

# HACIA LA VISIÓN BEATÍFICA: SUGERENCIAS PARA UNA ESTÉTICA TEOLÓGICA DESDE LA ESCATOLOGÍA

[TOWARDS THE BEATIFY VISION. SUGESTIONS FOR  
AN AESTHETIC THEOLOGY FROM ESCHATOLOGY]

**RAFAEL HERNÁNDEZ URIGÜEN**

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. 2. ACCESO A UNA REFLEXIÓN SOBRE LA PERCEPCIÓN SENSIBLE EN LOS CUERPOS GLORIFICADOS DESDE LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO. 2.1. *La doctrina de Santo Tomás sobre los sentidos y la bienaventuranza.* 2.1.1. *Los sentidos no son potencia adecuada para ver la esencia divina.* 2.1.2. *Papel del cuerpo y los sentidos en la participación de la bienaventuranza sobrenatural. La función «redundativa».* 2.1.3. *Función «perceptiva subordinada» de los sentidos en la bienaventuranza.* 2.2. *La materia y la bienaventuranza.* 3. SUGERENCIAS.

*Resumen:* En 1978 dirigí mi tesis doctoral en Teología al Prof. Dr. Lucas Francisco Mateo-Seco. Al llegar a un punto de mis investigaciones encontré algo que captó poderosamente mi atención. Estudiaba por entonces las cuestiones sobre la inadecuación del conocimiento sensible para contemplar la esencia de Dios, y 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, bajo el título: «la trascendencia de la percepción sensible y de la materia en la creación renovada». Por diversas circunstancias, no pudo llevarse a cabo

*Abstract:* In 1978 Prof Lucas Francisco Mateo-Seco supervised my doctoral dissertation in Theology. At certain stage of my research I found something that enthralled me. I was then learning how inadequate sensible knowledge, i.e. knowledge through the senses, was when it came to grasping the essence of God. But Aquinas taught me that senses played a part in glorified bodies. The idea that the state of glory retained within itself a sensible nature fascinated me. So I proposed to focus my research on this point. The title for my thesis would be «The key role played by sensible perception and by matter in the renewed creation». For many reasons this project could not come to fruition then.

entonces este proyecto. Casi treinta años más tarde, intentaré desarrollar ordenadamente las posibilidades que la doctrina tomista ofrece para fundamentar una estética escatológica iniciando el itinerario en las reflexiones de Santo Tomás.

*Palabras clave:* Percepción sensible gloriosa, Estética escatológica, Corporalidad gloriosa y teología espiritual.

Nearly 30 years later, with an enthusiasm that the passing of time has made all the more real, I shall endeavour to discuss in an orderly fashion the ideas that Aquinas propounds in this sphere and which could form the basis for an eschatological aesthetics.

*Keywords:* Retention of sensible functions by risen bodies, Implications of an eschatological aesthetics.

## 1. INTRODUCCIÓN

Cuando recibí la invitación para colaborar en este volumen homenaje al Prof. Dr. Lucas Francisco Mateo-Seco, habían transcurrido veintisiete años desde que tuve la fortuna de su ayuda como mi director de tesis doctoral en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, defendida el 26 junio de 1978. El título de aquel trabajo se concretó así: «La visión facial de Dios en la Doctrina de Santo Tomás de Aquino»<sup>1</sup>.

El plan que entonces se me propuso trataba de recopilar los textos de Santo Tomás sobre la visión facial de Dios y exponer su doctrina tomando como hilo conductor de la investigación la *Suma Teológica* y accediendo desde ella a todas las fuentes paralelas.

Al llegar a un punto de mis investigaciones encontré algo que captó poderosamente mi atención. Estudiaba por entonces las cuestiones sobre la inadecuación del conocimiento sensible para contemplar la esencia de Dios, y 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: la trascendencia de la percepción sensible y de la materia en la creación renovada. Manifesté mi interés por profundizar teológicamente en la doctrina sobre el materialismo cristiano y el ser contemplativos en medio del mundo predicada por el Fun-

1. Cfr. R. HERNÁNDEZ URIGÜEN, *La visión facial de Dios en la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, Tesis Doctoral *pro manuscrito*, Universidad de Navarra, Pamplona 1978, 318 pp.

dador de nuestra Universidad y del Opus Dei, San Josemaría Escrivá, que siempre me habían atraído desde mi formación filosófica como propuesta sugestiva para avanzar en la teología.

Pareció entonces más conveniente 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*. La razón para no entrar con detenimiento durante aquellos años a un estudio de esta envergadura radicaba especialmente en la escasa bibliografía del Fundador del Opus Dei publicada por entonces, a sólo tres años de su fallecimiento, y consecuentemente la falta de estudios teológicos sobre su «corpus» doctrinal.

Casi treinta años más tarde, con idéntico interés teológico<sup>2</sup>, 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 Tomás<sup>3</sup>.

Siempre me han motivado estas palabras del cardenal Ratzinger: «Si la Iglesia debe seguir convirtiendo, 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»<sup>4</sup>. Más tarde, la Carta de Juan Pablo II a los artistas me ha supuesto un nuevo 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 arcana nostalgia de Dios que un

2. 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), 5. 4, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998, 477-479.

3. Esta primera parte se inspira en el Capítulo I de mi tesis: *¿Puede conocerse la esencia de Dios con los sentidos?*, cfr. *supra*, nota 1, 46-132. Como es lógico, después de 29 años he rehecho y corregido el texto anterior.

4. J. RATZINGER-V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985, 143.

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!”<sup>5</sup>.

Pienso ahora que las orientaciones de mi entonces director de tesis al disuadirme en mi propósito para estudiar monográficamente el papel de los sentidos en los cuerpos glorificados, resultaron providenciales, pues en aquellos años, por ejemplo, no se había editado aún en lengua española la estética teológica de Urs von Balthasar.

Además, desde la luz magisterial, por entonces (estábamos en el primer semestre académico de 1978), nadie podía sospechar que pocos meses después el Espíritu Santo regalaría a la Iglesia el don de Juan Pablo II con sus consecuentes enseñanzas sobre la teología del cuerpo, la aplicación del personalismo como herramienta clarificadora en el análisis de las relaciones intersubjetivas de los cuerpos glorificados, su Carta a los artistas reivindicando el trascendental belleza como vía de acceso a Dios, o el testimonio de cómo se puede armonizar oración, teología y arte en los poemas de su «Tríptico Romano».

Desde 1998 he ido reflexionando sobre aspectos relacionados con esta problemática. Frutos de mi interés han sido varias comunicaciones, algunas de ellas publicadas en las actas de los Simposios Internacionales de la Facultad de Teología, o del Instituto de Antropología y Ética también en la Universidad de Navarra<sup>6</sup>.

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

6. Cfr. R. HERNÁNDEZ URIGÜEN, «Hijos en el Hijo hacia la Casa del Padre. Aproximación a lo lúdico como categoría teológica», en J.L. ILLANES Y OTROS, *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, XX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, 456-457; R. HERNÁNDEZ URIGÜEN, «Bases para el desarrollo de una estética escatológica», en C. IZQUIERDO Y OTROS, *Escatología y vida cristiana, XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2002, 659-672; R. HERNÁNDEZ URIGÜEN, «“Devolver a la materia su noble y original sentido”: Apuntes para una teología ecológica desde las enseñanzas de Josemaría Escrivá», en J.L. ILLANES Y OTROS, *El cristiano en el mundo. En el centenario del nacimiento de San Josemaría Escrivá (1902-2002)*, XXIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003, 203-228; R. HERNÁNDEZ URIGÜEN, «Trabajo contemplativo y momento estético en las enseñanzas de San Josemaría Escrivá. Una aproximación», en J. BOROBIA Y OTROS, *Trabajo y espíritu. Sobre el sentido del trabajo desde las enseñanzas de Josemaría Escrivá en el contexto del pensamiento contemporáneo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, 269-289.

A continuación ofrezco el desarrollo teológico al que me han conducido las sugerencias de la doctrina de Santo Tomás, centrándome estrictamente sobre el papel de los sentidos en los cuerpos glorificados. No voy a desarrollar los demás temas, por las lógicas limitaciones de espacio en esta publicación, aunque sí quedarán esbozados al final, esquemáticamente, esperando su turno de imprenta en el futuro.

## 2. ACCESO A UNA REFLEXIÓN SOBRE LA PERCEPCIÓN SENSIBLE EN LOS CUERPOS GLORIFICADOS DESDE LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO<sup>7</sup>

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 *aistano-mai*, 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»<sup>8</sup>. Más adelante Urs 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 pro-

7. Este primer apartado se recoge esencialmente en R. HERNÁNDEZ URIGÜEN, «Bases para el desarrollo de una estética escatológica», cit., 659-672.

8. A. LÓPEZ QUINTÁS, «Estética», en *Gran Enciclopedia Rialp*, IX, Rialp, Madrid 1974, 370. Cfr. también la definición de «estética» en el Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española (ed. 1992): «(del gr. αισθητική, t.f. de κοσ, propio de los sentidos.) f. Ciencia que trata de la belleza y de la teoría fundamental y filosófica del arte».

gresivo de esta perspectiva (que tan profundamente configuró en otras épocas a la teología) ha empobrecido al pensamiento cristiano. (...) Los trascendentales son inseparables entre 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»<sup>9</sup>.

Este autor relaciona toda la historia de la salvación con la percepción de formas que nos remiten al ámbito de lo bello, y éstas arrebatan y extasían. El arrebato y el éxtasis son para él fundamentales en el Cristianismo<sup>10</sup>. 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»<sup>11</sup>. 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 Salvación<sup>12</sup>.

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 en que los sentidos humanos no queden *desnaturalizados* al transformarse por la gracia en la glorificación final.

### 2.1. *La doctrina de Santo Tomás sobre los sentidos y la bienaventuranza*

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 San-

9. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria, una estética teológica*, 1. *La percepción de la forma*, Ediciones Encuentro, Madrid 1985, 15.

10. *Ibid.*, 34.

11. *Ibid.*, 66.

12. *Ibid.*, 66-67.

to Tomás ofrece como ejemplo-tipo de conocimiento sobrenatural, inalcanzable por las solas fuerzas naturales, el de la Trinidad<sup>13</sup>.

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

### 2.1.1. *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 inadecuada a su objeto<sup>14</sup>. 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»<sup>15</sup>. La imposibilidad de conocer la esencia divina por los sentidos no parte del pecado original, sino de la misma índole de la naturaleza humana, por lo tanto, la naturaleza y el modo propio de obrar

13. Cfr. SANTO TOMÁS, *C.G.*, I, 3.

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

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

de la mente y los sentidos se mantendrán según su índole en los comprensivos<sup>16</sup>.

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 naturaleza<sup>17</sup>, y especialmente la del hombre, 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 comprensivos. 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»<sup>18</sup>, 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*»<sup>19</sup>.

### 2.1.2. *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 cuál sea la función de esas potencias de la dimensión somática humana en los comprensivos. 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 para 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 cuerpo<sup>20</sup>. Pero en su doctrina, en ningún caso platónica, la redundancia

16. Cfr. *ibid.*, ad 5.

17. Cfr. Sab 11, 24-26; Sab 1, 13-15.

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

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

20. Cfr. *ibid.*, ad 6.



permite que todo el hombre participe de esa felicidad<sup>21</sup>. Esa redundancia desde el alma al cuerpo, y por lo tanto a los sentidos, se explica porque en los comprensivos 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 bienaventurados<sup>22</sup>. La reflexión teológica de Santo Tomás concluye 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 alma<sup>23</sup>.

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 divina<sup>24</sup>. 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 perfecta<sup>25</sup>. 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

21. 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».

22. 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».

23. Cfr. SANTO TOMÁS, I-II, q. 3, a. 3.

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

25. *Ibid.*, ad 3.

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 en 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 finales<sup>26</sup>. Esta distinción entre felicidad esencial y felicidad 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 resucitadas<sup>27</sup>. 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 Dios<sup>28</sup>. 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 el cuerpo, y a los sentidos<sup>29</sup>. Así, el acrecentamiento de

26. Cfr. *ibid.*, c.

27. *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».

28. 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».

29. 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».

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 gozo<sup>30</sup>.

### 2.1.3. *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.

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 sentidos<sup>31</sup>. Es imposible, por tanto, que los sentidos puedan

30. *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».

31. 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

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 particular<sup>32</sup>.

Queda claro que no es el sentido particular el que conoce propiamente, sino que desempeña una función instrumental subordinada a las facultades cognoscitivas 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 Dios mismo. 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»<sup>33</sup>.

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 «re-

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*».

32. Cfr. *ibid.*

33. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.I*, q. 12, a. 3, ad 2.

velación» 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 Dios<sup>34</sup>.

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 re-

34. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *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 cual 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*, lib. XXII, cap. 29, nn. 2-6, en *Obras completas de San Agustín*, t. XVII, BAC, Madrid 2001, 943-950).

sucitados, 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»<sup>35</sup>. 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 por 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 (...)»<sup>36</sup>.

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 si-

35. «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 Suppl. q. 82 a. 4 sed contra*.

36. Cfr. *C.G.*, lib. 4, cap. 86.

no 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»<sup>37</sup>.

## 2.2. *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»<sup>38</sup>. 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 material<sup>39</sup>.

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 Sabiduría<sup>40</sup>; de San Mateo, cuando al explicar Jesús el sentido de la parábola del trigo y la cizaña, después de referirse al castigo final de los injustos afirma

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

38. SANTO TOMÁS, *Suppl.*, q. 92, a. 2, ad 6.

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

40. «Fulgébunt iusti et tanquam scintilliae in arundineto discurrunt». Este texto en la traducción española dice así: «El día de su visita resplandecerán y como chispas en rastrojo correrán» Sab 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», nota en p. 930.

por contraste en un contexto escatológico el brillar de los justos<sup>41</sup>. Y finalmente en las analogías paulinas sobre las distintas «claridades» comparadas con la intensidad lumínica de la creación<sup>42</sup>. 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*»<sup>43</sup>. 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 consumada<sup>44</sup>.

41. «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 Sab 3, 7 (cfr. Is 1, 31), sino de una transfiguración escatológica que afecta a sus cuerpos ya “gloriosos”», *ibid.*, 1294.

42. «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 incorruptione. Seminatur in ignobilitate, surget in gloria». 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.

43. SANTO TOMÁS, *CG*, 4, 86.

44. Cfr., también, los desarrollos sobre la «claridad» en *Suppl.* 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 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» (*Suppl.* 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, im-



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 Jesucristo<sup>45</sup>.

Respecto a esta materia renovada, que tanto interesa para avanzar en una estética escatológica, Joseph 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»<sup>46</sup>.

Teniendo presente la llamada a la sobriedad imaginativa recomendada por el entonces cardenal 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 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 afirmacio-

porta 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.

45. Cfr. SANTO TOMÁS, *Suppl.*, q. 85, a. 1, c.

46. J. AUER-J. RATZINGER, *Escatología*, cit., 181-182.

nes de San 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»<sup>47</sup>.

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* (Rom 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»<sup>48</sup>. Santo Tomás interpreta el «fuego» (2 Pe 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 Ap 21, 1: “*Vi un cielo nuevo y una tierra nueva*” y en Is 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*”<sup>49</sup>.

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.

47. JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 1976, n. 115. Más adelante trazaremos un breve esbozo de estas ideas.

48. *CG*, IV, 97.

49. *Ibid.*

A continuación, enumero y simplemente esbozo, por lógicas limitaciones de espacio, pistas y sugerencias para una estética teológica desde la escatología.

### 3. SUGERENCIAS

1. Reflexionar más honda y exhaustivamente sobre el estado de la materia y las realidades creadas en los «nuevos cielos» y en la «nueva tierra». Un marco o *habitat* escatológico de los cuerpos glorificados<sup>50</sup>.

Para avanzar hacia una estética escatológica interesa saber si esa realidad material, además de ser favorable a la persona humana en su glorificación mantendrá la consistencia propia que la hace atrayente como tal materia y le permite ser vehículo de expresión de verdad, belleza y bien. Cuando en la primera parte de este trabajo con Santo Tomás se afirmaba la actividad sensible en los cuerpos glorificados manteniendo las características de su índole propia, resultaba lógico pensar en una materia no desnaturalizada, incluso fortalecida en su condición más noble material. Schmaus ofreció en su tiempo esta bella reflexión al respecto que abarca tanto la condición de los cuerpos glorificados como de todo el marco material en que se relacionarán intersubjetivamente con la Trinidad santa: «La materia no se enajena, sino que se ensimisma, en el sentido más literal de la palabra; está abierta al espíritu creado y al Espíritu eterno. A la materia compete la ordenación al espíritu y a Dios. Y logra el modo existencial de que es capaz cuando el espíritu creado se apodera de ella y la transfigura sirviéndose como de instrumento del espíritu humano»<sup>51</sup>.

50. Cfr. Is 65, 17; 66, 22; 2 Pe 3, 13; Ap 21, 18; Rom 8, 19-22. La Biblia de Jerusalén comenta en la línea que estamos siguiendo: «El mundo material, creado para el hombre participa de su mismo destino. Maldito a causa del pecado del hombre, Gn 3, 17, actualmente se halla en un estado violento: “vanidad”, v. 19, cualidad de orden moral ligada al pecado del hombre, “servidumbre de la corrupción”, v. 21, cualidad de orden físico. Mas, como el cuerpo del hombre, destinado a la gloria, también él es objeto de redención, vv. 21, 23; también él tendrá su parte en la “libertad” del estado glorioso, vv. 21, 23. La filosofía griega quería liberar el espíritu, de la materia considerada como mala; el cristianismo libera la materia misma. Igual extensión de la salvación al mundo no humano (especialmente al mundo angélico) en Col 1, 20; Ef 1, 10; 2 Pe 3, 13; Ap 21, 1-5. Sobre la nueva creación, cfr. 2 Cor 5, 17+». (BIBLIA DE JERUSALÉN, nota a Rom 8, 19, p. 1621). Cfr. M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, Rialp, Madrid 1962, t. III, & 156, 351-352.

51. M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, Rialp, Madrid 1965, t. VII, & 298, 226-227.

2. Ahondar en la presencia e influjos actuales de la creación renovada y de Cristo resucitado y glorioso. Procurar un desarrollo teológico de *Tertio millennio adveniente* respecto a la trascendencia de la encarnación del Verbo para la restauración del mundo, transformado nuevamente en cosmos<sup>52</sup>.

Pienso que ahondar en este aspecto supone redescubrir el mundo de la liturgia como presencia actual anticipada de la eterna alabanza cósmica. Se pueden desarrollar las sugerencias de Guardini, del Concilio Vaticano II y del Catecismo de la Iglesia. Habrá que atender también a la presencia de la estética escatológica en el templo y el arte cristiano: *imagen de culto e imagen de devoción*<sup>53</sup>.

También habrá que conceder más valor a la doctrina de los *sentidos del alma* y a su desarrollo en Urs von Balthasar (los sentidos espirituales presuponen sentidos corporales religiosos capaces de ser cristianizados a través de la imitación de la sensibilidad de Cristo y de María)<sup>54</sup>.

3. Atender a una perspectiva particularmente novedosa: trabajo contemplativo y momento estético. La superación de una aporía en la existencia cristiana<sup>55</sup>.

52. Cfr. JUAN PABLO II, *Tertio Millennio adveniente*, n. 3. Cfr. Mc 16, 15.

53. Cfr. R. HERNÁNDEZ URIGÜEN, «Hijos en el Hijo hacia la casa del Padre. Aproximación a lo lúdico como categoría teológica», cit., 461-463. Cfr. CCE, 1104, 1107, 1148-1149, 2501-2502; R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, Morcelliana, Brescia 1987 (traducción: *El espíritu de la Liturgia*, Araluce, Barcelona 1933); JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Orientale lumen*, nn. 10-11; M. BERGAMO-M. DEL PRETE, *Espacios celebrativos: Estudio para una arquitectura de las iglesias a partir del Concilio Vaticano II*, Biblioteca Mercaba, Ediciones EGA, Barakaldo 1997; R. GUARDINI, «Imagen de culto e imagen de devoción», en R. GUARDINI, *Obras*, Cristiandad, Madrid 1981; J. RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor*, Sígueme, Salamanca 1999, especialmente 95-170; JUAN PABLO II, *Carta a los artistas*, nn. 12 y 15; P.A. URBINA, *Filocalia o Amor a la Belleza*, Rialp, Madrid 1988; E. KORTADI OLANO, «El espacio en la escultura de Oteiza y Chillida», *Mundaiz* 58 (Julio-Diciembre 1999) 79-104; J. OTEIZA, *Quousque tandem...!*, 5.ª ed., 2.ª reimp., Pamiela, Pamplona 1994.

54. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria, una estética teológica. 1 La percepción de la forma*, 323-375. Cfr. A. RUIZ RETEGUI, *Pulchrum. Reflexiones sobre la belleza desde la Antropología cristiana*, Rialp, Madrid 1998, 92-100.

55. Este apartado fue publicado íntegramente en R. HERNÁNDEZ URIGÜEN, «Trabajo contemplativo y momento estético en las enseñanzas de San Josemaría Escrivá. Una aproximación», cit., 269-289. Para profundizar en el papel de la materia para la espiritualidad cristiana desde la doctrina del mismo autor, cfr., también, R. HERNÁNDEZ URIGÜEN, «“Devolver a la materia su noble y original sentido”: Apuntes para una teología ecológica desde las enseñanzas de Josemaría Escrivá», cit., 203-228.

Atender a esta perspectiva, supone, en mi opinión, considerar una nueva interpretación de las contraposiciones entre «Marta y María» desde autores como Joseph Ratzinger<sup>56</sup>.

Habrà que desarrollar la doctrina de «El materialismo cristiano» presente, por ejemplo en San Josemaría, con el reto que supone ser «Contemplativos en medio del mundo». Partir desde la pneumatología acentuando el papel inspirador fundante del Espíritu Santo como movimiento ascendente. Como tarea: contar con el esfuerzo personal de búsqueda de lo divino en lo ordinario. Contar con que la Encarnación del Verbo devuelve su índole cósmica a lo creado: así se recupera todo carácter armónico en la materia.

Partir desde el trabajo cotidiano al encuentro con la belleza en la seriedad de la tarea. Quienes se identifican con el Verbo laboran con la libertad de los hijos en el Hijo. Ese trabajo brota del hontanar del Amor divino y se dirige hacia el Amor, manifestándolo en su misma índole de realidad laboral. La actitud sapiencial en el trabajo se identifica con la actividad y mirada artística. El momento estético contemplativo puede acontecer en un lugar insospechado: la cotidianeidad.

El punto de inflexión paradigmático de la eternidad en el tiempo: la Eucaristía como primordial acontecimiento anticipador escatológico de una materia hermoorada. Un ámbito transformador del espacio y del tiempo. Desde la Eucaristía, avanzar de nuevo hacia la cotidianeidad, reforzados en la capacidad de captar lo divino en la materia. Desde el corazón inhabitado por el Espíritu Santo: sintonías con Dios en el trajinar de la temporalidad. La contemplación en sus relaciones con Dios se expresa en diálogo y presencia atrayente silenciosa: libres en la cautividad voluntaria de un Amor.

4. Hacia la corporeidad gloriosa (reflexiones conclusivas al hilo de algunas catequesis de Juan Pablo II, y propuestas para la espiritualidad cristiana)<sup>57</sup>.

56. Cfr. J. RATZINGER, *El nuevo Pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, 31-41; cfr., también, COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000, *El Espíritu del señor*, BAC, Madrid 1997, 180-181; cfr. 2 Cor 3, 18.

57. Esta última parte fue publicada, muy parcialmente, como: R. HERNÁNDEZ URIGÜEN, «Hacia la corporeidad gloriosa, Apuntes teológicos para una estética del cuerpo desde el magisterio de Juan Pablo II», en J.I. SARANYANA Y OTROS, *El caminar histórico*

A la luz de las enseñanzas de Juan Pablo II, pienso que se puede avanzar en el estudio de la escatología, si lo corporal se tematiza teológicamente como consecuencia de la dignidad de la persona. El cuerpo es *palabra* del alma<sup>58</sup>. Es indudable que, para ello, habrá que conceder más atención al Espíritu Santo, como el que posibilita la resurrección, recuperando íntegramente la corporeidad y transformándola en gloriosa<sup>59</sup>.

La glorificación de los cuerpos refuerza los valores masculinos y femeninos y de la subjetividad permitiendo una sublime intercomunicación de las personas humanas<sup>60</sup>. Los cuerpos gloriosos mantienen las características de masculinidad y feminidad transfigurados por la gracia de visión<sup>61</sup>. La dimensión sensible de la subjetividad humana alcanzará también su plenitud. No se trata de una *enajenación* ni de un *éxtasis* (concordancia de las enseñanzas del Papa con la doctrina de Santo Tomás)<sup>62</sup>. La gloria supondrá enriquecimiento de la percepción sensible gloriosa en una *gama de experiencias*<sup>63</sup>. Permanencia de lo masculino y

*de la santidad cristiana. De los inicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II, XXIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, 427-435. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, nn. 14 y 49; K. WOJTYLA, *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982, 221-301; R. BUTTIGLIONE, *La pensée de Karol Wojtyla*, Communio, Fayard, París 1982, sobre todo el cap. V: «Personne et acte», 223-238. Sobre la visión cristiana del cuerpo y la referencia a la aportación de Karol Wojtyla, cfr. C. VALVERDE, *Antropología filosófica*, EDICEP, Valencia 1995, 231-235.

58. Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso a los jóvenes*, París, 1.VI.1980. Cfr. también *Evangelium vitae*, n. 23.

59. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 4.XI.1998, n. 1. Cito por *Creo en la vida eterna*, Palabra, Madrid 2000, 150-154.

60. Resulta muy significativa una de las citas que Juan Pablo II registra a pie de página y que reflejan su alta valoración de la filosofía y teología basadas en consideraciones personalistas. Se trata de una reflexión teológica de Ratzinger que acentúa la relación dialogal de la persona humana con su Creador. Cfr. la cita en JUAN PABLO II, «Catequesis de 16.XII.1981», en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó. El amor humano en el plano divino*, Cristiandad, Madrid 2000, 379. Cfr., también, 357-399 y 467-680.

61. «Audiencia 2.XII.1981», *ibid.*, 371-373; «Audiencia 9.XII.1981», *ibid.*, 374. Cfr. el primer apartado de este trabajo y R. HERNÁNDEZ URIGÜEN: «Bases para el desarrollo de una estética escatológica», *cit.*, 659-672.

62. «Audiencia 10.II.1982», n. 4, *ibid.*, 398. Cfr. SANTO TOMÁS, *Suppl.* q. 82, a. 4; *C.G.* L.IV; *S.Th.* q. 12, a. 9, ad 2; y II-II, q. 175. También: *In Cor* 12, 2, lect. I. Para un estudio pormenorizado sobre la diferencia entre raptó, éxtasis, y conocimiento profético, cfr. el completo estudio: J.I. SARANYANA, *Grandes maestros de la teología*, Atenas, Madrid 1994, 109-120.

63. JUAN PABLO II, «Audiencia 9.XII.1981», n. 4, en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*, *cit.*, 376.

femenino<sup>64</sup>. Los sentidos glorificados llegarán a su plenitud sensible. El mal y el dolor redimidos terminarán sublimados en la gloria<sup>65</sup>. Toda la subjetividad psicosomática del hombre y de la mujer quedará reforzada en su plenitud personal por la acción del Espíritu Santo. La personalidad humana será resaltada al participar en la intercomunicación personal trinitaria<sup>66</sup>. La madurez de la personalidad humana efecto de la gloria<sup>67</sup>. Cumplimiento glorioso de la armonía psicosomática de la persona humana en la belleza de su proporcionalidad total<sup>68</sup>. El pudor absorbido por el amor glorioso permitirá una nueva manera de comunicarse en la que ya no se trata de ocultar a los ojos de la otra persona lo que la distraiga de la realidad propiamente personal, sino de manifestar en la verdad y en el amor libremente la propia persona como don<sup>69</sup>. Toda la creación, como cosmos glorioso será el marco adecuado manifestativo del comunicarse trinitario. Un ámbito estético por antonomasia<sup>70</sup>. La manifestación del cuerpo en la Verdad y el Amor considerado instrumento de la liberación cósmica de las criaturas<sup>71</sup>.

64. Cfr. SANTO TOMÁS, *CG*, IV, 88; *Suppl.*, q. 81, a. 3; *Compendio de Teología*, cap. 157, n. 316, Rialp, Madrid 1981, 201. Cfr. J.M. CASCIARO, «La sexualidad en los Evangelios sinópticos», en J.M. CASCIARO Y OTROS, *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Instituto de Ciencias para la Familia, Rialp, Madrid 1989, 650.

65. JUAN PABLO II, «Audiencia 10.II.1982», nn. 3 y 4, en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*, cit., 397-398. Comprobamos que estos desarrollos de Juan Pablo II con su antropología cristiana perfectamente armonizada con la Teología, coinciden sustancialmente en su base con la doctrina de Santo Tomás. Así por ejemplo, recordemos, una vez más, que el Aquinate defiende la plena actividad de los sentidos en los cuerpos resucitados, por ejemplo en *Suppl.* q. 82, a. 4; en *C.G.*, L.IV, cap. 86. JUAN PABLO II, «Audiencia, 14.II.2001», nn. 4-5. Para una fundamentación antropológica de lo que suponga la transformación de espacios en «ámbito de habitabilidad», cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Estética de la creatividad*, Rialp, Madrid 1998, 218-219. Ver todo su argumento acerca de la transformación de los espacios en *ámbitos* y la génesis de la belleza en pp. 257-312. JUAN PABLO II, «Audiencia, 21.VII.1999», n. 4. Esta catequesis tuvo lugar en el año dedicado al Padre. Cfr. el texto completo en JUAN PABLO II, *Creo en la vida eterna*, cit., 235.

66. Cfr. JUAN PABLO II, «Audiencia 2.XII.1981», en *Hombre y mujer los creó*, cit., 375-376, nn. 2-3.

67. Cfr. JUAN PABLO II: «Audiencia 16.XII.1981» n. 2, *ibid.*, 378-379. «Audiencia 13.I.1982», nn. 4 y 6, *ibid.*, 384-385.

68. Cfr. 1 Cor 15, 47-49. Conviene considerar, de nuevo, la acción liberadora del Espíritu Santo que transforma a la persona humana según Cristo, Imagen o «Modelo» glorioso. Cfr. 2 Cor 3, 17-18. JUAN PABLO II, «Audiencia 3.II.1982», n. 4, *ibid.*, 394.

69. Cfr. SANTO TOMÁS, *Suppl.* q. 85 a. 3, *Sed contra. Ibid: Praeterea. S.Th.*, III, a. 1 ad 2. Rom 8, 19.

70. Cfr. JUAN PABLO II, «Audiencia 9.XII.1981» n. 5, en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*, cit., 376-377.

71. Cfr. Rom 8, 22; 8, 9-21. JUAN PABLO II, «Audiencia 27.I.1982», nn. 7-8, *ibid.*, 389-390.

5. La castidad cristiana y su tensión escatológica como actualmente operantes en la relación cristiana entre la mujer y el hombre. Implicaciones respecto al arte y la solidaridad del hombre con la naturaleza<sup>72</sup>.

Aquí, querría enumerar algunas propuestas, en su aplicación a la espiritualidad.

Me parece que, en la espiritualidad del cuerpo convendrá acentuar la especificidad masculina y femenina, profundizando en esos valores propios<sup>73</sup>.

En la gloria, la perfecta espiritualización somática, obra del Espíritu Santo, permite una nueva interrelación personal entre el hombre y la mujer en la que la diferencia llama al asombro ante la belleza masculina o femenina y al respeto incondicional<sup>74</sup>. En un dinamismo de donación graciosa el modelo es la donación personal de la Trinidad, en la que ya participan hombres y mujeres por la gracia de visión. Para la educación cristiana urge promover la práctica de la oración como encuentro interpersonal con el Dios Uno y Trino. Tanto la escuela de la oración como la pedagogía de la gracia, en la frecuencia de sacramentos, permitirán una afirmación de la persona que le ayude a profundizar en su verdad (imagen de Dios en Cristo) y sentirse llamada al amor en plenitud por la fuerza del Espíritu Santo.

Si en el estado glorioso se alcanza *la perfecta sensibilidad de los sentidos, su perfecta armonización con la actividad del espíritu humano* en la

72. Cfr. C. CAFFARRA, *La sexualidad humana*, Encuentro, Madrid 1987, 43-47. El mismo autor desarrolla brevemente la relación entre virginidad y matrimonio en *Sexualidad a la luz de la antropología y de la Biblia*, Rialp, Madrid 1991, 57. JUAN PABLO II, «Catequesis, 1.XII.1982», n. 10, en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*, cit., 546. JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, n. 2. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*, cit., apartado «El cuerpo humano “tema de la obra de arte”» 337-353. Cfr. JUAN PABLO II, «Homilía de la misa de inauguración de la restauración de la Capilla Sixtina», 8.IV.1994. Cfr. J.R. GARCÍA-MORATO, *Creer, sentir, amar. Afectividad y corporalidad*, Eunsa, Pamplona 2002.

73. Cfr. CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Preparación al sacramento del matrimonio*, n. 21, Palabra, Madrid 1996; cfr., también, *Sexualidad humana: verdad y significado*, especialmente los nn. 79, 80-82 en los que se aconseja educar a los niños desde la infancia en el reconocimiento de la especificidad masculina y femenina. Cfr., también, B. GARCÍA DE CORTÁZAR, «Lo masculino y lo femenino en el siglo XXI», en Á. APARISI-J. BALLESTEROS, *Por un feminismo de la complementariedad*, Eunsa, Pamplona 2002, 45.

74. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 2.



verdad y en la libertad<sup>75</sup>, la consecuencia inmediata convoca a educar en la belleza y en una pedagogía de la sensibilidad afirmando los valores estéticos y afinando el gusto: la introducción al arte y a la música litúrgica, la escuela de la oración afectiva<sup>76</sup>.

Toda la creación renovada, como cosmos glorioso, será el marco adecuado manifestativo del comunicarse trinitario; por tanto, una teología de la creación y una ecología cristiana ayudarán a leer en el *libro de la naturaleza* y a relacionarse con el cosmos como cultivadores, acentuando una visión sapiencial del trabajo que supere las explotaciones y los reductivismos tecnocráticos y utilitaristas. El cuerpo de las personas que se encuentran en gracia y responden a los dones, refuerza la armonía cósmica por la solidaridad del hombre con la creación. Es fuente de inspiración de una ecología integral.

Rafael HERNÁNDEZ URIGÜEN  
Instituto Superior de Secretariado  
y Administración de la Universidad de Navarra  
SAN SEBASTIÁN

75. Cfr. JUAN PABLO II, «Audiencia general, 10.II.1982», n. 4, en *El Celibato apostólico*, Palabra, Madrid 1995, 67-68.

76. Cfr. CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA: *Preparación al sacramento del matrimonio*, cit., nn. 36 y 37 donde se trata de la necesidad de proporcionar una educación psicológica y afectiva.