

# La corporalidad humana según Tomás de Aquino

---

Martín F. Echavarría

UNIVERSITAT ABAT OLIBA CEU, BARCELONA

(C/BELLESGUARD, 30, 08022 BARCELONA)

**RESUMEN** La filosofía contemporánea ha puesto especial atención en la corporalidad humana. En este artículo, nuestra intención es mostrar que el carácter esencialmente corpóreo del ser humano es también un punto central de la antropología de Tomás de Aquino, en distintos niveles. En primer lugar, el alma humana es la corporeidad del hombre, en cuanto es la forma sustancial que hace al cuerpo ser cuerpo. En segundo lugar, el cuerpo humano es un cuerpo viviente, es decir, un organismo. En virtud de este carácter orgánico, el hombre es sustancialmente un ser sexuado. En tercer lugar, el cuerpo humano es un organismo animal, es decir, un cuerpo cuyos órganos son sede de facultades de conocimiento y afecto. Este cuerpo viviente animal es, sin embargo, específicamente humano en virtud de su forma y estructura, y existe, como en su sede metafísica, en el interior de un alma espiritual.

**PALABRAS CLAVE** Corporalidad, Filosofía del cuerpo, Antropología filosófica, Tomás de Aquino.

**SUMMARY** *Contemporary philosophy has paid special attention to human corporality. In this article, our intention is to show that the essentially corporeal character of the human being is also a central point of the anthropology of Thomas Aquinas, at different levels. In the first place, the human soul is the corporality of man, as it is the substantial form that makes the body a body. Second, the human body is a living body, that is, an organism. By virtue of this organic character, man is substantially a sexed being. Third, the human body is an animal organism, that is, a body whose organs are the seat of faculties of knowledge and affection. This animal living body, however, is specifically human in virtue of its form and structure, and exists, as in its metaphysical place, within a spiritual soul.*

**KEYWORDS** *Corporality, Philosophy of Body, Philosophical Anthropology, Thomas Aquinas.*

## I. "YO SOY MI CUERPO": CUERPO Y CORPOREIDAD

En la filosofía contemporánea, Marcel es uno de los autores que más han llamado la atención sobre el hecho de que el cuerpo no es algo con lo que el hombre se relacione, sino que "yo soy mi cuerpo: es decir, yo no puedo tratarme en absoluto como un término distinto de mi cuerpo"<sup>1</sup>. Aunque desde presupuestos filosóficos distintos, esta idea no es ajena al pensamiento de santo Tomás de Aquino<sup>2</sup>. Que el cuerpo es parte constitutiva del ser humano, parte de su sustancia y no un accidente, ni mucho menos otra sustancia con la que el hombre, identificado con su alma, esté en relación funcional, es muy claro en santo Tomás, como se puede ver, por ejemplo, en el siguiente pasaje: "Como el alma es parte del cuerpo del hombre, no es todo el hombre y mi alma no es yo"<sup>3</sup>. El Aquinate funda afirmaciones como esta en la experiencia inmediata de todo hombre: es el mismo el que experimenta su cuerpo y el que experimenta que piensa: "Si alguien quiere decir que el alma intelectual no es forma del cuerpo, es necesario que encuentre un modo por el que esta acción, que es entender, es acción de este hombre, pues cada uno experimenta que uno mismo es el que entiende"<sup>4</sup>; "el mismo hombre es el que percibe que él entiende y siente; pero sentir no se da sin el cuerpo, de donde es necesario que el cuerpo sea una parte del hombre"<sup>5</sup>. Así, el hombre no *tiene* un cuerpo, sino que *es* un cuerpo, "mi alma no es yo", sino que yo, la persona que se experimenta a sí misma, soy esencialmente un cuerpo. Aunque quizá sería más preciso decir que yo no soy mi alma, pero tampoco soy mi cuerpo, sino que ambos, cuerpo y alma, son constitutivos sustanciales del todo que soy yo, la persona entera.

1 G. MARCEL, *Ser y tener* (Caparrós Editores, Madrid 2003) 14.

2 Cf. A. LOBATO (ed.), *El pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy I, El hombre en cuerpo y alma* (Edicep, Valencia 1994); T. PETRI, *Aquinas and the Theology of the Body. The Thomistic Foundations of John Paul II's Anthropology* (The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2018); G. C. BITOCCHI, *Una aproximación a la filosofía de cuerpo humano en Tomás de Aquino*, tesis inédita (Universidad de Navarra, Pamplona 2015).

3 *Super I Cor.*, cap. 15, l. 2: [...] *anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego*. Las citas de santo Tomás están tomadas de <http://www.corpusthomicum.org/> [18/07/2019], y la traducción es nuestra.

4 *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1, co.: *Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniatur modum quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio, experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit*.

5 *Ibid.*: [...] *ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore, unde oportet corpus aliquam esse hominis partem*.

El hombre es un cuerpo por su misma esencia, determinada por su forma sustancial, que es su alma. Hay tan profunda unión entre alma y cuerpo en el pensamiento de santo Tomás que el alma es la *forma corporeitatis*, la forma de la corporeidad, es decir, la que hace que el cuerpo humano sea no sólo humano, sino también un cuerpo. En este sentido, nuestro autor llega a decir que la *corporeidad* del cuerpo humano es el alma misma:

La corporeidad se puede entender de dos maneras. La primera, según que es la forma sustancial del cuerpo, en cuanto se coloca en el género de la sustancia. Y, así, la corporeidad de cualquier cuerpo no es otra cosa que su forma sustancial, según que se coloca en un género y en una especie, a la que se debe que la cosa corporal tenga tres dimensiones. Pues no hay diversas formas sustanciales en uno y el mismo, por las que por una se lo coloque en un género supremo, como la sustancia, y por otra en una especie, como el hombre o el caballo. Porque, si la primera forma hiciera ser a la sustancia, las formas siguientes afectarían a lo que ya es sustancia particular [*hoc aliquid*] en acto y subsistente en la naturaleza; y así, las formas posteriores no harían a la sustancia particular, sino que serían en el sujeto que es sustancia particular, como las formas accidentales. Es necesario, por lo tanto, que la corporeidad, en cuanto es la forma sustancial en el hombre, no sea otra cosa que el alma racional, que en su materia requiere que tenga tres dimensiones, pues es el acto de un cuerpo. En segundo lugar, se entiende la corporeidad en tanto que es una forma accidental, según que se llama cuerpo a lo que está en el género de la cantidad. Y, así, [la corporeidad] no es otra cosa que las tres dimensiones, que constituyen la razón de cuerpo<sup>6</sup>.

---

6 *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 81, n. 7: *Corporeitas autem dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod est forma substantialis corporis, prout in genere substantiae collocatur. Et sic corporeitas cuiuscumque corporis nihil est aliud quam forma substantialis eius, secundum quam in genere et specie collocatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. Non enim sunt diversae formae substantiales in uno et eodem, per quarum unam collocetur in genere supremo, puta substantiae; et per aliam in genere proximo, puta in genere corporis vel animalis; et per aliam in specie puta hominis aut equi. Quia si prima forma faceret esse substantiam, sequentes formae iam advenirent ei quod est hoc aliquid in actu et subsistens in natura: et sic posteriores formae non facerent hoc aliquid, sed essent in subiecto quod est hoc aliquid sicut formae accidentales. Oportet igitur, quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit, quod habeat tres dimensiones: est enim actus corporis alicuius. Alio*

Lo que quiere decir en este pasaje santo Tomás es lo siguiente. La palabra “corporeidad” puede entenderse en dos sentidos: 1. El principio sustancial que hace que la sustancia corpórea sea —es decir, que sea una sustancia— y esa es su forma sustancial, la cual recibe el nombre de “corporeidad”. Como la forma sustancial de esa sustancia corpórea que es el hombre es su alma, el alma es la “corporeidad” del hombre, es decir, el primer principio por el cual esa sustancia existe y es un cuerpo. 2. El principio que hace que esa sustancia corpórea tenga la partes fuera de las partes, es decir, sea tridimensional. Ese principio es la cantidad, que santo Tomás concibe como un accidente propio de los cuerpos, el primero de ellos, que los hace extensos. En este sentido, “corporeidad” significa un accidente. Lo que nos interesa aquí es el primer significado, según el cual el alma humana misma es la corporeidad del cuerpo, en cuanto es la causa interna de que el cuerpo humano exista y sea un cuerpo. Se ve muy claro, de esta manera, que para nuestro autor el cuerpo no es para el hombre una cárcel o un vestido del alma, sino su complemento sustancial, hasta tal punto entrelazado con ella que uno es materia y el otro es forma de la misma cosa, el hombre.

De su carácter corpóreo se sigue que el hombre esté sujeto al movimiento y, por lo tanto, al tiempo. De estar afectado por la cantidad, se sigue también que tenga los otros accidentes que se siguen de este, como la posición y la ubicación. Por el cuerpo, entonces, el cuerpo humano es un cuerpo entre otros cuerpos, se sitúa como un ente corpóreo entre otros entes corpóreos, con los que entra en relaciones de causalidad recíproca.

## II. EL CUERPO HUMANO COMO ORGANISMO

Este cuerpo humano no es un cuerpo simple, sino un cuerpo compuesto, es decir un todo que consta de múltiples partes integrales. Y, además, es un cuerpo viviente, por lo que sus partes son órganos de las distintas potencias vitales. Por ello, el hombre no sólo es un cuerpo, sino más específicamente

---

*modo accipitur corporeitas prout est forma accidentalis, secundum quam dicitur corpus quod est in genere quantitatis. Alio modo accipitur corporeitas prout est forma accidentalis, secundum quam dicitur corpus quod est in genere quantitatis. Et sic corporeitas nihil aliud est quam tres dimensiones, quae corporis rationem constituunt.*

un *organismo*, pues sólo el organismo es el cuerpo capaz de vida, como se ve en la primera definición aristotélica de alma: acto de un cuerpo natural orgánico<sup>7</sup>. Santo Tomás sabía que el organismo era la sede de las potencias vegetativas (de nutrición, crecimiento y generación) y de las potencias sensitivas (sentidos internos y externos, y apetitos sensitivos).

Aunque los datos empíricos de la biología de santo Tomás están perimidos, merece la pena mencionar algo acerca de ellos<sup>8</sup>. Para el Aquinate, todo cuerpo complejo estaría compuesto de los cuatro elementos (fuego, aire, agua y tierra), dotados de cuatro cualidades cuyo equilibrio sería fundamental para su conservación y en especial para la vida (calor, frío, humedad y sequedad). Habría, en particular, un calor natural y una humedad radical que serían esenciales para el mantenimiento de la salud y de la vida orgánica, así como para su transmisión por generación<sup>9</sup>. A partir de los cuatro elementos se

7 ARISTÓTELES, *De anima*, 412 a 19-28.

8 Para una visión global de las influencias médicas en el pensamiento de santo Tomás, cf. J. A. IZQUIERDO LABEAGA, "Alcune fonti dell'antropologia di San Tommaso (seconda parte)": *Alpha Omega* 5 (2002) 68-69: "Nel rintracciare queste fonti si può dire in genere che nel pensiero di Tommaso confluiscono, quattro grandi figure della medicina antica: Ippocrate, Aristotele, Galeno e Avicenna; tutti medici di stampo enciclopedico, di cui in certo modo ciascuno diventa una certa sintesi e prolungamento del precedente. Due di essi (Aristotele e Avicenna) influiscono Tommaso più direttamente, gli altri due (Ippocrate e Galeno), come mediati per i precedenti. Oltre questi avviamo anche tanti altri influssi minori, che riguardano dottrine più determinate e a volte più difficili di precisare, come Platone, Nemesio, il Damasceno, Isaaco, Maimonide, Averroè... Potremo dire che la *medicina greca* arriva a Tommaso da Ippocrate, Platone e Aristotele; la *medicina alessandrina e romana*, da Galeno (mediato); la *medicina arabogiudaica* da Avicenna, Averroè, Isacco e Maimonide, e la *medicina contemporanea medievale* (aspetto più difficile da precisare), dagli ambienti logistici, monastici e universitari, dove Tommaso stesso si muove, Montecassino, Parigi e Napoli con la vicina Scuola Salernitana, famosa per la sua sintesi medica versificata nel *Regimen sanitatis salernitanum* o *Flos medicinae Salerni*". Probabilmente Nemesio debería ser colocado entre las influencias mayores, y no entre los influjos menores, como mediador entre la medicina y la filosofía.

9 Cf. *Super Sent.*, L. II, dist. I, q. 1, a. 4, ad 5: "[...] *calor naturalis agit in virtute animae ut instrumentum ejus, ut in 2 de anima dicitur, propter quod non tantum calefacit, sed agit ad generationem carnis animatae*"; *ibid.*, dist. 30, q. 2, a. 1, ad 3: "*Ad tertium dicendum, quod, secundum medicos, humidum quod ex primis generantibus trahitur, non oportet ut dicatur radicale, quia semper remanet distinctum secundum materiam et proprietatem ab humido ex alimento aggenerato; sed quia calor naturalis in illo humido prius extitit, et illud quod permiscetur, non participat speciem nisi ex virtute illius humidi cui permiscetur; unde est quasi radix totius illius quod postmodum ex alimento convertitur: non autem ita quod utrumque humidum post finem digestionis ultimae distinctum remaneat; sed totum permixtum accipit unam proprietatem; et utraque materia, scilicet quae prius suberat primo humido, et secundo advenienti, aequaliter se habet ad hoc quod transeat, et ad hoc quod virtutem speciei participet. Nec dicitur consumi humidum radicale propter discessum talis materiae, sed propter hoc quod non permanet proprietas quam totum mixtum habebat ex virtute primi humidi; tunc enim non potest fieri restauratio, quia virtus speciei non manet; sicut etiam si tota manus amputetur, non restauratur per nutrimentum, quia non manet virtus speciei determinata huic organo: et propter hanc etiam causam dicuntur quaedam membra ex humido radicali composita, non quod*

formarían los cuatro humores que estarían presentes en el organismo animal: sangre, flema, bilis amarilla (cólera) y bilis negra (melancolía). Los humores constituirían los miembros corporales. Habría dos tipos de miembros, los homogéneos o “símiles” y los heterogéneos o disímiles (*membra officialia*). Los homogéneos (los músculos, los huesos) estarían compuestos de partes iguales (carne, hueso); los miembros heterogéneos (el corazón, el cerebro, las manos), de partes distintas (por ejemplo, la mano de carne, huesos, dedos, uñas, etc.)<sup>10</sup>.

Aunque el alma está “toda en todo el cuerpo, y toda en cada parte<sup>11</sup>”, santo Tomás sostenía que hay órganos que son más importantes que otros en el organismo, como el corazón, el cerebro, el hígado y los genitales<sup>12</sup>. Entre

---

*nihil nutrimenti in substantiam illorum membrorum transeat, cum quodlibet membrum corporis proportionabiliter augeatur; sed quia in illis membris principaliter virtus speciei consistit, quae est ex humido radicali; nec potest aliqua abscissio ab eis fieri quin auferatur virtus speciei quantum ad aliquam partem determinatam: et propter hoc etiam talia membra decisa non sanantur.* Para entenderlo en el contexto biológico de su tiempo, cf. PEDRO HISPANO, *Scientia Libri de Anima* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Filosófico “Luis Vives”, Madrid 1941), tract. XII, cap. II, 526: [...] *corpus igitur vitam ab anima participans calorem corporalem habet in quo vita fundatur in actu motus interni ac continui persistens et in quo opera perficiuntur cui stupor frigoris corporalis contrarius vitam extinguit atque opera defectat. Calor autem duplicem tenet differentiam: quidam enim est qualitas complexionalis que totius viventis est corpus et media ac contenta disponit et ad temperamenti punctum secundum multam latitudinem accedit. Alius est substantia in corpore generata calida humida substantie vaporose aereae similis ad vite sustentationem deputata que anime vite, virtutum et operum media in corpore iudicatur. Est autem hic calor substantia calida humida ex primo spermate aut nutrimentali materia generata actum primum vite ab anima suscipiens et tanquam medium corpori tribuens, membra corpus et contenta ut medium instrumentum ex virtutum anime industria regens et omnes operationes exercens ab anime a corporis virtutibus emanantes (sic totum).*

- 10 J. A. IZQUIERDO LABEAGA, *Alcune fonti dell'antropologia di San Tommaso*, 67: “Da questo cantiere ‘medico’ prende i materiali per la filosofia del corpo: la ‘temperatissima complexio’ del corpo umano coi quattro elementi (terra, acqua, aria, fuoco), le quattro qualità (caldo, freddo, umido, secco), i quattro umori (il sangue, la flema, il fiele giallo e il fielle nero), la teoria dell’*umindum radicale*’ e dell’umido generato dall’alimento; il *calor naturalis*, gli *spiritus vitales*; la *triplex humiditas*; le parti consimili (carne, ossa, nervi...); le parti dissimili o *membra officialia* (cuore, cervello, mano...); la *quadruplex unio membrorum ad invicem*; la descrizione dei vari organi, con la speciale rilevanza del cuore e del cervello che sono le *membra principalia*; il vario ordine funzionale degli organi, alla ricerca del ‘*primum animatum*’; il cuore come principio motore (*de motu cordis*); la respirazione, il flusso del sangue, il polso; la sete, la stanchezza, il dolore; i processi vitali vegetativi della digestione; il problema speciale della formazione, generazione e animazione del corpo umano; la base fisiologica della sensibilità, delle passioni e del linguaggio; i vari tipi caratterologici; l’influsso astrale sul corpo e sui processi fisiologici; la *loci salubritas*; l’igiene, la dieta, i bagni, la ginnasia, l’eutrapelia, la temperanza; l’interpretazione medica dei sogni; i ritmi vitali della *pueritia*, *iuventus et senectus*; gli abiti entitativi della salute e la malattia, la bellezza e la *deformitas*, la forza e la debolezza; la vita, la morte... Tutti questi sono argomenti esplicitamente tematizzati da Tommaso, e a volte anche lungamente”.

11 *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 8.

12 Para una referencia breve a la biología de su tiempo, cf. ALBERTUS MAGNUS, *Opera Omnia Tomus XII, Quaestiones super De animalibus* (Aschendorff, Münster 1955) p. 107-108, L. I, q. 55: *Dicendum quod corpus animalis dividitur in quatuor regiones.*

todos ellos, santo Tomás, optando por el cardiocentrismo aristotélico, antes que por el encefalocentrismo galénico, considera al corazón como el órgano más importante para la vida<sup>13</sup>. Por ser un cuerpo vivo, el ser humano está sujeto a la salud y a la enfermedad, además de ejercer las operaciones vitales de orden vegetativo y sensitivo. A pesar de que, con Aristóteles, santo Tomás ubica en el corazón algunos sentidos y también a las pasiones<sup>14</sup>, el resto de las potencias animales<sup>15</sup>, especialmente los sentidos internos, son ubicados por el Aquinate en el cerebro<sup>16</sup>.

La corporalidad orgánica del ser humano es la raíz de su sexualidad. Los órganos sexuales son el lugar de la potencia generativa del ser humano. Estos, como cualquier órgano del cuerpo humano, son parte de su sustancia y, por lo tanto, de la identidad ontológica de la persona humana. Yo soy “esta carne y estos huesos”, y también, sustancialmente, varón o mujer. Para el Aquinate, sin embargo, la diferencia de varón y mujer no es una distinción esencial, en el sentido de que diferencie dos especies distintas dentro de un género. Varón y mujer comparten la misma esencia; en este sentido las diferencias sexuales son accidentales, no en el sentido del accidente predicamental (ya que los

---

*Una est partium animalium, in quibus sunt virtutes sensitivae et motivae, et haec est regio capitis. Alia est partium naturalium, in quibus sunt virtutes nutritioni deservientes, ut stomachi, hepatis, venarum et renum et huiusmodi. Tertia regio est partium spiritualium, cuiusmodi sunt cor et pulmo et vocalis arteria. Et quarta regio est membrorum generationi aptorum. Unde animal quadrupliciter a diversis consideratur, et secundum hoc diversa ponuntur membra principalia in homine. Quidam enim considerant ipsum ex parte generationis; et isti habent ponere membra, in quibus est semen, principale testiculos. Alii considerant ipsum ex parte nutritionis; et isti habent ponere hepar principale membrum. Quidam considerant ipsum ex parte sensus et motus; et isti ponunt cerebrum principale membrum. Et quidam ex parte spiritualitatis; et isti ponunt cor membrum principale. Unde controversia est non modica inter Medicos et Philosophum. Medici enim ponunt cerebrum membrum principale, quia respiciunt ad sensum, quia sunt sensibiles opifices. Philosophus vero ponit cor solum. Et Avicenna dicit, quod oportet medicos sequi Philosophum, quia verius dicit. Cor enim situatur in medio animalis sicut princeps in regno, et sicut princeps sua imperia mittit et mandat ad singulas partes regni per suos ministros, sic cor vitam et virtutes ad singula membra per sua organa mittit. Sensus enim mittit ad oculos et aures per cerebrum tamquam per ministrum; et motum ad manus et pedes similiter per cerebrum mittit. Sed virtutem digerendi, expellendi et attrahendi tribuit unicuique membro per hepar tamquam per ballivum. Sed virtutem producendi sibi simile dat alteri extrinseco per vasa seminaria. Et ideo secundum rei veritatem cor est membrum principale. Medici vero considerant sensibilibiter, ut eis appareat, et non secundum rem; ideo etc.*

13 Cf., por ejemplo, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 1, co.; I-II, q. 17, a. 4, ad 3. Santo Tomás dedicó un opúsculo al funcionamiento de este órgano, *De motu cordis*. Ver el interesante comentario de Mario Caponnetto a este opúsculo en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Del movimiento del corazón* (Athanasius/Scholastica, Buenos Aires 1994) 55-129.

14 *De motu cordis*, *Summa Theologiae*, I-II, q. 22, a. 2, ad 3.

15 Sobre los sentidos y su ubicación orgánica, cf. *Sentencia libri De sensu et sensato*.

16 Cf. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 60, n. 1; *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4.

órganos sexuales son parte de la sustancia de este hombre particular), sino del accidente lógico: las diferencias sexuales son, desde este punto de vista, accidentes propios<sup>17</sup>. Así lo explica santo Tomás en el siguiente pasaje de la *Q. d. de anima*:

Hay tres géneros de accidentes: algunos son causados por los principios de la especie, y se llaman “propios”, como “risible” en el hombre; otros son causados por los principios del individuo, y esto puede ser porque, o tienen una causa permanente en el sujeto, y estos son los accidentes inseparables, como masculino y femenino, y otras diferencias semejantes, o porque tienen una causa no permanente en el sujeto, y estos son los accidentes separables, como sentarse y caminar. Es común a todo accidente que no pertenezca a la esencia de la cosa, y por eso no cae en la definición de la cosa. Por eso de la cosa entendemos lo que es, sin que entendamos algún accidente suyo. Pero la especie no puede entenderse sin los accidentes que derivan de los principios de la especie, aunque puede entenderse sin los accidentes del individuo, incluso los inseparables. Pero sin los separables puede [entender] no sólo a la especie, sino también a los individuos<sup>18</sup>.

Este pasaje dice básicamente lo siguiente. Hay tres géneros de accidentes: 1) los accidentes propios, que son los que emanan necesariamente de los principios de la especie, y son, por lo tanto, comunes a todo ser humano, acompañando siempre a la esencia del hombre; 2) después tenemos los accidentes causados por los principios individuales y, en primer lugar, los permanentes o inseparables como esta carne y estos huesos, que santo Tomás

17 Para la comprensión de este punto me han servido mucho las aclaraciones verbales hechas por Enrique Alarcón en la Jornada “El hombre: Horizonte entre el tiempo y la eternidad” en la Universidad San Dámaso el 7 de mayo de 2019.

18 *Q. d. de anima*, a. 12, ad 7: *Ad septimum dicendum quod tria sunt genera accidentium: quaedam enim causantur ex principiis speciei, et dicuntur propria sicut risibile homini; quaedam vero causantur ex principiis individui. Et hoc dicitur quia, vel habent causam permanentem in subiecto, et haec sunt accidentia inseparabilia, sicut masculinum et femininum et alia huiusmodi; quaedam vero habent causam non permanentem in subiecto, et haec sunt accidentia separabilia, ut sedere et ambulare. Est autem commune omni accidenti quod non sit de essentia rei, et ita non cadit in definitione rei. Unde de re intelligimus quod quid est, absque hoc quod intelligamus aliquid accidentium eius. Sed species non potest intelligi sine accidentibus quae consequuntur principium speciei. Potest tamen intelligi sine accidentibus individui etiam inseparabilibus; sine separabilibus vero esse potest non solum species, sed et individuum.*

dice que formarían parte de una definición del individuo si esta fuera posible<sup>19</sup>. De este tipo son, según santo Tomás, las diferencias sexuales. Son algo que deriva de los principios individuales de la sustancia y, por eso, son parte de la identidad de las personas humanas. Si estas diferencias pertenecieran directamente a los principios esenciales comunes, varón y mujer pertenecerían a especies diferentes. Tengamos presente que aquí se habla del *accidente lógico*, no del *predicamental*, pues todos los órganos, también los sexuales, son partes integrales de la sustancia, como se ha dicho. Estos accidentes se diferencian de un tercer tipo, 3) aquellos que son separables del individuo, como estar sentado o estar de pie.

Hoy, por otro lado, sabemos bien que las diferencias sexuales alcanzan también muchos otros aspectos del organismo, como el funcionamiento endocrino, la organización de redes neurales y, por todo esto, características psicológicas individuales, formando todas ellas también parte de la identidad, no sólo ontológica, sino también psicológica del individuo humano. De aquí surge muchas veces la idea de que hay un alma masculina y un alma femenina distintas. Si con esta afirmación se hiciera referencia al alma en abstracto, ciertamente sería falsa, pues el alma humana, como la esencia humana, es de la misma naturaleza en uno y otro caso. Pero, considerada en particular, es decir en este hombre y en esta mujer concretos, dado que el alma es la forma de la corporalidad y el principio radical de toda la vida del cuerpo, se puede decir, sin apartarnos del espíritu de santo Tomás, que hay un alma masculina y un alma femenina, que son muy semejantes, pero también muy distintas, desde sus bases biológicas hasta sus características psicológicas<sup>20</sup>. Se

19 *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 2, ad 3: *Sed compositum ex hac materia et ex hac forma, habet rationem hypostasis et personae, anima enim et caro et os sunt de ratione hominis, sed haec anima et haec caro et hoc os sunt de ratione huius hominis; ibid.*, I, q. 33, a. 2, co.: *Respondeo dicendum quod nomen proprium cuiuslibet personae significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis. Sicut enim de ratione hominis est anima et corpus, ita de intellectu huius hominis est haec anima et hoc corpus, ut dicitur in VII Metaphys. his autem hic homo ab omnibus aliis distinguitur, ibid.*, I, q. 119, a. 1, co.: *Sicut de veritate humanae naturae in communi, est anima humana et corpus, sed de veritate humanae naturae in Petro et Martino, est haec anima et hoc corpus; Super De Trinitate, pars 3, q. 5, a. 3, co. 3: Et haec partes dicuntur partes materiae, quae non ponuntur in diffinitione totius, sed magis e converso. Et hoc modo se habent ad hominem omnes partes signatae, sicut haec anima et hoc corpus et hic unguis et hoc os et huiusmodi. Hae enim partes sunt quidem partes essentiae sortis et Platonis, non autem hominis, in quantum homo; et ideo potest homo abstrahi per intellectum ab istis partibus, et talis abstractio est universalis a particulari.*

20 Cf. E. FORMENT, "La mujer y su dignidad": *Verbo* 287-288 (1990) 1029-1030: "Si cada alma humana posee una consonancia con el cuerpo al que informa, y por esa acomodación se distingue de las demás, y los cuerpos humanos son de varón y

trata de esta alma concreta de Juan o María que forma una sola sustancia con este cuerpo sexuado, y que tiene las características sustanciales y accidentales relacionadas con la sexualidad, entre ellas las peculiaridades de la psique consiguientes a la sexualidad.

Como cuerpo vivo, el ser humano no sólo es causado por generación, sino que es procreado. Aunque, para santo Tomás, hay un modelo espiritual e increado para la paternidad y la filiación, que es el de la Trinidad, el modo concreto en que estas se dan en los seres humanos depende de la corporalidad, que hace que padres y madres puedan decir de sus hijos que son “carne de su carne y huesos de sus huesos”<sup>21</sup>. Este modo concreto de la generación del ser humano es del que se derivan realidades como el matrimonio, y el derecho y deber primario de los padres a educar a sus hijos<sup>22</sup>. También como cuerpo vivo, el ser humano es un organismo que se desarrolla, que crece, función que corresponde a la potencia aumentativa, según santo Tomás, pero que después tiene consecuencias en niveles que trascienden el vegetativo, pues el ser humano crece también cognoscitiva, afectiva y moralmente<sup>23</sup>.

### III. EL CUERPO HUMANO, CUERPO ANIMAL

El cuerpo humano es un cuerpo vivo animal. Esto implica que es un cuerpo dispuesto de tal manera que pueda conocer sensiblemente y tender elícitamente de un modo proporcionado a esa manera de cognición. Como el cuerpo es para el alma y no el alma para el cuerpo, la disposición de los órganos de los sentidos y de los apetitos sensitivos es la adecuada para que se produzca la cognición y la apetición<sup>24</sup>.

Gracias a su hilemorfismo aristotélico, santo Tomás escapa a la tentación platónica de considerar a los sentidos como potencias espirituales que se

---

de mujer, se sigue que habrá almas masculinas y almas femeninas, según se adecuen a uno u otro tipo de cuerpo. [...] El alma masculina y el alma femenina no son, sin embargo, dos especies del alma humana, sino dos modos de estar la misma esencia del alma en la realidad, que no la diferencian en el orden específico o inteligible”.

21 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 3.

22 Cf. *Super Sent.*, lib. 4, d. 26, q. 1, a. 1.

23 Cf. *Sermo Puer Jesus*.

24 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 5.

sujetaran directamente en el alma y a los órganos como meros instrumentos extrínsecos, casi una ocasión para el acto cognoscitivo espiritual. Así, lo dice, por ejemplo, en la *Q. d. de anima* (a. 6, ad 14): “sentir, que es un padecer, no es del alma sola, sino del órgano animado”. Lo mismo se podría decir de los actos de todas las potencias de orden sensitivo, no sólo de los sentidos externos, sino también de los internos (sentido común, imaginación, cogitativa y memoria) y de las potencias apetitivas sensitivas (concupiscible e irascible). Santo Tomás asigna a cada una de estas potencias un órgano determinado: el tacto y el gusto, así como los apetitos sensitivos tendrían su sede en el corazón; el resto de los sentidos estaría en el cerebro; en la parte anterior del cerebro estaría la imaginación<sup>25</sup>, en la media la cogitativa<sup>26</sup> y en la posterior, la memoria<sup>27</sup>, siguiendo en esto a Nemesio y a Galeno<sup>28</sup>. De una lesión de estas partes del cuerpo se seguiría una disfunción de la potencia correspondiente<sup>29</sup>.

Para santo Tomás, ni el entendimiento ni la voluntad están ubicados en el cerebro, por ser potencias puramente espirituales. Esto implica que no hay una dependencia entitativa de estas potencias respecto del cuerpo y, por lo tanto, que son potencias cuyo sujeto inmediato es el alma espiritual y no el compuesto de alma y cuerpo<sup>30</sup>. Sin embargo, santo Tomás afirma siempre

25 Cf. *Super Sent.*, lib. 4, d. 7, q. 3, a. 3, qc. 2, arg. 1: *Videtur quod non debeat fieri linitio chrisimatis tantum in fronte. Quia vertex est nobilior pars corporis quam frons, quia ibi est organum cogitativae, hic autem organum phantasiae.*

26 Cf. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, co: *Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones advenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium.*

27 *Super Sent.*, lib. 1, d. 3, q. 4, a. 1, ad 2: *[...] sumitur hic pro memoria quae est potentia sensitivae partis, quae habet organum in postrema parte capitis, et est thesaurus intentionum sensibilibus cum sensu, non a sensu acceptarum, ut dicit Avicenna.*

28 Nemesio, que santo Tomás citaba erróneamente como Gregorio de Nisa, ponía la imaginativa en la parte anterior del cerebro, la “excogitativa” en la parte media y la memorativa en la parte posterior, siguiendo a Galeno. Sobre la excogitativa, cf. NEMESIOUS D’ÉMÈSE, *De Natura Hominis, Traduction de Burgundio de Pise* (E. J. Brill, Leiden 1975) 86, caput XI, 61-67: *[...] excogitativi autem sunt generaliter quidem iudicationes et depositiones et fugae et impetus actus, specialiter vero intelligentiae intelligibilium et virtutes et disciplinae et artium rationes et consiliativum et electivum; hoc autem est quod per somnia censeat nobis quod futurum, quam demum solam veram vaticinationem Pythagorici dicunt, Hebraeos sequentes. Organum autem et huius est medius cerebri ventriculus et animalis spiritus qui est in ipso.*

29 Cf. *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 14, n. 2: *Et si obiiciatur quod aliquando etiam circa sensibilia propria error accidit, respondet quod hoc non est ex sensu, sed ex phantasia, per cuius indispositionem aliquando contingit quod id quod per sensum accipitur, aliter ad ipsam perveniat quam sensu percipiatur, sicut patet in phreneticis in quibus organum phantasiae est laesum.*

30 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2; q. 77, a. 5.

que el entendimiento humano toma su objeto de los fantasmas, es decir, de las imágenes producidas por los sentidos internos. Como los sentidos internos residen en el cerebro, el entendimiento tiene una dependencia funcional respecto del cerebro y, naturalmente, nada puede entender ni pensar sin la ayuda del cerebro<sup>31</sup>.

De esta dependencia de las facultades sensitivas externas e internas se sigue una característica definitoria de la inteligencia humana: el ser racional. Efectivamente, el hombre no se define como animal intelectual, sino como animal racional, según el Aquinate, porque el hombre tiene simple inteligencia natural de muy pocas cosas. Lo que entiende, debe recogerlo de la multiplicidad de los sentidos<sup>32</sup>. A partir de la multiplicidad, logra la unidad, pues de muchas razones forma conceptos y uniendo conceptos forma enunciados, que a su vez asocia mediante razonamientos. Por el carácter complejo y móvil del entender humano, su facultad de entender se llama más propiamente razón que intelecto o entendimiento. El entender es algo que tiene como prestado, es decir, participado<sup>33</sup>. Lo que tiene como propio es el movimiento y ese movimiento deriva en su raíz de su carácter corpóreo, del que se sigue también que el objeto proporcionado del intelecto humano sean las esencias de las cosas corporales<sup>34</sup>. Para entender estas esencias, además, debe contemplarlas en los fantasmas, es decir, en las realizaciones individuales de esas esencias representadas interiormente por los sentidos internos, que son facultades orgánicas<sup>35</sup>. También necesita de estos sentidos para poder pasar de lo universal

---

31 Cf. *Sentencia De sensu et sensato*, tr. 2, l. 2, n. 4: *Deinde cum dicit propter quam ostendit ad quam considerationem reservatur hoc; et dicit quod ad aliam rationem pertinet assignare causam, quare nihil potest homo intelligere sine continuo et tempore; quod quidem accidit, inquantum nihil potest homo intelligere sine phantasmate. Phantasma autem oportet quod sit cum continuo et tempore, eo quod est similitudo rei singularis, quae est hic et nunc: quod non potest intelligi sine phantasmate. Quare homo autem non possit intelligere sine phantasmate, de facili potest assignari ratio quantum ad primam acceptionem specierum intelligibilium, quae a phantasmatibus abstrahuntur secundum doctrinam Aristotelis in tertio de anima. Sed experimento patet quod etiam ille qui iam acquisivit scientiam intelligibilem per species intellectas, non potest actu considerare illud cuius scientiam habet nisi occurrat ei aliquod phantasma. Et inde est quod laeso organo imaginationis impeditur homo non solum ab intelligendo aliqua de novo, sed etiam considerando ea, quae prius intellexit, ut patet in phreneticis.*

32 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 6.

33 Cf. *ibid.*, I, q. 79, a. 8.

34 Cf. *ibid.*, I, q. 84, a. 7 co.: *Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens.*

35 Cf. *ibid.*, I, q. 84, a. 7.

a lo particular, especialmente en el silogismo práctico<sup>36</sup>. Por eso, santo Tomás llama a la cogitativa “razón particular”, pues esta no sólo en su propio nivel funciona de manera cuasi-racional, componiendo y dividiendo intenciones individuales para descubrir nuevas intenciones<sup>37</sup>, sino que también funciona en estrecha sinergia con la razón universal para alcanzar lo singular, especialmente en el acto de la virtud de la prudencia<sup>38</sup>.

Como la inteligencia depende funcionalmente de facultades orgánicas, santo Tomás atribuye al cuerpo el que tengamos disposiciones intelectuales innatas distintas. Así, unos pueden ser más o menos penetrantes o inteligentes, así como mejores para unas ciencias que para otras<sup>39</sup>. Lo mismo sucede en el orden de lo que hoy llamamos el temperamento, en este caso además porque las pasiones (hoy llamadas “emociones”<sup>40</sup>) residen propiamente en el organismo. De este modo, con Aristóteles, santo Tomás sostiene que hay hombres más inclinados a la ira o a la mansedumbre, por ejemplo, lo que da lugar a hablar de unas ciertas virtudes naturales, e incluso vicios naturales, los cuales no son virtudes y vicios morales en sentido pleno, pero facilitan o dificultan la formación de las virtudes<sup>41</sup>.

Hemos dicho anteriormente que, como consecuencia de ser un cuerpo, el hombre es un ente móvil y, por lo tanto, sujeto al tiempo. Esa temporalidad afecta al alma de muchas maneras. Primero que nada, los sentidos externos sienten el movimiento, que es un sensible común<sup>42</sup>. Como consecuencia, la anterioridad y la posterioridad quedan en cierto modo registradas en la imaginación. Finalmente, la memoria percibe la *intentio* de pretérito, pues

---

36 Cf. *De veritate*, q. 10, a. 5, co.: *Alio modo secundum quod motus qui est ab anima ad res, incipit a mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires. Et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam sensitivae partis componens et dividens intentiones individuales quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem enim sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est apprehensio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis, ut patet per id quod habetur III de anima.*

37 Cf. *Super Sent.*, lib. 3, d. 26, q. 1, a. 2 co; *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4, co.

38 Cf. *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 3, ad 1 et ad 3.

39 Cf. *Sententia Metaphysicae*, lib. 2, l. 5.

40 Cf. M. F. ECHAVARRÍA, “Las teorías psicológicas de las emociones frente a Tomás de Aquino”, en: S.-Th. BONINO – G. MAZZOTTA (eds.), *Le emozioni secondo san Tommaso* (Urbaniana University Press, Roma 2019) 47-81.

41 Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 51, a. 1.

42 Cf. *Sententia De sensu*, tr. 1, l. 2, n. 12.

capta lo sentido como previamente conocido en un momento pasado<sup>43</sup>. Pero la temporalidad, que radica en la corporalidad, en el ser humano alcanza también al funcionamiento de las potencias espirituales. Por eso, santo Tomás reconoce la existencia de una memoria espiritual. En efecto, si bien el objeto del intelecto está abstraído del tiempo, el acto mismo del intelecto se da en un momento determinado y por eso hay una memoria intelectual, no sólo en cuanto a la retención de las especies, sino en cuanto al recuerdo del tiempo, en la vertiente íntima de la intelección por la que se percibe que se entiende y se recuerda haber entendido en un tiempo determinado<sup>44</sup>.

Por lo mismo, la temporalidad afecta a la vida moral. Una elección puede ser precipitada u oportuna<sup>45</sup>. La prudencia tiene como partes integrales a la memoria de lo pasado, la inteligencia de lo presente y la memoria de lo futuro<sup>46</sup>. Virtudes como la perseverancia y la esperanza suponen un horizonte temporal de la vida humana, etc<sup>47</sup>.

#### IV. EL CUERPO HUMANO ES ESPECÍFICAMENTE HUMANO

Frecuentemente, por una herencia inconsciente del dualismo, tendemos a ver al hombre como la síntesis de una bestia y un espíritu. Como experimentamos la rebelión de la carne, es fácil terminar pensando que la esfera vital y animal son como dos niveles completamente autónomos e incluso rebeldes por esencia, de modo que, insensiblemente, terminamos por comprometer la unidad sustancial del hombre. Esta no es la manera en que santo Tomás ve las cosas. Si bien el ser humano, tanto por su complejidad como por el estado de naturaleza caída, experimenta la contradicción interior de la que habla San Pablo (Rm 7,14-25), eso no implica que exista en el hombre una dualidad tal que deba ser concebido como un ente paradójico, mitad bestia, mitad ángel.

---

43 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 4.

44 Cf. *ibid.*, I, q. 79, a. 6, ad 2.

45 Cf. *ibid.*, II-II, q. 53, a. 3.

46 Cf. *ibid.*, II-II, q. 49, aa. 1, 2 et 6.

47 Cf. E. KOMAR, *El tiempo humano. Lecciones de antropología filosófica 1966* (Ediciones Sabiduría Cristiana, Buenos Aires 2003).

Santo Tomás es muy firme en este punto al rechazar, por ejemplo, las posiciones de Orígenes en *De principiis*<sup>48</sup>.

Santo Tomás afirma, por ejemplo, que las facultades espirituales del hombre funcionan mejor cuando el cuerpo está en buen estado, que cuando está peor dispuesto<sup>49</sup>. Los hombres de carnes blandas, están dotados de mejor sentido del tacto y, a su vez, por este motivo, son más inteligentes<sup>50</sup>; la buena disposición del cerebro es necesaria para el funcionamiento de los sentidos internos y del entendimiento; cuando dormimos, aunque a veces razonamos, lo hacemos peor que cuando estamos despiertos<sup>51</sup>, etc. Esto es así, porque el cuerpo es para el alma y se debe entender desde esta. El cuerpo no es esencialmente una cárcel o un impedimento para el alma, aunque nuestro cuerpo mortal, con frecuencia, agrave al alma. Por el contrario, para que el alma ejerza naturalmente sus operaciones superiores y espirituales, necesita de la operación de las facultades corporales, vegetativas y sensitivas. El hombre está constituido esencialmente por un cuerpo, justamente porque el tipo de entendimiento que tiene, el último en el orden de las sustancias espirituales, necesita de las facultades del cuerpo.

Por eso, el cuerpo humano es un cuerpo específicamente humano. Santo Tomás explica que la disposición del cuerpo humano es la más apta para las funciones que este debe desempeñar. Por eso, el alma humana no se podría haber unido sustancialmente a cualquier cuerpo, como afirman los que sostienen la transmigración de las almas. El cuerpo humano tiene tal organización porque está configurado por su alma para tener la disposición adecuada a sus operaciones propias. Más allá de las analogías entre el cuerpo humano y los otros cuerpos vivientes, el cuerpo humano es específicamente humano. Ante la objeción de que hay cuerpos de animales mejor dispuestos que el cuerpo humano, pues hay animales que vienen provistos de armas naturales, como cuernos y garras, y de vestimenta natural, como los pelos y las plumas, santo Tomás responde:

---

48 *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 7.

49 Por ejemplo, cf. *Super Sent.*, lib. 4, d. 9, q. 1, a. 4, qc. 1, ad 4; *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 73, n. 39; *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 84, n. 14; *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 7.

50 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 76 a. 5 co.: *Et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus. Cuius signum est, quod molles carne bene aptos mente videmus, ut dicitur in II de anima.*

51 Cf. *Super Sent.*, lib. 4, d. 9, q. 1, a. 4, qc. 1; *Summa Theologiae*, II-II, q. 154, a. 5.

En su lugar el hombre tiene la razón y la mano, por los que puede fabricarse armas y abrigo, y todo lo que es necesario para la vida, de infinitos modos. De aquí que la mano sea llamada “instrumento de los instrumentos” en III *De anima*. Y esto era más conveniente para la naturaleza racional, que tiene infinitas concepciones, tener la facultad de fabricarse infinitos instrumentos<sup>52</sup>.

El texto es muy interesante porque encuentra una correlación entre la capacidad de la estructura de la mano humana para construir todo lo que el hombre necesita para vivir y la apertura infinita del entendimiento humano. Como el hombre tiene un entendimiento abierto al ente irrestrictamente, consiguientemente, tiene un cuerpo adecuado a esa cierta infinitud del entendimiento. En una línea semejante va la explicación de por qué el hombre tiene una posición erecta, a diferencia de los otros organismos:

Tener posición erecta fue conveniente al hombre por cuatro razones. Primero, porque los sentidos se le dieron al hombre no sólo para procurarse las cosas necesarias para la vida, como a los otros animales, sino también para conocer. De donde, aunque los demás animales no se deleitan en los sensibles, sino en orden a la comida y a lo venéreo, sólo el hombre se deleita en la belleza misma de los sensibles por ella misma. Y así, dado que los sentidos tienen más vigor en el rostro, los otros animales tienen la cara inclinada a la tierra, como buscando el alimento y proveyendo a su nutrición, pero el hombre tiene la faz erecta, para que por los sentidos, y especialmente por la vista, que es el más sutil y el que más diferencias de las cosas muestra, pudiera libremente conocer los sensibles de todas partes, tanto celestes como terrenas, de tal manera de que a partir de todas ellas colija la verdad. Segundo, para que las fuerzas interiores tuvieran más libremente sus operaciones, ya que el cerebro, en el que en cierta manera estas se perfeccionan, no está hundido, sino elevado por encima de todas las partes del cuerpo. Tercero, porque, sin tuviera una posición encorvada,

---

52 *Summa Theologiae*, I, q. 91, a. 3, ad 2: *Sed loco horum habet rationem et manus, quibus potest parare sibi arma et tegumenta et alia vitae necessaria, infinitis modis. Unde et manus, in III de anima, dicitur organum organorum. Et hoc etiam magis competebat rationali naturae, quae est infinitarum conceptionum, ut haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi.*

tendría que usar sus manos como patas delanteras. Y así, la utilidad de las manos para realizar diversas obras cesaría. Cuarto, porque, si tuviera una posición encorvada y usara las manos como patas anteriores, tendría que coger el alimento con la boca. Y así, tendría una boca alargada y labios duros y gruesos, y también una lengua dura, para que no se dañara con las cosas exteriores, como sucede en los otros animales. Y tal disposición impediría totalmente el habla, que es la obra propia de la razón. Y, sin embargo, el hombre que tiene posición erecta dista totalmente de las plantas. Pues el hombre tiene su parte superior, la cabeza, dirigida hacia el mundo superior, y su parte inferior dirigida hacia el mundo inferior, y por eso está óptimamente dispuesto, según la disposición del todo. Pero las plantas tienen su parte superior dirigida al mundo inferior (pues las raíces son proporcionales a la boca) y la parte inferior dirigida hacia el mundo superior. Pero los animales brutos, de un modo intermedio, pues lo superior del animal es la parte por la que toma el alimento y su parte inferior es por la que expulsa lo superfluo<sup>53</sup>.

Se ve claro, entonces, que el cuerpo humano es propiamente humano. En este cuerpo, órganos como la cabeza, el rostro, la lengua y las manos son

---

53 *Summa Theologiae*, I q. 91, a. 3, ad 3: *Ad tertium dicendum quod habere staturam rectam conveniens fuit homini propter quatuor. Primo quidem, quia sensus sunt dati homini non solum ad vitae necessaria procuranda, sicut aliis animalibus; sed etiam ad cognoscendum. Unde, cum cetera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos et venerea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilibus secundum seipsam. Et ideo, quia sensus praecipue vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quaerendum et providendum sibi de victu, homo vero habet faciem erectam, ut per sensus, et praecipue per visum, qui est subtilior et plures differentias rerum ostendit, libere possit ex omni parte sensibilia cognoscere, et caelestia et terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem. Secundo, ut interiores vires liberius suas operationes habeant, dum cerebrum, in quo quodammodo perficiuntur, non est depressum, sed super omnes partes corporis elevatum. Tertio, quia oporteret quod, si homo haberet pronam staturam, uteretur manibus loco anteriorum pedum. Et sic utilitas manuum ad diversa opera perficienda cessaret. Quarto, quia, si haberet pronam staturam, et uteretur manibus loco anteriorum pedum, oporteret quod cibum caperet ore. Et ita haberet os oblongum, et labia dura et grossa, et linguam etiam duram, ne ab exterioribus laederetur, sicut patet in aliis animalibus. Et talis dispositio omnino impediret locutionem, quae est proprium opus rationis. Et tamen homo staturam rectam habens, maxime distat a plantis. Nam homo habet superius sui, idest caput, versus superius mundi, et inferius sui versus inferius mundi, et ideo est optime dispositus secundum dispositionem totius. Plantae vero habent superius sui versus inferius mundi (nam radices sunt ori proportionales), inferius autem sui versus superius mundi. Animalia vero bruta medio modo, nam superius animalis est pars quae accipit alimentum, inferius autem est pars qua emittit superfluum.*

especialmente importantes, y esta importancia deriva de la centralidad del conocer y el entender en la vida humana. El cuerpo humano está hecho para que el hombre entienda, que es su operación propia, y por eso el hombre necesitaba tener este tipo de cuerpo que tiene.

De aquí se sigue que, al menos a nivel entitativo, la relación entre cuerpo y alma es natural y llega también al nivel de la sinergia entre las potencias orgánicas y las espirituales. Así, por ejemplo, en la estrecha colaboración entre la razón universal y la razón particular o cogitativa, o en la interpenetración entre afectividad espiritual y afectividad sensorial, fenómenos a los que santo Tomás llama *refluentia* y *redundantia*<sup>54</sup>.

## V. EL CUERPO ESTÁ EN EL ALMA

Santo Tomás puede fundamentar el carácter específicamente humano del cuerpo humano gracias a su hilemorfismo. Sin embargo, es importante agregar a esta afirmación que el hilemorfismo se aplica al hombre de un modo especial, ya que en este el alma tiene una actualidad que supera la capacidad de la materia para recibir acto. En efecto, la perfección del alma humana es tal que su función no se agota en la actualización de la materia, sino que tiene potencias espirituales que inhiere inmediatamente en el alma y exceden lo que la materia puede, aunque dependan en su ejercicio de las potencias orgánicas. Merece la pena citar un texto del la q. 76, a. 1, de la primera parte de la *Summa*, justamente tratando sobre si el alma es la forma el cuerpo:

Cuanto una forma es más noble, tanto más domina a la materia corporal, y menos se sumerge en ella, y más sobresale [*excedit*] por su operación o virtud. De aquí que vemos que la forma del cuerpo mixto tiene alguna operación que no es causada por las cualidades elementales. Y cuanto más se progresa en la nobleza de las formas, tanto más se encuentra que la virtud de la forma excede a la materia elemental, como el alma vegetal más que la forma del metal, y el alma sensible más que el alma vegetal. Pero el alma humana es la forma más noble.

54 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4, ad 5; I-II, q. 30, a. 1, ad 1.

De aquí que su nobleza supere tanto a la materia corporal que tenga alguna operación y virtud en la que de ningún modo comunica con la materia corporal. Y esta virtud se llama entendimiento<sup>55</sup>.

Como dice el Aquinate en su comentario al *De causis*, el alma humana no está completamente sumergida en la materia, sino que por su parte superior está recogida en sí misma, vuelta sobre sí misma, primero sustancial y después operativamente<sup>56</sup>. El núcleo del ser humano es recogimiento sustancial y por eso la actitud que le corresponde es el recogimiento. El hombre es un cuerpo dotado de interioridad, de intimidad. El ser (*esse*), corresponde por ello primeramente al alma y esta lo comunica al cuerpo. Alma y cuerpo comparten un solo “*esse*”, un *esse* que está inseparablemente unido al alma como sustancia espiritual y necesaria, y que el cuerpo recibe del alma, no con posterioridad temporal, sino estructural, ni como un accidente, sino como parte sustancial del ser humano, aunque no reciba toda la perfección de ese ser, sino aquello que su potencia le permite<sup>57</sup>. En este sentido, se puede decir que el alma humana es más grande que el cuerpo, no según la cantidad dimensional, sino según la cantidad virtual<sup>58</sup>. Santo Tomás lo expresa claramente diciendo que, propiamente, no es correcto decir que el alma humana está en el cuerpo —lo que sí se podría decir de las formas sustanciales que no superan la potencialidad de la materia—, sino que más bien es el cuerpo el que está en el alma. Estas son sus palabras: “Más el alma contiene al cuerpo y lo hace ser uno,

---

55 *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1, co.: *Sed considerandum est quod, quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus quod forma mixti corporis habet aliquam operationem quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporealem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus.*

56 Cf. M. F. ECHAVARRÍA, “El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino”: *Espíritu* 62 (2013) 277-310.

57 Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2 et q. 76.

58 Cf. M. F. ECHAVARRÍA, “La cantidad virtual (*quantitas virtualis*) según Tomás de Aquino”: *Logos: Anales del seminario de metafísica* 46 (2013) 235-259.

que al revés”<sup>59</sup>. El cuerpo tiene su ser en el alma. Esta, por su parte, lo rodea, lo contiene metafísicamente y lo excede.

De esta excedencia del alma respecto del cuerpo se sigue, por un lado, el dominio cognitivo y volitivo que el hombre, por su alma espiritual, tiene sobre su cuerpo. El dominio cognitivo se da tanto en la línea del conocimiento objetivo, porque el hombre se conoce esencialmente como un cuerpo, como en la línea del conocimiento experimental, porque los distintos niveles de la conciencia sensorial son asumidos desde el nivel de la conciencia intelectual, aquella según la cual el hombre se conoce en cuanto posee su ser personal<sup>60</sup>. El dominio volitivo, se da tanto en el orden del gobierno de sus miembros exteriores, como en el de la educación de sus pasiones por medio de las virtudes que la regulan: la castidad, el pudor, la abstinencia, la sobriedad, la mansedumbre, la paciencia, etc.

Por otro lado, del hecho de que el cuerpo es, como en su medio sustancial, en el alma espiritual, se sigue el carácter esencialmente simbólico del cuerpo humano, en cuanto mediante este el espíritu humano se expresa tanto naturalmente (por redundancia) como voluntariamente, y por eso el cuerpo —y desde el cuerpo todo el mundo material— se hace portador de unos significados que trascienden su propia potencialidad y que apuntan al mundo espiritual. El ejemplo privilegiado de esto es el del lenguaje, pues la voz emitida por la boca animal, se transforma en el hombre en “la obra de la razón”. Pero también se manifiesta esto en otros ámbitos, como el de los gestos, la vestimenta, los adornos, etc., motivo por el cual santo Tomás pone distintas virtudes para regular estos ámbitos (todas ellas formas de modestia y partes de la templanza<sup>61</sup>); y muy especialmente en los sacramentos, que son signos sensibles de la santificación<sup>62</sup>.

---

59 *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 3, co.: [...] *magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso. Secundo, hoc apparet impossibile ex modo praedicationis.*

60 Cf. *De veritate*, q. 10, a. 8.

61 Cf. *Summa Theologiae*, II-II, qq. 168 et 169.

62 Cf. *ibid.*, III, q. 60, a. 4.

## CONCLUSIÓN

Santo Tomás, como filósofo, teólogo y dominico, se caracteriza tanto por su realismo como por su sentido del orden, por los cuales ha sido capaz de armonizar principios que en otros autores tienden a oponerse, como la consistencia sustancial y causal de la creatura, y la primacía absoluta, en el ser y en el operar, de Dios; como también, naturaleza y gracia, razón y fe, filosofía y teología, etc. El campo antropológico no es una excepción. El realismo lleva a nuestro autor a aceptar como un dato de experiencia que somos un cuerpo, es decir que el cuerpo es parte sustancial del hombre. Al mismo tiempo, la primacía del alma espiritual, como acto que supera en su perfección la potencia de la materia, le permite afirmar que esta es espiritual y subsistente. Pero esto se afirma al mismo tiempo que la profunda integración de ambos principios del único hombre, porque “mi alma no es yo”. Por eso, desde aquí puede fundamentar una moral realista en la que, si bien el cuerpo y sus potencias son con frecuencia un peso para el espíritu que aspira a la contemplación, son también, y más profundamente, un componente positivo ineludible. De este modo, se demuestra que muy merecidamente ha sido declarado por Juan Pablo II, autor él mismo de una interesante teología del cuerpo, *Doctor Humanitatis*, Doctor de Humanidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALBERTUS MAGNUS. *Opera Omnia Tomus XII, Quaestiones super De animalibus*. Aschendorff, Münster 1955.
- BITOCCHI, G. C. *Una aproximación a la filosofía de cuerpo humano en Tomás de Aquino*, tesis inédita. Universidad de Navarra, Pamplona 2015.
- ECHAVARRÍA, M. F. “El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino”: *Espíritu* 62 (2013) 277-310.
- \_\_\_\_\_. “La cantidad virtual (*quantitas virtualis*) según Tomás de Aquino”: *Logos: Anales del seminario de metafísica* 46 (2013) 235-259.
- \_\_\_\_\_. “Las teorías psicológicas de las emociones frente a Tomás de Aquino”. En: S.-Th. BONINO – G. MAZZOTTA (eds.). *Le emozioni secondo san Tommaso*. Urbaniana University Press, Roma 2019, 47-81.

- FORMENT, E. "La mujer y su dignidad": *Verbo* 287-288 (1990) 1011-1036.
- IZQUIERDO LABEAGA, J. A. "Alcune fonti dell'antropologia di San Tommaso (seconda parte)": *Alpha Omega* 5 (2002) 59-101.
- KOMAR, E. *El tiempo humano. Lecciones de antropología filosófica 1966*. Ediciones Sabiduría Cristiana, Buenos Aires 2003.
- LOBATO, A. (ed.). *El pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy I, El hombre en cuerpo y alma*. Edicep, Valencia 1994.
- MARCEL, G. *Ser y tener*. Caparrós Editores, Madrid 2003.
- NÉMÉSÍUS D'ÉMÈSE. *De Natura Hominis, Traduction de Burgundio de Pise*. E. J. Brill, Leiden 1975.
- PEDRO HISPANO, *Scientia Libri de Anima*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Filosófico "Luis Vives", Madrid 1941.
- PETRI, T. *Aquinas and the Theology of the Body. The Thomistic Foundations of John Paul II's Anthropology*. The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2018.
- TOMÁS DE AQUINO, S. *Del movimiento del corazón*. Athanasius/Scholastica, Buenos Aires 1994.