

DOS ALTERNATIVAS DE ONTOLOGÍA ANGÉLICA

Two Alternatives of Angelic Ontology
Duas alternativas de ontologia angélica

JOSÉ TOMÁS ALVARADO MARAMBIO*

Resumen

Este trabajo presenta y discute dos grandes alternativas sistemáticas para comprender la ontología angélica. Estas alternativas están asociadas con San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino. En la primera alternativa, los ángeles se conciben como poseyendo algún tipo de estructura física. En la segunda, por su parte, los ángeles son criaturas puramente espirituales, no compuestas por ningún tipo de estructura física. Santo Tomás de Aquino defiende una teoría muy detallada de la naturaleza angélica. Los ángeles tienen formas intencionales connaturales y no poseen percepción de estados de cosas individuales. Cada uno de ellos es el único ejemplar de su especie. Los ángeles son inmediatamente salvados o condenados después de su creación por un único acto de voluntad. Todas estas alegaciones son discutidas. No son necesarias para una concepción razonable de los ángeles como criaturas puramente espirituales, y tampoco

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (España). Licenciado en Derecho por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile.
Correo electrónico: jose.tomas.alvarado@gmail.cl

Artículo recibido el 21 de mayo de 2013 y aprobado para su publicación el 16 de agosto de 2013.



parecen correctas. Una teoría tomista corregida de la naturaleza angélica, sin embargo, no parece decisivamente superior a una teoría bonaventuriana.

Palabras clave:

Ángeles, Demonios, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, Angelología.

Abstract

This work presents and discusses two major systematic alternatives for the ontology of angels. Those alternatives are associated with Saint Bonaventure and Saint Thomas Aquinas. In the first one, angels are conceived as having some sort of physical structure. However, in the second one, angels are purely spiritual creatures not composed by any kind of physical structure. Aquinas defends a very detailed theory about the angelic nature. Angels have connatural intentional forms and no perception of individual states of affairs. Each one of them is the only exemplar of its species. Angels are immediately saved or condemned after their creation by a unique act of will. All of these contentions are discussed. They are not necessary for a reasonable conception of angels as purely spiritual creatures, nor do they seem correct. A corrected Thomistic theory of angelic nature, though, does not appear decisively superior over a Bonaventurian one.

Keywords

Angels, Demons, Saint Thomas Aquinas, Saint Bonaventure, Angelology.

Resumo

Este trabalho apresenta e discute duas grandes alternativas sistemáticas para compreender a ontologia angélica. Estas alternativas estão associadas com São Boaventura e São Tomás de Aquino. Na primeira alternativa, os anjos são concebidos como possuindo algum tipo de estrutura física. Na segunda, por sua vez, os anjos são criaturas puramente espirituais, não compostas por nenhum tipo de estrutura física. São Tomás de Aquino defende uma teoria muito detalhada da natureza angélica. Os anjos têm formas intencionais conaturais e

não possuem percepção de estados de coisas individuais. Cada um deles é único exemplar de sua espécie. Os anjos são imediatamente salvos ou condenados, depois de sua criação, por um único ato de vontade. Todas estas alegações são discutidas. Não são necessárias para uma concepção razoável dos anjos como criaturas puramente espirituais, e tampouco parecem corretas. Uma teoria tomista corrigida da natureza angélica, contudo, não parece decisivamente superior a uma teoria boaventuriana.

Palavras-chave:

Anjos, Demônios, São Tomás de Aquino, São Boaventura, Angeologia.

En la Sagrada Escritura, en los textos de ambos testamentos, aparecen múltiples referencias a ángeles¹. Como es bien conocido, el término griego ἄγγελος significa ‘enviado’. El término es utilizado por los autores de la

1 Un resumen de estas múltiples referencias en el Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 331-336: “Desde la creación (*cf.* Jb 38, 7, donde los ángeles son llamados ‘hijos de Dios’) y a lo largo de toda la historia de la salvación, los encontramos, anunciando de lejos o de cerca, esa salvación y sirviendo al designio divino de su realización: cierran el paraíso terrenal (*cf.* Gn 3, 24), protegen a Lot (*cf.* Gn 19), salvan a Agar y a su hijo (*cf.* Gn 21, 17), detienen la mano de Abraham (*cf.* Gn 22, 11), la ley es comunicada por su ministerio (*cf.* Hch 7, 53), conducen el pueblo de Dios (*cf.* Ex 23, 20-23), anuncian nacimientos (*cf.* Jc 13) y vocaciones (*cf.* Jc 6, 11-24; Is 6, 6), asisten a los profetas (*cf.* 1 R 19, 5), por no citar más que algunos ejemplos. Finalmente, el ángel Gabriel anuncia el nacimiento del Precursor y el de Jesús (*cf.* Lc 1, 11.26)” (n. 332). “De la Encarnación a la Ascensión, la vida del Verbo encarnado está rodeada de la adoración y del servicio de los ángeles. Cuando Dios introduce ‘a su Primogénito en el mundo, dice: adórenle todos los ángeles de Dios’ (Hb 1, 6). Su cántico de alabanza en el nacimiento de Cristo no ha cesado de resonar en la alabanza de la Iglesia: ‘Gloria a Dios...’ (Lc 2, 14). Protegen la infancia de Jesús (*cf.* Mt 1, 20; 2, 13.19), sirven a Jesús en el desierto (*cf.* Mc 1, 12; Mt 4, 11), lo reconfortan en la agonía (*cf.* Lc 22, 43), cuando Él habría podido ser salvado por ellos de la mano de sus enemigos (*cf.* Mt 26, 53) como en otro tiempo Israel (*cf.* 2 M 10, 29-30; 11, 8). Son también los ángeles quienes ‘evangelizan’ (Lc 2, 10) anunciando la Buena Noticia de la Encarnación (*cf.* Lc 2, 8-14) y de la Resurrección (*cf.* Mc 16, 5-7) de Cristo. Con ocasión de la segunda venida de Cristo, anunciada por los ángeles (*cf.* Hb 1, 10-11), éstos estarán presentes al servicio del juicio del Señor (*cf.* Mt 13, 41; 25, 31; Lc 12, 8-9)” (n. 333).

versión de los LXX para designar a los ‘enviados’ de Dios para diferentes misiones a favor de la salvación. Son criaturas no humanas, racionales y libres, mucho más poderosas que un ser humano. Algunas de esas criaturas se oponen a la realización de los planes de Dios para el mundo, poniendo todo su esfuerzo por entorpecer o arruinar la creación. Una criatura de este tipo ha sido designada tradicionalmente con el griego δαιμόνιον que significaba originalmente una divinidad menor, intermedia entre los dioses y los hombres. Así como el término ‘ángel’ se ha especializado para designar a las criaturas espirituales que contribuyen al plan de Dios, ‘demonio’ se ha especializado para designar a las criaturas espirituales que obstruyen el plan de Dios. Tanto unos como otros hacen esto por decisión libre.

Estas indicaciones dejan todavía muchísimo espacio para elaborar teorías alternativas respecto de su naturaleza. Cualquier explicación adecuada debe dar cuenta de que se trata de personas, poseedoras de inteligencia y voluntad². Han de poseer, por lo menos, estados mentales. Es natural, por esto, que las concepciones acerca de la naturaleza de los ángeles dependan, al menos en parte, de la concepción más general que se posea acerca de la mente.

2 El Papa León I Magno en la carta *Quam laudabiliter* al obispo Toribio de Astorga de 21 de julio de 447 señala: “la sustancia de todas las criaturas tanto espirituales como corporales es buena y que no hay ninguna naturaleza del mal: pues Dios, que es creador de todo, no ha hecho nada que no sea bueno. Por lo cual incluso el diablo sería bueno, si se mantuviera en aquello que fue hecho. Pero a consecuencia del hecho de haber usado mal de su superioridad natural y de que ‘no se mantiene en la verdad’ [Jn 8, 44], no pasó a una sustancia contraria, sino que se deshizo del sumo bien con el cual hubiera debido estar adherido” (DH 286). En la Definición contra los Albigenses y los Cátaros del Concilio IV de Letrán (1215) se declara el carácter creatural y libre de los ángeles: “Firmemente creemos y simplemente confesamos que uno solo es el verdadero Dios [...] creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles, espirituales y corporales; que por su omnipotente virtud a la vez desde el principio del tiempo creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, como común, compuesta de espíritu y de cuerpo. Porque el diablo y demás demonios, por Dios ciertamente fueron creados buenos por naturaleza; mas ellos, por sí mismos, se hicieron malos. El hombre, empero, pecó por sugestión del diablo” (DH 800; cf. también DH 1078, carta *Super quibusdam* del Papa Clemente IV a Mekhitar, catholicós de los armenios, de 29 de septiembre de 1351). El carácter personal de los ángeles también aparece en el n. 570 de la Encíclica *Humani Generis* del Papa Pío XII de 12 de agosto de 1950 (DH 3891). Un resumen de estas tesis en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 328-330, 391-395.

En este trabajo se presentarán dos grandes alternativas para comprender la naturaleza de los ángeles. Estas dos grandes alternativas han sido asociadas con San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino. Por supuesto, aún dentro de cada una de estas grandes opciones sistemáticas hay muchas teorías diferentes que podrían ser adoptadas. Aquí, junto con presentar los lineamientos de cada una de esas alternativas, se discutirá –aunque sea en términos generales– qué concepción de la naturaleza angélica sería más razonable y, en la medida en que ello sea posible, tratar de adjudicar el debate, o por lo menos, de indicar qué consideraciones podrían ser relevantes para tal adjudicación. Por lo tanto, no se hará aquí simplemente una presentación de las alternativas, sino una discusión crítica de esas ontologías.

TEORÍA BONAVENTURIANA DE LA NATURALEZA ANGÉLICA

Algunos han sostenido que los ángeles deben poseer algún tipo de materia, aunque se trate de una materia ‘sutil’ o ‘espiritual’. Un representante muy característico de esta posición es San Buenaventura (*In II Sent.*, d. 3, pars 1, art. 1, q. 1 resp.; *In II Sent.* d. 17, art. 1, q. 2, resp.). Usualmente se supone que un pedazo de materia debe configurar algún cuerpo, con extensión espacial y localización espacial. Nunca ha sido seriamente puesto en duda, por otro lado, que los ángeles tengan localización temporal o que sus estados mentales tengan localización temporal.

El ‘cuerpo’ que posea un ángel será dependiente del tipo de estructura física en donde se encuentre localizado. Por todo lo que sabemos, perfectamente podría suceder que la extensión espacial de un ángel venga dada en hiperdimensiones. No podemos excluir la posibilidad –dada toda la información que poseemos– de estructuras espaciales más complejas que aquellas tridimensionales a las que estamos habituados (*cf.* para una sugerencia en este sentido, Hudson, 2005, p. 193-195). Postular un ‘cuerpo’ para los ángeles, entonces, no nos obliga a suponer que se encuentren en algún lugar o en varios lugares a los que nosotros podamos acceder, por ejemplo, viajando en alguna dirección. No debemos suponer que habitan alguna galaxia lejana o en el centro de la tierra. Nuestra situación

respecto del mundo angélico podría ser como la situación en la que se encuentran habitantes de un mundo bidimensional respecto de un mundo paralelo tridimensional. Los habitantes del mundo tridimensional pueden intervenir a gusto en el mundo bidimensional de una manera que para los habitantes de aquí resultará inexplicable. Podrían aparecer y desaparecer en diferentes locaciones (en los puntos tangentes de la superficie tridimensional con el plano bidimensional). Sus acciones parecerán salir ‘de la nada’. Naturalmente, los ángeles pueden también estar constituidos por estructuras físicas mucho más complejas que lo que usualmente tomamos por un ‘cuerpo’. Podría ser simplemente un campo al que no se le puedan asignar contornos espaciales precisos, sino un potencial de acción que se concentra en cierta región y que tiende a 0 en las regiones más alejadas a ésta. Podrían, en fin, estar constituidos por diferentes campos en diferentes instantes de tiempo, tal como nosotros estamos compuestos por diferentes moléculas orgánicas en diferentes instantes de tiempo. Una interpretación de este tipo, entonces, podría ser compatible con los datos que poseemos acerca de las intervenciones angélicas y con sus potencias cognitivas. En una teoría de este tipo debería entenderse el adjetivo ‘espiritual’ como indicando algo de carácter físico, pero diferente de lo que se ofrece a nuestras experiencias ordinarias cuando se interpreta que los ángeles son criaturas ‘espirituales’.

Muchos contemporáneos sostienen que los estados mentales son idénticos a estados físicos del encéfalo, o bien son supervenientes a estados físicos del encéfalo (*cf.* Kim, 2006, p. 81-172). Muchos filósofos, además, creen que concebir a los seres humanos como entidades materiales es compatible con las exigencias de la fe cristiana en la medida en que se admita la resurrección corporal de los muertos (*cf.* Van Inwagen, 2007; Hudson, 2007). En estas concepciones, los seres humanos somos inmortales no porque poseamos un alma que no se corrompe con la corrupción del cuerpo, sino porque poseemos una garantía dada por Dios mismo de que no nos dejará sufrir la corrupción, tal como no ha dejado que Cristo sufra la corrupción en el sepulcro, resucitándolo al tercer día. Para estos filósofos, la concepción bonaventuriana de los ángeles parece mucho más natural. Nótese además que si uno adopta la idea de que los estados mentales son estados funcionales de realización múltiple, no existirá ningún problema

para identificar los estados mentales angélicos con los nuestros³. Tendrán creencias, intenciones y deseos, tal como nosotros. La única diferencia es que la base física en la que se realizan tales estados funcionales será diferente.

San Buenaventura propuso su teoría hilemórfica de los ángeles porque le parecía que sólo mediante la postulación de alguna forma de ‘materia’ en ellos se podría evitar su asimilación a Dios. Una forma intelectual pura sería ‘ilimitada’ e ‘infinita’. Los motivos aducidos por San Buenaventura, sin embargo, han sido ya bien contestados por Santo Tomás de Aquino y por el Beato Juan Duns Scoto. No es necesario suponer la existencia de algún tipo de estructura física para hacer que una criatura sea criatura. La

3 En las teorías de la identidad, cada estado mental es idéntico a un estado físico y cada tipo de estado mental es idéntico a un tipo de estado físico (*cf.* Place, 1956). Si los ángeles están constituidos por un organismo físico muy diferente del nuestro, no sería posible identificar los tipos de estados mentales nuestros con los tipos de estados mentales angélicos. Si un sujeto racional humano H1 cree que *p* y otro sujeto racional humano H2 también cree que *p* (donde ‘*p*’ es la misma proposición), entonces H1 y H2 tienen el mismo tipo de estado mental –si es que uno acepta la teoría de la identidad–. En cambio, si un ángel A1 cree también que *p*, el estado mental de A1 no podría ser el mismo tipo de estado mental que el de H1 y el de H2, aun cuando todos ellos tengan por objeto la misma proposición *p*. Si se acepta una teoría de la identidad en estos términos para comprender la naturaleza de los estados mentales y una teoría bonaventuriana para comprender la naturaleza angélica, no habría cómo entender que, por ejemplo, los ángeles dan gloria a Dios. ‘Dar gloria a Dios’ es un tipo de acto de habla perlocucionario que supone algún estado mental de quien lo ejecuta, como creer que ‘Dios existe’ y ‘es digno de alabanza’. ¿Cómo podemos entender el tipo de estado mental que posea un ángel para realizar tal acto, si la naturaleza de sus estados mentales es completamente diferente de la naturaleza de los estados mentales en los que nosotros nos encontramos cuando creemos que Dios existe y es digno de alabanza? ¿Cómo podríamos describir adecuadamente el estado mental de tales ángeles? Otras teorías más moderadas no identifican los estados mentales con estados físicos del encéfalo sino con estados ‘funcionales’. Un estado ‘funcional’ es un estado definido por el tipo de relaciones que guarda con lo que lo produce causalmente y con lo que produce causalmente. Se ha propuesto que los estados mentales deberían ser especificados como estados funcionales (*cf.* Putnam, 1967; Lewis, 1966; Armstrong, 1980). En este caso es indiferente cuál sea la base material en donde esté realizado un estado mental. En la medida en que se trate del mismo estado funcional será el mismo estado mental del que se trate. Si uno va a optar por una alternativa bonaventuriana de la naturaleza angélica, ésta parece ser una opción mucho más razonable, pues los tipos de estados mentales en que se pueda encontrar un ángel son los mismos en los que nos encontramos nosotros, aunque los cuerpos angélicos sean radicalmente distintos a los nuestros.

finitud de una criatura no tiene que ver con la posesión de un cuerpo (*cf.* Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 2; q. 51, a. 1; Beato Duns Scoto, Lectura 2, d. 12, q. un., n. 55). Los motivos para aceptar una teoría bonaventuriana pueden venir, en cambio, por la incoherencia de la postulación de una criatura puramente espiritual, o por motivos generales de economía ontológica y de unificación teórica. Aunque se ha intentado muchas veces hallar alguna inconsistencia en un ego cartesiano o en un alma platónica, no parece ésta una vía muy prometedora⁴. Si existen razones para preferir la teoría bonaventuriana de la naturaleza angélica, por lo tanto, debe ser por consideraciones acerca de los méritos teóricos comparativos de esta teoría por sobre sus rivales.

TEORÍA TOMISTA DE LA NATURALEZA ANGÉLICA

Una teoría alternativa acerca de la naturaleza angélica –bastante tradicional, por lo demás– postula que los ángeles son criaturas de un carácter ‘puramente espiritual’, esto es, se trataría de sustancias con inteligencia y voluntad, pero carentes de cuerpo, de materia y de cualquier tipo de estructura física⁵. Los

-
- 4 Una presentación de estas argumentaciones y su valoración en: Hoffman y Rosenkrantz, 1994, pp. 144-181. Se ha sostenido que la mera idea de una sustancia ‘puramente espiritual’ tal como se describirá en la teoría tomista sería incoherente: (i) por ser puramente negativa; (ii) por carecer de principios de individuación; (iii) por carecer de criterios de persistencia en el tiempo; y (iv) por violar las leyes naturales al exigir interacciones no-físicas, entre otros motivos. La tesis (i) es falsa, pues ser capaz de conciencia no es una característica negativa. La tesis (iv) presupone que sólo puede causar efectos físicos algo de carácter físico, lo que constituye petición de principio. Las tesis (ii) y (iii) no funcionan mejor para sustancias ordinarias. Se trataría de motivos para rechazar sustancias, entonces, pero no específicamente sustancias espirituales.
- 5 Uno estaría obligado a aceptar esta teoría como la única ortodoxa si el adjetivo ‘espiritual’ en la declaración del IV Concilio de Letrán fuese expresamente lo que se explica en la concepción tomista, pues ahí se dice que Dios ha creado a “una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, como común, compuesta de espíritu y de cuerpo” (DH 800). *Cf.* también *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 328-330: los ángeles son “criaturas puramente *espirituales*” (n. 329, destacado en el original). En la discusión que se hace aquí de las dos alternativas, tomista y bonaventuriana, se supone que ninguna de ellas es inconsistente con la doctrina de

ángeles son, en esta concepción, inteligencias puras, mentes al estilo de lo descrito por Descartes o por Platón. Probablemente nadie ha desplegado esta teoría con tanto detalle y atención como Santo Tomás de Aquino (*cf. Summa Theologiae*, I, qq. 50-65, 106-114). La motivación que Santo Tomás de Aquino parece ofrecer, en primer lugar, para entender la naturaleza angélica de este modo depende del principio modal de plenitud. Según el principio de plenitud, toda posibilidad auténtica debe realizarse en algún instante de tiempo u otro. La forma en que este principio se recoge en la argumentación tomista es como el requerimiento de que la creación refleje la gloria de Dios mediante la realización de todos los tipos de estructura ontológica posible⁶. Si no hubiese naturalezas angélicas, entonces existiría un hiato entre la simplicidad divina, por un lado, y la naturaleza humana, por otro, en donde se da una naturaleza espiritual pero incorporada. Habría un rango de espacio modal significativo no realizado.

Sin embargo, existen motivos para dudar del principio de plenitud, incluso en un contexto teísta. Por lo pronto, no tiene ningún sentido postular un colapso del espacio modal en donde la distinción entre lo necesario y lo meramente posible desaparezca. Si realmente toda posibilidad será realizada, entonces todo lo posible debe ser actual. Esto es incoherente con la existencia de alternativas abiertas a la decisión libre, un principio fundamental para

fe. La teoría bonaventuriana fue postulada después del Concilio IV de Letrán sin haber recibido ningún reparo.

- 6 *Cf. Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 1. c.: “lo que Dios pretende en especial en las cosas creadas es el bien que consiste en la asimilación a Dios. La asimilación perfecta del efecto a la causa se produce cuando el efecto imita la causa según aquello por lo que la causa produce el efecto, tal como lo cálido produce lo cálido. Dios, en efecto, produce a la criatura por el intelecto y la voluntad, tal como se ha indicado más arriba. Por lo tanto, para la perfección del universo se requiere que exista alguna criatura intelectual. El acto de intelección, por su parte, no puede ser un acto del cuerpo ni una virtud del cuerpo, pues todo cuerpo está determinado al aquí y al ahora. Por lo que es necesario postular, para que el universo sea perfecto, que exista alguna criatura incorpórea”. Aquí no aparece inmediatamente la operación del principio de plenitud. Si lo que se requiriese, sin embargo, fuese una criatura con inteligencia, bastaría el ser humano. Pero el ser humano no posee una naturaleza puramente espiritual. La perfección del universo sólo puede requerir la existencia de criaturas incorpóreas si es que su carencia produjese un vacío en la plenitud, y con ello, en la ‘imagen’ o ‘asimilación’ de la creación al creador. *Cf.* también *Summa Theologiae* I, q. 47, a. 1.

postular una libertad que sea incompatible con el determinismo. Cuando se postula el principio de plenitud debe postularse como exigiendo que todo *tipo* de posibilidad se realice –en un instante de tiempo u otro, o en una región del espacio u otra–. Esto es, no es la posibilidad de que el objeto individual *b*, por ejemplo, tenga la propiedad *P* en el instante de tiempo específico *t*, sino que se trata de la posibilidad de que algún individuo con ciertas propiedades relevantes posea la propiedad *P* en algún instante de tiempo u otro. Tomado de este modo, el requerimiento de plenitud es el requerimiento de que *toda* propiedad universal esté instanciada⁷. En primer lugar, sin embargo, nuestra intuición es que hay propiedades ‘extranjeras’, no instanciadas actualmente. Hay infinitos colores del espacio cromático –indenumerablemente infinitos– y no se ve por qué debería existir una superficie para cada uno de ellos. Hay infinitas propiedades de poseer diferentes magnitudes de masa, y por extenso que sea el universo físico parece obvio que infinitas de estas propiedades –todas las que excedan cierta cota superior– no están actualizadas. En segundo lugar, ni siquiera suponiendo que el mundo proviene de la acción creadora libre de Dios, parece razonable suponer el principio de plenitud. En este caso, debe admitirse que el mundo, en su variedad, su complejidad y su armonía, ha de ser reflejo de la gloria de Dios. Esto exige pluralidad de propiedades instanciadas y armonía en la distribución de estas instanciaciones, pero no exige que se instancien *todas* las propiedades⁸.

7 Hay aquí cuestiones ontológicas delicadas que no pueden ser discutidas con detención. Para quienes no acepten universales en su ontología, el principio de plenitud debe ser sustituido por el requerimiento de que toda clase de semejanza perfecta de objetos o de tropos tenga un elemento actual (*mutatis mutandis* para otras formas de nominalismo). Nótese que para un defensor de universales inmanentes el principio es trivial, pues no existen universales no instanciados. Los mundos posibles diferentes al actual vienen constituidos aquí por la combinatoria de objetos y universales actuales –que son todos los actualmente existentes y ningún otro–.

8 Para una defensa contemporánea, sin embargo, de algo parecido al principio de plenitud por motivos que tienen que ver con la acción creadora de Dios, cf: O'Connor, 2008, p. 111-129. O'Connor sostiene que deberían haber contablemente infinitos universos: todos los que superen cierta cota inferior de bondad y belleza. O'Connor rechaza que exista un mundo posible que sea ‘el mejor’. Dios no está obligado a crear el mejor de todos los mundos posibles porque nada satisface esa descripción, pero sí debe crear todos los mundos posibles que superen cierto mínimo de bondad. Puede crearlos como regiones desconectadas y disjuntas entre sí del mundo actual. Aún en este caso, sin embargo, no se trata de la exigencia de realizar *todas* las posibilidades.

Aunque el principio de plenitud no parezca un buen motivo para que existan ángeles, según los describe la teoría tomista, es verosímil su postulación, si es que se ha aceptado la coherencia y la posibilidad metafísica de naturalezas semejantes. Esto es, si los ángeles parecen metafísicamente posibles según la teoría tomista es razonable que existan como parte de una creación que ha de ser reflejo de la gloria de Dios, no porque necesariamente toda propiedad universal deba instanciarse –tal como lo sostiene el principio de plenitud–, sino porque parece razonable que al menos algunas de las propiedades que configuran la naturaleza angélica, entendida de tal modo, estén realizadas. Estas ventajas teóricas, sin embargo, deben ser compensadas con el costo de admitir inteligencias o mentes no corpóreas. La prevalencia de teorías de la mente en donde los estados mentales son supervenientes a estados físicos hacen que concepciones como la tomista sean vistas con recelo.

No es posible hacer aquí una revisión de todos los aspectos considerados en la detallada teoría tomista, pero se destacarán algunos aspectos de esta teoría.

Estados epistémicos de los ángeles

Los ángeles son personas dotadas de inteligencia y voluntad libre. Tienen pensamientos con contenido conceptual tal como los poseemos nosotros. Buena parte de la indagación en Santo Tomás de Aquino tiene que ver con la explicación de cómo puedan darse tales pensamientos y cómo, además, puedan tener los ángeles pensamientos que constituyan auténtico conocimiento –o, por lo menos, creencias suficientemente bien justificadas–. En la concepción generalmente aceptada por Santo Tomás de Aquino, los contenidos del pensamiento conceptual provienen de nuestras percepciones sensibles, sin ser reducibles a tales sensaciones. Esta concepción proviene en sus líneas centrales del *De anima* de Aristóteles (cf. *Summa Theologiae* I, qq. 79, 84-89). Criaturas racionales como nosotros adquirimos la comprensión de conceptos mediante la ‘abstracción’ que efectúa el ‘intelecto agente’ en las imágenes sensibles. Las imágenes son de carácter singular, pero se obtiene un contenido universal. Sin percepciones sensibles, ni se adquiere contenido conceptual, ni se pueden luego adquirir creencias justificadas de materias empíricas. Como no hay comprensión de contenidos conceptuales universales, tampoco pueden luego existir creencias justificadas de materias

a priori. El problema aquí es que pareciese que un ángel carente de cuerpo no puede tener órganos sensoriales, y por ello, tampoco puede tener percepciones sensibles de ningún tipo. El modelo cognitivo del De anima, entonces, no parece resultarle aplicable. ¿Cómo es que los ángeles tienen, sin embargo, una capacidad cognitiva muchísimo mayor que la nuestra? No serviría sostener que pueden conocer todas las cosas *en* la esencia divina, tal como se postula para los bienaventurados, pues no todos los ángeles, desgraciadamente, son bienaventurados. Los demonios estarían intelectualmente ciegos, y no lo están.

Tratándose de criaturas, los ángeles no pueden identificarse con su potencia intelectual. Tampoco puede sostenerse que conozcan todas las cosas al conocer su propia esencia. Los ángeles, por supuesto, tienen autoconocimiento de un carácter mucho más inmediato y exacto que el que podamos alcanzar nosotros, al tratarse de criaturas espirituales, perfectamente auto-presentes con una esencia ‘transparente’ para sí mismos (*cf. Summa Theologiae*, I, q. 56, a. 1). Esta esencia, sin embargo, es sólo una esencia finita (*cf. Summa Theologiae*, I, q. 55, a.1). Los ángeles han de conocer por la posesión de ‘formas intencionales’, pero éstas no son obtenidas de los objetos que instancian tales formas, sino que –sostiene Santo Tomás de Aquino– deben serles connaturales. Han recibido esas formas connaturales al mismo tiempo que han sido creados. Se trata de un caso de ciencia infusa (*cf. Summa Theologiae*, I, q. 55, a. 2).

Es notorio que las formas intencionales que poseen los ángeles de manera connatural no permiten conocer todo. Los ángeles no son omniscientes y tampoco tienen por ‘derecho de nacimiento’ la visión de la esencia divina (*cf. Summa Theologiae*, I, q. 56, a. 3). Santo Tomás de Aquino propone, además, que las distintas jerarquías angélicas vienen dadas por la mayor o menor simplicidad de las formas intencionales o especies de que estén dotados. Dios conoce todas las cosas al contemplar su esencia simplicísima. Los ángeles conocen las cosas al conocer las especies de que están dotados. Mientras menos sean estas especies, más semejantes son a Dios. Mientras más sean las especies, por otra parte, menos jerarquía poseen (*cf. Summa Theologiae*, I, q. 55, a. 3). En cualquier caso, los ángeles no requieren ‘discurrir’ ni ‘componer o dividir’ para pensar. Su pensamiento es de un carácter puramente ‘intuitivo’ (*cf. Summa Theologiae*, I, q. 58, aa.

2-4). No requieren considerar una especie intelectiva en comparación con otra, no requieren razonar. Les basta con ‘contemplar’ directamente esas especies para tener inmediatamente presentes todas las consecuencias lógicas que se siguen de ellas.

Hay varios motivos, sin embargo, para dudar de esta caracterización. Aún aceptando que los ángeles poseen formas intencionales infusas que les resultan connaturales, no pueden poseer capacidades de procesamiento de información infinitas. Sus capacidades cognitivas deben ser muchísimo mayores que las nuestras, pero no son ilimitadas. Uno puede suponer que pueden efectuar procesamientos infinitos, si es que esos procesamientos de información son recursivos, pero no de otro modo. Por todo lo que sabemos, sin embargo, las teorías formales más interesantes no son decidibles mediante un procedimiento recursivo. También las teorías formales que sobrepasan cierta cota –no tan alta– de complejidad son incompletas. No todo es demostrable en sistemas formales como la lógica de orden superior. Los ángeles, entonces, no pueden tener completo control de todas las consecuencias lógicas de la información que posean. Por grande que sea su perspicuidad lógica, no son lógicamente omniscientes. No hay razones, entonces, para pensar que su modo de cognición es ‘puramente intuitivo’ y que, por ello, no ‘discurren’ ni ‘componen’ o ‘dividen’. Esto vale con mucha mayor razón cuando se trata de ponderar el peso explicativo de diferentes hipótesis, o cuando se trata de la ponderación de probabilidades. Los ángeles no pueden tener completo control epistémico del peso evidencial de la información que poseen. No pueden, por lo tanto, tener estados intencionales puramente ‘intuitivos’.

Los ángeles no tienen conocimiento de la esencia divina. No están en estado de beatitud, al menos no inmediatamente. Si estuviesen expuestos de manera connatural a la esencia divina –cosa que, por lo demás, Santo Tomás de Aquino rechaza (*cf. Summa Theologiae*, I, q. 62, a. 2)– no podrían no querer servir al plan divino. Los ángeles se han visto sometidos, sin embargo, a una prueba en donde han debido ejercer su libertad y han podido pecar, rechazando someterse a Dios. Esto no puede suceder sino en una situación de información imperfecta, de oscuridad epistémica, de ‘ocultamiento’ de Dios, tal como sucede para nosotros. Se supone que los ángeles poseen toda la información que requieren de manera connatural,

pero esta información no es *toda* la información. Debería ser la información necesaria, pero no sabemos cuál sea. ¿No resulta más probable pensar, entonces, que adquieren la comprensión de conceptos tal como nosotros lo hacemos, por aprendizaje? La idea de que los ángeles poseen formas intencionales de manera connatural viene justificada por la necesidad de explicar los estados intencionales angélicos, ya que no poseen percepción de singulares. Pero esto será puesto en cuestión en la sección siguiente. Si los ángeles pueden conocer estados de cosas singulares, entonces no se ve por qué no habrían de adquirir conceptos por aprendizaje.

Conocimiento de estados de cosas singulares

Como se habrá podido apreciar, el modo de conocimiento angélico propuesto en la teoría tomista trae consigo la dificultad de explicar cómo es que los ángeles tienen conocimiento de estados de cosas singulares. Las intervenciones angélicas en la historia de la salvación exigen este conocimiento, pues los ángeles deben poder discriminar un individuo de otro. De otro modo, es imposible que pudiesen, por ejemplo, haber salvado a Lot (*cf.* Gn 19). Habría que postular en ellos un conocimiento ‘por descripción’ de los singulares, pero no ‘por familiaridad’ (*acquaintance*). Algo así es lo que sostiene Santo Tomás de Aquino:

(...) los ángeles por las especies recibidas de Dios conocen las cosas no sólo en cuanto a su naturaleza universal, sino también según la singularidad de cada una, en cuanto existen ciertas representaciones multiplicadas de aquella esencia única y simple (*sunt quaedam repraesentationes multiplicatae illius unice et simplicis essentiae*)” (*Summa Theologiae*, I, q. 57, a. 2, c.)

¿Qué pueden ser tales ‘representaciones multiplicadas’? No puede ser una imagen sensible de un objeto o estado de cosas particular. Debe tratarse, a lo más, de la contemplación de que hay o puede haber múltiples instanciaciones del mismo universal.

Este parece ser el aspecto más débil de la teoría tomista. El conocimiento ‘por descripción’ descrito por Santo Tomás de Aquino difícilmente será apropiado para explicar el conocimiento que los ángeles han desplegado.

¿Cómo podría, por ejemplo, Satanás haber tentado a Eva? Según la explicación que se está entregando, podría saber que hay un ser humano con tales y cuales características al que conviene engañar. Puede ser, incluso, que sólo un ser humano cumpla exactamente con tales características. Esto difícilmente, sin embargo, le permitirá tentar a Eva. Pues no basta con saber que debe tentarse a alguien con tales y cuales características sin saber que *este* individuo satisface tales características y debe ser tentado. Saber que algo singular satisface una descripción requiere conocimiento ‘por familiaridad’, el que nosotros obtenemos mediante percepciones sensibles.

Esto es especialmente importante ya que, por otro lado, los ángeles obviamente pueden desplegar cadenas causales en regiones precisas del espacio e instantes precisos de tiempo. Pueden controlar cuerpos de seres humanos o animales. Una pluralidad de ángeles puede concentrar su acción de manera coordinada en una sola región. Estos despliegues causales permiten, por lo demás, localizar a los ángeles espacialmente (*cf. Summa Theologiae*, I, qq. 52-53). Los ángeles pueden también comunicarse entre sí (*cf. Summa Theologiae*, I, q. 107). No son mónadas. Si los ángeles pueden desplegar causalidad en una región particular del espacio y un instante de tiempo, ¿por qué no otorgarles un conocimiento cuasi-experiencial de aquello que su operación causal tiene por objeto? ¿Por qué no sostener que tienen una suerte de ‘sensación’ de aquello que causan, así como nosotros ‘sentimos’ los objetos que tocamos mediante un bastón?

Estas notas son bien especulativas. Tal vez podría objetarse que el ejemplo del bastón es una mala analogía. Cuando tenemos ‘experiencia’ del carácter de una superficie al tocarla con un bastón, ello sucede porque se transmite una cadena causal desde el extremo del bastón hasta nuestra mano en donde tenemos terminales nerviosas. Es este órgano corporal el que nos permite la experiencia vicaria mediante el bastón. Si esto es así, entonces el único modo en que podríamos darle conocimiento singular a los ángeles es postulando para ellos órganos corporales de alguna clase. Esto decidiría el debate claramente a favor de la teoría bonaventuriana.

La cuestión, sin embargo, no admite –al menos, no todavía– una decisión tan sencilla. Se ha postulado la necesidad de órganos corporales para que exista percepción entre otros motivos, porque muchos han asumido

que sólo objetos físicos pueden entrar en interacciones causales con otros objetos físicos. Sin embargo, este es un supuesto que no puede ser admitido aquí sin incurrir en petición de principio en contra del defensor de la teoría tomista. Tal vez todo lo que se requiera para que uno pueda atribuir una forma de percepción de lo singular en los ángeles es cierta conciencia de las interacciones causales en las que entran y que logran desplegar. No tenemos ningún elemento de juicio para rechazar que tal conciencia exista o pueda existir en una criatura puramente espiritual. Esto es todo lo que se necesita para que pueda postularse en los ángeles conocimiento ‘por familiaridad’ de singulares. Tampoco tenemos motivos positivos para sostener que tal cosa es metafísicamente posible. Realmente, no lo sabemos. En estas condiciones, entonces, tampoco tenemos aquí un elemento de juicio que nos permita discriminar entre las teorías en competencia.

Si los ángeles han de poseer conocimiento de lo singular, entonces no se ven razones para rechazar que puedan aprender de la experiencia – como quiera que esa experiencia sea finalmente entendida–. Si los ángeles pueden aprender de la experiencia, entonces también queda en gran medida inmotivada la postulación en ellos de formas connaturales. Por supuesto, no tenemos cómo saber que las tengan o no. Lo interesante, sin embargo, es constatar que no es *necesario* hacerlo en un teoría tomista de la naturaleza angélica.

Los ángeles agotan su especie

Hay una larga tradición afincada en la Sagrada Escritura acerca de la existencia de una jerarquía en los ángeles (*cf.* Is 6, 2; Ez 1; Col 1, 16; Ef 1, 21; *Summa Theologiae*, I, q. 108). Una jerarquía semejante se encuentra en los demonios (Ef 6, 12; *Summa Theologiae*, I, q. 109). Debe haber, por lo tanto, diferentes especies de ángeles. La teoría general defendida por Santo Tomás de Aquino es que el principio de individuación de las sustancias corporales es la materia ‘signada’ por el accidente de cantidad, esto es, es la posesión de una materia particular con dimensiones extensivas (*cf. De ente et essentia*, cap. 1). Es obvio que este principio de individuación no es aplicable a los ángeles. La solución ofrecida por Santo Tomás de Aquino es que los ángeles difieren entre sí por la posesión de una esencia diferente, esto es, por ser la instanciación de diferentes propiedades universales y no

por estar esas propiedades universales instanciadas en diferentes trozos de materia (cf. *De ente et essentia*, cap. 3; *Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 4).

La teoría tomista, tal como ha sido originalmente propuesta, tiene un grave problema. Un conjunto de propiedades universales por las que venga dada la esencia de un ángel puede instanciarse en múltiples ejemplificaciones. En efecto, un universal cualquiera, sea U_1 , puede tener múltiples instancias –esto es lo característico de una propiedad universal–. La conjunción $U_1 \wedge U_2$ de los universales U_1 y U_2 también podrá tener múltiples instancias. Si se suman más universales para conformar la esencia angélica no se obtendrá un resultado diferente. Así, aunque una conjunción muy compleja de universales sólo especifica a un único ángel actualmente, eso no impide que no pueda ser instanciada por muchos ángeles de manera simultánea. No hay modo, entonces, en que esa conjunción de universales pueda servir como criterio de identidad de ese ángel, pues no habrá manera de determinar si el ángel actual es idéntico o diferente de los múltiples ángeles que instancian la misma conjunción de universales en otro mundo posible.

No parece ésta, sin embargo, una pieza indispensable de la teoría tomista acerca de la naturaleza angélica. Lo más razonable, entonces, es que se la deje a un lado. Por todo lo que sabemos, los objetos físicos no poseen esencias individuales no triviales que puedan especificarse en términos de propiedades universales puramente cualitativas (cf. Adams, 1979). Se puede sostener que cada uno de ellos posee una *haecceitas*, un carácter primitivo, no reducible a otra cosa, por el que son este individuo y no otro. Si esto vale para los objetos físicos, con mayor razón habrá de serlo para los ángeles. Su individualidad es un hecho metafísico primitivo, lo que determina también que la identidad de esos ángeles en otros mundos posibles también será un hecho ontológico primitivo⁹.

9 No es difícil, tampoco, hacer coherente esta tesis con las posiciones generales de Santo Tomás de Aquino, para quien lo más profundo y constitutivo de un individuo es su acto de ser. Este acto de ser propio de cada criatura es lo que constituye también su identidad primitiva. No se requieren ulteriores principios de individuación. No se requiere derivar la individualidad de un individuo de otra cosa. Por supuesto, cuando se habla aquí de ‘teoría tomista’ de la naturaleza angélica, no se está sosteniendo que tal teoría ha de incluir

Decisiones libres en los ángeles

Así como los ángeles en la teoría tomista requieren estados epistémicos peculiares dado que carecen –en principio– de conocimiento empírico, también se ha sostenido que requieren de estados mentales peculiares cuando se trata de comprender sus decisiones libres. Los ángeles han de poseer voluntad –o la potencia de querer– tal como poseen inteligencia (cf. *Summa Theologiae*, I, qq. 59-60). Esta voluntad es libre, lo que implica aquí que si deciden realizar la acción α , podrían no haber decidido realizar la acción α (principio de alternativas abiertas). Los ángeles poseen una tendencia natural al bien, tal como nosotros (cf. *Summa Theologiae*, I, q. 60, a. 1). Requieren la gracia para alcanzar la visión beatífica de la esencia divina (cf. *Summa Theologiae*, I, q. 62, a. 2). Lo interesante es que con un único acto libre alcanzan la beatitud y se hacen dignos de la gracia de Dios (cf. *Summa Theologiae*, I, q. 62, a. 5). No parece haber para los ángeles una distensión temporal en la que, por ejemplo, puedan crecer en virtudes o puedan convertirse. Basta un solo instante para que su voluntad quede fijada para siempre. ¿Qué motivo se aduce para esta idea sorprendente? Santo Tomás de Aquino señala que:

El ángel después del primer acto de caridad que merece la beatitud, inmediatamente fue beato. La razón de esto es que la gracia perfecciona la naturaleza según el modo de la naturaleza, tal como toda perfección se recibe en el perfectible según el modo de éste. Es, en efecto, propio de la naturaleza angélica que no adquiera la perfección natural por un discurso, sino que la adquiera de inmediato, tal como se ha indicado arriba [q. 58, a. 3]. Así, pues, como según su naturaleza el ángel está ordenado a la perfección natural, del mismo modo por el mérito está ordenado a la gloria. Y así, inmediatamente después del mérito se ha conseguido en el ángel la beatitud. El mérito de la beatitud no sólo en el ángel, sino también en el hombre puede lograrse por un único acto, pues todo acto informado por la caridad merece la beatitud para el hombre. Por lo que se sigue que inmediatamente después de un acto informado de la caridad el ángel fue beato (*Summa Theologiae*, I, q. 62, a. 5, c.).

todo aquello que ha sostenido Santo Tomás de Aquino. Se trata de una concepción de los ángeles como carentes de materia.

La referencia que se hace en el texto es a la forma de intelección del ángel que, tal como se ha indicado, no necesitaría ‘discurrir’ para determinar las consecuencias que se siguen de las proposiciones que conoce. Sin embargo, es interesante notar que, para el caso de los demonios, Santo Tomás de Aquino sostenga que nada impide que haya existido una cierta distensión temporal entre su creación y la decisión libre por la que han sido condenados, aunque parezca más probable que pecaron en el primer instante de su existencia (cf. *Summa Theologiae*, I, q. 63, a. 6). Si es admisible una cierta distensión temporal mayor a un instante entre la creación y la decisión libre por la que los demonios se han condenado, ¿por qué no también para los ángeles que no se han rebelado? En principio, uno debe suponer que cuando los ángeles bienaventurados han alcanzado la salvación al decidir informados por la caridad, los demonios han pecado por soberbia, queriendo ser como dioses (cf. *Summa Theologiae*, I, q. 63, a. 3). Si pudo haber existido una cierta mora entre la creación y la elevación a la beatitud, entonces, ¿por qué no pudo haber varias decisiones libres en un mismo ángel en diferentes instantes de tiempo? Suponiendo que los ángeles poseen toda la información que requieren de manera infusa, tal como se ha explicado arriba, y que no requieren tiempo alguno para procesar esa información, no han necesitado tampoco ningún tiempo para tomar una decisión. No parece necesario, por esto, introducir una distensión temporal entre su creación y su opción fundamental. El punto de Santo Tomás de Aquino debe ser, entonces, simplemente que no hay motivos para sostener que es inconsistente con la naturaleza angélica que entre su creación y su única decisión haya transcurrido más que un instante temporal puntual, por más que la contradictoria resulte claramente más probable.

El problema con esta concepción de la voluntad angélica es que depende de la tesis de que los ángeles poseen toda la información y han procesado inmediatamente toda esa información. Tal como se ha indicado arriba, hay buenos motivos para dudar de esto. Los ángeles no poseen intelectos infinitos, no pueden poseer la comprensión de todos los conceptos. La realidad debe ser para ellos muchísimo más transparente que para nosotros, pero esto no implica que sea completamente transparente. Hay también para ellos sectores opacos. No pueden tampoco tener completo control de las infinitas consecuencias lógicas que se siguen de las proposiciones que ya conocen. Esto deja margen para creencias incoherentes, aun cuando uno

pueda suponer que la perspicacia lógica de un ángel no tiene comparación con nuestra limitada comprensión. Siendo las cosas así, entonces, tampoco hay motivos para suponer que una única decisión libre es suficiente para determinar de una vez y para siempre la salvación o la condenación de un ángel. Por supuesto, no sabemos qué tipo de distensión temporal es aquella en que la voluntad de un ángel sea puesta a prueba. Sólo sabemos que un ángel o un demonio, entendidos según la teoría tomista, son menos diferentes de lo que hubiésemos supuesto respecto de la imagen que resulta de ellos en la teoría bonaventuriana.

CONCLUSIONES

Aunque se han introducido varias reformas en la teoría tomista de la naturaleza angélica, no parecen haber motivos decisivos a favor o en contra de esta teoría versus la bonaventuriana. Tanto si se concibe a los ángeles como poseyendo alguna clase de cuerpo, como si no es así, debe postularse en ellos estados intencionales, creencias e intenciones, decisiones libres y una dosis –mucho más limitada que para nosotros– de oscuridad epistémica. En la teoría bonaventuriana es más fácil ver que los estados mentales que tengan los ángeles han de requerir ‘discurrir’, sacar conclusiones, evaluar evidencia y tomar decisiones de acuerdo a esa evidencia. Un examen más detenido de la teoría tomista, sin embargo, también muestra la misma conclusión. Los ángeles no pueden ser omniscientes, ni lógicamente ni empíricamente. Deben poder aprender de la experiencia. Por supuesto, no tenemos cómo saber si tienen o no formas connaturales y cuál es la extensión de información que esas formas pueden entregarles. Lo que está claro es que las formas connaturales no bastan. Del mismo modo, no tenemos cómo saber qué tipo de distensión temporal han tenido los ángeles desde su creación hasta su salvación o condenación definitivas. Lo que está claro es que no hay motivos para postular que *deben* haber tenido un único acto de voluntad por el que han fijado su destino.

Conviene, por lo tanto, adoptar una posición neutral entre estas dos grandes concepciones, en la medida en que ello sea posible. Esto es lo más prudente dada la falta de evidencia decisiva existente a favor de una de ellas.

REFERENCIAS

- Adams, R. M. (1979). *Primitive Thisness and Primitive Identity*. *Journal of Philosophy*, 76, 5-26.
- Armstrong, D. M. (1999). The Causal Theory of the Mind. En: Lycan, W. G. (Ed). *Mind and Cognition. An Anthology* (20-27). Oxford: Blackwell.
- Denzinger, H. & Hünermann, P. (1999). *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationibus de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder.
- Duns Scotto. (1968). *Opera Omnia* (Edición Wadding, Lyon, 1639). Reimpreso en Hildesheim: Georg Olms.
- Hoffman, J. & Rosenkrantz, G. S. (1994). *Substance among other Categories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hudson, H. (2005). *The Metaphysics of Hyperspace*. Oxford: Clarendon Press.
- Hudson, H. (2007). I Am Not an Animal! En: Van Inwagen, P. & Zimmerman, D. (Eds.). *Persons. Human and Divine* (216-234). Oxford: Clarendon Press.
- Kim, J. (2006). *Philosophy of Mind*. Boulder: Westview.
- Lewis, D. (1966). *An Argument for the Identity Theory*. *Journal of Philosophy* 63, 17-25.
- Lewis, D. (1983). *Philosophical Papers*, Volume I. Oxford: Oxford University Press.
- Lycan, W. G. (Ed). (1999) *Mind and Cognition. An Anthology*. Oxford: Blackwell.
- O'Connor, T. (2008). *Theism and Ultimate Explanation. The Necessary Shape of Contingency*. Oxford: Blackwell.
- Place, U. T. (1956). Is Consciousness a Brain Process? En: Lycan, W. G. (Ed). *Mind and Cognition. An Anthology* (14-19). Oxford: Blackwell.
- Putnam, H. (1967). The Nature of Mental States. En: Lycan, W. G. (Ed). *Mind and Cognition. An Anthology* (27-34). Oxford: Blackwell.
- San Buenaventura. (1882-1902). *Opera omnia*. Edición Collegii S. Bonaventura. Florencia: Quaracchi.
- Santo Tomás de Aquino. (1933). *De ente et essentia*. Edición de L. Baur, emendada por J. Koch. Monasterio Westfaliense. Recuperado de: www.corpusthomicum.org

Santo Tomás de Aquino. (1988). *Summa Theologiae*. Roma: Edición leonina.
Recuperado de: www.corpusthomicum.org

Van Inwagen, P. (2007). A Materialist Ontology of the Human Person. En: Van Inwagen, P. & Zimmerman, D. (Eds.). *Persons. Human and Divine* (199-215). Oxford: Clarendon Press.