



Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas

ISSN: 1657-8953

yadira.caballero@usa.edu.co

Universidad Sergio Arboleda

Colombia

Brock, Stephen L.

Espiritualidad e hilemorfismo

Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas, vol. 12, núm. 23, julio-diciembre, 2012, pp. 125-131

Universidad Sergio Arboleda

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=100228405008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Espiritualidad e hilemorfismo\*

## Spirituality and hylemorphism

Recibido: 28 de junio de 2012 - Revisado: 27 de julio de 2012 - Aceptado: 11 de septiembre de 2012

Stephen L. Brock\*\*

### Resumen

Hoy en día la noción de “alma” se interpreta, a menudo, en el sentido de una visión dualista del hombre. Tomás de Aquino concibe el alma humana como un componente del cuerpo mismo, esto es, como la “forma sustancial” que confiere al cuerpo su propia unidad. Este ensayo pretende mostrar que, para Tomás, esta manera de concebir el alma humana es también fundamental para comprender su naturaleza espiritual —el hecho de ser una sustancia incorpórea. Con el fin de explicar esto, se contrasta el enfoque de la espiritualidad del alma ofrecido por Tomás con el presentado por Descartes. La idea crucial de este trabajo es la visión de la forma sustancial como “causa del ser de la materia”.

### Palabras clave

Tomás de Aquino, Descartes, Dualismo, Forma, Metafísica, Alma, Espíritu, Sustancia.

### Abstract

Often today the notion of “soul” is taken to imply a dualistic view of man. Thomas Aquinas conceives of the human soul as a component of the body itself, the “substantial form” that gives the body its very unity. The essay aims to show that, for Thomas, this way of conceiving the human soul is also fundamental for understanding its spiritual nature —its being an incorporeal substance. In order to explain this, Thomas’s approach to the soul’s spirituality is contrasted with that of Descartes. The crucial idea is that of substantial form as “cause of being to matter”.

### Keywords

Aquinas, Descartes, Dualism, Form, Metaphysics, Soul, Spirit, Substance.

\* Este artículo es una traducción del original: *Spirituality and Hylemorphism*. Conferencia inédita leída por el profesor Stephen L. Brock en la XII Sesión Plenaria de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino, *La herencia tomasiana del beato Juan Pablo II y la refundación de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino*, 29 junio a 1 julio 2012, Ciudad del Vaticano, panel: “La cuestión antropológica como un preámbulo de la fe”. Traducción por Domínguez, Carlos R. e Irizar, Liliana B.

\*\* El profesor Stephen L. Brock es Ph.D. en Estudios Medievales, Universidad de Toronto y Ph.D., en Filosofía, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma. Actualmente se desempeña como profesor de Filosofía Medieval, Pontificia Universidad de la Santa Cruz. Es miembro ordinario de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino. Home page: [http://www.pusc.it/fil/p\\_brock/](http://www.pusc.it/fil/p_brock/). Cabe remarcar que el profesor Stephen Brock es uno de los más relevantes tomistas actuales y un destacado discípulo de Lawrence Dewan, O.P. Correo electrónico: [brock@pusc.it](mailto:brock@pusc.it)

## Espiritualidad e Hilemorfismo

Las reflexiones siguientes se proponen bajo el tema general de “la cuestión antropológica como un preámbulo de la fe”. En Santo Tomás, lo más pertinente a este tema es, sin duda, su tratamiento filosófico sobre el alma humana, especialmente sus argumentos en favor de su espiritualidad —el hecho de que sea una sustancia inmaterial— y a favor de su inmortalidad. Estos argumentos servirían como preámbulos a verdades fundamentales de la fe concernientes al hombre, tales como el juicio particular y la resurrección. Yo entiendo que tendrían también al menos algo que ver con algunas verdades referentes a Dios y los ángeles, aquellas que contemplan o implican su propia espiritualidad. Nuestra propia alma nos es más familiar que estas otras verdades, y las analogías derivadas de sus características espirituales pueden ayudar a construir una concepción de lo que ellas son (p.e. de Aquino, Tomás [St.]; 1979; p. 9; In De Anima Lib. 1, lecc. 1, n.º. 7).

Santo Tomás piensa claramente que sus argumentos a favor de la espiritualidad e inmortalidad del alma son demostrativos. Si es así, también es claro, entonces, que ser demostrativo no implica ser universalmente convincente. Nunca hubo un tiempo en el que estos argumentos fueran convincentes para todos. En la actualidad no es difícil encontrar pensadores que, en general, sienten simpatía por Tomás, pero que consideran estos argumentos como más o menos defectuosos. Y tal como destacó recientemente el Santo Padre, en algunos círculos teológicos incluso el término “alma” es hoy rechazado.<sup>1</sup> Se piensa que expresa un inaceptable dualismo, transformando al cuerpo en un mero apéndice y a la resurrección en una idea tardía. Las personas humanas deben ser vistas como unidades fundamentales y no como combinaciones de cosas.

En relación con la acusación de dualismo, es muy pertinente un breve pasaje de la *Veritatis splendor*. La encíclica nos urge a recordar:

“las enseñanzas de la Iglesia sobre la unidad del hombre, cuya alma racional es «*per se et essentialiter*» la forma del cuerpo [86]. El alma espiritual e inmortal es el principio de la unidad del hombre, lo que equivale a decir, aquello por lo cual éste existe como un todo —«*corpore et anima unus*»— como una persona [87]” (Juan Pablo II; 1993, 6 de Agosto; n.º. 48).<sup>2</sup>

Entendida como forma del cuerpo, el alma sería precisamente aquello que da razón de la unidad de la persona humana.

No obstante, se podría también recordar que en su larga historia, la expresión “forma del cuerpo” ha sido interpretada de muchas maneras, y no todas ellas excluyen el dualismo. En el tiempo de Descartes, por ejemplo, esta enseñanza de la Iglesia había ocupado su lugar por siglos. Descartes estaba realmente pronto a decir que el alma racional es la forma sustancial del hombre, que la unión del alma y el cuerpo es sustancial, y que su resultado —un hombre— es un ser *per se* (Descartes, R.; 1975; pp. 460-1, 505, 508). Si el cartesianismo no es un tipo de dualismo, es difícil decir qué otra cosa lo es. El hombre de Descartes puede ser una suerte de unidad, pero no una unidad verdaderamente fundamental. Las unidades fundamentales son la *res cogitans* y la *res extensa*.

Por otra parte, remover simplemente la *res cogitans* del cuadro apenas bastará para hacer del hombre una unidad fundamental. Es obvio que en algún sentido un hombre tiene partes. Si, sin embargo, es aun así una unidad fundamental, debe serlo porque el hombre entero disfruta de una “prioridad ontológica” sobre las partes. Las naturalezas de las partes deben estar en función de su ordenación al todo. El ser partes de un todo debe pertenecer a lo que ellas son esencialmente, a sus definiciones mismas. Hacer de la mente una característica del cuerpo no hace de un hombre una unidad fundamental si su cuerpo es, en sí mismo, sólo una combinación. Así era para Descartes, y, según creo, así es hoy para las posiciones dominantes sobre el tema mente-cuerpo. “Dualismo” es un término equívoco si la alternativa es el materialismo.

Ahora bien, pienso que es prudente decir que en el pasaje de la *Veritatis splendor*, el sentido que entiende el autor para la expresión “forma del cuerpo” no es un sentido que permitiría la conceptualización cartesiana. Y me atrevo incluso a decir que permitiría –y quizás hasta favorecería– una conceptualización que Descartes explícitamente rechazaba: la que encontramos en Sto. Tomás (Descartes, R.; 1975; pp. 502-7). Es necesario recordar muy brevemente cómo, según la entiende Tomás, la noción de “forma del cuerpo” da razón de la unidad del cuerpo.

En la visión de Tomás, no solamente el cuerpo humano sino también todo otro cuerpo natural tiene una “forma sustancial”. Con esto se significa un cierto *acto* del cuerpo – el acto primero mismo. Este acto hace que el cuerpo no sólo sea el tipo específico de cuerpo que es, sino también que sea simplemente un cuerpo sin más. De hecho, hace que el cuerpo sea una sustancia; es decir, un ser primario –una unidad fundamental (p.e. de Aquino, T. [St.]; 2009; p. 696; Summa I, q. 76, a. 6, ad 1). Así entendida, la forma sustancial no está unida *al* cuerpo, como si lo presupusiera. Aquello a lo que la forma se une es la “materia prima” (de Aquino, T. [St.]; 1979; p.148; In De Anima Lib. 2, lecc. 1, nº. 224).<sup>3</sup> La materia prima, en sí misma, no es un cuerpo –ni uno solo ni muchos cuerpos – sino solamente potencia para uno o muchos cuerpos. Aunque comúnmente se dice que un cuerpo está compuesto de forma y materia, sería más exacto decir que la *materia* está compuesta, –es decir, unificada– *según* la forma (Berti, Enrico; 2011). El cuerpo es uno solo gracias a la forma. Y así es cada parte del cuerpo. De hecho, la forma es tan unificante que la unidad esencial de cada parte no es ni siquiera distinta de la unidad del todo. Ninguna parte es una unidad separada, un todo acabado en sí mismo (de Aquino, T. [St.]; 1999; pp. 213-4; In Metaphys. lecc. 14, nº 1594).<sup>4</sup> Sólo es separada la totalidad de lo que la forma actualiza. Por supuesto, la materia no está separada. Es meramente potencial, indeterminada. Pero ni siquiera la forma misma

tiene una unidad distinta de la del cuerpo. El cuerpo está en su definición. La forma es estrictamente el acto esencial *del* cuerpo, la “energía ontológica” del cuerpo. El cuerpo es la unidad verdaderamente fundamental, el *sujeto* sin más. Tomás considera el alma humana como parte del cuerpo mismo (de Aquino, T. [St.]; 1953; in 1 cor. cap. 15, lecc. 2).

De este modo, la manera como Santo Tomás entiende la “forma del cuerpo” parece evitar el dualismo. La dificultad real de su explicación está más bien en otra parte: cómo una cosa tal puede ser espiritual e incorruptible. Concedido, una forma debe ser algo inmaterial, en el sentido de que no puede contener materia. Lo que es meramente potencial no puede ser parte de un acto (de Aquino, T. [St.]; 2009; pp. 677-8; Summa I, q. 75, a. 5.). Pero la cuestión es: ¿cómo puede la forma de un cuerpo ser una sustancia por derecho propio, una suerte de *sujeto* –y nada menos que algo que debe sobrevivir al cuerpo? Con todo, el objetivo no es replantear cada una de las etapas del tratamiento de este tema por parte de Tomás. Deseo sólo abogar en favor de la tesis siguiente: que la totalidad de su aproximación al tema de la espiritualidad del alma pende de su noción de la forma sustancial como acto. Creo que incluso podemos ir tan lejos como para decir que toda su concepción de la naturaleza de la realidad espiritual depende de esta noción.

Una buena manera de poner de relieve este punto, pienso, es comparar el enfoque de la espiritualidad ofrecido por Tomás con el de Descartes. Aquí voy a emplear ciertas observaciones muy sugerentes de Anscombe, G. Elizabeth M. (2005). Descartes, por supuesto, llega al alma por medio del “pensamiento”. El “pensamiento” cartesiano incluye la sensación, y respeto de la espiritualidad del alma, la clave está en demostrar que la sensación es incorpórea. Los pasos básicos de su argumentación son bastante simples: la sensación *se presenta* como si estuviera en algún cuerpo y en torno a los cuerpos; pero esto se puede poner en duda,

ya que puede haber una sensación sin que haya ningún cuerpo tal como esa sensación presenta; y la esencia de una cosa es estrictamente aquello de lo que no puede dudarse; de modo que la sensación es esencialmente incorpórea. Una vez establecido esto, la incorporeidad de otros “pensamientos” se sigue casi de manera natural.

Pero ¿a qué equivale entonces la incorporeidad de la sensación así concebida? Como lo explica Anscombe, G. E. M. (2005), la sensación cartesiana es “una acción cuasi-corpórea que, sin embargo, no es corpórea” (p. 9). Parece estar en la materia, pero no es material. Llamemos aquello en lo que está “alma.” Pero el alma, así enfocada, ¿a qué se parece? Se asemeja precisamente a otra “clase de materia, como si fuera una materia *immaterial*, un ambiente refinado y etéreo” [cursivas propias] (Anscombe; 2005; p. 9). Yo considero que esta descripción parece ser muy apropiada. Entre otras cosas, responde al hecho de que un alma cartesiana no es un componente de la esencia de un cuerpo cartesiano. No puede serlo. Ambos son demasiado *semejantes*. El alma es “materia *immaterial*”; el cuerpo es “materia *material*”. Difieren solamente como lo hacen dos especies de un género, por *differentiae* opuestas. Es como la diferencia entre el aire y la cera. Un trozo de cera puede contener una burbuja de aire, pero no se mezclan. Un cuerpo cartesiano conteniendo un alma cartesiana nos da un “hombre”. Pero no hay tal cosa como un cuerpo esencialmente humano.

Tomás, por supuesto, no juzga que la sensación sea puramente *immaterial*. Sólo la actividad intelectual lo es. Pero ni siquiera piensa que la actividad intelectual ocurra “fuera” del cuerpo. Es verdad que Tomás ubica al intelecto “en el alma”. El intelecto existe en el alma como un accidente en un sujeto (de Aquino, T. [St.]; 2009; pp. 707-8; Summa I, q. 77, a. 5). Con todo, esto no significa que el intelecto, o su actividad, se encontrarán apartando la mirada del cuerpo y considerando sólo el alma. Porque el alma es una parte, un componente,

del cuerpo. La *totalidad* del alma es así.<sup>5</sup> Por consiguiente, hablando con más propiedad, el sujeto del intelecto es toda la persona –esto es, la realidad separada de la que el alma es solamente el acto esencial (de Aquino, T. [St.]; 2009; pp. 674-5; Summa I, q. 75, a. 2, ad 2). El intelecto está “en” el alma sólo en el sentido en que, a diferencia de otras potencias del alma, no está *intrínsecamente condicionado* por las características corporales; es decir, por la extensión o por cualidades que presupongan la extensión. Tales condiciones le impedirían hacer lo que ninguna facultad sensitiva puede hacer; considerar las formas por sí mismas, de una manera absoluta, no en cuanto aplicadas a lugares o tiempos particulares (de Aquino, T. [St.]; 2009; pp. 499-501; Summa I, q. 50, a. 1. y pp. 677-8; Summa I, q. 75, a. 5). (A propósito, notemos aquí que Tomás contempla esta habilidad de considerar la forma por sí misma, de una manera absoluta, como crucial para la posibilidad misma de que nuestra mente sea elevada por la gracia a la visión beatífica, en *cualquier* estado –sea aparte del cuerpo o en el cuerpo (de Aquino, T. [St.]; 2009; p. 170; Summa I, q. 12, a. 4, ad 3). Alguna dimensión de nuestra naturaleza humana ya debe estar exenta de condicionamientos por parte de la materia).

La totalidad del alma es un componente del cuerpo, pero no está sometida totalmente a condiciones corporales. Esto apenas puede ser *imaginado*. Carece de sentido si el alma es una especie de “materia”. Tomás piensa que podemos *comprenderlo*. Pero para lograrlo, tenemos que concebir al alma como un acto, una forma; y más precisamente, como una forma sustancial, un acto primero del cuerpo. Una forma sustancial puede depender de la materia de varias maneras, pero su relación primordial con ella es a la inversa. Aunque la materia “recibe” a la forma y es el “sujeto” para ella, la forma es anterior a ella –no en el tiempo, sino en el *ser* (p.e. de Aquino, T. [St.]; 2009; pp. 708-9; Summa I, q. 77, a. 6 y de Aquino, T. [St.]; 1947; pp. 218-224; De Subst. Separ. cap. 7). Esto es

lo que *significa* decir que la forma es acto: el ser, *esse*, sigue a la forma, o resulta de la forma, *per se*.<sup>6</sup> La forma y la materia difieren, no como las especies de un género, sino en cuanto a cómo son *seres*. La materia *es* —es *en acto*— a través de la forma; la forma es en acto a través de ella misma. Y así es como ellas pueden llegar a formar una verdadera unidad ontológica, una única sustancia: ellas tienen un solo *esse*. Materia y forma juntas constituyen el todo, el sujeto proporcionado a este *esse*. No obstante, el *esse* “llega” a la materia sólo a través de la forma. Y, así, es *concebible* que, *antes de* llegar a la materia y actualizarla, el *esse* esté incluso “asentado” en la forma, como en un sujeto *parcial*. En ese caso, la materia puede condicionar muchos de los *efectos* de la forma pero no condicionará a la forma precisamente en sí misma, en su propio *ser en acto*.

Lo que deseo enfatizar de manera especial, sin embargo, es que precisamente aquí está el comienzo de la senda que Tomás señala repetidamente para captar “cómo es” que pueda haber *algo* que sea a la vez inmaterial y sujeto de *esse* —algo espiritual (p.e. de Aquino, T. [St.]; 2001d; pp. 60-66; De Ente et Ess. cap. 4.; 2001a; pp. 464-474; q. d. De Anima a. 6 in fine corp.; 1947; pp. 218-224; De Subst. Separ. cap. 7.; 2001b; pp. 678-696; De Spirit. Creat. a. 1). Creo que puede mostrarse que, en su visión, la naturaleza del espíritu sólo puede ser concebida como un modo de la naturaleza de la forma. Se trata de un modo altamente perfecto de la forma. Es necesario ver la naturaleza de la forma como existiendo según varios grados de perfección. Pero ante todo necesitamos captar el modo llamado forma sustancial, la forma como causa del ser de la materia (de Aquino, T. [St.]; 2001d; pp. 55-59; De Ente et Ess. cap. 3.; 2009; pp. 678; Summa I, q. 75, a. 5, ad 3 y su referencia a Aristóteles; 2003; pp. 358-361; Metaphysics VIII.6). Para conseguir una concepción positiva y clara de las sustancias inmatrimales, tenemos que haber entrevisto el principio inmaterial inherente a las sustancias materiales y la prioridad ontológica de este principio respecto de la materia.

Ciertamente, aun sin esto, podemos ver que la noción de “sustancia inmaterial” no es incoherente. Creer en el espíritu no requiere estrictamente toda esta metafísica.<sup>7</sup> Pero Tomás realmente parece pensar que solamente la forma sustancial permite vislumbrar de modo genuino cómo la noción resulta coherente.

Para decir lo menos, la forma sustancial de Tomás no es una idea fácil. No pretendo haberla transmitido (o dominado). Pero lo que me pregunto es si la actual falta de persuasión de su teoría acerca de la espiritualidad del alma no está conectada, al menos en parte, con la pérdida de esta idea.

El interrogante se aplica también a la idea correlativa, la de la materia prima como pura potencia. La materia prima no es hoy una idea ni más fácil ni más actual que la de la forma sustancial. Sin embargo, al menos la palabra “materia” es de uso corriente, y raramente se la considera “dualística”. Si queremos tratar de repensar el enfoque de Tomás sobre el espíritu y relacionarlo con el pensamiento contemporáneo, tal vez este sea el lugar para empezar: la metafísica de la materia.

## Notas

<sup>1</sup> “En algunos ambientes, la palabra alma es considerada incluso un término prohibido, porque —se dice— expresaría un dualismo entre el cuerpo y el alma, dividiendo falsamente al hombre. Evidentemente, el hombre es una unidad, destinada a la eternidad en cuerpo y alma. Pero esto no puede significar que ya no tengamos alma, un principio constitutivo que garantiza la unidad del hombre en su vida y más allá de su muerte terrena” (Benedicto XVI; 2012, 5 de Abril). Debe notarse que lo que él entiende por “alma” es un principio constitutivo que garantiza nuestra unidad.

<sup>2</sup> La nota 86 cita el Concilio Ecuaménico de Viena (1311-1312), la Constitución Fidei Catholicae: DS, 902, y el quinto Concilio Ecu-



ménico de Letrán, la Bula Apostolici Regiminis (1513): DS, 1440. La nota 87 cita el Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno, *Gaudium et Spes*, 14.

<sup>3</sup> El fragmento completo es: “la forma substancial no adviene al sujeto ya preexistente en acto, sino al existente sólo en potencia, a saber, a la materia prima”. “Forma autem substantialis non advenit subiecto iam praeexistenti in actu, sed existenti in potentia tantum, scilicet materiae primae.”

<sup>4</sup> La cita refiere: “no es posible que algo uno exista en muchos separado de los existentes, pues tú no eres sino en ti mismo. Eres en muchos no separados existencialmente, como en las carnes y en los huesos, que son partes tuyas”. “non est possibile aliquod unum esse in pluribus separatim existentibus. Non enim tu es nisi in teipso. Es enim in pluribus non separatim existentibus, sicut in carnibus et ossibus, quae sunt tui partes.”

<sup>5</sup> Así, “estando el alma en una parte del cuerpo del modo que se ha dicho, nada del alma, que está en tal parte del cuerpo, se halla fuera del alma. Sin embargo, no se sigue que nada del alma esté fuera de esta parte del cuerpo, sino que nada esté fuera de todo el cuerpo al que perfecciona principalmente”. “cum anima sit in una parte corporis eo modo quo dictum est, nihil animae est extra animam quae est in hac parte corporis. Non tamen sequitur quod animae nihil sit extra hanc partem corporis; sed quod nihil sit extra totum corpus, quod principaliter perficit” (de Aquino, Tomás [St.]; 2001a; p. 528; q. d. de anima a. 10, ad 3).

<sup>6</sup> “Y puesto que la forma hace ser en acto, de ahí que la forma se diga que es acto”. “Et quia forma facit esse in actu, ideo forma dicitur esse actus” en de Aquino, T. [St.] (2001c; p. 12; de princip. natur. cap. 1); quien también sustenta “Porque cada cosa es una en la medida que es ente. Y toda cosa es ente en acto

por la forma, tanto en cuanto al ser sustancial como en cuanto al accidental; por lo que toda forma es acto”. “Est autem unumquodque ens actu per formam, sive secundum esse substantiale, sive secundum esse accidentale; unde omnis forma est actus” (2001b; p. 716; de spirit. creat. a. 3 resp.)

<sup>7</sup> Si bien, ciertamente se requiere alguna captación de esa noción. De Aquino, T. [St.] (2010) explica “la fe puede proceder totalmente al entendimiento. El hombre, es cierto, no puede asentir, creyendo a algunas verdades si no las entiende de alguna manera”. “[F]ides non potest universaliter praecedere intellectum, non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis nisi ea aliquantulum intelligeret”. (p. 104; summa II-II, q. 8, a. 8, ad 2)

## Referencias

- Anscombe, G. E. M. (2005). *Analytical Philosophy and the Spirituality of Man*. En: Geach, Mary & Gormally, Luke (Eds.). *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, 3-16. Exeter, UK: Imprint Academic.
- Aquino, Tomás [St.] (1947). Sobre las sustancias separadas. En Tomás y Ballús, Antonio (Trad.). *Opúsculos filosóficos genuinos* (pp. 173-280). Buenos Aires: Editorial Poblet. (De la versión Mandonnet)
- Aquino, Tomás (1953). *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura a capite XI ad caput XVI*. Recuperado de <http://www.corpusthomicum.org/c1v.html>
- Aquino, Tomás (1979). *Comentario al “Libro del alma” de Aristóteles*. Donadio Maggi, María C. (Trad.). Buenos Aires: Fundación Arché. (De la versión Marietti, 1959).
- Aquino, Tomás (1999). Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles. En Morán, Jorge (Trad.) *Cuadernos de Anuario*

- Filosófico n° 69*. Pamplona: Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra.
- Aquino, Tomás (2001a). Cuestiones disputadas sobre el alma. En Fernández-Largo, Antonio O. (Coord.). *Opúsculos y Cuestiones Selectas / Edición bilingüe (Vol. I –filosofía I- pp. 401-670)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, Tomás (2001b). Las criaturas espirituales. En Fernández-Largo, Antonio O. (Coord.). *Opúsculos y Cuestiones Selectas / Edición bilingüe (Vol. I –filosofía I- pp. 677-824)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, Tomás (2001c). Los principios de la naturaleza. En Fernández-Largo, Antonio O. (Coord.). *Opúsculos y Cuestiones Selectas / Edición bilingüe (Vol. I –filosofía I- pp. 11-28)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, Tomás (2001d). El ser y la esencia. En Fernández-Largo, Antonio O. (Coord.). *Opúsculos y Cuestiones Selectas / Edición bilingüe (Vol. I –filosofía I- pp. 41-77)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, Tomás (2009). *Suma de Teología, Tomo 1: Parte 1*. 2ed. Martorell Capó, J. (Trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. (De la versión Leonina).
- Aquino, Tomás (2010). *Suma de Teología, Tomo 3: Parte 2-2(a)*. 1ed. Calle Campo, O. y Jiménez Patón, L. (Trads.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. (De la versión Leonina).
- Aristóteles (2003). Libro Octavo: Eta. Calvo Martínez, T. (Trad.) *Metafísica (pp. 343-361)*. Madrid: Editorial Gredos.
- Benedicto XVI. (2012, 5 de Abril). Homilía. En *Misa crismal del Jueves Santo*. Recuperado de [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20120405\\_messa-cris-male\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120405_messa-cris-male_sp.html)
- Berti, Enrico (2011). L'ilemorfismo da Aristotele a oggi. En *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 2, 173-180. Milano, Italia: Vita e Pensiero, Università Cattolica del Sacro Cuore.
- Descartes, René (1975). Descartes a Regius. En Adam C. & Tannery P. (Eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. 3. Paris: J. Vrin. (De la versión Janvier, 1641-2).
- Juan Pablo II (1993, 6 de Agosto). *Veritatis splendor*, n°. 48. Recuperado de [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html)



