

EL CUERPO EN SANTO TOMÁS DE AQUINO. UN ESTUDIO A PARTIR DE LA *SUMMA THEOLOGIAE* I, Q. 91

THE BODY IN SAINT THOMAS AQUINAS.

A STUDY FROM THE *SUMMA THEOLOGIAE* I, Q. 91

por GUIDO ALAN HAASE ESPÍNDOLA

Centro de Formación san Juan Pablo II para estudios sobre el Matrimonio y la Familia, de la Fundación Movimiento Familiar Cristiano.

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

director@centrosjp2.com

ORCID 0000-0003-1935-0409

Recibido: 20-10-2023

Aceptado: 4-12-2023

Resumen:

En el siguiente artículo propongo estudiar el cuerpo, no la corporalidad, a partir de la *Summa theologiae* I, q. 91. Esta cuestión es clave para comprender la relación entre cuerpo y alma. A su vez, ayuda a entender mejor la resurrección de la carne y el modo en el que el hombre contemplará a Dios luego.

Abstract:

In the following article I propose to study the body, not corporality, from the *Summa Theologiae* I, q. 91. This question is key to understanding the relationship between body and soul. Also, it helps to better understand the resurrection of the body and the way in which man will contemplate God later.

El cuerpo como mundo pequeño (*minor mundus*) (*Summa theologiae* I, q. 91, a. 1)

Santo Tomás afirma que el cuerpo del hombre fue formado del barro¹. No se trata de pensar al hombre como una combinación de elementos, tierra y agua, sino que, a partir de este dato teológico, observemos el dato antropológico: "A esto se debe que el hombre sea llamado mundo en pequeño, porque todas las criaturas del mundo de algún modo se encuentran en él"². Si bien la sentencia es similar a la de Aristóteles, "El alma es, de algún modo, todas las cosas"³, en aquella se busca reforzar el sentido de lo corporal como participado por nosotros y todo lo creado. Si bien las cosas permanecen fuera de su subjetividad, están en contacto con él.

El concepto *minor mundus* aparece aproximadamente veinte veces en las obras del Angélico. Pareciera evitar *microcosmos*. En *De motu cordis* explica que el hombre se mueve a sí mismo ("movens seipsum") como todo el universo⁴. En el *De regno* vemos que se refiere a un gobierno de las cosas inferiores por la razón, similar a lo que hace Dios con el mundo⁵.

Palabras clave

Santo Tomás de Aquino - cuerpo - alma/cuerpo - resurrección de la carne - visión beatífica.

Keywords:

Saint Thomas of Aquino - body - soul/body - resurrection of the flesh - beatific vision.

¹ *Summa theologiae* I, 91, 1.

² Respondeo: "Et propter hoc homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo".

³ Aristóteles, *De anima* 431b 21.

⁴ Cf. *De motu cordis* (in principio).

⁵ Cf. *De regno*, lib. 1 cap. 13 co.

En *De veritate* y en *De potentia* se puede apreciar una continua distinción del *minor mundus* del *maior mundus*⁶. La distinción implica la analogía de gobierno entre el hombre y Dios. En otras palabras, se aprecia cómo, además de la relación del hombre con el movimiento del mundo en *De motu cordis* o la constitución de él en *STh* I, 91, 1, co., se puede asemejar a Dios en la forma activa de gobierno.

Podríamos deducir que el modo activo de gobierno se refiere a la razón sobre lo material, mientras que el pasivo, a una disposición natural. Respecto a esto último, vemos que en *Super Sent.*, lib. 4 d. 48 q. 2 a. 1 s.c. 3 fray Tomás considera un cierto amor natural ("diligat naturaliter") del hombre hacia lo similar del universo que hay en él. En este pasaje trata sobre la cuestión escatológica de la innovación ("innovabitur") del mundo al final de los tiempos. Argumenta lo siguiente: como el universo debe corresponder con el deseo del hombre acerca de él, a un hombre perfecto le corresponde un universo perfecto. Algo similar se ve en los últimos capítulos del cuarto libro de la *Summa contra gentiles*, cuando estudia, en dos pasajes dentro del mismo capítulo, el lugar de los animales en la renovación mencionada siempre en disposición al hombre, quien se ordena y es ordenado a Dios⁷.

Vemos, pues, que *Summa theologiae* I, 91, 1, co. es novedoso en cuanto a la significación que el Angélico da al concepto. La constitución de los elementos tierra y agua agrupa a todas las creaturas inferiores. De la mezcla queda excluido "el aire", lo cual señalaría al cielo y podría entenderse que el hombre aglutina, según su materia, las creaturas espirituales o el cielo mismo. Así se distingue del pasaje de *Gn* 1, 1 cuando Dios crea "los cielos y la tierra": las creaturas espirituales y todas las substancialmente compuestas de materia y forma.

En síntesis, en cuanto a la estructura corporal y el deseo natural comprendemos una similitud con todas las cosas inferiores creadas. El deseo hacia el universo es, entonces, por la semejanza del bien que hallamos en él, como diciendo que se tiende a él como a uno mismo, según la descripción que hace santo Tomás del amor de concupiscencia como pasión⁸.

Dios hace nuestros cuerpos (*Summa theologiae* I, q. 91, a. 2)

En *Summa theologiae* I, 91, 2, co. se afirma que "el compuesto es engendrado por el compuesto"⁹, algo así como decir que la casa existe cuando existe la casa. El Angélico desea explicar que no hay materia preexistente y que la forma está inmersa en la materia, de manera que no puede contemplarse una precedencia. Esto queda claro también en *In I Sent* d. 17, q. 2, a. 2, co., cuando niega que las almas fueran creadas fuera del cuerpo. Lo mismo sucede en *Summa theologiae* I, 45, 1, co. al tratar el origen desde la emanación particular, lo cual no supone al que es emanado, haciendo necesaria la consideración de una causa universal de todo ser. Por último, cabe aclarar que la persona es creada 'a partir de' la nada, expresando un orden, no una causa material¹⁰.

Estas afirmaciones ayudan a comprender que el hombre es una sustancia compuesta de tal manera que para "toda forma determinada en la materia, a menos que la materia esté puesta en su definición, esa definición es insuficiente"¹¹. Así no podemos hablar de hombre sin entrar en la comprensión de la importancia de su cuerpo para su misma definición. El cuerpo no es entendido como límite, sino como naturaleza. Obrando sin él, seríamos ángeles, no hombres. Evidentemente se aleja de toda pretensión platónica de una vida transmigrada y una melancólica reminiscencia. Sin embargo, no podemos decir que su pensamiento es principalmente fruto de la lectura de Aristóteles, quien, como contempla el Aquinate, había entendido al hombre como sustancia compuesta, sino que se debe a su fe en la Escritura, en la que no encontramos relatos pre-creacionistas.

⁶ Cf. *De veritate*, q. 24 a. 5 s.c.; q. 27 a. 3 arg. 23; *De potentia*, q. 3 a. 18 arg. 10; s.c. 3; q. 5 a. 6 arg. 8; ad 8; a. 7 ad 10.

⁷ Cf. *Summa contra gentiles*, lib. 4 c. 97.

⁸ Cf. *Summa theologiae* I-II, 27, 3, co.

⁹ "Et ideo oportet quod forma quae est in materia sit causa formae quae est in materia, secundum quod compositum a composito generatur".

¹⁰ Cf. *Summa theologiae* I, q. 45, a. 1, ad 1um.

¹¹ Sentencia *De anima*, lib. 1 l. 2 n. 10: "Nam omnis forma, quae est in materia determinata, nisi in sua definitione ponatur materia, illa definitio est insufficiens: sed haec forma, scilicet appetitus vindictae est forma in materia determinata: unde cum non ponatur in eius definitione materia, constat quod ipsa definitio est insufficiens".

La respuesta a la primera objeción del artículo de la *Summa theologiae* es fascinante. El Doctor Común muestra cómo nuestro cuerpo nos permite ser sujetos de obras divinas como la resurrección. También contempla la actividad de los ángeles respecto al inicio y fin de la vida corporal humana. Ellos pudieron haber desempeñado algún ministerio en el acto creador, así como, afirma sin dudar, “lo desempeñan en la última resurrección recogiendo las cenizas”¹². El ángel puede servir de la materia para obrar¹³ sólo si está desempeñando algún ministerio de Dios¹⁴. Por lo tanto, nuestro Creador ha dispuesto que ellos realizaran ciertas acciones en favor nuestro, como se contempla con los ángeles custodios¹⁵ por medio de quienes Dios ejerce su gobierno providencial.

La disposición del cuerpo y la complexión humana (*Summa theologiae* I, q. 91, a. 3)

Santo Tomás inicia *Summa theologiae* I, 91, 3, co. con la afirmación “toda cosa natural ha sido hecha por el arte divino”. El concepto “ars divina” aparece unas treinta y una veces en la *Summa theologiae* relacionándose, casi siempre, con las cosas naturales. Podemos decir que las cosas artificiales se comparan con el arte humano como las naturales con la divina¹⁶. Así el hombre participa, en parte, de una acción similar con los actos corporales causantes de cosas artificiales. Lo similar, me atrevo a afirmar, es la relación causal y la lógica que se supone se encuentra en la esencia de cada artefacto, así como en la naturaleza observamos la voluntad de Dios en su correcto funcionamiento. Cabe agregar que en las *res* producidas como arte se desvela esta intención como algo que sale del corazón, según el Aquinate¹⁷.

Podemos decir, entonces, que en el cuerpo, siendo algo natural y agente de cosas artificiales, encontramos una doble dimensión instrumental: de Dios, como causa primera, y de la voluntad del hombre actuada por su cuerpo¹⁸. El cuerpo, en efecto, permite que lo espiritual, como la intención-conjunción de la inteligencia y de la voluntad, se haga material como cierta cosa hecha por el hombre. Así las acciones materiales del hombre serían como los artefactos que desvelan el corazón del artífice, permitiendo al interlocutor llegar a conocer aquel secreto. Sin deseo de extenderme mucho más, porque sería tema de otra investigación, señalo que los últimos estudios de comunicación no verbal pueden respaldar lo anterior.

Dios artista, como lo presenta el Aquinate¹⁹, da a su obra “la disposición más conveniente, no en absoluto, sino en relación con su fin”. Es evidente que el fin del hombre es la Bienaventuranza como lo analiza en *Summa theologiae* I-II, qq. 1-3. Debemos, pues, analizar el cuerpo en vistas a la alabanza a Dios, como acto de religión (justicia).

Algo que llama la atención en el artículo es la construcción “optima dispositione”, la cual aparece tres veces en el cuerpo de este “Respondeo” cuando la hallamos un total de doce veces en las obras del Angélico. En dos ocasiones aparece dentro de las objeciones²⁰ señalando la acción de Dios. En *Sententia metaphysicae*, lib. 12 l. 8 n. 1 muestra cómo está unida a la delectación (“delectationem”) de seguir comprendiendo el cielo. Agrega que es imposible para nosotros estar siempre en esa disposición “deliciosa y mejor”²¹. Aun así, comprende que cada individuo tiene la mejor disposición según su propia naturaleza²².

Es evidente, entonces, que en el concepto “disposición” se sobreentiende un cierto movimiento que es menos “laborioso”²³ cuando el acto se adecua más al movimiento corporal. Mayor es el trabajo al considerar un movimiento “más continuo y eterno” (“magis continuus et sempiternus”) contrario al reposo natural del cuerpo. Así se observa, por ejemplo, en aquel que estudia somnoliento. El cuerpo, con sus movimientos internos (actos del hombre)²⁴, podría mostrar cierta dificultad para realizar actos inteligibles que refieren más a lo específico de la naturaleza humana. Sin embargo, podemos notar que el Aquinate nunca descon- fía de la bondad del cuerpo. De hecho, afirma que el alma humana es imperfecta

¹² “Potuit tamen fieri ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis Angeli exhiberent; sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo”. Cf. *Summa theologiae* I, q. 110 a. 4 ad 1; *De potentia* q. 6 a. 4 co.

¹³ Cf. *Summa theologiae* I, q. 110.

¹⁴ Cf. *Summa theologiae* I, q. 110 a. 4 ad 1.

¹⁵ Cf. *Summa theologiae* I, q. 113.

¹⁶ Cf. *Summa theologiae* I-II, q. 13 a. 2 ad 3: “Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam”.

¹⁷ Cf. *Super Sent.*, lib. 1 d. 32 q. 1 a. 3 ad 2: “Ad secundum dicendum quod, sicut in egressu artificiorum ab arte est considerare duplicem processum; scilicet ipsius artis ab artifice, quam de corde suo adinvenit; et secundo processum artificiatorum ab ipsa arte inventa;...”.

¹⁸ Si se desea desarrollar más este tema, podría estudiar el concepto de cuerpo como sacramento de la persona, de san Juan Pablo II, en sus audiencias sobre el amor humano y el sacramento del matrimonio, al inicio de su Pontificado. Se conocen como *Catequesis sobre la Teología del Cuerpo*.

¹⁹ Cf. *Summa theologiae* I, q. 91, a. 3, co.

²⁰ Cf. *Super Sent.* lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 4 arg. 2; *De spiritualibus creaturis* a. 6 arg. 10.

²¹ “Est enim intelligens et desiderans semper in tali dispositione delectabili, quod nobis est impossibile, scilicet quod semper simus in illa delectabili et optima dispositione”.

²² Cf. *Sententia metaphysicae*, lib. 12 l. 12 n. 36: “Et hoc videmus in singulis, quod unumquodque est optima dispositionis in sua natura”.

²³ Cf. In *De caelo*, lib. 2 l. 1 n. 7: “[...] Omne enim quod cum labore movetur, movetur contra motum naturalem sui corporis (propter quod motus animalis sursum est laboriosus): quae autem contra suam naturam moventur, si debeat eorum motus continuari, oportet quod hoc sit per aliquod violentum movens, quod imponat eis necessitatem coactionis; nam necessitas naturalis non est nisi ad ea quae sunt secundum naturam. Omne autem quod est tale, quod scilicet movetur aliquo motu contra suam naturam, tanto magis laboriosum est, quanto motus eius est magis continuus et sempiternus, et quanto magis est expers optima dispositionis, ut scilicet sit secundum suam naturam. Hoc autem non potest attribui corpori caelesti, quod est nobilissimum corporum: unde relinquitur quod motus caeli non sit laboriosus”.

mientras esté separada del cuerpo²⁵. Esto impide una Bienaventuranza perfecta por parte de la disposición humana, no de su objeto. Por este motivo la resurrección del hombre implica el cuerpo y una unión más perfecta entre éste y el alma. Así el Angélico afirma, siguiendo a san Pablo en *I Co.*, que aquel se viste de incorruptibilidad haciéndolo más dócil al alma inspirada por el Espíritu. Si bien “la sustancia intelectual que no está unida al cuerpo es más perfecta que la que está unida al cuerpo”²⁶, esto no quiere decir que aquella cuya naturaleza es corporal esté mejor dispuesta para recibir la visión beatífica cuando se encuentre separada de su cuerpo.

Parece ser correcto afirmar, entonces, que Dios quiso que la disposición perfecta del hombre sea acorde a su naturaleza humana, la cual es compuesta, requiriendo realizar muchas y laboriosas operaciones²⁷ para adquirir el bien perfecto según el grado del que le es posible gozar. Se podría cuestionar la relación entre la pesadez que se experimenta por el cansancio corporal y el camino del hombre a la Bienaventuranza, ya que los movimientos internos del cuerpo parecerían obstaculizar de cierta manera los actos propios del entendimiento especulativo²⁸. Ante esta objeción debe distinguirse entre el estado íntegro de la naturaleza del hombre y el de corrupción²⁹. En el segundo: “el hombre ya no está a la altura de lo que comporta su propia naturaleza y, por eso, no puede con sus solas fuerzas naturales realizar todo el bien que le corresponde”. Evidentemente se observa cierta pesadez al actuar porque se lo hace contra la naturaleza íntegra, es decir sin una correcta integración entre cuerpo y alma en el Bien al que está llamada esta consustancialidad.

Regresando al “respondeo” de *Summa theologiae* I, q. 91, a. 3, notamos que ante la afirmación “Dios hizo el cuerpo humano en la mejor disposición para tal forma y operaciones”, santo Tomás inmediatamente objeta y responde que cualquier imperfección en la materia es en orden a que “se dé debida proporción entre el cuerpo y el alma y sus operaciones del alma”³⁰. La repetición de “anima” muestra su importancia en relación al acto del entendimiento especulativo cuyo objeto último es Dios, como causa primera de toda causa que pueda llegar a investigar. De hecho, en las respuestas a las objeciones, enseña de qué manera el cuerpo está dispuesto a los actos del entendimiento, como contemplar y hablar³¹.

En *Summa theologiae* I, q. 91, a. 3, ad 1 escribe sobre la “complexión humana” (“humanae complexionis”) para señalar la disposición del hombre y su naturaleza. Si bien en *Super Sent.* lib. 2 d. 15 q. 2 a. 1 co. se refiere a los temperamentos basados en el frío o en el calor, en las demás ocasiones suele indicar la relación entre los órganos materiales y los actos del entendimiento. Nótese, por ejemplo, cómo en *Summa theologiae* II-II, q. 157, a. 3, ad 3 trata de la locura (“insania”) como corrupción de la salud y, por ende, de la constitución propia de la especie. Es más, escribe que el cuerpo «se aparta o aleja (“recedit”)» de la debida complexión humana (“debita complexione humanae speciei”). Vemos que la *insania*, como agente externo, provoca una corrupción que aleja, no separa, los principios co-sustanciales, haciendo difícil su actuación conjunta. De hecho, citando a san Gregorio Niseno, afirma que existen tres especies de irascibilidad, las cuales nos alejan de realizar un acto racional³²: “la ira, que se llama *fellea*; la *mania*, que se llama locura; y *furia*”³³. La locura y demás especies de ira pueden, incluso, llegar a impedir el habla y el movimiento de otras partes del cuerpo³⁴.

Respecto a la complexión humana del cuerpo resucitado, santo Tomás explica que sus cualidades tangibles serán perfeccionadas y provocarán sumo deleite³⁵. En otras palabras, la constitución del cuerpo será adaptada por Dios al nuevo objeto de percepción.

Se muestra así que algunas perturbaciones del corazón pueden atentar contra la complexión humana. Ésta parece estar bien definida como la unidad substancial del cuerpo y el alma y su correcta vivencia mediante la razón que ordena actos acordes a la voluntad de Dios expresada en la naturaleza.

²⁴ Cf. *Summa theologiae* I-II, q. 1, a. 1, co.

²⁵ Cf. *Super I Cor.*, cap. 15 l. 9: “[...] Primo propter completionem humanae naturae. Nam, sicut etiam dicit Augustinus, anima quamdiu est separata a corpore est imperfecta, non habens perfectionem suae naturae, et ideo non est in tanta beatitudine separata existens, in quanta erit corpori unita in resurrectione. Ut ergo perfruatur beatitudine perfecta, oportet corruptibile hoc, id est corpus, induere, ut ornamentum, incorruptionem, ut ulterius aliquatenus non laedatur mortale”.

²⁶ *Summa theologiae* I, q. 51 a. 1 ad 3: “[...] Sed vivificare formaliter est substantiae quae est pars alicuius naturae, et non habentis in se integram naturam speciei. Unde substantia intellectualis quae non est unita corpori, est perfectior quam ea quae est corpori unita”. Cf. *Summa theologiae* I, q. 110 a. 3 co.: “Natura autem corporalis est infra naturam spirituales”.

²⁷ Cf. *In De caelo*, lib. 2 l. 18 n. 2: “[...] Quorum supremus est eius quod optime se habet, et non indiget aliqua actione ad acquirendum bonum perfectum; sed hoc existit ei sine aliqua actione. Secundus gradus eius est quod est propinquissimum in bonitate dispositionis optimo, quod scilicet acquirit perfectum bonum per unam et modicam actionem. Tertius gradus est eorum quae magis distant ab optimo, quae tamen acquirit perfectum bonum per plures operationes [...]”.

²⁸ Cuyo fin mayor es la Bienaventuranza, según *Summa theologiae* I-II, q. 3. Ver en especial la segunda consideración del a. 8, co.

²⁹ Cf. *Summa theologiae* I-II, q. 109 a. 2 co.

³⁰ “Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiae, ad ea quae requiruntur in corpore ut sit debita proportio ipsius ad animam et ad animae operationes”.

³¹ Cf. *Summa theologiae* I, q. 91 a. 3 ad 3.

³² Cf. *Summa theologiae* I-II, q. 48 a. 3 co.

³³ *Summa theologiae* II-II, q. 158 a. 5 s.c.

³⁴ Cf. *Summa theologiae* I-II, q. 48 a. 4.

³⁵ Cf. *Super Sent.* lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 6 ad 3.

La producción del cuerpo humano según las Sagradas Escrituras (*Summa theologiae* I, q. 91, a. 4)

En este artículo el Aquinate opta por no dar una solución común al problema sino responder a cada una de las objeciones. Esto se debe a que, como cada una remite a un versículo de *Génesis* 1,26 ss.; 2,7, es mejor aclarar la correcta interpretación de forma específica.

La primera objeción busca asemejar la dignidad por la creación haciendo pensar que debería estar escrito “hágase” en lugar de “hagamos”. El santo fraile explica que debía utilizarse otra fórmula para señalar la superioridad del hombre respecto a las cosas. Él no es mayor que ellas por ser “creado por Dios” sino por serlo “a imagen”. También se resalta que todo fue hecho para el hombre³⁶.

En cuanto a la segunda objeción, santo Tomás retiene la interpretación clásica de encontrar en el “hagamos” (“faciamus”) el sujeto tácito de la Trinidad³⁷. Sin lugar a dudas, esto también da mayor importancia a la creación del hombre, en un grado superlativo.

En tercer lugar, atiende a un problema común: comprender la creación del cuerpo anterior a la del alma. A su vez, busca desechar la interpretación que ve en “Y sopló en su rostro el aliento de vida” la recepción del Espíritu Santo según lo aludido por el Apóstol en I *Cor.* 15 cuando muestra que se refiere a la vida animal, no a la espiritual. Así la única interpretación que se ajusta a la verdad de la Escritura es comprender que se está aclarando lo que ya se realizó. En otras palabras, se explica, no agrega nada nuevo a lo ya creado. De otra manera, podríamos caer en el error de considerar al hombre como algo distinto de la unidad substancial y, por ende, la Resurrección de la carne sería algo sin sentido.

El cuarto argumento objeta el pasaje “Sopló en su rostro el aliento de vida” porque la vida está en todo el hombre, no en su rostro. A lo sumo, agrega, debería estar escrito “en su corazón”, por ser el centro de la vida espiritual del hombre. El santo fraile, en varios lugares, habla del corazón unido al pensamiento y a la intimidad del hombre siguiendo la tradición bíblica, por lo que es una objeción razonable. La respuesta del Angélico es muy interesante y sería tema de un artículo ulterior. Escribe que en el rostro están los sentidos y que en él se manifiestan de modo especial las operaciones vitales.

Si bien la respuesta de Santo Tomás resulta obvia³⁸, debe aclararse que en el siglo XIII se inventó la fabricación de los espejos de vidrio y de cristal de roca sobre lámina metálica, lo que permitió a los medievales conocer mejor su propio aspecto. De hecho, el Aquinate utiliza en varios pasajes la imagen del rostro reflejado en un espejo roto en el que aparece muchas veces nuestro semblante³⁹.

La última objeción remite a que el cuerpo fue creado anterior al alma. Arrastra, entonces, el error de la tercera. Sin embargo, para no contradecir a san Agustín quien afirmó lo mismo, el Angélico señala que las obras discriminadas en seis días fueron hechas a la misma vez (“simul sunt facta”). La misma aclaración puede leerse en *De potentia* q. 4 a. 2 s.c. 2 cuando muestra que el diablo “fue creado el primer día, o antes de cada día”⁴⁰ y termina el argumento con la aclaración: “las cosas que se hicieron en el sexto día, se hicieron al mismo tiempo que las que se hicieron en el primer día”⁴¹. En cuanto a lo dicho sobre el diablo, es interesante notar que santo Tomás no otorga una importancia “histórica” a los días, sino que más bien es de índole teológica.

Conclusión

No podemos comprender al hombre sin su cuerpo. Permanece siempre una substancia compuesta y su misterio debe observarse a partir de esta realidad.

El Doctor Común nos explica su importancia teológica, es decir, el peso último de las afirmaciones de los primeros capítulos del *Génesis*, por lo que cual-

³⁶ “...ad ostendendum quod alia propter hominem facta sunt”.

³⁷ Cf. *Summa theologiae* I, q. 93 a. 5 ad 4; II-II, q. 2 a. 8 s.c.

³⁸ Podemos notar los cinco sentidos externos en el rostro.

³⁹ Cf. *Summa theologiae* I, q. 16 a. 6 co.; *De veritate* q. 1 a. 4 co.; *Quodlibet* X, q. 4 a. 1 co.; *Super Psalmos* 11, n. 1.

⁴⁰ “...factus est prima die, vel ante omnem diem”.

⁴¹ “Ergo ea quae sunt facta sexto die, sunt simul facta cum illis quae facta sunt primo die...”.

quier desprecio a la realidad corporal del hombre es atentar contra su naturaleza querida y creada por Dios. En efecto, en él se nos revela la Voluntad de Dios. También experimentamos en este mismo la posibilidad de comunicar lo invisible de nuestra intención.

Pienso que este breve aporte puede dar luz sobre la relación entre el cuerpo y los sentidos, así como de éstos y el juicio en la cuestión sobre lo verdadero y la verdad de las cosas.

Sugiero al lector, para enriquecer la mirada tomista, continuar la investigación siguiendo las líneas de la llamada *Teología del cuerpo* de san Juan Pablo II.

Bibliografía citada

ARISTÓTELES, *De anima*.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De motu cordis ad magistrum Philippum de Castro Caeli*, Texto Leonino, 1972.

———, *De regno ad regem Cypri*, Textum Taurini, 1954.

———, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, Textum Leoninum, Romae 1886.

———, *In psalmos Davidis expositio*, Textum Parmae, 1863.

———, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, Textum Taurini, 1953.

———, *Quaestiones disputatae de potentia*, Textum Taurini, 1953.

———, *Quaestiones disputatae de veritate*, Textum adaequatum Leonino, 1970, et Textum Taurini, 1953.

———, *Quodlibet X*, Textum Taurini, 1956.

———, *Scriptum super Sententiis liber I*, Textum Parmae, 1856.

———, *Scriptum super Sententiis liber IV*, Textum Parmae, 1858.

———, *Sentencia libri De anima*, Textum Taurini, 1959.

———, *Sentencia libri metaphysicae*, Textum Taurini, 1950.

———, *Summa contra Gentiles liber IV*, Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini, 1961.

———, *Summa theologiae prima pars*, Textum Leoninum, Romae, 1889.

———, *Summa theologiae prima pars secundae partis*, Textum Leoninum, Romae, 1891.

———, *Summa theologiae secunda pars secundae partis*, Textum Leoninum, Romae, 1899.

———, *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, Textum Taurini, 1953.

Las obras latinas mencionadas en la bibliografía se encuentran en:

<https://www.corpusthomisticum.org/>

