

BASES PARA EL DESARROLLO DE UNA ESTÉTICA ESCATOLÓGICA

RAFAEL HERNÁNDEZ URIGÜEN

I. ACCESO A UNA REFLEXIÓN SOBRE LA PERCEPCIÓN SENSIBLE EN LOS CUERPOS GLORIFICADOS DESDE LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO. FUNCIÓN DE LOS SENTIDOS DE LOS SANTOS DESPUÉS DE RESUCITADOS

Pretender asentar las bases de una estética escatológica supone plantearse qué papel hayan de jugar los sentidos en los cuerpos glorificados. Sólo podemos referirnos a una estética si la percepción sensible de la persona humana mantiene básicamente sus características propias en el ámbito de la nueva creación, o creación renovada. Como ha defendido Alfonso López Quintás: «Visto a la luz de su etimología (de *aistanomai*, sentir) y del uso que se hizo históricamente del mismo, el término estética no intenta sino destacar uno de los momentos constitutivos de la experiencia humana de lo bello, a saber, el papel ineludible, aunque no exclusivo, que juega en ella la intuición sensible (...). Más tarde, al hilo de la historia se fue destacando el carácter sentimental, contemplativo, intuitivo (en un sentido más amplio y de mayor alcance que la mera intuición sensorial) y rigurosamente creador de la experiencia estética, pero la atención de ésta a la intuición sensible permanecerá hasta el día de hoy como una de sus características originarias e inmóviles»¹. Más adelante H.U. von Balthasar se atrevió con una estética teológica en su obra *Gloria*, y pienso que consiguió su objetivo. Su declaración de propósitos era clara: «desarrollar la teología cristiana a la luz del tercer trascendental. Es decir, completar la visión del *verum* y del *bonum* mediante la del *pulchrum*. Mostraremos hasta qué punto el abandono progresivo de esta perspectiva (que tan profundamente configuró en otras épocas a la teología) ha empobrecido al pensamiento cristiano. (...) Los transcendentales son inseparables en-

1. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Estética*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, t. IX, p. 370, col. 2.

tre sí, y el descuido de uno de ellos repercute catastróficamente en los otros dos. Por eso es conveniente, en bien del interés común, no rechazar a priori la tentativa aquí expuesta (...) como mero “esteticismo”, antes de haberla examinado suficientemente»².

Este autor relaciona toda la historia de la salvación con la percepción de formas que nos remiten al ámbito de lo bello, y estas arrebatan y extasían. El arrebató y el éxtasis son para él fundamentales en el Cristianismo³. Finalmente, hablando de la belleza que permitirá referirse a una estética teológica, defiende: «(...) si se la concibe como un trascendental, su definición habrá que darla a partir de Dios, y lo que de él aparece en primer plano, es decir, su revelación en la historia y su encarnación —tanto si el hombre de hoy tiene clara conciencia de ellas como si no—, habrá que considerarlo como belleza suprema y arquetípica»⁴. Este planteamiento, según Von Balthasar se encuentra en la patrística, ya que muchos padres de la Iglesia denominaron *ars divina* a la economía de la Creación y la Salvación⁵.

Si la estética, basa su etimología en lo sensible y en la percepción de formas, sólo adquirirá relevancia teológica en las realidades humanas últimas en la medida que los sentidos humanos no queden *desnaturalizados* al transformarse por la gracia en la glorificación final. La génesis de lo que trataré de comunicar a continuación comienza en el año 1978 cuando preparaba mi tesis doctoral en Teología sobre *La visión facial de Dios en la Doctrina de Santo Tomás de Aquino*⁶. Al estudiar entonces las cuestiones sobre la inadecuación del conocimiento sensible para contemplar la esencia de Dios, comprobé cómo el Aquinate atribuía algún papel a los sentidos en los cuerpos glorificados. Esta permanencia de la naturaleza sensible en el estado de gloria me fascinó de tal manera que propuse detener mi investigación en este punto: trascendencia de la percepción sensible y de la materia en la creación renovada. Pareció entonces más conveniente a mi director de tesis y a la Facultad de Teología que prosiguiera mi trabajo según el plan inicial que abarcaba todos los textos de Santo Tomás sobre la visión beatífica y su doctrina del *lumen gloriae*.

2. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria, una estética teológica, 1. La percepción de la forma*, Ediciones Encuentro, Madrid 1985, p. 15. Cfr. Tb. La definición de estética del Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española (edic. 1992): «Ciencia que trata de la belleza y de la teoría fundamental y filosófica del arte».

3. *Ibid.*, p. 34.

4. *Ibid.*, p. 66.

5. *Ibid.*, pp. 66-67.

6. Cfr. R. HERNÁNDEZ URIGÜEN, *La visión facial de Dios en la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, tesis doctoral *pro manuscripto*. Universidad de Navarra, Pamplona 1978, 318 pp.

Después de veintitrés años y con idéntico interés teológico⁷, incluso multiplicado por el paso del tiempo intentaré exponer ordenadamente las posibilidades que la doctrina tomista ofrece para fundamentar una estética escatológica iniciando el itinerario en las reflexiones de Santo Tomás⁸. Este interés surgió también al leer, hace años, unas palabras del cardenal Ratzinger: «Si la Iglesia debe seguir convirtiéndose, y, por lo tanto, humanizando el mundo, ¿cómo puede renunciar en su liturgia a la belleza que se encuentra íntimamente unida al amor y al esplendor de la resurrección? No, los cristianos no deben contentarse fácilmente; deben hacer de su Iglesia hogar de la belleza —y, por lo tanto, de la verdad—, sin la cual el mundo no sería otra cosa que la antesala del infierno (...) Un teólogo que no ama el arte, la poesía, la música, la naturaleza, puede ser peligroso. Esta ceguera y sordera para lo bello no es cosa secundaria; se refleja necesariamente también en su teología»⁹. Recientemente la Carta de Juan Pablo II a los artistas ha supuesto un acicate: «La belleza es clave del misterio y llamada a lo trascendente. Es una invitación a gustar la vida y a soñar el futuro. Por eso la belleza de las cosas creadas no puede saciar del todo y suscita esa arcaica nostalgia de Dios que un enamorado de la belleza como san Agustín ha sabido interpretar de manera inigualable: “¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé!”»¹⁰.

La doctrina de Santo Tomás

Santo Tomás sostiene sin fisuras que la visión beatífica es de índole intelectual, ya que las potencias espirituales del hombre son las que no repugnan a un objeto totalmente espiritual. Este conocimiento es sobrenatural porque en el Cielo se verá a Dios Uno y Trino, y el mismo Santo Tomás ofrece como ejemplo, el tipo de conocimiento sobrenatural, inalcanzable por las solas fuerzas naturales, el de la Trinidad¹¹.

Junto a lo anterior y con idéntica firmeza, el Aquinate considera al hombre, compuesto de alma y cuerpo, en esa fuerte unión sustancial.

7. Cfr. la exégesis sobre la doctrina escatológica de Santo Tomás de Aquino y su referencia a la identidad personal de las almas de los difuntos, en el Documento de la Comisión Teológica Internacional, *Algunas cuestiones actuales de escatología*, 1990, n. 5.4, en *Documentos 1969-1996*, Comisión Teológica Internacional, BAC, 1998 pp. 477-479.

8. Esta primera parte se inspira en el Capítulo I de mi tesis: *¿Puede conocerse la esencia de Dios con los sentidos?*, cfr. pp. 46-132. Como es lógico, después de 23 años he rehecho y corregido mi texto anterior.

9. J. RATZINGER, V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985, p. 143.

10. JUAN PABLO II, *Carta a los artistas*, n. 16.

11. Cfr. SANTO TOMÁS, *C.G.*, I, 3.

Para él resulta inevitable vislumbrar que los sentidos —órganos del cuerpo en orden al conocimiento— conservarán alguna función cuando el hombre glorioso sea totalmente feliz contemplando la esencia divina.

En el conjunto de su exposición teológica el de Aquino planteaba dos cuestiones:

- Si la esencia de Dios será contemplada por los sentidos en el Cielo.
- Qué influencia tendrá sobre los sentidos la contemplación de la esencia de Dios, y si puede hablarse de una función receptivo-redundativa, especialmente «pasiva» y otra perceptiva más propia aunque secundaria en las percepciones sensibles de los comprensores.

a) *Los sentidos no son potencia adecuada para ver la esencia divina*

Santo Tomás argumenta así: los sentidos del hombre tienen una naturaleza propia, material, y abarcan sólo el objeto particular. La esencia divina es totalmente inmaterial, luego los sentidos son medios de percepción inadecuados a su objeto¹². No es el sentido la potencia adecuada para contemplar la esencia de Dios, sino el entendimiento, y esto, por la propia naturaleza del sentido; no hay destrucción de esa naturaleza en el cielo, y esto se comprueba con claridad respecto a una de las muchas objeciones que Santo Tomás se plantea para resolver el problema cuando precisa las distinciones entre mente «carnal» y «espiritual»¹³. La imposibilidad de conocer la esencia divina por los sentidos no parte del pecado original, sino de la misma índole de naturaleza humana, por lo tanto, la naturaleza y el modo propio de obrar de la mente y los sentidos se mantendrán según su índole en los comprensores¹⁴.

La reflexión del Aquinate contiene un eco sapiencial constante del amor que Dios ofrece a todo lo creado; después de haber puesto en el ser a sus criaturas, respeta su naturaleza¹⁵, y especialmente la del hom-

12. Cfr. SANTO TOMÁS, *IV Sent.*, 49, q. 2, a. 2, ad 7.

13. Cfr. *ibid.*, obj. 5: *Praeterea*.

14. Cfr. *ibid.*, ad 5.

15. Sb 11, 24-26: «Amas a todos los seres y nada de lo que hiciste aborreces, pues si algo odiases, no lo habrías hecho. Y ¿cómo habría permanecido algo si no hubieses querido? ¿Cómo se habría conservado lo que no hubieses llamado? Mas tú con todas las cosas eres indulgente, porque son tuyas. Señor que amas la vida». En la Vulgata suena así: «Diligis enim omnia, quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti: nec enim odiens aliquid constituisti, aut fecisti». Otro texto expresa lo mismo con particular fuerza asertiva: Sb 1, 13-15: «que no fue Dios quien hizo la muerte ni se recrea en la destrucción de los vivientes: él todo lo creó para que subsistiera, las criaturas del mundo son saludables, no hay en ellas veneno de muerte ni imperio del Hades sobre la tierra, porque la justicia es inmortal».

bre, de tal manera que todo lo que corresponda a la naturaleza humana en cuanto a su perfección, quedará intacto e incluso perfeccionado en el estado de comprehensores. Esencialmente esta naturaleza será la misma, y las alteraciones, perfecciones, la completarán en elevación que hermosea. La cuestión: «si Dios puede ser contemplado con los ojos del cuerpo»¹⁶, apunta hacia planteamientos escatológicos en los que tanto la persona como la naturaleza humana se respetan en su índole propia con sus potencias cognoscitivas y percepción sensible. Santo Tomás negará por tanto la posibilidad de contemplar la esencia divina afirmando la naturaleza propia del conocimiento sensible: «Como la vista y el sentido serán de la misma especie en el cuerpo glorioso, no podrá darse el que la esencia divina sea vista como visible *per se*»¹⁷.

b) *Papel del cuerpo y los sentidos en la participación de la bienaventuranza sobrenatural. La función «redundativa»*

Como Dios no ha creado nada inútil, toda naturaleza tiene un fin; habrá que descubrir cual sea la función de esas potencias de la dimensión somática humana en los comprehensores. Ya se intuye con lo estudiado hasta ahora que los sentidos no jugarán un papel predominante frente al intelecto que es potencia espiritual y adecuada a contemplar una esencia también espiritual. Para el Aquinate la prioridad y preeminencia del alma sobre el cuerpo, en el orden ontológico de la unión substancial, le lleva a concluir que el acto por el que el hombre es feliz, pertenece principalmente al alma y secundariamente, por redundancia, al cuerpo¹⁸. Pero en su doctrina, en ningún caso platónica, la redundancia permite que todo el hombre participe de esa felicidad¹⁹. Esa redundancia desde el alma al cuerpo, y por lo tanto a los sentidos, se explica porque en los comprehensores el alma racional elevada por la gracia del *lumen gloriae* es principio perfecto de las operaciones corporales, recobrando analógicamente el dominio propio del estado original. Aquel dominio psíquico sobre el cuerpo, del estado adámico era consecuencia del perfecto sometimiento del alma a Dios antes del pecado. Para el Aquinate, la glorificación tiene como efecto una total integridad de lo psíquico, espiritual y somático en los cuerpos bienaventurados²⁰. La reflexión teológica de San Tomás concluye

16. *S. Th*, I, q. 12, a. 3.

17. Cfr. SANTO TOMÁS, *IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 2, c.

18. Cfr. *ibid.*, ad 6.

19. SANTO TOMÁS, II-II, q. 3, a. 3, ad 3: «En la beatitud perfecta se perfecciona todo el hombre, pero en su parte inferior por redundancia de la superior».

20. SANTO TOMÁS, *Suppl.*, q. 82, a. 1, c: «El cuerpo humano y todo lo que este comprende se someterá perfectamente al alma racional, como ella misma se someterá perfectamente a Dios».

que el principio activo informador del cuerpo, y que le trasmite el acto de ser, domina todo el ámbito sensible somático, al que hace partícipe de su felicidad gloriosa. La operación de los sentidos es consecuente, no antecedente, ya que como antecedente la función imperfecta puede obtenerse en esta vida, y por lo tanto no responde a la plenitud perfecta de la gloria. En el estado de bienaventuranza los sentidos corporales reciben una perfección en sus operaciones por una cierta «refluencia» que les comunica el alma²¹.

Para la esencia de la contemplación — la felicidad esencial—, en Santo Tomás no se precisa el cuerpo, ni por lo tanto los sentidos, ya que el alma en el Cielo contemplará la esencia de Dios directamente, sin imágenes, e incluso sin conceptos que tengan función vicaria de tan alto objeto, porque ninguna imagen ni concepto alguno son capaces de representar esa esencia divina²². Recordemos con el Aquinate que el alma, separada del cuerpo, por la gracia, es capaz de contemplar la esencia divina y alcanzar por tanto la felicidad perfecta²³. Por otra parte, en la doctrina tomista se afirma que el alma ha sido creada informando un cuerpo, y como la naturaleza de un hombre comprende esa unión sustancial, el alma apetece de alguna manera informar al cuerpo para hacerle partícipe de su felicidad, análogamente a como en la vida terrena le ha informado haciéndole participar del acto de ser. Como el alma no precisa del cuerpo ni para subsistir, ni en orden a realizar sus actos propios de conocimiento y amor, tampoco requiere los sentidos para ser feliz, para alcanzar la perfección de los actos propios. Sin embargo, para una perfecta felicidad, para su *bene esse* es necesario el cuerpo y la función de los sentidos. El alma *domina* al cuerpo en el estado de viador, y como dice San Agustín, parece como si el Cielo quisiera seguir siendo su *administradora*. El *bene esse* del que habla Santo Tomás resulta significativo en orden a entender cómo también la perfección natural será cumplida de manera plena en el Cielo al alcanzar el fin último sobrenatural. La felicidad natural del alma humana culminará, por tanto, al unirse al cuerpo en la resurrección y glorificación finales²⁴. Esta distinción entre felicidad esencial y felicidad

21. SANTO TOMÁS, *I-II*, q. 3, a. 3: «Pueden, sin embargo, pertenecer a la beatitud las operaciones sensitivas de un modo antecedente, para la felicidad imperfecta, cual puede lograrse en esta vida, porque la operación del entendimiento presupone la del sentido. Consiguientemente para la beatitud perfecta que esperamos gozar en el Cielo; porque después de la resurrección, “de la misma felicidad del alma, dice San Agustín, se verificará cierta refluencia en el cuerpo y en los sentidos corporales, a fin de que sean perfeccionados en sus operaciones”, como se hará patente más tarde, al hablar de la resurrección. Mas entonces la operación por la cual el entendimiento humano se unirá con Dios, no dependerá de los sentidos».

22. Cfr. SANTO TOMÁS, *I-II*, q. 4, a. 5, c.

23. *Ibid.*, ad 3.

24. Cfr. *ibid.*, c.

perfecta, en la doctrina del Aquinate, ayuda a entender por qué el hombre muerto en gracia de Dios será feliz aunque todavía no se haya realizado la resurrección. También se comprende en su dimensión precisa la enseñanza de San Agustín cuando apunta a un cierto retraso en la consecución de la felicidad perfecta de las almas aún no resucitadas²⁵. Se entiende entonces la conveniencia de que tanto el cuerpo como los sentidos participen de esa felicidad de la que ya goza plenamente el alma, a pesar de que los sentidos no constituyan el órgano adecuado para contemplar la esencia de Dios²⁶. El alma no es totalmente feliz, mientras no participe también el cuerpo de esa contemplación. La felicidad del alma, es esencialmente perfecta, pero no totalmente perfecta en cuanto tal felicidad hasta que alcancen los efectos de esa contemplación plena al cuerpo, y a los sentidos²⁷. Así, el acrecentamiento de felicidad que experimenta el alma unida al cuerpo no será intensivo, sino extensivo. Por decirlo de alguna manera, se acrecienta cuando el alma comunica al cuerpo, a los sentidos, su gozo²⁸.

c) *Función «perceptiva subordinada» de los sentidos en la bienaventuranza*

Ahora faltaría investigar si los sentidos tendrán alguna función perceptiva que respete su índole propia, en la contemplación de la esencia divina cuando los santos vean a Dios cara a cara después de la resurrección. La respuesta a esta pregunta permitirá justificar o descartar la pretensión de una estética escatológica.

25. *Ibid.*, obj. 4: «El alma lleva inherente cierto deseo natural de gobernar al cuerpo, por el cual en cierto modo es detenida en su impulso y tendencia hacia el sumo cielo, esto es, hacia la visión de la esencia divina».

26. SANTO TOMÁS, *I-II*, q. 4, a. 6, c.: «Por lo tanto, se ha de afirmar que para una bienaventuranza absolutamente perfecta se requiere perfección del cuerpo de un modo antecedente y consiguiente».

27. SANTO TOMÁS, *I-II*, q. 4, a. 5, ad 4: «De dos modos una cosa es impedida por otra: por contrariedad, como el frío impide la acción del calor, y este obstáculo se opone a la felicidad. En segundo lugar, en forma de un cierto defecto, en el sentido de que la cosa impedida no tiene todo lo que se exige para su plena perfección: tal impedimento en la operación no repugna a la felicidad sino a su completa perfección. De esta manera se afirma que el alma separada del cuerpo es retardada en su pleno impulso y tendencia hacia la visión de la divina esencia, pues ella desea gozar de Dios de suerte que tal fruición se derive al cuerpo por redundancia, en cuanto él es capaz. Por esto, mientras goza de Dios sin el cuerpo, de tal suerte reposa su deseo en él, que, sin embargo, aun quisiera que su cuerpo alcanzase su participación».

28. *Ibid.*, ad 5: «El deseo del alma separada descansa totalmente por parte del objeto deseable, porque tiene todo lo que le basta para su apetencia; pero no es reposo total por parte del sujeto apetente, porque no posee aquel bien según todos los modos en que desearía poseerlo; por esto, al reasumir el cuerpo, crecerá su beatitud, no intensiva, sino extensivamente».

Hemos dicho antes que para Santo Tomás los sentidos de los resucitados continúan siendo sentidos y no pueden, por tanto, captar directamente lo espiritual. De todas formas, seguirán existiendo sus cualidades de percepción. Como la esencia de Dios les es imperceptible por naturaleza incluso una vez elevados, podemos plantearnos si captan algo de Dios y cómo lo captan. En la doctrina tomista los sentidos de los comprensivos se dirigen con exclusividad hacia Dios en su operación, subordinados del todo a las operaciones intelectuales, toda la intención de la mente estará dirigida y atraída sin cesar por el objeto de conocimiento más excelente y exclusivo. ¿Tendría alguna finalidad que su articulación perceptiva continúe actuando? Santo Tomás abre vías que permiten avanzar en una reflexión estética al distinguir entre el *sensible per se* y el *sensible per accidens*. *Per se* Dios no es objeto del conocimiento sensible ya que Dios es espíritu y no inmuta por propia naturaleza los órganos de los sentidos²⁹. Es imposible, por tanto, que los sentidos puedan captar de este modo la esencia divina, pero hay otros sensibles, además de los anteriores, que no inmutan directamente al sentido en cuanto sentido, ni en cuanto tal o cual sentido; por ejemplo: la vida. A este tipo de percepción sensible recordemos que Santo Tomás la denomina *per accidens*. Ninguno de los sentidos del hombre tiene como objeto propio y específico el ser inmutado por «la vida»; pero gracias a que uno de estos es inmutado por la voz de una persona, inmediatamente, sin razonamientos, el intelecto conoce que esa persona vive. El intelecto lo conoce según su modo propio que es universal. La cogitativa —siguiendo el ejemplo—, conoce que esa persona vive, de manera particular³⁰.

Queda claro que no es el sentido particular el que conoce propiamente, sino que desempeña una función instrumental subordinada a

29. SANTO TOMÁS, *IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 2, c: «*Per se* se entiende lo que por sí mismo puede causar pasión al sentido corporal. *Per se* algo puede producir pasión al sentido en cuanto sentido o a este sentido en cuanto es este sentido. Lo que produce pasión *per se* al sentido, de este segundo modo, se llama sensible propio: como el color respecto a la vista y el sonido respecto al oído. Como el sentido en cuanto sentido se sirve de órgano corporal, no puede recibir algo en él si no es corporalmente, ya que todo lo que se recibe en otro es recibido al modo del recipiente. Por lo tanto, todas las cosas sensibles producen pasión al sentido en cuanto sentido, en cuanto tienen tamaño, y así, el tamaño y todo lo que de él se deriva: movimiento, descanso, número y las cosas de este género, se llaman sensibles comunes *per se*».

30. *Ibid.*, «*Per accidens* se siente aquello que no produce pasión al sentido ni en cuanto sentido ni en cuanto este sentido, pero que se une a las cosas que por sí producen pasión: como Sócrates e hijo de Diarís y amigo, y otras de este tipo que se conocen en universal por el entendimiento y en particular por la cogitativa en el hombre y la estimativa en los demás animales. Se dice que el sentido exterior siente de esta manera, aunque *per accidens*, cuando precisamente al sentir *per se*, la virtud aprehensiva a la que corresponde *per se* captar aquello conocido, capta al instante sin duda ni discurso. Como, por ejemplo, cuando vemos que alguien vive porque habla. Cuando se considera de manera distinta, no se afirma que aquel sentido ve sino *per accidens*».

las facultades cognitivas superiores. Todo el hombre ha sido elevado y provisto de dones como comprensor en plenitud de gracia, y su intelecto se encuentra envuelto en esta elevación y en el punto óptimo respecto a sus funciones. Como al mismo tiempo la presencia de Dios brilla en todos los cuerpos innovados, queda enaltecida la función de los sentidos, capaces de percibir a Dios en todos los cuerpos. Esa percepción, no es propiamente de la esencia de Dios, ya que las claridades que inundan, por acción divina, hasta lo material en el Cielo y en la creación renovada no dejan de ser «efectos» del Creador, y no el mismo Dios. Así, Santo Tomás concluye: «(...) que la vista de los cuerpos sea causa de que surja inmediatamente en el entendimiento la presencia divina, se debe a dos cosas: a la perspicacia del entendimiento y al reflejo de la claridad divina en los cuerpos renovados»³¹.

Gracias a ese refuerzo intelectual, consecuencia de la gracia beatificante, se permite una nueva perspicacia en el intelecto humano en su dimensión veritativa. También se da una «claridad» en los cuerpos renovados que equivaldría a un mostrarse nuevo, en la Verdad de Dios, como liberados del oscurecimiento a los que se han visto sometidos por la *vanidad* del pecado. Así, toda la creación material se transforma en «revelación» del Dios Uno y Trino. Para Santo Tomás el conocer los sentidos a Dios en estado de gloria, supera —sin comparación— al del hombre *in statu viae* que a partir de las criaturas se remonta al conocimiento del creador, discursivamente y a la manera como se indica, por ejemplo, en las cinco vías para demostrar la existencia de Dios³².

31. Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I, q. 12, a. 3, ad 2.

32. SANTO TOMÁS, *IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 2, c: «Aunque entonces nuestro entendimiento no vea a Dios a través de lo creado, sin embargo le contemplará en las criaturas vistas corporalmente. A este modo por el que se podrá contemplar a Dios corporalmente, se refiere San Agustín al final del *De Civ. Dei*, lo que es manifiesto al leer sus palabras, pues dice así: es muy creíble que veremos las cosas mundanas, tanto los cuerpos celestes como los de la tierra, de manera tal que con una clarísima visión contemplaremos a Dios presente en cualquier lugar y gobernando todos los cuerpos. No del modo como ahora se observan las cosas invisibles de Dios abstraídas a partir de lo creado, sino como tan pronto observamos un hombre, no necesitamos creer que vive sino que lo vemos». Toda esta cuestión aparece en el Libro XXII de la Ciudad de Dios. Entre tanteos, y sin afirmar con rotundidad la naturaleza exacta de este conocimiento sensible glorificado, el de Hipona afirma: «Verán a Dios con los ojos de su mismo cuerpo. Ahora bien, si lo han de ver directamente con su mismo cuerpo, como vemos nosotros con el nuestro ahora el sol, la luna, las estrellas, el mar, la tierra y cuanto hay en ella, no es fácil contestarlo» (...) a continuación San Agustín desarrolla al máximo todo su razonamiento, que a su vez es el recogido en el texto de Santo Tomás: «Por ello puede suceder, y es bien probable, que de tal modo hemos de ver entonces los cuerpos mundanos del cielo nuevo y de la tierra nueva, que veamos con evidencia clarísima a Dios presente en todas partes y gobernando todas las cosas corporales, y que le veamos, por los cuerpos que tendremos, a cualquier parte que volvamos nuestros ojos. Y veremos todo esto, no como se ven ahora intelectualmente las cosas invisibles de Dios, por las que han sido hechas, en enigma, como a través de un espejo y sólo en parte, en cuyo conocimiento tiene más importancia la fe por la

Finalmente, como el propósito de esta investigación se dirige a fundamentar una estética teológica, conviene recoger una reflexión de Santo Tomás que afirma la actividad sensorial humana en los cuerpos resucitados, llegando a defender que los sentidos permanecerán en acto: «La potencia unida al acto es más perfecta que cuando no lo está. Mas la naturaleza humana tendrá en los bienaventurados su máxima perfección. Luego allí estarán todos los sentidos en acto»³³. Conviene también resaltar que para el Aquinate el perfecto dominio del alma sobre el cuerpo es la causa que permite una mayor calidad en la percepción sensible de los glorificados, pormenor que avala su alta estima sobre la naturaleza humana. Parece que en esta doctrina el contemplar perfecto de la esencia de Dios en la Visión beatífica lejos de enajenar los sentidos perfecciona sus cualidades propias, compatibles con la dote de la «impasibilidad»: «(...) esta impassibilidad no excluirá en ellos las pasiones esencialmente sensibles, porque usarán de los sentidos para gozar de aquello que no repugna al estado de incorrupción (...) Por otra parte, el alma que disfruta de Dios se unirá perfectísimamente a Él y participará de su bondad en grado sumo conforme a su propia medida; pues así el cuerpo se sujetará perfectamente al alma, participando de sus propiedades en cuanto es posible, en claridad de sentidos, ordenación del apetito corporal y en todo género de perfección natural; pues tanto más perfecta es una cosa en la naturaleza cuanto su materia se sujeta más perfectamente a la forma. Y por esto dice el Apóstol: *Se siembra un cuerpo animal y resucita un cuerpo espiritual*. El cuerpo del resucitado será ciertamente espiritual, no porque sea espíritu, como mal entendieron algunos (...) sino porque estará totalmente sujeto al espíritu (...)»³⁴.

qual creemos que la apariencia de las cosas corporales que vemos por los ojos del cuerpo. Pero así como con relación a los hombres que viven con nosotros y manifiestan su vida a través de sus movimientos, tan pronto como los miramos no creemos que viven, sino que los vemos, no pudiendo ver su vida sin los cuerpos, de la misma manera, adonde quiera que volvamos los ojos de nuestros cuerpos espirituales, veremos, incluso con mirada corporal, a Dios incorpóreo rigiendo todas las cosas. De suerte que una de dos: o ha de ser visto Dios por aquellos ojos como si tuvieran alguna cualidad semejante a la mente, con la cual se puedan ver hasta las naturalezas incorpóreas (lo que sería difícil, más bien imposible demostrar con algún ejemplo o testimonio de las divinas Escrituras), o —lo que es más fácil de comprender— conoceremos a Dios tan claramente, que lo veremos en espíritu cada uno de nosotros, lo veremos en los demás, lo veremos en sí mismo, lo veremos en el cielo nuevo y en la tierra nueva, y lo mismo en toda criatura entonces existente; lo veremos también presente en todo cuerpo con los ojos del cuerpo, adondequiera que se dirijan y alcancen esos ojos del cuerpo espiritual» (SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Libro XXII, capítulo 29, nn. 2-6, pp. 943-950 de las Obras completas, tomo XVII, BAC, Madrid 2001).

33. «Potentia coniuncta actui est perfectior quam non coniuncta. Sed natura humana erit in beatis in maxima perfectione. Ergo erunt ibi omnes sensus in suo actu». *S. Th Supl.* q. 82 a. 4 sed contra.

34. Cfr. *C. G.* Lib, 4, cap. 86.

La fundamentación de esta doctrina teológica tiene su base en un desarrollo de la teoría hilemórfica de Aristóteles aplicada a la unión sustancial del alma y el cuerpo. Respecto a esta concepción en lo que se refiere a la identidad de los cuerpos resucitados ha dicho Ratzinger: «No hay duda de que Tomás no ofrece receta alguna cómodamente copiable, pero su pensamiento central sigue siendo un buen indicador de la dirección que llevaba: ese pensamiento se sitúa en la unidad de cuerpo y alma como arranca de la creación, unidad que, por una parte, implica una referencia insoslayable del alma a la materia, significando, por otra, que la identidad del cuerpo no hay que buscarla a partir de la materia sino de la persona, del alma. El organismo se hace “cuerpo” en base al núcleo mismo de la persona; corporeidad es algo distinto a la mera suma de órganos»³⁵.

La materia y la bienaventuranza

El nuevo estado de la materia creada, sin duda, es efecto de la recapitulación de todas las cosas en Cristo, y permite que el cuerpo humano participe de la felicidad también en su propia índole corporal, particularmente al contemplar el Cuerpo de Cristo glorificado: «Existirá, con todo, una cierta bienaventuranza de nuestro cuerpo por el hecho de ver a Dios en las criaturas sensibles, y principalmente en el cuerpo de Cristo»³⁶. Toda esta doctrina de Santo Tomás que atribuye a los sentidos resucitados un importante papel perceptivo ahuyenta cualquier maniqueísmo: el hombre contemplará a Dios en la materia renovada —*toda criatura es limpia*— corrobora el Aquinate, y el modo de esta contemplación supera todas las expectativas de la vida presente, aunque conservando siempre las cualidades más preciosas y valoradas de lo material³⁷.

Todos los glorificados participarán de una claridad; esto es reflejarán su verdad con toda la armonía y belleza que desde la Creación proyectara el Dios Uno y Trino. Que los cuerpos glorificados estén provistos de *claridad*, pormenor recogido en la reflexión teológica de Santo Tomás, como acabamos de exponer, encuentra su fundamento escriturístico en numerosos textos muy conocidos del libro de la Sabi-

35. J. AUER-J. RATZINGER, *Escatología*, Herder, Barcelona 1984, pp. 169-170.

36. SANTO TOMÁS, *Suppl.*, q. 92, a. 2, ad 6: «La bienaventuranza es la perfección del hombre en cuanto es hombre. Y porque la razón de que el hombre sea tal hombre no le viene del cuerpo, sino más del alma, pues este es de la esencia del hombre en cuanto está perfeccionado por el alma, así la bienaventuranza del hombre ha de consistir principalmente en un acto del alma y de ella se deriva al cuerpo por una cierta redundancia, como es claro por lo ya dicho. Existirá, con todo, una cierta bienaventuranza de nuestro cuerpo por el hecho de ver a Dios en las criaturas sensibles, y principalmente en el cuerpo de Cristo».

37. Cfr. SANTO TOMÁS, *Suppl.*, q. 74, a. 1, ad 1.

duría³⁸; de San Mateo, cuando al explicar Jesús el sentido de la parábola del trigo y cizaña, después de referirse al castigo final de los injustos afirma por contraste en un contexto escatológico el brillar de los justos³⁹. Y finalmente en las analogías paulinas sobre las distintas «claridades» comparadas con la intensidad lumínica de la creación⁴⁰. Santo Tomás lo explica de este modo: «(...) así como al disfrutar el alma de la visión divina se llenará de cierta claridad espiritual, así también, por cierta redundancia del alma en el cuerpo, se revestirá éste a su manera de la *claridad* de la gloria. Por eso dice el Apóstol: *Se siembra el cuerpo en ignominia y resucitará con gloria*; porque nuestro cuerpo que ahora es opaco, entonces será transparente, según lo que dice San Mateo: *Los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre*»⁴¹. Podría interpretarse esa claridad como la recuperación del cuerpo y todas las dimensiones somáticas en su aptitud para expresar adecuadamente (con transparencia) la verdad de la persona humana: imagen y semejanza de Dios, hija de Dios en Cristo. El resplandor de la gloria resulta entonces revelación de la Gloria del Hijo participada por sus hermanos a los que ha asociado por la gracia de la redención consumada⁴².

38. «Fulgebunt iusti et tanquam scintilliae in arundinetis discurrunt». Este texto en la traducción española dice así: «El día de su visita resplandecerán y como chispas en rastrojo correrán» Sb 3, 7. Comenta la Biblia de Jerusalén: «El verbo que sigue debe significar la glorificación definitiva; aunque la noción de “resplandor” o “brillo” se aplica en otros pasajes a los elegidos resucitados, Dn 12, 3; Mt 13, 43, esta doctrina de una resurrección corporal no aparece explícita en ninguna parte en este libro» Y añade: «La imagen simboliza los efectos de la cólera vengadora de Dios, o el desquite de Israel frente a sus enemigos. La imagen se sitúa aquí en otro plano y puede significar la participación de los justos glorificados en el exterminio del mal, como preludio del establecimiento del reino de Dios, al que son asociados» BIBLIA DE JERUSALÉN, ed. 1996, nota en p. 930.

39. «Tunc iusti fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum. Qui aures audiendi, audiat». «Entonces los justos brillarán como el sol en el Reino de su Padre» Mt 13, 43. La Biblia de Jerusalén relaciona este texto con Dn 12, 3: «Los doctos brillarán como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a la multitud la justicia, como las estrellas, por toda la eternidad». El comentario dice: «Lit. “los que hicieron justos” y por tanto “los maestros de justicia”. El v. precedente sugiere que aquí no sólo se trata del renombre póstumo de los santos, como en Sb 3, 7 (cfr. Is 1, 31), sino de una transfiguración escatológica que afecta a sus cuerpos ya “gloriosos”» *ibid.*, nota, p. 1294.

40. «Alia claritas solis, alia claritas lunae, et alia claritas stellarum. Stella enim a stella differt in claritate: Sic et resurrectio mortuorum. Seminatur in corruptione, surget in corruptione. Seminatur in ignobilitate, surget in gloria 1 1 Cor., 15, 41-43. “Uno es el resplandor del sol, otro el de la luna, otro el de las estrellas. Y una estrella difiere de otra en resplandor. Así también en la resurrección de los muertos: se siembra corrupción, resucita incorrupción; se siembra vileza, resucita gloria”». (Recuérdese que un poco después se recoge la doctrina paulina del «primer hombre Adán, alma viviente; el último Adán, espíritu que da vida», v. 45).

41. SANTO TOMÁS, *CG*, 4, 86.

42. Cfr. tb. Los desarrollos sobre la «claridad» en *Supl.* q. 85, a. 1-3. El paradigma de esta cualidad lo encuentra el Aquinate con Pedro Lombardo en la Transfiguración de Jesucristo, cfr. a. 2. *sed contra*. También interesa mucho el dominio libre que los glorificados tienen sobre la expresión de su cuerpo: «Nuestro cuerpo será glorificado en conformidad

Tras el planteamiento de estas cuestiones, insistamos, subyace en Santo Tomás la convicción del perfecto dominio que el alma tendrá sobre el cuerpo. El alma recibirá la gloria, participará de la gracia consumada, perfecta, a su modo, y el cuerpo, a través del alma que lo informará de manera perfecta, recibirá la redundancia de la gloria a su modo, esto es, corporalmente, con lo que la claridad del alma será patente en el cuerpo transido también de esa claridad que denota la total presencia y dominio de Dios sobre las cosas por la recapitulación final de Jesucristo⁴³.

Respecto a esta materia renovada, que tanto interesa para avanzar en una estética escatológica, Ratzinger escribió hace años, considerando con la tradición la conocida «continuidad y ruptura» entre el mundo material que ahora conocemos y el correspondiente a la creación renovada: «(...) Pero sí que tenemos la seguridad de que la dinámica del cosmos lleva a una meta, a una situación en la que materia y espíritu se entrelazarán mutuamente de un modo nuevo y definitivo. Esta certeza sigue siendo también hoy, y precisamente hoy, el contenido de la creencia en la resurrección de la carne»⁴⁴.

Teniendo presente la llamada a la sobriedad imaginativa recomendada por Ratzinger junto a la tradición teológica cristiana, y retomando las reflexiones de Santo Tomás, se puede afirmar que en la nueva creación, la materia recobrará su puesto y su finalidad llevando al intelecto humano hacia Dios, mientras se hace presente de un modo nuevo el Creador. Especialmente la materia del cuerpo de Cristo, perfecto Dios-Perfecto Hombre, será como el *vehículo* más excelente para contemplar la divinidad, de un modo mediato, aunque instantáneo. La nobleza de la materia queda así corroborada por su importancia, aunque no sea esencial en el Cielo. Desaparece por tanto el sentido de

con el de Cristo después de la resurrección. Es así que el cuerpo de Cristo después de la resurrección no era visto por necesidad; por el contrario, desapareció de los ojos de los discípulos en Emaús, como se dice en San Lucas. Luego tampoco el cuerpo glorioso será visto por necesidad. Allí habrá suma sujeción del cuerpo al alma. Por consiguiente, podrá verse o no según la voluntad del alma». (*Supl.* q. 85 a. 3 *Sed contra y praeterea*). Además de las perspectivas que se abren con esta doctrina a la teología de la corporeidad como reveladora de la verdad más honda del ser humano, importa mucho valorar en el Aquinate la constante referencia a Cristo Resucitado y Glorificado como causa ejemplar, eficiente y final de nuestra completa glorificación y de sus consecuencias en el Universo renovado.

43. SANTO TOMÁS, *Suppl.*, q. 85, a. 1, c: «Esa claridad será causada por la redundancia de la gloria del alma en el cuerpo. Y, pues, lo que se recibe, no se recibe al modo del influyente, sino al modo de recipiente, así la claridad, que está en el alma como espiritual, se recibe en el cuerpo como corporal. De aquí que el alma que tenga mayor claridad conforme a mayor mérito, mayor diferencia de claridad tendrá en el cuerpo, como se ve por el Apóstol. Y así, se echará de ver por el cuerpo glorioso la gloria del alma, como en el cristal se ve el color del cuerpo contenido en el vaso, como dice San Gregorio sobre aquello de Job: "No se le igualará el oro o el cristal"».

44. J. AUER-J. RATZINGER, *o.c.*, pp. 181-182.

lo somático como oscurecedor de lo espiritual, y mucho menos como «tumba» del alma que en la concepción platónica se defendía, y que el cristianismo en su primera época y de un modo especialmente claro en el siglo XX corrigió con una fuerza especial. En este punto de nuestra reflexión cobran particular significado las conocidas afirmaciones del beato Josemaría: «El auténtico sentido cristiano —que profesa la resurrección de toda carne— se enfrentó siempre, como es lógico, con la *desencarnación*, sin temor a ser juzgado de materialismo. Es lícito, por tanto, hablar de un *materialismo cristiano*, que se opone audazmente a los materialismos cerrados al espíritu»⁴⁵.

En la concepción tomista, el cristocentrismo de la creación renovada va parejo a un antropocentrismo que ordena al nuevo cosmos escatológico para el hombre, alcanzando así su perfección originaria: «Una vez realizado el juicio final, la naturaleza humana quedará situada totalmente en su término. Y como todas las cosas corporales son en cierto modo para el hombre, (...) entonces será conveniente que el estado de toda criatura corpórea se cambie para que concuerde con el estado de los hombres que existirán entonces. Y como los hombres serán ya incorruptibles, se quitará a toda criatura corpórea el estado de generación y corrupción. Y esto es lo que dice el Apóstol: *Ellas mismas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de los hijos de Dios* (Rm 8, 21) (...) permanecerán en cuanto a la sustancia en aquel último estado del mundo las cosas que de algún modo tienen aptitud para la perpetuidad, supliendo Dios con su poder lo que les falta por su propia debilidad»⁴⁶. Santo Tomás interpreta el «fuego» (2 P, 3.7) como acción purificadora de Dios, y añade: «En consecuencia, como la criatura corporal será dispuesta en conformidad con el estado del hombre, también los hombres no sólo serán libres de la corrupción (c. 85), sino que serán revestidos de gloria (c. 86), como consta por lo dicho: también deberá pues, la criatura corporal alcanzar a su modo cierta gloria de esplendor». Y a esto se refiere lo dicho en el Apocalipsis 21, 1: «*Vi un cielo nuevo y una tierra nueva*» y en Isaías 65, 17. 18: «*Voy a crear cielos nuevos y una tierra nueva, y ya no se recordará lo pasado y ya no habrá de ello memoria, sino que gozaréis y os alegraréis eternamente. Amén*»⁴⁷.

Para nuestro propósito, la idea de Santo Tomás que considera a la creación material partícipe de cierta gloria de esplendor, nos encamina hacia esas dimensiones estéticas escatológicas.

45. JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Madrid 1976, n. 115. Más adelante, en el aptdo. III de nuestro trabajo ampliaremos estas ideas.

46. CG, IV, 97.

47. CG, *ibid.*