

## EL CUERPO HUMANO Y EL CONOCIMIENTO SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Los filósofos griegos hablan más frecuentemente del alma que del cuerpo, siendo el cuerpo una realidad patente y manifiesta. Cuando el hombre muere, su aliento, que representa la vida, le deja y el cuerpo se desintegra. Inicialmente se concibió el alma como el principio motor y la fuerza que mueve el cuerpo, pero gradualmente se impuso en el mundo griego también la concepción del alma como la sede de la vida consciente, de los sentimientos y del pensamiento.

### *Teorías dualistas*

Una evolución ulterior condujo a una concepción dualista, que opone las dos componentes del hombre. El cuerpo viene considerado por los secuaces del orfismo y los platónicos como la prisión y aún la tumba del alma. En su diálogo *Fedón*, Platón llama al cuerpo «esta cosa mala», un obstáculo para la contemplación de la verdad, que impide al sabio alcanzar fácilmente su fin<sup>1</sup>. Se encuentra también la opinión según la cual el cuerpo está hecho de arcilla, como narra el relato de la creación en *Génesis 2, 7*<sup>2</sup>. Sin embargo, según Platón, es un instrumento para despertar en el alma los conceptos que están durmiendo en ella a partir de su entrada en el cuerpo. Las impresiones sensibles, todo lo que está relacionado con la nutrición, el sexo, las pasiones, como el miedo y la ira, provienen del cuerpo e influyen en el alma.

A pesar de la visión genial de Aristóteles de la unidad del alma y del cuerpo en su doctrina hilemórfica de la forma y de la materia, la concepción dualista seguía dominando en la filosofía árabe. Avicena profesaba un dualismo extremo: el alma humana no puede ser la forma sustancial del cuerpo, como enseñaban los aristotélicos, porque perdería su naturaleza espiritual: el cuerpo es algo accidental para el alma, aunque comunica la existencia al cuerpo y lo utiliza para sus actividades cognitivas<sup>3</sup>. La misma doctrina se encuentra en el pensamiento de autores medievales como Guillermo de Auvergne y Alejandro de Hales. Alrededor de 1150, Roberto de Melun escribió que el cuerpo humano está más lejos del alma espiritual que el alma misma lo está de Dios<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Fedón* 66B.

<sup>2</sup> Cf. Esquilo, fragm. 369; Aristófanes, *Los Pájaros*, 687.

<sup>3</sup> Véase M.-D. Roland Gosselin, “Sur les relations de l’âme et du corps d’après Avicenne”, en *Mélanges Mandonnet, II*, París 1930, 47-54.

<sup>4</sup> *Quaestiones de epistulis Pauli* (ed. Martin : *Œuvres de Robert de Melun, II*, Louvain 1938, p. 12). Véase S. Mansion, “Esquisse d’une conception du corps dans la philosophie grecque jusqu’à Aristote”, en *Études aristotéliennes*, Louvain-la-Neuve 1984, 465-474.

En el medioevo estaba bastante difundida la teoría de la *forma corporeitatis*, propuesta por Avicbron y reproducida por muchos autores medievales, en particular de la escuela franciscana: el cuerpo tiene su constitución propia, y el hombre es un ser formado por capas o lechos: en el fondo está la *forma corporeitatis*, se añade la *forma sensibilitatis*, responsable de la vida animal, y, por fin, viene el alma espiritual. Avicbron propagó esta opinión, reproducida en el occidente latino por la escuela franciscana. Ricardo de Mediavilla era un representante de esta teoría, según la cual una única alma no puede ser jamás el principio de funciones vitales distintas<sup>5</sup>. Esta convicción era tan fuerte, que los obispos ingleses Roberto Kilwardby y John Peckham llegaron hasta el punto de condenar la doctrina hilemórfica del hombre sostenida por Santo Tomás, que se situaba en la línea de Aristóteles<sup>6</sup>.

*El cuerpo según la filosofía moderna*

Al comienzo de la época moderna, cuando empezaron a dominar las concepciones matemáticas y mecánicas del mundo físico, el cuerpo humano es considerado por Descartes como una máquina ingeniosa, que funciona gracias a fuerzas físicas, independientemente del alma<sup>7</sup>. Kant descarta el problema: se supone que el alma es una sustancia y que en el hombre hay una relación entre dos sustancias, pero «sustancia» es solamente una categoría *a priori* del intelecto. Nuestra corporeidad no es más que una estructura con la que salimos al encuentro del mundo de objetos de nuestra experiencia<sup>8</sup>. Con esto se prepararon las teorías sobre el cuerpo de los fenomenólogos. Según el idealismo, el cuerpo es un producto del espíritu y el mundo entero deviene una prolongación del propio cuerpo<sup>9</sup>. Nietzsche trató de oponerse a lo que creía ser la doctrina cristiana del cuerpo y atacó la teoría dominante del monopolio del intelecto y del desprecio del cuerpo. El cuerpo, por el contrario, está lleno de razón; hay en el cuerpo más razón que en la mayor sabiduría<sup>10</sup>.

En la doctrina de Husserl, el cuerpo es, en primer lugar, una *res extensa*, pero es también lo que está más cerca de nosotros y que experimentamos por el tacto. Constituimos nuestro cuerpo, es decir, como un objeto que experimentamos, que al mismo tiempo es lo que siente y experimenta. El mundo del cuerpo es la *Lebenswelt*. Así el cuerpo llega a ser un

<sup>5</sup> Cf. R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain 1951.

<sup>6</sup> D.A. Callus, *The Condemnation of St. Thomas at Oxford*, 2 (*The Aquinas Society of London, Aquinas Papares*), Oxford 1946, Kilwardby piensa que la forma del hombre está compuesta de varias formas. Véase É. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, p. 486. La condena de Tomás fue revocada por el Concilio de Vienne (1311-1312) que señaló el fin de la controversia de los así llamados *correctoria*.

<sup>7</sup> En su *Discours de la méthode* sustituye al alma vegetativa y sensitiva «un de ces feux sans lumière».

<sup>8</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, A 392-393. Cf. F. Kaulbach, «Leiberfahrung und Welterfahrung beim frühen und späten Kant», en *Kantstudien* 54 (1963), 488.

<sup>9</sup> E. Le Roy, *Dogma et critique*, París 1907, 235 ss.

componente de la conciencia<sup>11</sup>. En la fenomenología se describe el cuerpo por medio de un gran número de percepciones, mientras que en la filosofía clásica es una sustancia. Las ciencias, por su parte, lo consideran por medio de un análisis de los accidentes.

Según el fenomenólogo francés Gabriel Marcel, no se puede decir sin más «tengo un cuerpo», ni «soy mi cuerpo»: experimentamos el cuerpo como algo que utilizamos pero nos identificamos sólo en parte con ello. Somos inseparables y no podemos decir «yo y mi cuerpo». Para Jean-Paul Sartre el cuerpo no es algo añadido a nosotros, es una característica permanente de nuestro ser. Es intencional, es decir, está siempre ordenado a otros<sup>12</sup>. Sartre distingue tres dimensiones ontológicas del cuerpo: 1) el cuerpo como un para-sí. Si lo consideramos como un objeto, deja de ser nuestro propio cuerpo. En verdad, es la proyección de la estructura íntima de nuestra conciencia. Así él crea una separación artificial entre el cuerpo y la conciencia, cuyo complemento es; 2) el cuerpo es también un modo de ser para otro, es un centro de relaciones; 3) cuando uno toma conciencia de lo que otros dicen de su cuerpo. Es lamentable que Sartre persista en llamar estructuras ontológicas a los datos psicológicos. Por el contrario, Maurice Merleau-Ponty propuso una visión más equilibrada del cuerpo: «sentir» es una manera de pertenecer al mundo, porque es más que aprehender o asir una cualidad, es un enriquecer y co-nacer con el mundo. En la percepción del mundo nuestro propio yo está siempre en el trasfondo. Así, mi cuerpo me acompaña y no puedo separarme de él; no es una cosa entre las otras. El cuerpo es nuestro modo de estar en el mundo y en todo lo que hacemos se actualiza una dimensión corporal. Se puede estar de acuerdo con este autor respecto a este punto, pero él niega la observación objetiva del mundo en cuanto dice que el estado del cuerpo influye determinadamente en nuestra percepción, de modo que un conocimiento objetivo no es posible<sup>13</sup>.

#### *La doctrina de Santo Tomás de Aquino*

Pasamos a la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Como para todos los defensores de la filosofía espiritual, el problema central que él debía confrontar es el de explicar el por qué de la convivencia, la unión, de la materia y del intelecto inmaterial en el hombre. Tomás, como toda la tradición platónica y Aristóteles mismo, está convencido de la inmaterialidad del conocimiento intelectual humano, pero, por otro lado, confirma también la estricta unión ontológica del cuerpo y del alma del hombre: si el cuerpo y el alma fuesen dos componentes sus-

---

<sup>10</sup> «Von den Verächtern des Leibes», en *Also sprach Zarathustra, I*.

<sup>11</sup> Cf. K. Hedwig, «Zur Phänomenologie des Leibes bei Husserl», en *Concordia 3*, Aachen, París, Valencia, 87-99.

<sup>12</sup> *Être et néant*, 386-450.

tanciales no podrían jamás constituir un solo ser<sup>14</sup>, - pero el hombre se percibe a sí mismo como una sola cosa: en cuanto es esta persona individual que actúa. Como dice Tomás: «hic homo intelligit»<sup>15</sup>. El cuerpo en cuanto sustancialmente determinado por el alma no es otra cosa que el alma intelectual<sup>16</sup>.

Por ser el alma lo importante en esta unión y portadora de la existencia que comunica al cuerpo, la razón de su unión con la materia y de la constitución de un cuerpo físico y de un organismo dotado de la vida sensitiva no puede ser otra que el bien del alma espiritual y de su vida intelectual<sup>17</sup>. Tomás lo explica así: el alma humana está en el último grado de los seres inteligentes; no le es connatural al alma el conocimiento innato de la verdad. De por sí no tiene la fuerza para contemplar las esencias universales. Necesita los sentidos para adquirir los objetos del pensamiento, es decir, cuando las representaciones están en la imaginación o en la memoria sensitiva, el intelecto puede conocer la esencia universal en la imagen concreta<sup>18</sup>. En un cierto sentido, Tomás retoma la teoría platónica de la ayuda de los sentidos al pensamiento, pero la diferencia esencial es que, en su doctrina, el intelecto mismo (gracias a la luz del intelecto agente) abstrae las esencias universales de las imágenes, presentadas por los sentidos. Tomás ve una confirmación de su doctrina en el hecho que uno ya no puede pensar o pensar bien, cuando su cerebro ha sido lesionado<sup>19</sup>. En conclusión se puede decir que el cuerpo es necesario para la actividad del intelecto, no como un órgano del que el intelecto se serviría, sino para proporcionarle los objetos que va a conocer y de los que va a ocuparse<sup>20</sup>. El intelecto, escribe Tomás, no concibe nada de lo que está fuera del alma, a no ser por la percepción sensitiva, es decir, sintiéndolo. Cuerpos que no son sensibles, no pueden ser objeto del pensamiento<sup>21</sup>.

---

<sup>13</sup> *Phénoménologie de la perception*, 237; 245; 175ss.; 277; 480.

<sup>14</sup> *Q.d. de anima*, art. 11: «Ex pluribus actu existentibus non fit unum simpliciter, nisi sit aliquid uniens et aliquo modo ligans».

<sup>15</sup> *S.T.* I, 76, 1: si uno niega que el alma espiritual sea la forma del cuerpo «oportet quod inveniat modum quo ista actio quae est intelligere sit huius hominis actio; experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit».

<sup>16</sup> Cf. *Q.d. de anima*, art. 1: «Anima igitur est quo corpus corpus humanum habet esse actu. Huiusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma». Véanse *S.C.G.* IV, 81: «Oportet igitur quod corporeitas prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis»; II, 68 & 83.

<sup>17</sup> *S.T.* I, 70 3 : «Unio animae et corporis non est propter corpus sed propter animam»; 89, 1 : «propter melius animae».

<sup>18</sup> I, 76, 5.

<sup>19</sup> I, 84, 7.

<sup>20</sup> I, 75, 2 ad 3: «Corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum, quo talis actio exercentur, sed ratione obiecti»; *Q.d. de anima*, a.1, ad 11: «Nam phantasmata, quae sunt obiecta intellectus, sine corporeis organis esse non possunt».

<sup>21</sup> *Expos. in De sensu et sensato*, c. 6, lectio 15, n. 212 («intelligi non poterunt»).

Es una situación misteriosa: un alma intelectual que es tan débil que necesita la ayuda de los sentidos del cuerpo para poder pensar y desarrollar su actividad en medio del mundo físico, organizándolo e introduciendo formas accidentales en él. Esta situación ontológica es típica de la posición humilde del hombre. Además, el cuerpo da al alma la posibilidad de expresarse en las cosas materiales, p. ej. en artefactos, en la construcción de la comunidad humana, en el orden jurídico<sup>22</sup>.

Es también el cuerpo el que hace posible el lenguaje, que es otra dimensión de la corporalidad humana. Para hablar y comunicar con otras personas por palabras y gestos se necesita el cuerpo y varias funciones corporales. Es una maravilla constatar cómo el alma, edificándose su cuerpo, crea la base orgánica para el lenguaje: el justo volumen de la cavidad bucal, la movilidad de la lengua, la laringe, la expiración del aire, las cuerdas vocales que vibran en el tubo acústico... La adaptación compleja de estos órganos se explica solamente si es el alma la que dirige su organización.

El lenguaje, hecho posible por los órganos del cuerpo, es la expresión del pensamiento. Sin una lengua, ni siquiera nos recordamos de lo que pensamos y nuestro pensamiento es una masa amorfa. El lenguaje da cuerpo a nuestros pensamientos y es el medio de comunicación con otras personas. Según Heidegger, la lengua particular que aprendemos, ejerce una influencia determinante en el modo en el que nos representamos el mundo<sup>23</sup>. En una visión tomista, al contrario, cada hombre tiene, anteriormente a su lengua materna, un acceso directo a la realidad. El niño aprende las categorías básicas de la vida intelectual y los primeros principios antes de poder expresarse en palabras<sup>24</sup>. Sin embargo, es verdad que una lengua puede co-determinar la manera de percibir el mundo y la vida humana. Por consiguiente, la unión del alma con el cuerpo no es una punición ni un accidente, como pensaban los platónicos, sino un bien<sup>25</sup>.

Respecto a la cuestión de la distinción del alma y el cuerpo, se puede utilizar nuestra manera de hablar, a causa del contraste entre el alma intelectual y el cuerpo orgánico. Además, por la palabra *cuerpo* entendemos ordinariamente nuestra sustancia determinada por la cantidad, que pertenece al orden accidental. Así el concepto de cuerpo significa un ser en el que se pueden indicar las tres dimensiones<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> I, 91, 3 ad 2.

<sup>23</sup> *Brief über den Humanismus*.

<sup>24</sup> Cf. también F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, París/Lausanne, 1916, 5; É. Gilson, *Linguistique et philosophie*, París 1969, 123 ss.

<sup>25</sup> I, 47, 2; S.c.G. II, 83.

<sup>26</sup> *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2: «Ratio corporis in hoc consistit ut in eo possint designari tres dimensiones».

*El cuerpo y el conocimiento sensitivo*

A partir de esta posición de base Tomás elabora su doctrina de la función y organización del cuerpo humano: el sentido del tacto es fundamental, en cuanto los animales y el hombre están en contacto con el mundo físico por medio de él. Ningún cuerpo obra si no es tocando o moviendo<sup>27</sup>. El contacto es la base de toda comunicación entre los cuerpos. Todos los otros sentidos se fundan en el tacto<sup>28</sup>. Para que sea posible la operación del tacto, es decir para que este sentido pueda recibir las impresiones de los cuerpos que están alrededor de nosotros, el órgano en que se sitúa debe tener una complexión intermedia de extremos de calor y frío, de dureza y blandura. Tomás dice que nuestro cuerpo debe convenir con los otros cuerpos aunque éstos sean inferiores a nosotros<sup>29</sup>. A partir del tacto, la facultad sensitiva central (el sentido común) se despliega en los sentidos externos que nos permiten percibir ciertas cualidades sensibles (como el calor, el color, la figura y el sonido, el sabor y el olor) de las cosas materiales que nos son necesarias o útiles para la vida. Los diversos órganos de los cinco sentidos han sido adaptados a las potencias presentes en el alma<sup>30</sup>. Así el alma se construye su cuerpo, espléndidamente organizado, en vista de la vida humana individual y social. Si uno se extraña de que el alma espiritual pueda constituir un cuerpo extendido en la dimensión espacial, y además un organismo con vida vegetativa y la sensibilidad y, por fin, la vida intelectual, la respuesta es que una forma superior contiene en sí lo que poseen las formas inferiores, y por eso no hace falta poner una pluralidad de formas sustanciales en el hombre, dado que el alma contiene en sí las riquezas de estas formas inferiores<sup>31</sup>, -una analogía lejana del modo en que las riquezas del universo material y el mundo espiritual están contenidas en el ser divino.

A medida que una forma domina más la materia, lo que resulta de la impresión de la forma en la materia, ambas resultan más unidas<sup>32</sup>. Así, no es tanto el alma la que está en el cuerpo, sino que es el cuerpo el que es contenido por el alma<sup>33</sup>. Sin embargo, no hemos mencionado todavía todos los aspectos de esta sorprendente unión: por su unión con el cuerpo, el alma no pierde su propia naturaleza. Si una operación del alma, como el pensamiento, aunque

---

<sup>27</sup> I, 45, 5: «Nullum corpus agit nisi tangendo vel movendo».

<sup>28</sup> I, 76, 5: «Omnes autem alii sensus fundantur super tactum».

<sup>29</sup> I, 91, 1 ad 1.

<sup>30</sup> I, 78, 3: «Ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum».

<sup>31</sup> S.c.G. II, 95.

<sup>32</sup> S.c.G. II, 68: «Quanto forma magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum».

<sup>33</sup> I, 8, 1 ad 2: «Spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus»; I, 52, 1: «Anima est in corpore ut continens».

hecha posible gracias al cuerpo, no se cumple por medio de un órgano corporal, esta potencia no es un órgano del cuerpo. Por eso el intelecto es una facultad separada del cuerpo<sup>34</sup>.

El cuerpo (la materia) es también la base de la multiplicación de los individuos. La realización de un nuevo individuo humano es un bien<sup>35</sup>: cada ser humano tiene su modo de ser que enriquece la totalidad de las cosas. Sin embargo, el «relleno» o la determinación individual de la materia es hecho por el alma. En el mundo animal, la pluralidad de los individuos está al servicio de la especie, pero en la humanidad es en vista de las personas<sup>36</sup>.

Los sentidos procuran al alma intelectual el material para el pensamiento. Esto se ve en el caso de una lesión de los órganos, necesarios para la sensación, que impide el conocimiento intelectual. Otra indicación de esta dependencia es que las palabras con las que expresamos entidades inmateriales, como Dios, espíritu etc., significan en primer lugar cosas materiales; en fin, nuestro pensamiento es acompañado siempre por representaciones sensibles<sup>37</sup>. La conexión con los objetos concretos de la sensación es necesaria para adquirir un verdadero conocimiento de las cosas, que existen como seres individuales<sup>38</sup>. Ahora bien, lo que es corporal y material no puede influir directamente en el intelecto, que pertenece a otro orden<sup>39</sup>. Hace falta un puente entre el intelecto y el conocimiento sensitivo. Este puente es el así llamado *intellectus agens*. No forma parte de nuestro tema tratar de esta luz espiritual siempre en acto. Me limito a notar que la imaginación y la memoria ofrecen sus imágenes, que el *intellectus agens* transforma en especies intelectuales universales que imprime en el intelecto<sup>40</sup>.

Por fin, hay que señalar la contribución a nuestro conocimiento del sentido de estimación (*vis aestimativa*), llamado *cogitativa* en el hombre. Este sentido interior hace posible que el intelecto forme un juicio sobre cosas y situaciones concretas, como «esta bebida está caliente», «este sabor es malo». La *cogitativa* establece la conexión entre estos datos concretos y el intelecto, que radica en la misma alma y está en continuidad con este sentido interior<sup>41</sup>. La *cogitativa* es la facultad sensitiva más alta en el hombre, porque toca la parte intelectual

<sup>34</sup> S.c.G. II, 69.

<sup>35</sup> *In V Metaph.*, lectio 8, n. 876.

<sup>36</sup> I, 98, 1: «Homini ex parte animae competit... quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura».

<sup>37</sup> Véase I, 84, 7 & 8. - Los empiristas veían en esto una razón para ofuscar la distinción entre imagen y concepto y identificarlos.

<sup>38</sup> I, 84, 7; 8. - Repetidas veces Tomás afirma que «intellectus noster accipit cognitionem a phantasmatis»: I 64, 1 ad 2; I, 12, 13; I-II, 4, 5; 5, 1 ad 2; III, 11, 1 ad 2: «sine phantasmate intelligere non potest».

<sup>39</sup> I, 85, 1 ad 3: «Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum et existant in organis corporis, non habent eundem modum existendi quam habet intellectus humanus... et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem».

<sup>40</sup> *Q.d. de veritate*, 10, 6 ad 7.

<sup>41</sup> *Q. d. de anima*, art. 13; *In II De anima*, lectio 12, n. 398.

del alma, es decir la parte donde se combinan los objetos y se hace el discurso de la razón<sup>42</sup>. Resulta «que todo conocimiento se termina en lo que existe, es decir en una u otra naturaleza que participa del ser»<sup>43</sup>. Se nota que la percepción concreta de los animales es muy diferente. Contrariamente al hombre, ellos no perciben objetos como pertenecientes a una clase o especie.

*La transmisión de noticias a los sentidos*

Cuando uno trata de explicar la función de los sentidos -transmitir informaciones al intelecto- se encuentra con la dificultad de que la sensación es una actividad inmaterial aunque limitada por los sentidos, pues al percibir las calidades de las cosas sensibles, es decir, al dejarlas existir en sí mismas y al ser asimilados a ellas, las dejan no obstante en su alteridad. Están presentes como objetos, distintos del sujeto cognitivo. El conocimiento no es un fenómeno físico, sino es diferente, intencional o inmaterial. De ser así, ¿cómo se pasa de una impresión física en los sentidos a una percepción cognitiva? Según el principio de causalidad, la causa debe ser adecuada al efecto. Para explicar cómo cuerpos físicos puedan comunicar un mensaje a los sentidos, es necesario aceptar una doble acción de ellos: la difusión de sus propiedades físicas, por un lado, y por otro una radiación, no ya por cambiar la materia, sino por difundir su semejanza intencional en su ambiente. Esta operación, escribe Tomás, permite a las cosas materiales participar de la actividad de las sustancias inmateriales<sup>44</sup>. En su comprensión maravillosa de la creación, San Agustín, expresándose poéticamente, escribe que el arbusto tan hermoso que está delante de él, nos ofrece sus formas y colores; aunque no tiene conocimiento; parece que desea ser conocido<sup>45</sup>.

Pero hay más: para que sea posible esta influencia intencional de las cosas sobre nuestros sentidos, se necesita un *medio*. Tomás lo dice expresamente: «Omnia enim sensibilia sentimus per medium extraneum»<sup>46</sup>. Que es así, es evidente en el caso de la visión y del oído, en el que el aire, o eventualmente el agua, funciona como medio; pero también hay un medio para el olfato y el tacto. Los objetos sensibles causan una modificación en este medio, que influye físicamente en el órgano sensitivo y transporta simultáneamente un mensaje cognosci-

<sup>42</sup> *Q. d. de veritate*, q. 14, a. 1, ad 9 :«... attingit quodammodo ad partem intellectivam ut participet eius quod est in intellectiva parte infimum, scilicet rationis discursum»

<sup>43</sup> *Expositio in epist. ad Colossenses*. c.4, n. 30.

<sup>44</sup> *Q. d. de potentia*, q. 5, a. 8: «... haec est actio corporis quae non est ad transmutationem materiae, sed ad quamdam diffusionem similitudinis formae in medio».

<sup>45</sup> *De civitate Dei*, XI, 27: «Arbusta formas suas varias .... sentiendas praebent; ac pro eo quod nosse non possunt, innotescere velle videantur».

<sup>46</sup> *Expos. in II De anima*, lectio 23, n. 542; *Expos. in Der sensu et sensato*, lectio 3, n. 36 :«Oportet quod sensus per aliquod medium a sensibili immutetur».



ble<sup>47</sup>. Creo que se debe buscar la razón de esta necesidad de un medio, subrayada tanto por Aristóteles como por Tomás, en la siguiente consideración: si hubiera un contacto directo del sentido con la impresión *física* del objeto, el sustrato físico (como la luz) que nos trae la especie intencional del objeto, podría lesionar los órganos. A medida que un sentido es más excelente, la inmutación física del órgano es menor<sup>48</sup>.

Santo Tomás menciona también el problema de la sede de los diferentes sentidos externos. Mientras que hoy día se supone más bien que la sede de los sentidos se encuentra en sus órganos respectivos, él escribe que la sede de la visión y del olfato está «cerca del cerebro», pero pone la sede del gusto «cerca del corazón»<sup>49</sup>.

*Corpus quod aggravat animam (Sabiduría 9, 15)*

Después de haber tratado de la contribución irremplazable del cuerpo al conocimiento y a la vida humana en todas sus dimensiones, hace falta mencionar el otro lado de esta unión. El cuerpo no es solamente un beneficio para el alma. Lleva consigo una limitación y es la causa de la presencia de un cierto temperamento y carácter que pueden agravar a una persona. Los grandes ingenios y los santos experimentan a veces su cuerpo como demasiado pequeño. Repetidas veces Tomás cita la frase de *Sabiduría* 9, 15: «El cuerpo corruptible agrava el alma y la morada terrestre oprime la mente pensativa», pero nota que no es la naturaleza del cuerpo lo que la agrava, sino su perversión<sup>50</sup>. Esta perversión hace que el hombre tienda hacia cosas inferiores y sea impedido en la contemplación de la verdad<sup>51</sup>. Tomás escribe también que en cuanto el alma es una forma, tiene un ser más perfecto unida al cuerpo, pero, considerando su ser, es más perfecta cuando está separada del cuerpo, excepto si estuviera unida a un cuerpo que le estuviese totalmente sometido<sup>52</sup>.

En otro sentido el alma, en cuanto espiritual, podría moverse libremente en todas las direcciones, si no fuese por la gravedad del cuerpo que se lo impide<sup>53</sup>. Pensando quizás en un ideal propio de los ángeles, Santo Tomás escribe también que el grosor (*grossities*) del cuer-

<sup>47</sup> *In De sensu et sensato*, c. 6, lectio 16, n. 224.

<sup>48</sup> *In De sensu et sensato*, c. 6, lectio 15, n. 221: «Quanto virtus sensitiva est excellentior, tanto minorem immutationem organi a sensibili percipit».

<sup>49</sup> *In De sensu et sensato*, c. 2, lectio 5, n. 64; n. 74. Por fin, el corazón es el verdadero centro, de donde sale la virtud sensitiva al cerebro (n. 76).

<sup>50</sup> *Q. d. de potentia*, 3, 10 ad 17; *De spiritualibus creaturis*, art. 2 ad 7.

<sup>51</sup> *In epist. ad Hebr.*, c. 2, lectio 2; *De duobus praeceptis caritatis*, art. 5.

<sup>52</sup> *In IV Sent.*, d. 50, q. 1, a. 1 ad 5.

<sup>53</sup> I, 62, 2 ad 2: «Anima quantum est de se, nata est movere in quamlibet partem».

po, así como la voluntad que encierra sus secretos, impiden que lo que piensa una persona sea en seguida conocido por otros<sup>54</sup>.

La diferenciación del cuerpo humano en sexo masculino y femenino no tiene ninguna relación con la cuestión del conocimiento. Solamente produce una cierta coloración del conocimiento instintivo y comporta una influencia de la afectividad en el funcionamiento de los sentidos interiores y de la razón.

### *El cuerpo y el universo*

Por fin, nos ha quedado decir algo del cuerpo en su relación con el universo. En el cuerpo humano se realiza perfectamente la naturaleza de la materia: ser un instrumento del espíritu para que éste introduzca formas en la materia y organice el mundo. Se puede decir que concebimos las distancias entre los cuerpos gracias a la experiencia de nuestro propio cuerpo extendido en el espacio. Estar en un lugar es exclusivamente propio de los cuerpos, y se puede decir de un cuerpo que «llena un lugar»<sup>55</sup>.

Asimismo, el cuerpo hace que los objetos que percibimos no sean solamente una serie de entidades puestas unas al lado de otras, sino que se sitúen en una dimensión temporal. Cuando nosotros percibimos, gracias a los sentidos, un cambio en el mundo material, notamos una sucesión, y formamos el concepto del tiempo y, por medio de esta experiencia, percibimos algo del proceso cósmico fundamental, por el cual todos los demás movimientos son causados<sup>56</sup>. El alma humana es lo más noble en nuestro universo. Ahora, en el mundo lo inferior sirve a lo superior. Así, los procesos cósmicos tienden a la multiplicación de los cuerpos, que a su vez requieren almas<sup>57</sup>.

En la antigüedad y en el medioevo circulaba la teoría que el hombre, y particularmente su cuerpo, era un microcosmos, porque el cuerpo humano estaba compuesto de todo lo que hay en el mundo. Santo Tomás utiliza esta comparación una u otra vez, pero rechaza su interpretación en un sentido monista<sup>58</sup>.

León Elders s.v.d<sup>59</sup>

<sup>54</sup> I, 57, 4 ad 1.

<sup>55</sup> I, 3, 1; 8, 2; 52, 3.

<sup>56</sup> *In IV Physicorum*, lectio 17, nn. 573-574; *S. T. I*, 10, 6.

<sup>57</sup> *Q. d. de potentia*, q. 3, a. 10: «Tora corporum mundi transmutatio ordinetur quodammodo ad animarum multiplicationem»; cf. *S.c.G.* III, 22.

<sup>58</sup> I, 9i, 1: «Dicitur minor mundus quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo». Cf. I-II, 17, 8 ad 2.

<sup>59</sup> El autor agradece al Dr. José Manuel Tercero Simón la revisión del texto español de este ensayo.