



4º Congreso Aristotélico-Tomista de Psicología * 18 a 31 de maio de 2026

Contemplación y amistad en Jaume Bofill

Contemplation and friendship in Jaume Bofill

Pe. Lucas Pablo Prieto¹

Introducción

A modo de advertencia previa quisiera indicar que me inspiraré fundamentalmente en el pensamiento de Jaume Bofill (por eso el título de la ponencia), aunque también recogeré las aportaciones de otros miembros de la Escuela Tomista de Barcelona (sobre todo de Francisco Canals y la enseñanza que he recibido de Antonio Amado) en la medida en que ayudan a integrar las ideas expuestas por el primero.

El tema de la amistad para Bofill no constituía un tema entre otros, sino que estructuraba (al menos en su ejercicio) el mismo pensar filosófico. Una búsqueda neutral de la verdad corría el riesgo de transformarse en pura logomaquia y de hacerse merecedora de las críticas que la menospreciaban como un saber especulativo y abstracto. La filosofía, por su propia gravedad o peso, debía ser «aquel saber que ordena al hombre» [Bofill (1967) 51] y, prolongando esta afirmación en la línea de su pensamiento, también a la verdadera amistad.

Aunque desde antiguo la filosofía se ha visto como un ejercicio intelectual que aparta del mundo (piénsese en la esclava tracia de Platón: Teeteto 174a-b), Bofill estaría de acuerdo con esta afirmación ciceroniana:

«¿de qué modo la vida puede ser digna de ser vivida [...], si no descansa en la mutua benevolencia del amigo? ¿Qué es más dulce que tener a alguien con quien uno se atreva a hablarlo todo como si hablara consigo mismo?» (*De amicitia* 22).

En su libro *La escala de los seres* (1950), Bofill quería sobre todo responder al intelectualismo de Rousselot por su concepción fragmentaria de la perfección humana. Curiosamente, esta interpretación intelectualista del pensamiento de Santo Tomás sigue presente en nuestros días. Rik Van Nieuwenhove (2021), por ejemplo, publicó hace

¹ Sacerdote y miembro de la Hermandad de Hijos de Nuestra Señora del Sagrado Corazón. Licenciado en Filosofía y Teología, Doctor en Sagrada Teología. Miembro del Instituto Santo Tomás de Balmesiana y Profesor de la Universitat Abat Oliba – CEU (Barcelona, España). ORCID: 0000-0002-1826-3584. Este trabajo es una versión editada del texto presentado como capítulo del libro “Tomismo hispano: ocho siglos de tradición intelectual” [Prieto, L. P. (2024)] (Contemplación y amistad en Jaume Bofill. En: *Tomismo hispano: ocho siglos de tradición intelectual*. Martínez, E.; Prieto, L. P. (Eds.). Madrid: Dykinson/Sinderesis, p. 385-396) y está siendo presentado en este congreso con expresa autorización del autor y de los editores del libro.



4º Congreso Aristotélico-Tomista de Psicología * 18 a 31 de maio de 2026

unos años un libro donde analiza en profundidad el tema de la contemplación en Tomás de Aquino como plenitud del hombre y apenas dedica unas páginas al modo personal y comunitario de dicha actividad. Por decirlo de algún modo, el ejercicio de la inteligencia no dice relación a la persona. Es verdad, sin embargo, que en Santo Tomás se encuentran textos que podrían sugerir esta lectura reduccionista, pero, como indicaba Canals (aunque en otro contexto), una lectura exclusiva de dichos pasajes «desconocería su propio pensamiento filosófico profundo» [Canals (1994) 41]. En este sentido, una de las principales aportaciones de la Escuela Tomista de Barcelona, siguiendo el magisterio del P. Orlandis, fue la orientación del pensar filosófico a la superación del intelectualismo por la primacía de la persona.

Esta afirmación, sin embargo, no debe entenderse en clave dialéctica, pues siguiendo a Santo Tomás, Bofill reconoce que toda inteligencia está destinada a describir el orden entero del universo y de sus causas (cf. *De ver.*, q. 2, a. 2 in c), pero esta destinación no puede ser plena sin el conocimiento de *alguien*, conocimiento que no solo implica a la persona como objeto de un entendimiento en su dimensión singular, sino también como término al que el cognoscente revela su propia intimidad.

Para estructurar esta presentación del pensamiento de Bofill sobre «la contemplación y la amistad» dividiremos nuestra exposición en tres partes: (i) en primer lugar, estudiaremos en qué sentido la persona en cuanto tal es cognoscible y qué es, por decirlo de algún modo, lo que interesa de ella. (ii) En segundo lugar, estudiaremos el problema del amor no tanto para «definir» su lugar en la visión, sino para mostrar en qué sentido es condición de posibilidad de la contemplación personal. (iii) Por último, conjugando esta dimensión intelectual con la afectiva, desarrollaremos una de las afirmaciones más profundas y sintéticas que tiene Bofill en este tema: «porque la inteligencia no es tan solo un *voeiv*, un entender, sino además un *λέγειν*, un hablar, su última perfección, su *para qué* definitivo [...], su actividad final de la contemplación *ha de definirse como un diálogo*» [Bofill (1967) 97].

I. ¿Es cognoscible la persona?

Quizás la primera dificultad a la que conviene responder es la aparente ininteligibilidad del subsistente personal en razón de su singularidad. Como señalara Aristóteles, «el universal es cognoscible conceptualmente, pero el particular es cognoscible por percepción, ya que el concepto se relaciona con el universal y la percepción con el particular» (*Physic* I, 5; 189a6-7) y en la misma línea también Tomás de Aquino afirmaba que «la razón es de lo universal, pero el sentido de lo particular» (*In Physic.*, lib. I, lect. 10, n. 7).

Esta primera objeción, sin embargo, se resuelve con relativa facilidad si recordamos que lo singular no es ininteligible *en cuanto singular*, sino por razón de su materia. En efecto, la razón de la inteligibilidad depende de la actualidad del objeto y no de su modo de darse en la realidad. Por eso, este árbol no es objeto del entendimiento en



4º Congreso Aristotélico-Tomista de Psicología * 18 a 31 de maio de 2026

la medida en que, por su materia *signata*, es algo más allá de sus principios esenciales. Por su dimensión potencial carece de inteligibilidad y, por lo mismo, la ininteligibilidad del singular material se debe a su potencialidad y no a su singularidad (cf. *STh* I, q. 56, a. 1 ad 2).

Por eso, como recordaba Canals,

si la inteligibilidad se constituye por la inmaterialidad y no por la universalidad [...], se comprende que santo Tomás pueda atribuir el carácter de inteligibilidad a lo espiritual singular y existente, a pesar de la contingencia, facticidad y temporalidad que atraviesa toda realidad espiritual inmediatamente experimentable por la conciencia humana [Canals (1987) 575].

Ahora bien, reconocer como posible la inteligibilidad de la persona en razón de su constitutiva inmaterialidad implica reconocer también de modo necesario que, en la escala analógica de la verdad trascendental, el subsistente espiritual goza de una primacía (aunque de modo diverso) sobre el mero conocimiento esencial de las cosas.

Bofill, por lo mismo, podía afirmar con audacia que

por esto tiene la persona, en el total del universo, sentido substantivo y se ofrece a la inteligencia como aquello *para cuyo conocimiento ha sido creada*. Todo lo demás es solo inteligible en función suya, no se explica sino *para* ella; en ella, en cambio, descansa nuestro dinamismo intelectual como aquel *unum* concreto a que tiende, porque encuentra allí la razón de ser [Bofill (1950) 10].

Así como el amor se divide por razón de su objeto entre amor substantivo (referido a la persona) y amor accidental (referido a las cosas), así también se podría decir que en el orden del conocimiento la persona goza de cierta substantividad, en cuanto solo ella merece ser conocida por sí misma. En este sentido el clásico aforismo «*amicus Socrates, sed magis amica veritas*» o aquel otro «*de Socrate quidem parum est curandum, de veritate autem multum*» (cf. *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 6 n. 6) resulta radicalmente desorientador si se interpreta como una preterición del ser personal en la línea del conocimiento.

Esta afirmación, sin embargo, solo resuelve una parte del problema, pues aún podemos preguntarnos qué significa conocer a la persona (qué es, por decirlo así, lo que interesa de ella) y cómo se puede llegar a conocer. Obviamente, una aproximación meramente informativa o incluso específica sobre un subsistente espiritual nada nos dice todavía sobre lo que dicha persona es.

Resulta ya antológico el cuento posible de Canals sobre un individuo titulado «*El hombre al que nunca nadie miró*». Conocer perfectamente en la línea esencial a esta persona concreta (incluso por sus determinaciones materiales) no es conocer todavía quién es. Aunque no pueda desarrollar extensamente la argumentación de Bofill, el filósofo catalán resuelve esta segunda parte del problema (continuando lo anteriormente



4º Congresso Aristotélico-Tomista de Psicologia * 18 a 31 de maio de 2026

dicho) señalando que nuestra inteligencia está ordenada a conocer la verdad de las cosas.

El hombre es, pues, sin disputa, el objeto por excelencia de nuestro conocimiento entre todos los seres de la naturaleza sensible. [...] Y más que el hombre deberíamos decir [...] la persona, porque [...] en este obrar que se da siempre en lo individual, ya hace ver que no representará tanta perfección el conocimiento *en abstracto* de la esencia *hombre* [...] cuanto el conocimiento de la misma *encarnada en individuos*. [Bofill (1950) 102–3].

Ahora bien, como indica Santo Tomás en diversos lugares, las substancias intelectuales tienen dominio de su acto, pues obran desde sí (*per se agunt*). En este sentido, lo digno de ser contemplado es la persona y, principalmente, aquello que libremente ha sido constituido por ella, pues en este tipo de actos aparece el individuo como tal, hasta tal punto que, como indica Bofill, «las acciones libres serían de la definición del individuo, si el individuo la tuviese» [Bofill (1950) 107; cf. *Quodl.*, II, q. 2, a. 2 ad 1]. Conviene, sin embargo, precisar el sentido de esta afirmación, porque

el deseo natural de la criatura racional es a conocer aquellas cosas que pertenecen a la perfección del entendimiento [...], pero conocer las cosas singulares, sus pensamientos y sus acciones, no forma parte de la perfección del entendimiento creado ni tiende a ello su deseo natural (*STh* I, q. 12, a. 8 ad 4).

Por esta razón, no todo aquello que realiza la persona es igualmente digno de ser conocido, sino primeramente aquello que configura una vida. Como decía Canals,

el hecho individual, esporádico, presenta un doble aspecto. Por una parte, es *puramente contingente*, anecdótico, carente de significación y de sentido, desprovisto, en este caso, de interés «intelectual»; pero puede gozar también de *un valor universal*, ser la clave de la explicación del devenir histórico en un grupo social más o menos amplio. El primer aspecto se funda en que la naturaleza del hombre es todavía una naturaleza material y sus actos individuales están condicionados por leyes específicas; el segundo, se funda en que la naturaleza del hombre es ya una naturaleza espiritual, y la «originalidad» de sus actos puede ser una «creación» de su talento y de su libertad; en lo que hay de «personal» en un hombre tiene este un valor universal [Canals (1949) 34].

Canals distingue en este pasaje entre lo contingente y anecdótico, por una parte, y aquello que puede poseer también cierto carácter universal, capaz de fundar así incluso una ciencia histórica. Pero lo que vale para la explicación del devenir histórico se puede aplicar también a aquello que pertenece únicamente a la vida personal de un individuo incluso carente de trascendencia social, en la medida en que su obrar es también capaz de explicar el propio devenir personal, es decir, aquello que constituye la razón de ser de su vida. En la persona lo que resulta digno de ser conocido es lo



4º Congreso Aristotélico-Tomista de Psicología * 18 a 31 de maio de 2026

internamente constituido por ella misma como palabra capaz de configurar y ordenar toda su vida y según esto «tiene más valor para ser conocido lo que pertenece a la vida personal de los hombres que las más elevadas y abstractas proposiciones de las matemáticas o de las ciencias de la naturaleza» [Canals (2004) 64].

Por esta misma razón, cuando Aristóteles decía que la amistad perfecta solo podía darse entre «hombres buenos e iguales en virtud» (*EN* VIII, 3; 1156b6-7) no solo estaba apuntando a una disposición moral como condición de posibilidad de una verdadera amistad (sería imposible fundar algo estable en la inestabilidad de los vicios), sino que apuntaba a la profundidad y perfección de una vida que era digna de ser comunicada y que, por lo mismo, podía fundar una amistad sólida, pues «toda amistad se funda sobre cierta comunión de vida» (*STh* II-II, q. 23, a. 3 in c). En este sentido, aquellos que internamente han dicho una más perfecta palabra interior están mejor dispuestos a fundar una amistad: la vida en la que comunican los amigos se define por la perfección de su palabra como principio interno de su operación.

Ahora bien, falta por resolver un último problema. La persona es lo más digno de ser contemplado por poseer dominio de sus actos. El problema es que dichos actos pueden definirse como lo absolutamente puesto por el individuo sin que nada lo preceda. Exteriormente puedo analizar la acción que el otro ha realizado y juzgar las consecuencias o el alcance de su acto, pero no tengo modo de saber propiamente qué es *lo que el otro ha puesto desde sí*.

Antonio Amado hablaba, por lo mismo, de una cierta intimidad incommunicable que posibilitaba (aunque resulte paradójico) la comunicación personal. En efecto, al acto libre, en cuanto emanado íntimamente desde una palabra interior, solo puedo acceder si la persona que ha puesto dicho acto me da acceso. Como señala Bofill, «no penetraré en la intimidad de una persona si ella voluntariamente no me abre el secreto de su conciencia» [Bofill (1950) 240].

Esto nos lleva al segundo punto de nuestra argumentación: qué lugar ocupa la dimensión afectiva en la contemplación de la persona.

II. Amor de dominio y amor de amistad

Al tratar el problema del amor, Bofill quiere también responder a la interpretación que Rousselot hiciera de este tema en su obra *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age* (1908). Para el filósofo francés, el núcleo del problema consiste en saber si es posible un amor que no sea egoísta; a lo cual respondería negativamente. Dentro de este cuadro, sin embargo, el amor de amistad no resulta posible, porque nada justificaría la donación del amigo al amigo [Bofill (1950) 127–8]. Bofill reconoce, siguiendo a Santo Tomás, que el amor de sí está presente en todo movimiento apetitivo, pero niega que dicha presencia transforme todo amor en egoísta, pues «que el amante intervenga siempre en la relación de amor *como sujeto* no quiere decir que intervenga siempre también *como objeto*». Es más, es justamente este amor



4º Congresso Aristotélico-Tomista de Psicologia * 18 a 31 de maio de 2026

fundamental de sí, *aliquid maius amicitia*, lo que posibilita también amar a alguien buscando su propio bien, es decir, amarlo para comunicarle lo que tiene, o de lo que tiene o puede.

El esquema que subyace en la concepción de Rousselot es la reducción de la dimensión afectiva a la adquisición de un bien ausente. No es este, sin embargo, el pensamiento de Santo Tomás. Para el Aquinate, existe ciertamente la tendencia a adquirir lo que no se posee, pero más radicalmente existe la inclinación a descansar en el bien poseído y a difundirlo en la medida de lo posible (cf. *STh* I, q. 19, a. 2 in c). Esto se comprende mejor cuando constatamos que la semejanza, según que es causa del amor, puede ser doble, dando origen a dos movimientos o actos distintos:

una, la que se da entre dos seres en acto; otra, la que se da entre un ser en potencia y un ser en acto. La segunda de estas semejanzas supone que en el amor hacia el objeto se da un movimiento tendencial adquisitivo de una perfección (o actualidad) de la que antes se carecía. Aprehendido el objeto amado, operan las potencias ejecutorias del sujeto en vistas a su consecución, y en su consecución ha alcanzado la perfección de lo que antes carecía. [Así, por ejemplo, cuando tengo hambre apetezco el chocolate porque dicho alimento puede procurarme un bien que no tengo. No es esta, sin embargo, la única semejanza posible]. Antes bien, la nuclear y principal semejanza es la que se da entre un acto perfecto y otro; la semejanza entre una persona y otra [Prieto (2020) 245].

Esta semejanza de acto a acto es la que fundamenta y posibilita el amor de amistad y por lo mismo, como veremos, la contemplación del otro, porque no se ordena a adquirir algo, sino a comunicar lo que se posee.

En efecto, la semejanza actual como fundamento del amor supone que el otro es amado (utilizando una expresión no del todo exacta) *como prolongación* del propio yo y, por lo mismo, como objeto particular de la inclinación afectiva. En este sentido, el amor a la persona como amigo, será un amor que no subordina, sino que se termina en él. Santo Tomás lo explica del siguiente modo:

Amar a alguien es quererle bien; así, pues, el movimiento del amor tiende a un doble término: al bien que se quiere (ya para uno mismo, ya para otro) y a aquel para quien se quiere dicho bien. Al bien querido para alguien se le tiene amor de concupiscencia y a aquel para quien se quiere este bien se le tiene amor de amistad. Esta división es según anterioridad y posteridad. Pues aquello que se ama con amor de amistad, *simpliciter et per se* se ama, pero lo que se ama con amor de concupiscencia, *non simpliciter et secundum se* se ama, sino que se ama por otro. [*STh* I-II, q. 26, a. 4 in c].

Lo primero que aparece es la distinción, ya clásica, entre dos tipos de amor; amor de amistad (también conocido como amor de benevolencia) y amor de



4º Congreso Aristotélico-Tomista de Psicología * 18 a 31 de maio de 2026

concupiscencia (que Bofill llamaba amor de dominio) en cuanto amor de un objeto subordinado a la persona.

La subordinación del amor de concupiscencia implica dos cosas, a saber: primero que toda la amabilidad del objeto depende de la amabilidad de la persona como un accidente de la sustancia. La cosa amada es algo bueno en cuanto que tiene ser, pero es amable en cuanto su bondad está ordenada a la persona. Todo amor de cosa tiene un valor adjetivo, mientras que el amor de persona (y esta es la segunda implicación de la distinción) tiene un valor sustantivo, pues la persona es amable por sí misma y nunca en orden a otra cosa. Por ello, el amor de amistad es amor *simpliciter*, porque su término es fin de toda volición. En este sentido, «el amor propiamente dicho es el amor de comunión, el amor de amistad que busca al amigo no por el propio provecho, sino por sí mismo, por lo que es y vale, por su dignidad y su virtud; *el amor que no es egoísta*» [Bofill (1950) 146].

Ahora bien, ¿qué implica querer el bien del otro? Notemos que lo que posibilita este amor de amistad es la referencia a la otra persona porque es semejante a uno mismo, es decir, en cuanto aparece como otro yo. Esta tendencia o inclinación al otro, como dijimos, no puede ser ya pensada como un apetito hacia lo que no se posee, porque la relación entre el amante y el amado es una relación de acto a acto. Si este es el caso, la inclinación o el amor por el amigo será sobre todo una tendencia difusiva a compartir con el otro el propio bien poseído.

En este sentido dice Santo Tomás que «es propio que [el amigo] comunique al amigo aquello que tiene, porque como el hombre tiene al amigo por otro yo, es necesario que le ayude como a sí mismo, comunicándole sus cosas» (CG IV, 21). Pero ¿cuál es propiamente ese bien poseído que se quiere compartir? Como dijimos anteriormente, el amigo intentará dar lo que tiene o de lo que tiene o puede, pero recogiendo y ampliando la previa distinción entre amor substancial y amor accidental, podemos decir que el bien propio que desea compartir el amigo es su misma persona, se intenta la comunicación de sí mismo.

En otras palabras, en el amor de amistad el amante desea constituirse en fin del amado, porque él es el bien que desea compartir. Ahora bien, aunque esta comunicación se puede realizar de diversas maneras, su más plena realización es mediante la palabra, es decir, mediante la transmisión de la propia interioridad mediante la comunicación intelectual².

Aquí comenzamos a vislumbrar la conexión entre la dimensión intelectual y la afectiva, aunque con un *extraño desplazamiento*. El análisis del amor nos revela que es

² Solo la persona es capaz, no solo de lenguaje acerca de lo que es, sino también de ser aquel *a quien* se puede decir lo que el espíritu es originaria y constitutivamente capaz de decir. Todo lenguaje con sentido inteligible, toda comunicación vital en el nivel del espíritu personal [...] está de suyo exclusivamente destinado a ser recibido, consciente e inteligiblemente, por entes personales. No se habla sino a las personas [Canals (1987) 577].



4º Congreso Aristotélico-Tomista de Psicología * 18 a 31 de maio de 2026

condición de posibilidad de la contemplación de la persona, pero no por parte del que contempla, sino, por decirlo de algún modo, por parte del objeto.

No se puede acceder a esa intimidad incommunicable si no precede un amor de amistad o, en otras palabras, solo quien es previamente amado puede acceder a la palabra interior del amigo.

Por eso no es extraño que sea «propio de la amistad que uno revele sus secretos al amigo, porque, puesto que la amistad une los afectos y de dos hace como un solo corazón, no parece que proceda fuera de su corazón lo que revela al amigo» (*In Ioan. XV, 3*).

III. El diálogo como plenitud de la vida intelectual

Queda, sin embargo, un último paso. Hasta ahora hemos visto, primero, que la persona es cognoscible y que, sobre todo, interesa conocer su intimidad según lo que ella desde sí misma ha puesto y, segundo, que a esa intimidad incommunicable solo puede accederse si la persona libremente abre lo que lleva en su interior. Pero aún no hemos justificado ni explicado la afirmación central de Bofill: «la actividad final de la contemplación *ha de definirse como un diálogo*».

Este último punto se resuelve, aunque exigiría una más completa justificación, por la naturaleza misma del amor de benevolencia. Puesto que el amor de amistad dirige la propia intimidad hacia el otro, necesariamente el amante quiere ser amado, pero no para adquirir, sino para que el otro participe plenamente de su bien.

En esta perspectiva carece absolutamente de sentido pensar en un amor platónico que no espera recibir nada a cambio, porque amar al otro implica amar también ser recibido y acogido como don. Por eso Santo Tomás indicaba que «la benevolencia no basta para la razón de amistad, sino que se requiere el amor mutuo (*mutua amatio*), ya que el amigo es amigo del amigo» (*STh II-II, q. 23, a. 1 in c*).

Ahora bien, esta comunión de vida establecida por la mutua benevolencia se realiza de modo pleno y perfecto en la contemplación. En efecto, dicha contemplación tiene por objeto al amigo en cuanto individuo, según la palabra interna que ha sido comunicada, pero esa comunicación, para que sea plena, supone recibirla también como amigo.

En el acto intelectual de la contemplación se da ciertamente una aprehensión del otro, pues en los seres espirituales, como dice Santo Tomás siguiendo a San Agustín, lo mismo es ver y poseer (cf. *In ad Hb 11, lect. 1*), como *intuitus simplex veritatis*, ya que cada ser conoce intuitivamente, experimentalmente, la verdad del otro. Pero esto supone también, en dicho acto, una expresión, una manifestación de todo nuestro ser:

La contemplación de la persona pide reciprocidad. El conocimiento de la persona se da siempre en un diálogo; la relación entre yo y tú es reversible, es una relación entre dos sujetos que se comprenden



4º Congreso Aristotélico-Tomista de Psicología * 18 a 31 de maio de 2026

mutuamente, o si se prefiere, el tú es un objeto conocido, en tanto que es sujeto a su vez; conocimiento íntimo y envolvente [en el que] el amigo voluntariamente se me manifiesta [Bofill (1950) 239].

Consideraciones que se pueden completar con la siguiente observación:

[Por esta contemplación] queda vencida definitivamente la soledad, al quedar igualmente satisfechas tanto nuestras aspiraciones a ser comprendidos, apreciados, amados, como aquellas otras de dirección contraria, a derramar en otros la plenitud de nuestro corazón en apacible confianza. Por ella queda el hombre situado en su verdadero ambiente, a saber: la familia y la sociedad y ocupa su puesto en el universo [Bofill (1950) 165].

Referencias

- Bofill, J. (1950). *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección o el dinamismo de la perfección*. Barcelona: Publicaciones Cristiandad.
- Bofill, J. (1967). *Obra filosófica*. Barcelona: Ariel.
- Canals Vidal, F. (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU.
- Canals Vidal, F. (1994). *San José. Patriarca del pueblo de Dios*. Barcelona: Balmes.
- Echavarría, M. (2014). El conocimiento intelectual del individuo material según Tomás de Aquino. En *Espíritu* 148, 347–79.
- Forment, E. (1988). Amor y comunicación. En *Espíritu* 97, 5–34.
- Maristany, J. (ed.) (1986). *Homenatge a Jaume Bofill*. Barcelona: La Seu Vella.
- Tomar Romero, F. (1993). *Persona y amor*. El personalismo en Jaume Bofill. Barcelona: PPU.
- Tomás de Aquino (2000ss.). *Opera Omnia*. En E. Alarcón (Coord.), *Corpus Thomisticum*. Disponible en: <http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>
- Van Nieuwenhove, R. (2021). *Thomas Aquinas and Contemplation*. Oxford: Oxford University Press.