

# El cuerpo pensado y pensante de Jesús según Tomás de Aquino: Recursos para una filosofía del cuerpo

## The thought and thinking body of Jesus according to Thomas Aquinas: Resources for a philosophy of the body

Agostino Molteni  

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

**Enviado:** 27/07/2023

**Evaluado:** 01/08/2023

**Aceptado:** 12/05/2024

**Editora:** Andrea Báez Alarcón.

**Cómo citar:** Molteni, A. (2024). El cuerpo pensado y pensante de Jesús según Tomás de Aquino: Recursos para una filosofía del cuerpo. *Revista de Filosofía UCSC*, 23 (2), 502 – 520. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2199>

### Resumen

La reflexión de Tomás de Aquino sobre el cuerpo de Jesús puede ser un recurso, es decir, puede ser investigada y aprovechada por el pensamiento filosófico que, en los últimos decenios, a menudo, se ha dedicado a pensar la realidad del cuerpo del hombre. En este ensayo se quiere ante todo presentar la lógica con que Tomás de Aquino ha pensado el cuerpo terrenal de Jesús, la lógica, es decir, la conveniencia de ponerse en el cuerpo del hombre y hacerlo acontecer. Al mismo tiempo se desea prolongar su reflexión evidenciando algunas potencialidades que aún no han sido elaboradas. Al final, en un apéndice, se señalan algunas consideraciones que la razón filosófica puede extraer y aprovechar como valioso recurso de la reflexión de Tomás sobre el cuerpo de Jesús.

**Palabras clave:** *Jesús, cuerpo, acontecimiento, pensamiento, recurso.*

### Abstract

The reflection of Thomas Aquinas on the earthly body of Jesus can be a resource, that is, it can be investigated and used by the philosophical thought that in recent decades has investigated the reality of the human body. In this essay, above all, we want to present the logic with which Thomas Aquinas has thought about the earthly body of Jesus, the logic, that is, the convenience of putting himself in the body of man and making it happen. At the same time, it is desired to prolong the reflection of it, evidencing some potentialities that have not yet been elaborated. At the end, in an appendix, some considerations are indicated that philosophical reason can extract and take advantage of as a valuable resource from 'Thomas' reflection on the body of Jesus.

**Keywords:** *Jesus, body, event, thought, resource.*

## 1. Introducción

El pensamiento de Cristo (que debería ser el de los cristianos: 1 Co 2, 16) es un *recurso*, es decir, algo que cualquier razón puede elaborar y sobre todo *aprovechar*, pues un recurso da que pensar a la razón (Jullien, 2018, pp. 23-28). En este sentido, la reflexión de Tomás de Aquino sobre el cuerpo pensado y pensante de Jesús puede dar que pensar y ser un aporte al pensamiento filosófico que, en los últimos decenios, a menudo, se ha dedicado a reflexionar la realidad del cuerpo del hombre. En este ensayo se quiere ante todo presentar la lógica con que Tomás de Aquino ha pensado el cuerpo terrenal de Jesús, es decir, la conveniencia de ponerse en el cuerpo del hombre y hacerlo acontecer. Al mismo tiempo, se desea prolongar su reflexión evidenciando algunas potencialidades que aún no han sido elaboradas. En segundo lugar, se señalarán algunas consideraciones que la razón filosófica puede extraer y aprovechar como valioso recurso de la reflexión de Tomás sobre el cuerpo de Jesús. En las conclusiones se mostrará la posible importancia que lo esencial de la lección de Tomás puede tener para nuestros tiempos.

## 2. Tomás, el buey mudo sin bozal cuando hablaba del cuerpo de Jesús

Se ha dicho (a menudo con razón) que han sido los cristianos los que han prolongado el desprecio del cuerpo de Platón para quien, como dice en el *Fedón*, el cuerpo era una cárcel (62, b),

un obstáculo para el alma que quiere cuanto antes escaparse al cielo y, finalmente, ser inmortal contemplando las ideas eternas sin colores ni sabores. Además, ermitaños, monjes y frailes demacrados, debiluchos y pálidos eran la prueba viviente de la mortificación del cuerpo, de ser hombres-artistas del hambre.

Al contrario, Tomás de Aquino, del sur de Italia, cerca de Nápoles, era un fraile dominico que como escribió su primer biógrafo Guillermo de Tocco, era “bien moreno, *coloris triticei*”, “con mucha fuerza varonil, *fuit virilis robore*”, pues era “corpulento de cuerpo, *magnus fuit in corpore*” aunque silencioso (Prümmer, 1928, pp. 111-112). Por ello, cuando Tomás estudiaba en la Universidad de Paris lo llamaban el “buey mudo” (*coeperunt eum fratres vocare bovem mutum*: Prümmer, 1928, p. 78). Se cuenta que sus compañeros frailes tuvieron hasta que cortar una medialuna en la mesa para que se sentara a comer gustosamente, pues Tomás sabía que en la Escritura estaba escrito: “No pondrás bozal al buey que trilla” (Dt 25, 4), es decir, que el buey que trabaja merece su comida.

De hecho, trabajaba mucho: enseñaba (“con un método de pensar nuevo, *erat enim novus in sua lectione movens articulos*, dice Guillermo de Tocco: Prümmer, 1928, p. 81; Vansteenkiste, 1990, pp. 113-118), predicaba, dictaba y escribía muchísimo. Se había hecho famoso por su *Suma Teológica* (de ahora: S. Th.), unos mamotretos de miles de páginas. En una de esas, como buen filósofo cristiano, había escrito que “Cristo es el señor principal – *principales Dominus* – de nuestro cuerpo, y que el que lo usa contra el debido orden hace injusticia a Cristo” (S. Th. II-II, q. 153, a. 3, ad 2).

Sin embargo, casi al final de su vida, después de escribir tantos tomos, se había cansado de tantas distinciones entre sustancias y accidentes, cuerpo y alma, Dios y hombre, natural y sobrenatural. En la Primera y Segunda Parte de su *Suma Teológica* el contenido de estas era “abstracto y estaba suspendido” en relación a lo que tenía que decir sobre Cristo (Biffi, 2012, p. 197). De hecho, empezando a escribir lo que había hecho Jesús en sus treinta y tres años de vida terrenal (S. Th. III, qq. 27-59), dijo que hablar de Cristo era la *consummatio totius theologici negotii* (S. Th. III, Prol.): Jesús era “el camino hacia Dios” (Biffi, 2012, p. 197), la única posibilidad de obrar el *reditus*, el retorno del hombre y de la creación a Dios, del cual habían salido, pues, para

Tomás, Dios debía ser el contenido fundamental de su *Suma Teológica* (Chenu, 1993, p. 264). Ahora, finalmente, hablando de Jesús, había encontrado un argumento donde no necesitaba quebrarse la cabeza haciendo miles distinciones sutiles. Se trataba solo de observar y de escribir, como lo hace un “gran poeta” (García Morente, 1987, p. 161), a Jesús “no cortado, no quebrado, no dividido”, *non concisus, non confractus, non divisus* (Secuencia *Lauda Sion salvatorem*: Hugh 1910, p. 36; Pieper, 2005, p. 107). De hecho, no quería “considerar la encarnación de modo intemporal y era altamente interesado del acontecer histórico de Cristo, de los *acta et passa Christi in carne*” (Guillou, 1963, p. 225). Es más, justamente en el método con el cual Jesús hacía acontecer históricamente su cuerpo se habría podido ver su “estructura ontológica”, su ser Dios y hombre (Biffi, 2012, p. 204). En fin, se trataba de reconocer la “vida teológica de Jesús” (Vosté, 1931, p. 6). Finalmente, ahora podía pensar un argumento, el cuerpo de Jesús, *desde dentro del encuentro* que Jesús había hecho con él, o sea, en-acción (*quantum ad ipsam essentiam actionis*: S. Th. II-II, q. 180, a. 1), no como un espectador externo que discute de esencias invisibles, ocultas, no comprobables, que solo hacen sulfurar la cabeza.

Pensó: ¿Por qué se le vino a la cabeza a Dios hacerse hombre (pues Dios, como dice Tomás, no era un tipo que no pensara, no era tonto, *insipientissimum* (1991, p. 56)? ¿En qué consistía para Jesús la *conveniencia* de encarnarse, *de convenientia incarnationis ipsius* (S. Th. III, Prólogo)? ¿En qué se fundamentaba su intención de ponerse en el cuerpo del hombre y hacerlo acontecer? ¿Por qué le convenía a Dios “revestirse de carne” (*carne indutum*) (Tomás de Aquino, 1991, p. 60), es decir, ponerse en el cuerpo del hombre? ¿Si Jesús era el Hijo de Dios, le faltaba algo?

Tomás pensó que, tal vez, Dios tenía hambre y sed y que si continuaba siendo solo Dios no podía comer y beber como lo hacía él. Pensó que tal vez Dios tenía una san(t)a envidia de los hombres, pensó que Dios tenía hambre de ser hombre.

No era tan difícil entender esto, pues Jesús se había definido como uno que “comía y bebía”. Para Tomás se equivocaban los enemigos de Jesús cuando lo acusaban - creyendo burlarse de él – de que era un “hombre voraz y un borrachín, *ecce homo vorax, et potator vini*” (Mt 11, 19). Para Tomás este era el mejor cumplido que se le podía hacer a Jesús. De hecho, era “oportunísimo” (*convenientissimum*) que Jesús “no hubiera llevado una vida austera en el mundo, *austeram vitam*

*ducere in hoc mundo*” (S. Th. III, q. 40, a. 2). A los discípulos de Juan Bautista que ayunaba siempre y que habían venido donde Jesús preguntándole si él era el Salvador, Jesús le había dicho que él era uno que comía y bebía. Por ello, Tomás escribió: “La abstinencia en la comida y bebida no concierne (*pertinet*) de suyo en la salvación. (...) Dejando a Juan Bautista el esplendor del ayuno, Cristo siguió el camino opuesto, entrando en casa de los publicanos, comiendo y bebiendo con ellos” (S. Th. III, q. 40, a. 2, ad. 1).

Este episodio del evangelio le hizo surgir a Tomás otra pregunta, si Jesús comía y bebía por instinto, el de sobre-vivir. Él sabía que Jesús era “la vida”, *ego sum vita* (Jn 14, 6), que no había venido para hacer sobre-vivir su cuerpo en el mundo. Entonces, todo estaba claro y fácil de entender: en Jesús no había ningún “*animal* racional” aristotélico, pues los animales comen porque tienen el instinto predeterminado de sobre-vivir. Era evidente, por lo tanto, que Jesús *pensaba* que comer y beber era una virtud, “una buena cualidad de la mente” (*bona qualitas mentis*) (S. Th. I-II, q. 55, a. 4), que comer y beber era cuestión de pensar bien y sanamente (es el anoréxico el que piensa mal...), que era una virtud vivir para comer y beber y que esto era muy conveniente para él. De hecho, en Jesús no estaban separados el pensamiento y los sentidos del cuerpo ya que “en la cabeza [en el pensamiento] se encuentran todos los sentidos, tanto internos como externos, *in capite vigent omnes sensus et interiores et exteriores*” (S. Th. III, q. 8, a. 1).

Para Tomás era evidente que si Jesús comía y bebía con gusto (¡sin instintos!), esto significaba que le gustaba ser hombre. Tomás lo tenía bien claro y lo escribió en una frase para el bronce, que todos deben recordar como la verdadera *philosophia et theologia perennis*: en la tierra, Jesús “tendía, deseaba asumir (*intendebat assumere*) la naturaleza humana” (S. Th. III, q. 50, a. 2, ad. 2). ¡Ponerse en el cuerpo del hombre era el deseo de Jesús, su principio de placer!

Para Tomás, decir que *Jesús deseaba ser hombre* implicaba varias cosas.

En primer lugar, significaba que Jesús consideraba su cuerpo de hombre como un *provecho*, una ganancia que acontecía cada día comiendo y bebiendo, claro está, en los banquetes con los hombres. Ponerse en el cuerpo del hombre, por tanto, no era una desventaja para Dios. Es más, poniéndose en el cuerpo del hombre, Dios dejaba de ser solo Dios y se *enriquecía*, se suplementaba del recurso-hombre. Jesús no era tonto, sabía hacer bien sus negocios económicos: quería

enriquecerse y satisfacerse siendo hombre y no solo Dios. Ser Dios y hombre: ¿qué más se podría desear? De hecho, era justamente en Jesús que se veía claramente que el hombre y su cuerpo no eran lo opuesto de Dios (Pieper, 2005, pp. 146-147), no eran una cárcel y, poniéndose en su cuerpo, Jesús coronaba lo que había empezado cuando había engendrando al hombre como su socio al inicio del mundo: “El Hijo de Dios no vino, asumiendo nuestra carne, por un negocio de poco valor (*non pro parvo ad nos venit*), sino para una gran utilidad nuestra, por lo cual hizo cierto comercio (*commercium*) con nosotros” (Tomás de Aquino, 1991, p. 68). De aquí la conveniencia de que Jesús se hiciera hombre y no animal o cosa: en la encarnación “Dios se unió al hombre de un *modo nuevo*, o mejor, *se unió a sí mismo de una manera nueva* al hombre” (S. Th. III, q. 1, a. 1), pues ya se había asociado al hombre cuando lo había creado.

En segundo lugar, significaba que la encarnación, es decir, ponerse en su “cuerpo de carne” (Col 1, 22) no era un sacrificio para Jesús, un sufrimiento, una aminoración, una pena; menos aún, una locura amorosa de Dios, es decir, la comunicación de su bondad (Hayen, 1993, pp. 102-103). Encarnarse, para Jesús, era un placer. Tampoco Jesús había sido obligado a hacerse hombre a causa del pecado original, pues ser hombre era su deseo.

En tercer lugar, que ser hombre fuera el deseo de Jesús significaba que él no solo no había descendido con un cuerpo ya hecho, un cuerpo celestial (*corpus caeleste*) que había entrado y salido como por un acueducto del cuerpo de María (*sicut per aquaeductum*) (Tomás de Aquino, 1991, p. 66), sino que no le había bastado nacer en Belén para *ser* un cuerpo. De hecho, él mismo debía hacer el trabajo de *pensar todos los días cómo hacerlo acontecer* de modo leal, sin utilizar de modo fraudulento sus atributos ontológicos divinos. Su cuerpo debía ser *pensado y pensante*, es decir, un acontecimiento. Por ello, Tomás se enojaba con los herejes, los gnósticos que hablaban de un Jesús celestial, de un cuerpo celestial de Jesús: “No se debe pensar que la carne del Hijo de Dios haya existido *ab aeterno* y que no haya recibido un verdadero cuerpo humano, sino una imagen de él” (S. Th. III, q. 35, a. 2, ad. 1).

En cuarto lugar, el hecho de que no había descendido del cielo con un cuerpo ya hecho implicaba que Jesús debía aprender de los mismos hombres cómo ser hombre. Pero si Jesús era Dios que lo sabe todo, ¿tenía algo que aprender de los hombres? Tomás no tenía duda: en Jesús “existió

un conocimiento adquirido, llamado por algunos, conocimiento experimental, al modo humano” (S. Th. III, q. 9, a. 4). En fin, el cuerpo de Jesús era un cuerpo enseñado, no solo por Dios, por su Padre, sino por los hombres que él encontraba.

En quinto lugar, si el cuerpo de Jesús era pensado, trabajado, elaborado por él todos los días, era evidente que no era ‘natural’, no tenía leyes inscritas y prescritas, las de la *naturaleza que es causada* por los imperativos de causa y efecto. Jesús mismo tenía que pensar la ley de movimiento de su cuerpo para que este fuera satisfecho. Por ello, el cuerpo de Jesús debía ser reconocido como *sobre-natural*, más allá de la naturaleza física. El de Jesús era un cuerpo meta-físico, justamente porque era el cuerpo de un Sujeto, de un Dios que ya en la revelación hecha a Moisés de su nombre (Éx 3, 14) había mostrado a Tomás que existía una “metafísica del Éxodo” (Gilson, 1952, p. 57), a saber, que Dios era un Quien, un sujeto meta-físico: *Ego sum qui sum*. Era un cuerpo que no era causado ni por Dios (su Padre), ni por los hombres. Era un cuerpo libre de acontecer según lo que Jesús pensaba conveniente. En fin, el de Jesús era un *cuerpo pensado y pensante*. Es lo que había demostrado Jesús, por ejemplo, en la Última Cena, en el último banquete con sus amigos. Para Tomás estaba claro que, como escribió en un himno litúrgico, en la Última Cena había sido el pensamiento de Jesús (*verbum*) el que había transformado el pan y el vino en su cuerpo y sangre: *Verbum caro panem verum verbum carnem efficit*, el Verbo hecho carne había hecho carne con su pensamiento al verdadero pan (Himno *Pange lingua*).

En sexto lugar, que Jesús hiciera acontecer su cuerpo de *forma libre* (no causada), de forma *pensada y pensante*, se debía ver en *su predicación pública*. Tomás sabía lo que era la predicación. Pesaba casi cien kilos, pero no estaba siempre en el convento, ya que era de la Orden de los Predicadores y predicar significa exponerse públicamente, con el cuerpo, a todo peligro. Por ello Tomás no consideraba su cuerpo como un peso que arrastrar, un estorbo, un peligro, no tenía miedo de su cuerpo, pues Dios mismo se había puesto encarnado, in-corporado. De hecho, una vez que Tomás se encontró en una tempestad en el mar, dijo que no tenía ningún miedo y así les mostró a los marineros que si Dios mismo había venido públicamente en un cuerpo de hombre (*Deus in carnem venit*) y se había preparado para sí “un cuerpo de hombre tan noble, *ut videretur Deus tam nobile corpus praeparasse*” (Prümmer, 1928, p. 112), no había razón para temer. En fin, Tomás sabía

que para predicar públicamente Jesús debía correr el riesgo de exponerse, de producir su cuerpo como un cuerpo público y no privado, pues solo los santurrones están siempre encerrados en las sacristías: “Dios se hizo visible y tangible cuando en nuestra carne fue como inscrito (*cum in carne nostra fuit quasi scriptum*) y ostentó verdadera carne (*ostendit veram carnem*)” (Tomás de Aquino, 1991, p 64). Tal vez aquí Tomás recordaba la bellísima expresión de Tertuliano, uno de los cristianos de los primeros siglos que decía que Jesús era un *sermo in carne*, una palabra-pensamiento que se reconocía en su cuerpo de carne. Es más, había un detalle interesante en la predicación de Jesús. Para Tomás, cuando Jesús predicaba no era como sus colegas profesores universitarios que, como envidiosos avarientos, retenían lo que sabían: “Esta envidia no estuvo en Jesús, puesto que en su nombre se dice en Sabiduría 7, 13: Con sencillez la aprendí, y *sin envidia la comunico*, y no oculto su belleza” (S. Th. III, q. 42, a. 3). Además, que Jesús hiciera acontecer su cuerpo de *forma libre* debía verse *en su misma muerte* que no debía ser causada, no debía ser el efecto de una causa: “Cristo no padeció la muerte originada por la enfermedad, para no dar la impresión de que moría por necesidad a causa de la enfermedad de la naturaleza humana. Pero sufrió la muerte traída desde el exterior, ofreciéndose a ella *libremente*, para demostrar que su muerte era voluntaria” (S. Th. III, q. 50, a. 1, ad. 2).

En séptimo lugar, que Jesús predicara y muriera públicamente explicaba claramente quién era Jesús: él era Dios que se hacía imputable en el cuerpo del hombre, pues todos podían escucharlo y verlo, discutirlo, hasta escupirle y clavarlo en la cruz. Para Tomás, estaba claro que era *convenientísimo* que el cuerpo de Jesús fuera público, es decir, imputable por todos: “El género de vida de Jesús debió ser tal que *concordase con el fin de la encarnación*, por la que vino a este mundo. (...) Por tal motivo, no debía ocultarse, llevando una vida solitaria, sino que debía *manifestarse en público*, predicando a la luz del día, no en secreto” (S. Th. III, q. 40, a. 1-3).

En este punto, Tomás se preguntó otra cuestión. ¿Qué relación había entre encarnación y redención de los hombres? De hecho, Jesús no debía pensar solo en cómo ponerse de modo *convenientísimo* en su cuerpo, sino que debía pensar cómo, produciendo su encarnación, debía salvar a los hombres del mismo modo *convenientísimo*, pues “todos los *acta et passa Christi in carne* debían obrar la salvación” (Guillou, 1963, p. 224).

A este propósito Tomás tenía las cosas bien claras.

Primero. Era evidente que, si Jesús predicaba públicamente, esto significaba que, ante todo, debía salvar al hombre sanando su pensamiento: “Las palabras y los milagros de Cristo se ordenaban a la salud del *pensamiento* del hombre (*ad rationalis partis salutem*)” (S. Th. III, q. 44, a. 3, ad. 1). Para que los hombres fuesen salvados, no debía ser algo difícil, no era necesario quebrarse la cabeza estudiando volúmenes y volúmenes. Para explicar esto, Tomás hizo un ejemplo claro: “Pongamos el caso de que existiera un libro en que está contenido todo el saber y no se quisiera conocer nada más que este libro: pues bien, este libro es Cristo” (*Super Epistolam B. Pauli ad Colossenses*, c. 2, lect. 1). Un libro de carne: este era Jesús para Tomás. Claro está, “no habría servido de nada que Jesús se hubiera puesto en su cuerpo de carne si no hubiera sido acogido por el pensamiento del hombre (*nihil prodesset nobis quod Christus venisset in carnem nisi cum hoc venisset in mentem*)” (*Sermo Ecce Rex*, pars 2).

Segundo. Estaba claro que Dios podía salvar a los hombres solo si se ponía en un cuerpo pensado y pensante, accesible a los hombres. Por tanto, el cuerpo de Jesús debía ser el camino de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios. El cuerpo de Jesús debía ser no solo el *camino* por medio del cual Dios (su Padre) alcanzaba a los hombres, sino que el camino por medio del cual los hombres podían caminar hacia Dios (su Padre): *Oportet nos ad Deum per Christum accedere* (*Quaestiones de quolibet* VIII, q. 9, a. 2, ad s. c.). La misma “*resolutio* de Tomás no es la búsqueda de lo absoluto, ni la vuelta a Dios” (Hayen, 1993, p. 101), sino el reconocimiento que, en Jesús, en su cuerpo, se cumple el camino de Dios hacia el hombre y de este hacia Dios. Tomás lo dijo claramente: “El camino de subida [del hombre a Dios] y bajada [de Dios al hombre] es el mismo”, es el cuerpo de Jesús (*Suma contra Gentiles*, IV, c. 1, proemio; Hayen, 1993, pp. 108-109). Tomás había al fin encontrado la solución al enigma de Heráclito que había dicho que el camino de subida y el camino de bajada era uno y el mismo. Tomás, que enseñaba en la universidad y predicaba, sabía muy bien que sin un camino, es decir, sin un método no se puede pensar bien. Jesús era el método, el camino (“Yo soy el camino”: Jn 14, 6) que se había inventado Dios, el Padre, para hacerse encontrar por los hombres y para que los hombres pensarán como él, es decir, se salvarán. En fin, el camino, el método para pensar bien, era el cuerpo de Jesús: “Cristo es *el camino según su*

*humanidad*, el término según su divinidad. En *cuanto hombre*, dice: Yo soy el camino” (*Super Evangelium S. Ioannis*, cap. 14, 2). Para Tomás – puesto que “no existe en la realidad una ‘humanidad’ universal” (Grabmann, 1952, p. 63) – la conclusión era obvia, es decir, fácil: los hombres podían ser felices, salvados, es decir, sanados en su pensamiento, solo *por medio de la humanidad* del cuerpo de Jesús: *Ad hunc finem beatitudinis homines reducuntur per humanitatem Christi* (S. Th. III q. 9, a.2).

Tercero. Dios no podía salvar a los hombres si no los encontraba y para esto era conveniente la puesta en el cuerpo por parte de Jesús. El suyo debía ser un cuerpo que no se imponía a los otros, que no abusara de otros cuerpos. Para Tomás estaba claro que Jesús no quería llevar a los hombres a la salvación “por coacción” (S. Th. III, q. 44, a. 3, ad. 1), pues a Jesús no le interesaba una felicidad de esclavos. Era fácil reconocer cómo Jesús había salvado a los hombres: *se nascens dedit socium*, “Jesús naciendo se propuso [y no se impuso] a todos como socio” (Himno *Verbum supernum prodiens*). Jesús, naciendo como hombre y haciéndose hombre en su cuerpo, había pensado hacer de los hombres sus socios de negocios.

Cuarto. ¿De qué modo el cuerpo de Jesús no debía imponerse a los hombres sino hacerlos amigos-socios suyos? ¿Colaborando con ellos! Por esta razón, el cuerpo de Jesús debía ser *afable*, debía ser el cuerpo pensado y pensante de un socio, de un amigo. De hecho, para Tomás la amistad consistía en la “afabilidad” (*affabilitas*: S. Th. II-II, q. 114), en propiciar con el propio cuerpo otros cuerpos pensados y pensantes, amigos del pensamiento (=filósofos). La afabilidad de Jesús se entendía por el mismo método con que Jesús había pensado revelarse a los hombres. Si se hubiera mostrado demasiado Dios, habría tenido alrededor solo una secta de fanáticos religiosos, de aduladores o de enemigos encarnizados y así no habría salvado a los hombres, pues el contrario de la amistad es la adulación o la discusión ideológica (S. Th. II-II, q. 115). Para Tomás Jesús había sido astuto: “No quiso mostrarse demasiado divino, sino que reveló *quién* era en su cuerpo” (S. Th. III, q. 45, a. 1, ad. 2). De hecho, Jesús no se había revelado como un Dios que bajaba del cielo como un relámpago, como un *Deus ex machina* (el de las tragedias griegas) que en un santiamén salvaba a los hombres, sino que quería mostrar que era Dios en su puesta afable en el cuerpo. Jesús pensó que si quería salvar a los hombres debía *colaborar* con ellos como un socio honesto. En este

punto, para Tomás había un ejemplo clarísimo. Cuando él explicaba a sus alumnos la multiplicación de los panes amasados y de los peces pescados, decía que Jesús no hizo este milagro de la nada, sino colaborando y transformando lo que los hombres habían ya hecho amasando el pan y pescando los peces: *Multiplicatio panum non est facta per modum creationis, sed per additionem*, “la multiplicación de los panes no fue hecha según el modo de la creación [*ex nihilo*, de la nada], sino por suplemento” (S. Th. III, q. 44, a. 4, ad. 4).

En conclusión, ¿qué había hecho Jesús en su encarnación y redención de los hombres? Había mostrado que su cuerpo no era el de un fantasma. Lo había mostrado en su muerte, igual a las de los hombres que mueren: “Si después de haber vivido con los hombres, Cristo hubiera desaparecido súbitamente, rehuyendo la muerte, todos lo habrían comparado con un fantasma” (S. Th. III, q. 50, a. 1). También había mostrado que su cuerpo no era el de un fantasma por su resurrección. Después de su muerte, Jesús había *pensado* como un provecho para él retomar su cuerpo. La resurrección de su cuerpo debía ser bien pensada, debía “ser conforme a la razón, *rationalis*” (igual que su ascensión al cielo: Tomás de Aquino, 1991, p. 112), debía ser una operación propia de la *virtud* del pensamiento de Jesús, de la buena cualidad de su mente: *Christus vero resurrexit propria virtute* (S. Th. III, 53, a. 4, s.c.): “Si Jesús hubiese resucitado al instante, no se habría creído que hubiese muerto. De la misma manera, si hubiese tardado mucho, los discípulos no habrían permanecido en la fe, y así ninguna utilidad habría en su pasión” (Tomás de Aquino, 1991, p. 107). Que el cuerpo de Jesús no era el de un fantasma, se demostraba también porque había continuado colaborando con los hombres cocinando los peces que habían pescado sus amigos (Jn 20, 9). De hecho, no habría podido cenar con sus amigos que volvían de la pesca si no hubiera retomado el mismo cuerpo que se había construido durante sus treinta y tres años: “El cuerpo de Cristo, después de la resurrección, fue *verdadero cuerpo (verum corpus)* y tuvo la misma naturaleza que antes había tenido (*et eiusdem naturae cuius fuerat prius*). En cambio, si su cuerpo hubiera sido fantástico (*phantasticum*), su resurrección no hubiese sido verdadera sino aparente” (S. Th. III, q. 54, a. 1).

Al final de su vida, a Tomás se le apareció Jesús que le dijo: *Bene scripsisti de me Thoma*, “escribiste bien de mí, Tomás” (Prünner, 1928, p. 108). Había aprobado su examen de grado.

### 3. Posibles aportes filosóficos-laicos de la lección de Tomás

Para Tomás lo que Dios más ama entre todo lo que ha creado es la *razón* del hombre (*Sapiens enim diligit et honorat intellectum, qui maxime amatur a Deo inter res humanas: Sententia libri Ethicorum*, lib. X, l. 13, n. 9). Si en su escrito sobre Tomás García Morente había afirmado que “la filosofía auténtica no cierra las puertas a otras noticias” (1987, p. 171), ¿qué da a pensar a la razón el *recurso* de la reflexión de Tomás y qué consideraciones laicas *se pueden aprovechar* de lo que escribe acerca del cuerpo de Jesús? En este punto no hay que olvidarse que Chesterton ha escrito muy justamente que Tomás “ha salvado el pensamiento de ser platónico” (1996, p. 21), a saber, del *veneno* de la razón (Derrida, 1975).

He aquí algunas sugerencias que pueden dar que pensar sobre el cuerpo.

1. El cuerpo, no se trata de conocerlo sino de producirlo, de hacerlo acontecer por medio del pensamiento que acontece *no antes* del cuerpo, sino justamente pensando el cuerpo, produciendo el cuerpo, haciéndolo acontecer (parafraseamos aquí la undécima de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx). En este sentido, se pueden usar aquí las afirmaciones de Camus que ponía en guardia contra la tentación por parte del pensamiento de adelantarse al cuerpo: “El pensamiento siempre se adelanta. Ve demasiado lejos, más lejos que el cuerpo que está en el presente, *le corps qui est dans le présent*” (1985, p. 79). En este punto, se podría decir que la batalla en defensa de una metafísica real se juega en la puesta en el cuerpo por parte del hombre, so pena de caer en una mala metafísica, la que adelanta el acontecimiento del cuerpo, como escribía Péguy: “Hay una violencia metafísica, de mala metafísica, que anticipa el acontecimiento” (1988, p. 299). Por otro lado, el cuerpo no existe *después* del pensamiento, a saber, no es producido por la lechuza de Hegel que llega *después*, como mera constatación de un cuerpo ya-hecho. Es más, solo la puesta en el cuerpo por parte de sujetos reconocidos como productores de una ‘primera historia’ puede evitar que ‘La-Historia’ ejecute la “fabricación de cuerpos” (De Certeau, 1982, p. 180), a saber, que los poderes históricamente dominantes fabriquen cuerpos a su imagen y semejanza. Por otro lado, solo la puesta en el cuerpo pensada y pensante por parte de sujetos-hombres puede evitar su sumisión a epistemologías ya hechas, es decir, a saberes pedagógicos que se presuponen como superiores a la razón del sujeto-hombre, epistemologías que pueden ser de cualquier tipo, religiosas, laicas,

políticas, económicas, sociales y culturales. Vale aquí, para el sujeto productor de su cuerpo pensado y pensante, la expresión de Camus: “Conocimiento de sí por el cuerpo. El cuerpo, verdadero camino de la cultura” (1985, p. 55).

2. El cuerpo es un acto: el sujeto-hombre lo hace acontecer. Esto libera al sujeto de cualquier pretensión de poseer una ontología pre-supuesta: ‘¡Yo soy Fulano!’, que resultaría siendo solo objeto de adulación o de discusión ideológica. Esto implica que el ‘yo soy’ del sujeto no es un ser ya-hecho, sino que acontece en la puesta en el cuerpo. Se podría parafrasear aquí el proverbio: “Dime con que cuerpo andas (en qué cuerpo te pones y haces acontecer) y te diré quién *eres*”. Por ello, el ‘yo’ del sujeto no puede ampararse cobardemente detrás de una ontología ya hecha, pre-supuesta (‘¡Yo soy...!’), ni puede transformar su “cuerpo que habla en un modelo doctrinario” (De Certeau, 1982, p. 185). En fin, habría que reconocer que el ser del hombre, su ontología, es más bien fruto de un trabajo, a saber, es hecha acontecer justamente en la puesta en el cuerpo.

3. El cuerpo no es algo, sino propiamente el cuerpo de un ‘quien’, de un sujeto, de un ‘yo’, y este ‘quien’ se revela en el cuerpo. Es el yo-cuerpo, *Körper-ich* del que hablaba Freud (1992, p. 29). Si el cuerpo no es algo, sino alguien, un ‘quien’, no existe un *corpus sive natura* (parafraseando a Spinoza). El cuerpo no es el mero organismo biológico, sino que este es como la ‘materia prima’ que debe ser pensada-elaborada para hacerlo acontecer *como cuerpo bio-lógico* o, como decía Zubiri, “psico-orgánico” (1974, 481). Es más, el cuerpo no existe *ab aeterno*, ni se ‘nace-cuerpo’ pasando como por un canal del vientre de nuestra madre: el cuerpo es propiamente un *acontecimiento*, fruto del trabajo del pensamiento que acontece haciendo acontecer el cuerpo.

4. Decir que el cuerpo es un acontecimiento significa decir que no es causado, pues, no es mera naturaleza con sus leyes de causa-efecto. El organismo tiene una *felix lacuna*, pues no tiene en sí la ley de movimiento hacia una satisfacción (no tiene instintos de satisfacción). Por ello, se puede decir que el cuerpo del hombre “es aquella excepción a la naturaleza, pues está más allá de aquella por ser el punto en que la naturaleza se vuelve una cuestión de satisfacción” (Contri, 2000, p. 15).

5. Si el cuerpo no tiene una ley ya prescrita e inscrita, la ley de movimiento del cuerpo debe ser pensada, no existe en el organismo. De este modo, el cuerpo es propiamente un *acontecimiento libre*: es un cuerpo *jurídico*, es decir, imputable y, al mismo tiempo, *económico*, o sea, imputable por

los frutos-beneficios cívicos producidos en el encuentro con el otro. Es en su puesta en el cuerpo que el hombre revela ser un sujeto libre, a saber, imputable. En otros términos: la libertad del hombre se demuestra *in actu exercito*, en su puesta en el cuerpo. Esto no implica desconocer o considerar como secundaria su diferencia sexual, pues “el cuerpo es la encarnación del pensamiento en un ser sexuado” (Ratzinger-Messori, 1987, p. 107) y, por ello, propiciación de *partnership* con todos, sin exclusiones a priori, ideológicas. Si el cuerpo no es de ningún modo el mero organismo biológico, sin embargo, este es como la “materia prima” cuyas leyes, por ejemplo, la diferencia sexual, deben ser *respetadas y aprovechadas* como posibilidad de *partnership* universal.

6. El cuerpo, justamente porque es jurídico-económico, es meta-físico, más allá de la naturaleza que es inimputable. Es la única ‘trascendencia’, junto con la de Dios (Ledure, 1989). En este sentido, se puede decir que el cuerpo es ‘sobre-natural’ en cuanto es pensado y pensante y que es el ‘más-allá’ (de la naturaleza), el ‘milagro’ más allá del organismo físico. Por ello, no es necesario un acto de fe para pensar el ‘más allá’, pues el cuerpo es ya ‘más allá’ de la naturaleza.

7. El cuerpo – como acto del sujeto que hace acontecer su cuerpo pensándolo-revelándolo-presentándolo al otro – es propiamente un cuerpo cívico, a saber, debe ser entendido como camino de redención (y no de producción de traumas psicopatológicos). Es por medio del cuerpo pensado y pensante, propiciador de *partnership* con alcance universal, que el sujeto cumple el *habeas corpus* hacia el cuerpo de otro hombre. En este sentido, el cuerpo debe ser entendido como camino y medio de redención, es decir, de encuentro beneficioso del sujeto con otro, al mismo tiempo que se debe reconocer que es camino de encuentro del otro con el sujeto. En este punto está claro que el cuerpo – entendido como camino de encuentro beneficioso-redentor del sujeto con el otro hombre – puede cumplir esta labor cívica solo si es un cuerpo afable, “persuasivo y flexible” (Nietzsche, 1983, p. 214), es decir, pensado como propiciatorio a la co-institución de la forma de otros cuerpos pensados y pensantes. El cuerpo puede tener valor redentor cuando produce relaciones beneficiosas colaborando con el otro, propiciando el cuerpo de amigos-socios, no de esclavos. En este sentido, la razón laico-filosófica tiene la labor de mostrar el cuerpo desde la perspectiva de la redención si quiere cumplir lo que afirmaba Adorno: “El único modo que aún le

queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención” (2001, p. 250).

8. Solo el encuentro con cuerpos afables puede generar el deseo de hacerse cuerpo, de hacerlo acontecer cada día con los otros hombres. La misma muerte puede así ser reconocida como un acto libre, no causado, en que se debe probar la seriedad y la plenitud de la puesta en el cuerpo sin necesidad de evasiones platónicas de la cárcel corporal. Finalmente, solo en el encuentro con cuerpos afables es posible no desear platónica y estérilmente una bien miserable inmortalidad del alma en un ‘más allá’ indefinido, sino pensar la resurrección del cuerpo como una riqueza infinita, es decir, como algo provechoso de lo cual gozar para toda la eternidad.

#### 4. Conclusiones

¿Qué recurso puede ser la lección de Tomás acerca del cuerpo de Jesús a la razón laico-filosófica de nuestros tiempos?

Starobinsky ha escrito: “No se habla más que del cuerpo, como si se le redescubriese después de un largo olvido: la imagen del cuerpo, el lenguaje del cuerpo, la liberación del cuerpo ha pasado a ser expresiones claves” (1990, p. 353). Sin embargo, habría que preguntarse de qué modo, en los tiempos recientes, se concibe el cuerpo y se habla de él. ¿Cómo es posible *pensar* de modo adecuado a la que Ortega y Gasset llamaba “una gigante reivindicación del cuerpo, la resurrección de la carne” (1962, p. 453) en nuestros tiempos? En este punto, pensamos que hay que tener muy en cuenta la afirmación de Nietzsche, que “la filosofía ha sido únicamente una exégesis del cuerpo y un malentendido con relación al cuerpo” (2004, p. 16).

Ahora bien, la Tradición de la Iglesia ha puesto en guardia de considerar al hombre y a su cuerpo “como partícula de la naturaleza o como elemento anónimo de la ciudad humana” (Concilio Vaticano II, 1972, p. 146). En este sentido, esta puesta en guardia hecha a la razón laico-filosófica se debe – de modo definitivo – al reconocimiento del acontecimiento de la encarnación, de la puesta en el cuerpo por parte de Cristo. Por ello, a este propósito, se ha dicho que “Tomás de Aquino no hubiese tal vez tenido nunca el valor de defender especialmente la corporeidad del hombre como

algo esencialmente perteneciente al hombre y sacar las últimas consecuencias de este convencimiento, sin el pensamiento en la encarnación de Dios” (Pieper, 2005, pp. 146-147).

En este punto, podemos decir que la encarnación, la puesta en su cuerpo obrada por Cristo, el método con que él ha hecho acontecer su cuerpo, y la misma reflexión de Tomás sobre la lógica de la encarnación, es sin duda un aporte, un recurso que da que pensar a la razón laica. Este aporte consiste principalmente en la puesta en guardia hecha a la razón laico-filosófica de considerar el cuerpo como mero organismo biológico con leyes predeterminadas, pues de este modo, se llegaría a considerarlo solo como un *corpus sive natura*. Si Spinoza había hablado del *Deus sive natura*, de Dios como mera naturaleza, en nuestro tiempo es el cuerpo que a menudo es considerado como mera naturaleza, *corpus sive natura*, como un ensamblaje de diversos elementos anatómico-biológicos con piezas separadas que han producido, como decía Michel De Certeau, solo “ficciones de cuerpo (*fictions de corps*) (...) apariencia de cuerpos (*semblants de corps*), cuerpos barrocos” (1982, pp. 180; 182), cuerpo espectaculares *exigidos* por la actual ‘sociedad de espectáculo’ (Debord 1992). Es un *corpus vile*, a saber, apto solo para hacer experimentos, pues es el cuerpo vil de la “repetición de humanidad masificada... Cuerpos viles” (Waugh, 1995, p. 171). En este sentido, condenando la mentalidad de nuestro tiempo que considera el cuerpo como mera naturaleza causada, el escritor italiano Carlo Emilio Gadda, lo ha descrito como mera “cadena de causas, naturaleza, sangre, materia: soledad de entrañas y de rostros *sin pensamiento*” (2017, p. 217). En este punto, habría que preguntarse si la antigua herejía del docetismo que consideraba el cuerpo de Jesús (y, por ello, también el del hombre) como falto de pensamiento, como un cuerpo no pensado ni pensante, no es la mentalidad dominante hoy en día ¿No estamos aún en la que Camus llamaba *l’inculture du corps* (1985, p. 66), la cultura de cuerpos no cultivados, no pensados, considerados como pura *res extensa* separada de la *res cogitans*, del pensamiento (como sostenía Descartes)? ¿No será que justamente a propósito del cuerpo se debe librar la batalla para relativizar el ‘dogma’ moderno que afirma la existencia de un único método de conocimiento, el de las ciencias físicas-naturales?

En este sentido, nos parece que la reflexión de Tomás acerca del *acontecimiento* del cuerpo *meta-físico* de Jesús, cuerpo bio-lógico, es decir *jurídico-económico-cívico, satisfecho*, es un recurso muy propicio para que se produzca un “ensanchamiento” de la razón laico-filosófica (Benedicto

XVI, 2006), de modo que esta pueda elaborar una reflexión adecuada acerca del cuerpo del hombre. Si Neruda ha escrito, manifestando el sentir a menudo muy común de los hombres de nuestro tiempo: “A veces me canso de ser hombre” (1992, p. 121), la reflexión de Tomás acerca del cuerpo de Jesús indica a la razón laico-filosófica que para el hombre su puesta en el cuerpo, su acontecer-ser-cuerpo, debería ser no solo su ‘principio de placer’, sino su ‘principio de realidad’, su principio de libertad, es decir, de imputabilidad cívica.

## 5. Referencias

Adorno, T. W. (2001). *Minima moralia*. Taurus.

Benedicto XVI, Discurso de 12 de septiembre de 2006. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html)

Biffi, I. (2012). “Cristo e i suoi misteri in San Tommaso d’Aquino”. En: *Pontificia Academia theologica*, vol. 11 (pp. 195-213). Libreria Editrice Vaticana.

Camus, A. (1985). *Carnets, 1*. Alianza-Losada.

Chenu, M.-D. (1993). *Introduction à l’étude de saint Thomas d’Aquin*. Vrin.

Chesterton, G. K. (1996). *Santo Tomás de Aquino*. Lohlé-Lumen.

Concilio Vaticano II (1972). *Documentos completos*. Mensajero.

Contri, G. (2000). “La tempesta e i due aldià”. En: Cavalleri, P. (ed.), *Aldilà. Il corpo*. Sic.

Debord, G. (1992). *La société du Spectacle*. Gallimard

De Certeau, M. (1982). “Histoires de corps”, *Esprit*, 62, 172-185.

Derrida, J. (1975). *La farmacia de Platón*. Fundamentos.

Freud, S. (1992). *Obras completas*, Tomo XIX. Amorrortu.

Gadda, C. E. (2017). *La cognizione del dolore*, Adelphi.

- García Morente, M. (1987). “La razón y la fe en santo Tomás de Aquino”. En: *Escritos desconocidos e inéditos* (pp. 161-174). Biblioteca de Autores cristianos.
- Gilson, E. (1952). *El espíritu de la filosofía medieval*. Emecé.
- Guillou, M.-L. (1963). *Le Christ et l'Église. Théologie du mystère*. Parole et silence.
- Grabmann, M. (1952). *Santo Tomás de Aquino*. Labor.
- Hayen, A. (1993). *San Tommaso e la vita della Chiesa oggi*. Jaca Book.
- Hugh, H (1910). *Lauda Sion*. En: *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 9. Robert Appleton Company.
- Jullien, F. (2018). *Ressources du christianisme*. L'Herne.
- Ledure, Y. (1989). *Transcendances, essai sur Dieu et le corps*. Desclée de Brouwer.
- Ortega y Gasset, J. (1962). Vitalidad, alma, espíritu. En *Obras completas*, II. Revista de Occidente.
- Nietzsche, F. (1983). *Así habló Zarathustra*. Sarpe.
- F. Nietzsche, F. (2004). *La gaya ciencia*, Gradifco.
- Neruda, P. (1992). *Residencia en la tierra*. Universitaria.
- Péguy, C. (1988). *Œuvres en prose complètes*. Gallimard.
- Pieper, J. (2005). *Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones*. Rialp.
- Prümmer, D. (1928), *Fons vitae S. Thomae Aquinatis*. Revue Thomiste.
- Ratzinger, J., Messori, V. (1985). *Informe sobre la fe*, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Starobinsky, J. (1990). “Breve historia de la conciencia del cuerpo”. En: M. Feher, M., Naddaff, R., Tazzi, N., *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Vol. II. Taurus.
- Tomás de Aquino (1994). *Suma teológica V*, parte III. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino (1959). *Suma teológica*. II-II, tomo VII. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino (1951). *Suma contra los gentiles IV*. Club de Lectores.
- Tomás de Aquino (1991). *El Credo comentado. Edición bilingüe*. Athanasius-Scholastica.



Tomás de Aquino. *Pange lingua*. En: *Officium corporis Christi Sacerdos*.  
<https://www.corpusthomicum.org/pcx.html>.

Tomás de Aquino. *Super Epistolam B. Pauli ad Colossenses*.  
<https://www.corpusthomicum.org/ccl.html>.

Tomás de Aquino. *Sermo Ecce Rex*. <https://www.corpusthomicum.org/her.html>.

Tomás de Aquino. *Quaestiones de quolibet*, <https://www.corpusthomicum.org/q08.html>.

Tomás de Aquino. *Super Evangelium S. Ioannis*, <https://www.corpusthomicum.org/cih13.html>.

Tomás de Aquino. *Verbum supernum prodiens*. En: *Officium corporis Christi Sacerdos*.  
<https://www.corpusthomicum.org/pcx.html>.

Tomás de Aquino. *Sententia libri Ethicorum*. <https://www.corpusthomicum.org/ctc10.html>.

Vansteekenkiste, C. (1990). El método de santo Tomás. En Fabro, C., Ocariz, F., Vansteenkiste, C., Livi, A. *Tomás de Aquino, también hoy* (pp. 95-120). Universidad de Navarra.

Vosté, J.M. (1931). *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique. Vie de Jésus*. Cerf.

Waugh, E. (1955). *Vile Bodies*. Penguin.

Zubiri, X. (1974). “El hombre y su cuerpo”, *Salesianum*, XXXVI (3), 479-486.