, declarándolo útil “para los

⁵ Cfr. *ibíd.*, 343-344.

⁶ Cfr. Gwilym E. L. Owen, 1986, “*Tithenai ta phainomena*”, en Gwilym E. L. Owen, *Logic, science and dialectic*, Ithaca, Cornell UP, 239-241; *id.*, “Aristotle: Method, Physics and Cosmology”, en *ibíd.*, 155.

⁷ Es necesario, dice, “riconoscere l’originalità di Aristotele rispetto a Platone nella più stretta aderenza, da lui realizzata, alla molteplicità e varietà dell’esperienza, nell’uso della dialettica come metodo della scienza, in particolare della fisica e della filosofia prima” (Enrico Berti, 1977, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, CEDAM, 456).

⁸ “Nosotros decimos que no toda ciencia es demostrativa, sino que la de las cosas inmediatas es indemostrable y es evidente que esto es necesario: pues, si necesariamente hay que conocer las cosas anteriores y aquellas de las que <parte> la demostración, en algún momento se han de saber las cosas inmediatas, y éstas necesariamente serán indemostrables” (*An. Post.*, I, 3, 72b19-24; trad. M. Candel Sanmartín). “Toda ciencia parece ser susceptible de ser enseñada, y todo lo que es objeto de ella, de ser aprendido. Y toda enseñanza parte de lo ya conocido, como decimos también en los *Analíticos*, unas veces por inducción y otras por silogismo. La inducción es principio incluso de lo universal, mientras que el silogismo parte de lo universal. Hay, por consiguiente, principios de los que parte el silogismo que no se alcanzan mediante el silogismo; luego se obtienen por inducción” (*Eth. Nic.*, VI, 3, 1139b25-32; trad. M. Araujo, J. Marías).

⁹ Contra la interpretación heideggeriana del *nous*, en cuanto facultad de los principios (*Eth. Nic.*, VI, 6), Berti considera que tal capacidad humana para captar los principios los alcanza sólo después de un proceso largo y laborioso: cfr. Enrico Berti, 1989, *Le Ragioni di Aristotele*, Bari, Laterza, 13-15.

conocimientos en filosofía” (*Top.*, I, 2, 101a25-b4). Tal método se usaría en todas las disciplinas filosóficas, inclusive la filosofía primera¹⁰.

3. La dialéctica en santo Tomás

Viendo cómo el debate sobre la dialéctica entre los estudiosos de Aristóteles contemporáneos se ha ido centrando en el libro de los *Tópicos*, habría sido de gran interés contrastarlo con la interpretación del Aquinate sobre dicha obra. Sin embargo, lamentablemente santo Tomás no nos ha dejado un comentario a dicho libro. En cambio, podemos acudir a su comentario sobre los *Analíticos Posteriores*, donde tiene presente todo el *Organon*, así como otros lugares en que se habla de la dialéctica. Además, tendremos en cuenta el comentario a la *Metafísica* y al *De Trinitate* de Boecio, así como otras obras pertinentes para este estudio.

Recordemos que durante toda la Edad Media el *Organon* era conocido a través de las traducciones de Boecio, cuya obra, junto a la de Porfirio, ayudó no poco a la difusión de la lógica aristotélica. Pero toma un puesto de preponderancia desde el momento en que la sede principal de la educación de los estudiantes se traslada desde el monasterio hacia la esfera secular. Así, pues, cuando santo Tomás ejerce su oficio de maestro, la lógica aristotélica era sobradamente conocida en el ámbito intelectual. Como decimos, usa el método dialéctico para la elaboración de la *quaestio*, en la que ha dejado consignado buena parte de su pensamiento, quizá la mayor parte de su obra (*Comentario a las Sentencias*, *Summa Theologiae*, *Comentario al De Trinitate de Boecio*, *Quaestiones disputatae* y *De quodlibet*, e incluso el esquema de la *quaestio* aparece de vez en cuando en sus comentarios literales). Ahora bien, cabría interrogarse: ¿cuál es el sentir de santo Tomás acerca de este método? ¿La dialéctica es meramente expositiva o bien se halla en la entraña de la ciencia? En último término, se ha de intentar responder a una pregunta crucial: ¿el uso de la dialéctica excluye la demostración apodíctica?

3.1. La dialéctica como parte de la filosofía racional

En el prólogo a su comentario a los *Analíticos Posteriores*, santo Tomás hace una reflexión sobre la lógica en general. Puesto que lo propio del sabio es ordenar (*Metaph.*, A, 2, 982a17-19), toda ciencia trata de buscar el orden en alguna realidad: la física en las cosas naturales, la ética en los actos del hombre, etc. (*Sent. Eth.*, I, lect. 1). Así, también la lógica tendrá como competencia propia poner en orden los razonamientos humanos. Por lo cual, esta disciplina sigue la división de los actos del pensamiento. Según esto, el libro de las *Categorías* estaría enderezado a estudiar la aprehensión de los indivisibles, el *Peri Hermeneias* a estudiar el juicio, mientras que

¹⁰ Cfr. *ibíd.*, 75-112. “La dialectique est utile aux connaissances de caractère philosophique, c’est-à-dire aux sciences, aussi bien parce que, développant les apories dans les deux sens, elle nous fait discerner plus facilement le vrai et le faux, que parce que, grâce à sa vocation examinatrice, elle nous ouvre l’accès aux principes de toutes les disciplines” (Enrico Berti, 2008, “L’utilité de la dialectique pour les sciences”, en Enrico Berti, *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 29-30). El método consiste, pues, en desarrollar dos opiniones opuestas. Aquella que acabe conduciéndonos a algo contradictorio será refutada, de modo que así quedará demostrada la otra. Por consiguiente, según Berti, el principio de este tipo de razonamiento será el de tercero excluso.

el resto de los libros, inclusive los *Tópicos*, estarían dedicados a estudiar el razonamiento.

Puesto que la lógica es un arte –precisamente es *ars artium*¹¹– y todo arte imita la naturaleza, se dará una semejanza entre los procesos racionales y los naturales. En la naturaleza existe una actividad indefectible y necesaria, como la celeste, mientras que también hay otra actividad que sucede de modo regular, pero puede fallar algunas veces, como la que acontece en el mundo sublunar. Cuando la naturaleza falla, aparecen los monstruos y otros fenómenos antinaturales¹². En el orden del pensamiento humano sucede algo parecido. Existe un raciocinio indefectible, en el que la razón no falla en absoluto; hay también un raciocinio regular, que se cumple de modo general, es decir respecto de una multitud de individuos; existe por fin el fallo en el razonamiento causado por algún defecto. De acuerdo con esto, tenemos en primer lugar una parte de la lógica que debe ser llamada “analítica”, o sea, “resolutiva”, porque lleva a cabo el proceso de “resolución” hasta llegar a los principios. El libro del *Organon* que estudia desde el punto de vista formal este tipo de silogismo son los *Analíticos anteriores*, mientras que, desde el punto de vista material, son los *Analíticos posteriores*, toda vez que exigen partir de proposiciones válidas y necesarias. La segunda parte de la lógica –que corresponde con los razonamientos válidos *de manera general*– es de carácter “inventivo”, es decir, tiene la propiedad de descubrir nuevos conocimientos, pese a carecer de total certeza hasta que se formule un juicio adecuado. Esta investigación no siempre logra producir la ciencia esperada, pero se puede engendrar al menos cierta opinión o fe, dada la probabilidad de sus proposiciones¹³. Lo característico del estado de la mente de quien opina es la adhesión a una de dos tesis contradictorias, aunque mantenga cierta precaución frente a la otra. Semejante tipo de conocimiento es competencia de la dialéctica, cuyo silogismo parte de cosas probables y es estudiado en los *Tópicos*. Por lo demás, a veces acontece que el proceso inventivo no proporciona tanta seguridad y sólo confiere cierta sospecha, de modo que será más bien competencia de la *Retórica*. También puede suceder que la mente se deba inclinar de modo imaginativo hacia una posición u otra, de forma que estaríamos ante la *Poética*. Por último, los paralogismos y demás resultados que contrarían la naturaleza misma del razonamiento –el tercer grupo de la enumeración de la cual partimos– son estudiados en el libro de las *Refutaciones sofísticas*.

En resolución, la dialéctica se sitúa en el dominio de la opinión. Veamos ahora qué tipo de certeza proporciona ésta, para averiguar cómo pueda tener algún papel en el conocimiento científico. Como hemos indicado, este estado de la mente acompaña

¹¹ En *In Post. An.*, pr., §3, emplea esta célebre expresión que se remonta a los comentaristas de Aristóteles del primer milenio: cfr. Seung-Chan Park, 1999, *Die Rezeption der mittelalterlichen Sprachphilosophie in der Theologie des Thomas von Aquin*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 33, n. 59. Las indicaciones de parágrafos de los comentarios de santo Tomás se refieren a la edición de Marietti que sigue siendo la más utilizada. Tomo el texto latino de www.corpusthomicum.org.

¹² Cfr. *In Metaph.*, XII, lect. 12, §§2633-2634; Oliva Blanchette, 1992, *The Perfection of the Universe According to Aquinas. A Teleological Cosmology*, Pennsylvania, Pennsylvania State University, 13-19, 185-187.

¹³ “Opinio enim videtur sonare aliquid debile et incertum; et videtur esse aliqua talis natura, quae habeat in se imbecillitatem et incertitudinem” (*In Post. An.*, I, lect. 44, §400). “Quidam vero actus intellectus habent quidem cogitationem informem absque firma assensione, sive in neutram partem declinent, sicut accidunt dubitanti; sive in unam partem magis declinent sed tenentur aliquo levi signo, sicut accidunt suspicanti; sive uni parti adhaereant, tamen cum formidine alterius, quod accidunt opinanti. Sed actus iste qui est credere habet firmam adhaesionem ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente, et tamen eius cognitio non est perfecta per manifestam visionem, in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante” (*S. Th.*, II-II, q. 2, a. 1, co.).

a la posesión de un conocimiento sin una certeza completa respecto de la propia posición, si bien el espíritu se inclina de grado hacia una de las partes de la contradicción. Esta inestable firmeza en una de ambas partes no significa que su objeto deba ser siempre algo contingente (es decir, algo tal que pueda estar de diferente manera), sino que más bien dicha contingencia reside en el modo subjetivo del conocimiento. Sin embargo, el entendimiento en estado de opinión puede alcanzar una posición más sólida a través de ciertos medios que le permiten aproximarse a la necesidad propia del “saber” propiamente dicho¹⁴.

Para considerar el método por el cual la dialéctica desarrolla sus demostraciones, podemos acudir a las *Quaestiones disputate de veritate*. Allí, santo Tomás distingue los dos modos de obtener conocimiento, a saber, el inventivo y el demostrativo¹⁵. Mientras que el primero significa un descubrimiento propio, el segundo está más indicado para enseñar. Sin embargo –añade allí–, el maestro no es capaz de inducir una certeza completa al discípulo, sino que es más bien la naturaleza del entendimiento creado por Dios el que se la confiere si resulta que las premisas son propias y verdaderas. La certeza en sentido estricto procede, pues, de la demostración apodíctica que hace emerger la evidencia. La demostración científica se apoya en los primeros principios, los cuales son –por así decir– estructurales de la mente; están en el *intellectus* como criterio regulador lógico. En consecuencia, no cabe pensar ni opinar nada contrario a ellos¹⁶. En esto, santo Tomás sigue a Aristóteles, cuando declara imposible opinar contra el principio de no contradicción¹⁷. De acuerdo con esto, es posible que dos personas piensen cosas contrarias o contradictorias, pero no cabe que una sola persona admita a la vez ambas partes de la contradicción¹⁸. La opinión se rige también por el principio de contradicción pero, con todo, ha de faltarle algo que le impide disponer de plena certeza.

Unas páginas cruciales para comprender la concepción de santo Tomás respecto del posible uso que cabe hacer de la dialéctica en filosofía es el comentario al libro *Gamma* de la *Metafísica* (*In Metaph.*, IV, lect. 4). Allí se compara al filósofo con el sofista y es al segundo a quien se atribuye el método dialéctico. Se asemejan, en primer lugar, en ponerse por objeto la totalidad de las cosas. Igual que el dialéctico estudia la generalidad de los argumentos, así el filósofo estudia lo más común que existe, es decir, el ente. Esta unidad en el objeto es la razón por la que la dialéctica posee un solo método, pues en este caso el método no se multiplica por la multiplicidad de objetos a los cuales se aplica, a diferencia de cuanto sucede entre las ciencias especulativas¹⁹. Lo característico de la dialéctica es, pues, la búsqueda, la investiga-

¹⁴ Cfr. *In Post. An.*, I, lect. 44, §402.

¹⁵ “Est duplex modus acquirendi scientiam: unus, quando naturalis ratio per seipsam devenit in cognitionem ignorantum; et hic modus dicitur inventio; alius, quando naturali rationi aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina” (*De ver.*, q. 11, a. 1, co.).

¹⁶ Cfr. *In Post. An.*, I, lect. 19, §160.

¹⁷ “Y si no es posible que los contrarios se den simultáneamente en el mismo sujeto [...], y si es contraria a una opinión la opinión de la contradicción, está claro que es imposible que uno mismo admita simultáneamente que una misma cosa es y no es. Pues simultáneamente tendría las opiniones contrarias el que se engañase acerca de esto. Por eso todas las demostraciones se remontan a esta última creencia (*dóxon*); pues éste es, por naturaleza, principio también de todos los demás axiomas” (Γ, 3, 1005b26-34; trad. V. García Yebra).

¹⁸ “Ostensum est enim in fine *Perihermenias*, quod opiniones sunt contrariae, non quae sunt contrariorum, sed quae sunt contradictionis per se loquendo. Hae enim non sunt contrariae opiniones primo et per se, ut si unus opinetur, quod Socrates est albus, et alius opinetur quod Socrates est niger. Sed, quod unus opinetur quod Socrates est albus, et alius opinetur quod Socrates non est albus” (*In Metaph.*, IV, lect. 6, §602).

¹⁹ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 6, ad 3.

ción y por eso es propia de la vía inventiva a la que nos referíamos antes²⁰. Por eso mismo, resulta contrapuesta a la ciencia que se funda en la demostración, puesto que ello exige partir de principios específicos de cada objeto, y no de principios comunes²¹. En cambio, como estamos viendo, la dialéctica atiende a lo más común, el ente, y lo estudia de acuerdo con principios comunes. Entonces, ¿en qué difiere la dialéctica de la metafísica?

Volviendo al comentario a *Metafísica* IV, santo Tomás expone que, si bien tanto la dialéctica cuanto la metafísica estudian el ente, no lo hacen de idéntica manera: si el objeto de la filosofía primera es el “ente natural”, el de la lógica es el “ente de razón”²². Por “ente de razón” santo Tomás no quiere decir que la dialéctica atienda a lo irreal, lo inexistente, sino que no estudia el ente tal cual está en la realidad (eso sería el *ens naturae*) sino más bien en cuanto es pensado por el hombre. Se refiere a las “intenciones lógicas” como el género o la especie, las cuales reflejan la quiddidad de las cosas pero no tal como son las cosas, sino tal como son pensadas. El ente de razón no es, pues, susceptible de accidentes y pasiones que inhieran realmente en él, sino que sólo puede recibir –en los juicios– predicaciones más o menos propias. Tal es el objeto de la dialéctica, aquello que la asemeja a la metafísica, pero también lo que más claramente le diferencia. Lo distintivo de la lógica –y de la dialéctica en cuanto parte de ella– es considerar los entes de modo “absoluto”²³, es decir, prescindiendo de la naturaleza intrínseca del ente en cuanto ente²⁴.

Un poco más adelante, santo Tomás se pregunta si la dialéctica merece ser llamada ciencia o no. Para responder, distingue entre la dimensión “docente” y la dimensión “instrumental” de la dialéctica²⁵. Puede ser atendida en cuanto docente, cuando muestra cómo se pueden obtener demostraciones probables en las diferentes ciencias. Puesto que este método de la lógica que se expone en el libro de los *Tópicos* está elaborado de modo demostrativo, se puede llamar ciencia. Sin embargo, si sencillamente se hace uso de la dialéctica en otras ciencias, merced a esta faceta instrumental, sólo se pueden concluir proposiciones probables y en esta medida no será auténtica ciencia.

Después de haberse referido a la dialéctica, menciona la parte demostrativa de la lógica. En lo que tiene de “docente” (*ut docens*) estaría expuesta en los *Analíticos* y sólo ahí. En cambio, según santo Tomás se haría uso de ella (*ut utens*) en la filosofía natural. A diferencia de la dialéctica, la filosofía en sus demostraciones no puede partir sólo de principios lógicos, sino que ha de partir de *principios reales*. De esta

²⁰ “In speculativis alia rationalis scientia est dialectica, quae ordinatur ad inquisitionem inventivam; et alia scientia demonstrativa, quae est veritatis determinativa” (*S. Th.*, II-II, a. 51, a. 2, ad 3).

²¹ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 51, a. 4, ad 2. Igualmente, se expresa así en otro paso: “Dialectica enim est de communibus; et aliqua alia scientia est etiam de communibus, scilicet philosophia prima, cuius subiectum est *ens* et considerat ea quae consequuntur *ens*, ut proprias passiones entis” (*In Post. An.*, I, lect. 20, §171).

²² Cfr. *In Metaph.*, IV, lect. 4, §574. Sobre lo que se va a tratar a partir de aquí, consúltese la exposición de Stephen L. Brock, 2015, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas. A Sketch*, Eugene, Cascade, 98-101.

²³ Cfr. *Super De Trin.*, III, q. 6, a. 3, co.

²⁴ Cfr. *In Peri Hermeneias*, I, lect. 5, §69.

²⁵ Estamos ante la distinción entre las dos funciones de la lógica: *ut docens* y *ut utens*: cfr. *Super De Trin.*, III, q. 6, a. 1, co. En este mismo texto considera que la lógica puede asemejarse a la metafísica respecto de las pruebas “racionales”, en la medida en que el *ens rationis* y el *ens naturae* en cierto modo coinciden (aquí, el término “racional” alude al *logikós* aristotélico que el Estagirita utiliza para referirse a un argumento sólo dialéctico pero no demostrativo). Sin embargo, tales pruebas se oponen a las verdaderas demostraciones puesto que la dialéctica puede desarrollar un argumento sin manifestar la falsedad del oponente. Este proceder atañe, pues, a la indagación (no a la demostración) y origina fe u opinión, pero no ciencia.

suerte se vuelve a lo ya dicho antes: el filósofo ha de tener en cuenta el ente real, mientras que el dialéctico puede conformarse con las meras intenciones lógicas, que son “extrañas a la naturaleza de las cosas”²⁶.

En conclusión, ¿de qué modo ayudan los razonamientos estrictamente dialécticos a la elaboración de las ciencias? Ayudan para investigar e indagar, pero por ello sólo tienen una relevancia en orden a preparar el camino a la ciencia, no a constituirla. Hemos de concluir que existe una oposición taxativa entre el razonamiento dialéctico y el apodíctico en cuanto se aplican a un contenido material enteramente diverso. El razonamiento filosófico no puede ceñirse a las intenciones lógicas sino que se las ha de haber con la naturaleza misma de las cosas, tal como son mostradas por la experiencia. En último término habrá de partir de la evidencia para elaborar una demostración apodíctica si no quiere detenerse en la mera probabilidad.

3.2. La lógica y las ciencias filosóficas

¿De qué tipo de discurso se hace uso en cada ciencia? Se podría hacer un elenco de los razonamientos teniendo en cuenta cuanto se expuso acerca de la comparación de los entes naturales con los racionios. Igual que en la naturaleza hay diferentes niveles de necesidad, así los habría también en los razonamientos. Santo Tomás se apercebe de que la necesidad de la ciencia está fundada no sólo en su materia, como tampoco sólo en su método. El método ha de ser apodíctico para que pueda establecerse la certeza. Pero también es relevante la materia, puesto que en ella se hallan elementos de contingencia que pueden hacer “fallar” a la ciencia. Ésta hace que la aplicación de la ciencia a los particulares siempre sea incierta, no por la falibilidad de la ciencia, sino por la debilidad del objeto. Por tanto, igual que antes hemos estudiado la racionalidad de las ciencias respecto a su forma, ahora pasamos a estudiarla respecto a su materia.

La ciencia que proporciona mayor certeza es la matemática, pues en ella se da la máxima necesidad en el objeto y, a la vez, la máxima certeza en la forma de demostrarla. La matemática se pregunta por causas intrínsecas, puesto que demuestra sólo a partir de la causa formal, de suerte que todo lo que hace cae perfectamente bajo la sujeción del modo de conocer del científico²⁷. En este sentido, se confirma cuanto decía Aristóteles en el segundo libro de la *Metafísica*, que lo principal respecto a la certeza de una ciencia no es tanto la realidad estudiada cuanto la adecuación de ésta con nuestra capacidad de conocer. Por eso, cabe afirmar que los objetos de la matemática son los más conocidos *para nosotros*, es decir, lo más conocido *simpliciter* y

²⁶ “Philosophus igitur ex principiis ipsius procedit ad probandum ea quae sunt considerata circa huiusmodi communia accidentia entis. Dialecticus autem procedit ad ea considerata ex intentionibus rationis, quae sunt extranea a natura rerum. Et ideo dicitur, quod dialectica est tentativa, quia tentare proprium est ex principiis extraneis procedere” (*In Metaph.*, IV, lect. 4, §574).

²⁷ Cfr. *In Phys.*, I, lect. 1, §5. La forma es lo que determina el ser de las cosas, por lo que constituye también el principio gnoseológico intrínseco de cada realidad: “Metaforicamente potremmo dire che si illuminano di luce propria. Fuori di metafora si potrebbe affermare che, in quanto il criterio di verità di una cosa è il suo stesso essere, molte realtà sono enti e molte sono principi del loro essere enti. L’elemento fondamentale per cui una cosa è principio del suo essere ente è ciò che si chiama *essenza* (...). Potremmo dire che nella misura in cui una cosa possiede una forma è ‘autonoma’, origine di necessità e leggi proprie” (Stephen L. Brock, 1994, “Autonomia e gerarchia delle scienze in Tommaso d’Aquino: la difficoltà della sapienza”, en Rafael Martínez [ed.], *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo*, Roma, Armando, 73). Es así que la causalidad formal en la matemática (la cantidad) es comprensible (abarcable) por el científico, luego su conocimiento será perfecto.

según su propia naturaleza²⁸. Esto no significa que sean, *en sí mismas*, las cosas más cognoscibles.

En segundo lugar está la filosofía de la naturaleza. No se puede exigir en la filosofía de la naturaleza la misma certidumbre de la que disfruta la matemática, cuyos objetos están por completo libres de materia (física, se entiende). En la filosofía de la naturaleza, por el contrario, se estudian entes materiales, de modo que ella misma es susceptible de ciertos “fallos”²⁹. Estos fallos no afectan a la materia propia de esta disciplina, puesto que toda ciencia versa sobre lo universal, sino que surgen en la aplicación de la ciencia a los particulares. Así, también la filosofía natural usa el razonamiento apodíctico, en la medida en que la naturaleza física contiene de suyo cierta necesidad. Se trata, precisamente, de la necesidad hipotética expuesta por Aristóteles (*De part. an.*, I, 1, 642a10). En definitiva, santo Tomás admite una ciencia necesaria acerca de realidades contingentes³⁰.

Lo más característico de la filosofía de la naturaleza es que se trata de la ciencia más ajustada a nuestro modo de conocer. El matemático domina sólo una parcela de la realidad: la cantidad, el orden de las partes en el todo³¹. Sin embargo, el objeto más apropiado para la inteligencia humana es la quiddidad de la sustancia material³². Tales sustancias constituyen el objeto mismo de la física, pues son los entes capaces de movimiento. Debido a la índole del conocimiento humano, se debe partir de lo sensible, descubriendo nuevas verdades a partir de otras verdades previamente conocidas. De este modo, el procedimiento característico de la filosofía de la naturaleza

²⁸ Cfr. *In Post. An.*, I, lect. 4, §43bis.

²⁹ “[...] certa ratio, sicut est in mathematicis, non debet requiri in omnibus rebus, de quibus sunt scientiae; sed debet solum requiri in his, quae non habent materiam. Ea enim quae habent materiam, subiecta sunt motui et variationi: et ideo non potest in eis omnibus omnimoda certitudo haberi. Quaeritur enim in eis non quid semper sit et ex necessitate; sed quid sit ut in pluribus. Immaterialia vero secundum seipsa sunt certissima, quia sunt immobilia. Sed illa quae in sui natura sunt immaterialia, non sunt certa nobis propter defectum intellectus nostri, ut praedictum est. Huiusmodi autem sunt substantiae separatae. Sed mathematica sunt abstracta a materia, et tamen non sunt excedentia intellectum nostrum: et ideo in eis est requirenda certissima ratio. Et quia tota natura est circa materiam, ideo iste modus certissimae rationis non pertinet ad naturalem philosophum” (*In Metaph.*, II, lect. 5, §336; cfr. *In Post. An.*, I, lect. 16, §142). Igualmente, aquello que determina la “incertidumbre” de las ciencias prácticas –que ahora no estudiamos temáticamente– es que tienen que habérselas con la materia. Pero esto no significa que se puedan hacer juicios ciertos y universales (como que *siempre* es pecado robar) sino que se complica la certeza cuando se aplica a los casos particulares: “Ex hoc vero quod eius consideratio est circa res mobiles et quae non uniformiter se habent, eius cognitio est minus firma; quia eius demonstrationes frequenter procedunt ut in maiori parte, ex hoc quod contingit aliquando aliter se habere” (*Super De Trin.*, III, q. 6, a. 1, co.). “[...] certitudo non potest inveniri, nec est requirenda similiter in omnibus sermonibus, quibus de aliqua re ratiocinamur. Sicut etiam neque *in conditis*, id est his quae fiunt per artem, non est similis modus operandi in omnibus; sed unusquisque artifex operatur ex materia, secundum modum ei convenientem aliter quidem ex cera aliter ex luto, aliter ex ferro. Materia autem moralis talis est, quod non est ei convenienti perfecta certitudo” (*Sent. Eth.*, I, lect. 3, §32). “[...] ad hominem disciplinatum, id est bene instructum, pertinet, ut tantum certitudinem quaerat in unaquaque materia, quantum natura rei patitur. Non enim potest esse tanta certitudo in materia variabili et contingenti, sicut in materia necessaria, semper eodem modo se habente. Et ideo auditor bene disciplinatus nec debet maiorem certitudinem requirere, nec minori esse contentus, quam sit convenienti rei de qua agitur. Propinquum enim peccatum esse videtur, si aliquis auditor acceptet aliquem mathematicum persuasionibus rhetoricis utentem, et si expetat a rhetorico demonstrationes certas, quales debet proferre mathematicus. Utrumque enim contingit ex hoc, quod non consideratur modus materiae convenienti. Nam mathematica est circa materiam, in qua invenitur omnimoda certitudo. Rhetorica autem negotiatur circa materiam civilem, in qua multiplex variatio accidit” (*ibid.*, §36; cfr. *ibid.*, lect. 11, §135; II, lect. 2, §259)

³⁰ Cfr. *Super De Trin.*, III, q. 5, a. 2, ad 4.

³¹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 12, ad 1.

³² Cfr. *S. Th.*, I, q. 88, a. 3, co.

será el camino que parte de lo mejor conocido para remontarse a lo peor conocido³³. Santo Tomás explica esto con amplitud al comentar la *Física*, en el lugar donde el Estagirita en persona se refiere al método de estudio de dicha ciencia³⁴. Lo propio del hombre es percibir primero los géneros, de tal suerte que las especies e incluso los singulares son también preconocidos en confusión con los géneros³⁵. Es cierto que también es natural para el hombre, respecto a la sensación, tener conocimiento de los singulares, pero no lo es respecto al entendimiento, el cual atiende primariamente al universal y es en dicha potencia donde reside propiamente la ciencia. Esto significa que el filósofo de la naturaleza debe partir de una noticia general de los fenómenos para ir descendiendo a un conocimiento más pormenorizado que se haga cargo de los elementos más singulares y materiales.

En tercer y último lugar, hemos de mencionar la filosofía primera. Ésta posee el objeto más claro e inteligible en sí mismo, pero más oscuro para nosotros. Por ello, la incerteza que puede afligirla procede de nuestro modo de conocer y no tanto de lo conocido. Tampoco se le puede exigir la misma certeza que obtenemos cuando estudiamos la matemática, en la cual dominamos el contenido, en cuanto se trata tan sólo de la abstracción de la cantidad, lo más ínfimo que se da en el mundo³⁶.

Al hilo del comentario a Aristóteles, el Aquinate recuerda a los discípulos de Heráclito, en quienes se inspira Platón³⁷. Éstos manifestaban la dificultad de estudiar el mundo corpóreo por motivo de su mutabilidad. De tal modo, toda oscuridad en el conocimiento parecería proceder de la materia. Aristóteles, en cambio, enseña que la mayor dificultad para conocer las cosas no reside en la materia, sino más bien en la debilidad de nuestra facultad de conocer. Si dependiera de las cosas mismas y de su inteligibilidad intrínseca, nos resultarían más fáciles de conocer las cosas más divinas y separadas, respecto a las cuales nuestro entendimiento se encuentra deslumbrado como la lechuga ante la luz del sol. En cambio, conocemos a la perfección precisamente el rasgo más característico de la realidad material, a saber, la cantidad, pese a disponer en sí mismo de una escasa inteligibilidad. Una vez más, se advierte la no equivalencia entre lo más inteligible *en sí* y lo más inteligible *para nosotros*.

Algunos entes a cuyo conocimiento alcanza esta ciencia no pueden ser conocidos por causas intrínsecas, sino sólo a través de sus efectos. En efecto, ni de los ángeles ni de Dios se puede tener noticia de su esencia, de modo que sólo cabe un conocimiento a través de la causalidad, de la negación y del exceso³⁸. Por eso, si se realizan demostraciones respecto a su existencia no pueden ser *propter quid*, sino más bien *quia*, es decir, sólo se puede mostrar su existencia sin demostrar su esencia, toda vez que los efectos que conocemos de ellos no son adecuados a su realidad, sino que ésta los excede³⁹. Sin embargo, esto no quiere decir que en la metafísica todas las demos-

³³ Cfr. *Super De Trin.*, III, q. 6, a. 1, co.

³⁴ Cfr. *In Phys.*, I, lect. 1, §§6-8.

³⁵ Cfr. *In Post. An.*, I, lect. 4, §43.

³⁶ “Si autem aliquis vellet res divinas per se ipsas videre ea certitudine et comprehendere, sicut comprehenduntur sensibilia et demonstrationes mathematicae, non posset hoc modo capere propter defectum intellectus sui, quantumvis ipsae res sint secundum se hoc modo intelligibiles” (*Super De Trin.*, III, pr. 2; cfr. *ibid.*, q. 6, a. 1).

³⁷ Cfr. *In Metaph.*, II, lect. 1, §§281-285.

³⁸ Cfr. *Super De Trin.*, III, q. 6, a. 3, co.

³⁹ Cfr. *Super De Trin.*, III, q. 6, a. 4, ad 2; *S. Th.*, I, q. 2, a. 2, co. Esto resulta muy interesante, porque manifiesta claramente cómo se da una especie de oposición de contrariedad entre la matemática y la filosofía primera. Mientras que el matemático domina el *propter quid* pero es incapaz de conocer el *quia*, el filósofo primero, dada la poca inteligibilidad *quoad nos* de su objeto, es incapaz de conocer nada acerca del *propter quid*. Sin

traciones sean de este tipo, puesto que existen nociones de índole “trascendental” (es decir, rebasan las fronteras de una sola categoría y pueden predicarse en diferentes ámbitos), como las de acto o de unidad, sobre las cuales sí cabe hacer demostraciones de tipo apodíctico. Para estudiar tales nociones se recurre a la lógica analítica *ut docens*, es decir, en la medida en que nos permite discurrir de modo deductivo a partir de la noción de ente y otras similares extrayendo consecuencias.

Esto nos lleva de nuevo a la relación entre dialéctica y filosofía primera, que hemos referido antes en el comentario de *Gamma*. Existe un paso en que se hace referencia a tal libro, cuando, comentando los *Analíticos posteriores*, vuelve a toparse con la semejanza entre dialéctica y metafísica⁴⁰. Allí se nos repite que tanto la metafísica como la dialéctica contemplan principios comunes, como el ente y sus pasiones. Sin embargo, Aristóteles distingue entre ambas maneras de abordarlos.

¿Dónde se encuentra la diferencia? De nuevo, se recurre a la diferencia entre un proceso sólo “racional” y un proceso demostrativo. Toda la lógica tiene por objeto los modos de predicación de las proposiciones, mientras que tan sólo la dialéctica tiene por objeto los conceptos más comunes. A ellas atañe la analítica sólo *ut docens*, pero no *ut utens*; por el contrario, la dialéctica subsiste *ut docens* y *ut utens*. La dialéctica pues, por su propia naturaleza habrá de valerse de los mismos términos comunísimos de los que se vale la filosofía primera. Sin embargo —y aquí es donde se añade algo a lo anteriormente dicho— es competencia de la filosofía primera mostrar la no contradicción de los primeros principios. Éstos no se pueden demostrar, pues están supuestos en toda demostración; ahora bien, cabe poner de manifiesto la necesidad de admitirlos, reduciendo *ad absurdum* las consecuencias de su negación. No por ello se puede decir que la filosofía primera use un método dialéctico, porque también trata de demostrar de manera apodíctica algunas cosas acerca de sus objetos propios, como hemos señalado. El dialéctico se encuentra indiferentemente respecto a las dos partes de la contradicción, mientras que el metafísico no está abierto a que ambas alternativas, contradictorias entre sí, sean por igual ya verdaderas, ya falsas. Por ello, santo Tomás afirma categóricamente que “la filosofía primera procede respecto a las cosas comunes mediante demostración y no mediante disputa dialéctica”⁴¹.

La referencia a la contradicción en tal paso pensamos sea definitiva, puesto que indica claramente que no se puede usar como único modelo de razonamiento metafísico aquel que se da en la refutación de los que impugnan el principio de no contradicción. Es cierto que tal razonamiento es indirecto porque no cabe otra posibilidad, pues no se puede construir una demostración propia. En efecto, como hemos señalado antes, una demostración que trata de llevar hasta el final una proposición, extrayendo sus consecuencias y mostrando sus contradicciones internas (*reductio ad absurdum*) sólo muestra la falsedad de las premisas de las cuales parte. No obstante, no es capaz de demostrar la validez de la contradictoria. Sólo se puede usar con valor irrefutable en un caso como en el de la demostración de los primerísimos principios que son evidentes por sí mismos y no pueden ser demostrados merced a algún otro principio anterior.

embargo, tal filósofo está en condiciones de elaborar pruebas tipo *quia*. Lo cual significa que el precio que paga en comprensión, lo gana en noticia efectiva de la realidad extramental.

⁴⁰ Cfr. *In Post. An.*, I, lect. 20, §§171-172.

⁴¹ “Philosophia ergo prima procedit circa communia per modum demonstrationis, et non per modum dialecticae disputationis” (ibid., §172).

Ahora bien, santo Tomás no admite que la demostración de la validez universal de los principios sea una demostración dialéctica. Es verdad que el dialéctico, al contrario de aquel que procede por demostración, se pregunta incluso por los principios⁴². No obstante, cuando un científico investiga los principios de su ciencia, no se convierte en dialéctico, sino más bien en filósofo primero⁴³.

4. Conclusiones

Hemos de concluir que en la filosofía primera caben tres tipos de razonamiento científico. La primera es la demostración por reducción al absurdo, que es su manera de defender la validez de los primeros principios (lógicos). Además, se puede hablar de una demostración apodíctica, que analiza los conceptos: por ejemplo, a partir de la noción común de ente, santo Tomás realiza la deducción metafísica de los trascendentales⁴⁴. Por último, existe una demostración de la existencia (no de la esencia) de los principios reales (no lógicos) del ente. Así se accede a la actualidad real de entes inmateriales, como Dios y los ángeles. Esta demostración no es *propter quid* sino *quia*. Respecto a esta última podría aún caber una duda: ¿se trata de una verdadera demostración?, esto es, ¿introduce necesidad en las conclusiones? La respuesta es afirmativa. Es una demostración auténtica, puesto que alcanza sus conclusiones de modo necesario, es decir, la contradictoria se vuelve imposible después de formular la demostración. Esto se debe no sólo a la pulcritud del razonamiento sino también a la evidencia de los hechos de experiencia de los que parte.

Ciertamente, la metafísica estudia las realidades más comunes, pero lo hace de manera científica y no sólo dialéctica. Sin embargo, ha de contentarse con la escasez de sus conclusiones, pues “por poco que podamos alcanzar de los seres superiores nos resulta, sin embargo, más agradable, debido a lo valioso de su conocimiento, que todo lo que tenemos a nuestro alrededor” (*De part. an.*, I, 5, 645 b 31-34; trad. E. Jiménez y A. Alonso). En este sentido, la idea de una “metafísica mínima” no es del todo extraña al pensamiento aristotélico ni tampoco al de santo Tomás⁴⁵.

Asimismo, es preciso ser cuidadosos a la hora de enunciar la relación de la metafísica con las otras ciencias. La filosofía primera estudia temáticamente la noción de ente y otras nociones no categoriales, preguntándose por sus causas últimas. Esto hace que tenga una prioridad respecto a todas las otras ciencias. No obstante, está constreñida a habérselas con un objeto que la desborda. Aunque puede sentirse cómoda con la noción común de ente, ha de tener en cuenta la amplitud de su predicación para no excederse en sus conclusiones. Si de su objeto tuviera una aprehensión comprensiva tal que fuera capaz de abrazar toda la extensión de semejante concepto, sería una ciencia omniabarcante y totalizadora, aquella en que se resumiría todo el conocimiento, como Platón pretendía de su dialéctica⁴⁶. Sin embargo, ya

⁴² Cfr. *In Post. An.*, I, lect. 21, §174.

⁴³ “Assumit formam metaphysici” (ibid., §177).

⁴⁴ Cfr. *De ver.*, q. 1, a. 1, co.

⁴⁵ Así lo ha defendido Liliana Beatriz Irizar, 2009, “El ser y su ser en Tomás de Aquino”: *Civilizar* 9: 179-192.

⁴⁶ “Ora, se il metafisico potesse raggiungere una spiegazione essenziale di Dio, non conoscerebbe soltanto qualcosa del modo in cui Dio causa tutte le altre cose; questa spiegazione esprimerebbe anche la sua conoscenza di ogni altra cosa. La metafisica assorbirebbe tutto il resto della conoscenza scientifica. Cioè, egli conoscerebbe le verità proprie di tutte le cose che conosce, non più derivandole una dopo l'altra dalle cose stesse, ma contem-

que se encuentra con lo más inteligible por naturaleza pero lo menos inteligible para nosotros, no tiene un conocimiento de ello como lo tiene el matemático –contra las pretensiones del maestro de Aristóteles–, sino más bien oscuro y confuso. En esta medida, aunque posea una dignidad especial entre las ciencias y *en cierto sentido* todas las cosas sean estudiadas por ella (pues todas caen bajo la noción de ente), no se puede decir que las ciencias particulares son “partes” de ella⁴⁷.

Para acabar, debemos recordar la mención que hicimos respecto al método llamado “dialéctico” en la formulación de las cuestiones que santo Tomás escribe. Conviene aclarar que él mismo no parece denominar propiamente dialéctica a la elaboración de ningún discurso científico digno de ese nombre. Siendo así que pretende elaborar ciencia en sus páginas, no resulta totalmente exacta esta

calificación para su exposición. Si acaso se trataría de una estrategia expositiva con el propósito de facilitar la comprensión de los estudiantes. Es una especie de propedéutica para que en el *respondeo* aparezca la argumentación propiamente apodíctica. La diferencia con la mera dialéctica estaría en que el razonar científico se apoyaría en las evidencias propias de su parcela de saber, concluyendo rigurosamente en virtud de los principios; de tal manera, quedaría superada la indiferencia ante las tesis contradictorias característica de la dialéctica en sentido estricto.

5. Referencias bibliográficas

- Aristóteles, 1982, *Tratados de lógica (Órganon)*, vol. 1, *Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas*, trad. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos.
- Aristóteles, 1988, *Tratados de lógica (Órganon)*, vol. 2, *Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos*, trad. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos.
- Aristóteles, 1998, *Metafísica*, trad. Valentín García Yebra, Madrid, Gredos.
- Aristóteles, 1999, *Ética a Nicómaco*, trad. María Araujo y Julián Marias, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales.
- Aristóteles, 2000, *Partes de los animales, Marcha de los animales, Movimientos de los animales*, trad. Elvira Jiménez Sánchez-Escariche, Almudena Alonso Miguel, Madrid, Gredos.
- Aubenque, Pierre, 2008, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Escolar y Mayo.
- Berti, Enrico, 1977, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, CEDAM.
- Berti, Enrico, 1989, *Le Ragioni di Aristotele*, Bari, Laterza.
- Berti, Enrico, 1992, “Per una metafisica problematica e dialettica”: *Acta philosophica* 1: 183-186.
- Berti, Enrico, 2005, “Metafísica debolè?”: *Hermeneutica* 25: 39-52
- Berti, Enrico, 2008, “Metafísica violenta?”, en Carmelo Vigna, Paolo Bettineschi (eds.), *Metafísica e violenza*, Milano, Vita e Pensiero, 3-16.

plandole nel loro esemplare perfetto, la verità prima ed eterna” (Brock 1994, 79). Sin embargo, Brock indica que no sólo carecemos de todo acceso directo a la esencia divina (o *esse* divino) sino que tampoco el *esse* divino “puede ser concebido como la versión meramente separada del *esse commune*. La naturaleza o esencia del *esse* divino está ‘más allá’ de la esencia del *esse* mismo. El *esse* mismo ‘participa’ en la divinidad en el sentido de ser una semejanza parcial de ella” (Stephen L. Brock, 2017, “Armonizando a Platón y Aristóteles acerca del *esse*: Tomás de Aquino y el *De hebdomadibus*”, en *Estudios metafísicos. Selección de ensayos sobre Tomás de Aquino*, Bogotá, Universidad Sergio Arboleda/Universidad San Dámaso, 93).

⁴⁷ Cfr. *Super De Trin.*, III, q. 5, a. 1, ad 6.

- Berti, Enrico, 2008, *Études sur Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters.
- Blanchette, Oliva, 1992, *The Perfection of the Universe According to Aquinas. A Teleological Cosmology*, Pennsylvania, Pennsylvania State University.
- Brock, Stephen L., 1994, "Autonomia e gerarchia delle scienze in Tommaso d'Aquino: la difficoltà della sapienza", en Rafael Martínez (ed.), *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo*, Roma, Armando, 71-95.
- Brock, Stephen L., 2015, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas. A Sketch*, Eugene, Cascade.
- Brock, Stephen L., 2017, *Estudios metafísicos. Selección de ensayos sobre Tomás de Aquino*, Bogotá, Universidad Sergio Arboleda/Universidad San Dámaso.
- Iniciarte, Fernando, Llano Cifuentes, Alejandro, 2008, *Metafísica tras el final de la metafísica*, Madrid, Cristiandad.
- Irizar, Liliana Beatriz, 2009, "El ser y su ser en Tomás de Aquino": *Civilizar* 9: 179-192.
- Llano Cifuentes, Alejandro, 2012, "Filosofías segundas y metafísica mínima", en Ildefonso Murillo (ed.), *La filosofía primera*, Colmenar Viejo, Diálogo Filosófico, 205-211.
- Owen, Gwilym E. L., 1986, *Logic, science and dialectic*, Ithaca, Cornell UP.
- Park, Seung-Chan, 1999, *Die Rezeption der mittelalterlichen Sprachphilosophie in der Theologie des Thomas von Aquin*, Leiden/Boston/Köln, Brill.